

ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОЙ СОВЕТСКОЙ
АРАБИСТИКИ

II

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ФИЛОЛОГИИ

ЕРЕВАН



ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ
ՍՈՎԵՏԱԿԱՆ ԱՐԱԲԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ
ՊՐՈԲԼԵՄՆԵՐ

ԱՐԱԲԱԳԵՏՆԵՐԻ ՀԱՄԱՄԻՈՒԹԵՆԱԿԱՆ IV ԿՈՆՖԵՐԱՆՍԻ
ԱԺՈՒՍՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ, ԵՐԵՎԱՆ 1985

ՊՐԱԿ II

ԱՐԱԲԱԿԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ
ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԵՐ

5211(00)
П-78
11526
АКАДЕМИЯ НАУК АРМЕНИИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ СОВЕТСКОЙ АРАБИСТИКИ

12813
Труды IV Всесоюзной конференции арабистов
Ереван, 1985 г.

ВЫПУСК II

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ФИЛОЛОГИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЕНИИ
ЕРЕВАН

1990

Печатается по решению ученого совета института востоковедения АН
Армении

Редакционная коллегия:

*Р. М. Габучян, А. Долинина, З. И. Левин, Д. А. Оганесян,
Н. О. Оганесян, А. Н. Тер-Гевондян (отв. ред.).*

Книгу рекомендовали к печати рецензенты:
доктора исторических наук *А. Д. Папазян, М. Б. Пиотровский*

- П 781 Проблемы современной советской арабистики, вып. II.
Вопросы истории и филологии. / [Редкол.: А. Н.
Тер-Гевондян (отв. ред.) и др.]; АН Арм. Ин-т
востоковедения.—Ер.: Изд-во АН Арм., 1990.—302 с.

В сборник вошли статьи, посвященные проблемам средневековой и новой истории арабских стран. Они касаются вопросов политического и социального характера, роли духовенства, соотношений разных политических сил, а также торговых и культурных взаимоотношений между Арменией и арабским миром. Статьи по новой истории посвящены социально-экономической жизни и рабочему движению в Египте, османскому завоеванию арабских стран и т. д.

В сборник включены статьи также по арабской филологии и лингвистике, представляющие достижения советской арабистики в этих областях.

Книга предназначена для арабистов, востоковедов и международныхников.

ББК 66.2(07)

П $\frac{5000000000}{703(02)-90}$ 27—88

С. А. АРУТЮНЯН

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НУБАР-ПАШИ В ЕГИПТЕ В ГОДЫ АНГЛИЙСКОЙ ОККУПАЦИИ (80—90-е гг. XIX в.) (на основе русских архивных материалов)

Нубар-паша Нубарян (1825—1899)—видный государственный и политический деятель Египта второй половины XIX в. Армянин по происхождению, он занимал важнейшие государственные посты в египетской администрации с 1849 вплоть до 1895 г. Начиная свою карьеру с должности второго секретаря правителя Египта Мухаммеда Али, был представителем Египта в Вене и Берлине, министром торговли, юстиции и свыше 15 лет министром иностранных дел.

Однако деятельность Нубара до сих пор не изучена в достаточной степени. Более того, в некоторых исследованиях его необоснованно называют реакционером, приспешником англичан, сторонником британской оккупации¹.

Неопубликованные материалы Архива внешней политики России (АВПР) при МИД СССР, к которым мы обратились, содержат весьма ценные документы, позволяющие глубже изучить период истории Египта конца XIX в. и, в частности, деятельность Нубар-паши в годы английской оккупации.

Были использованы относящиеся к Египту дела из фонда «Политархив», в котором собраны донесения и депеши находящихся в Каире и Александрии русских консулов, представителя Кассы египетского долга министру иностранных дел России Н. К. Гирсу. В них также содержатся записи текстов доверительных бесед русских дипломатических представителей, «агентов» А. Кояндера, М. Хитрово и других с Нубар-пашой, египетскими хедивами и членами кабинета министров.

После оккупации Египта англичанами (сентябрь 1882 г.) в стране продолжали сохраняться прежние органы государственной власти. С января 1884 г. египетский кабинет министров возглавил Нубар-паша. С небольшими перерывами он оставался на

этой должности до 1895 г., после чего ушел в отставку и прожил последние годы своей жизни во Франции.

В условиях английской оккупации, когда в Египте постоянно находились британские войска и фактическим правителем страны являлся генеральный консул Британии лорд Кромер, Нубар-паша, будучи премьер-министром, пытался противодействовать постепенному переходу в руки иностранных чиновников органов внутреннего управления, препятствовать усилению влияния британского наместника и многочисленных советников и контролеров, находящихся на службе при египетских министерствах. Реально оценив политическую ситуацию, Нубар-паша в пределах возможного ратовал за сохранение хотя бы частичной независимости страны.

Оказавшись перед свершившимся фактом оккупации, Нубар-паша в одной из таких бесед заявил русскому генеральному консулу А. Кояндеру: «В настоящее время страной невозможно управлять без военной помощи какой-либо иностранной державы»².

По его мнению, временное военное присутствие в стране англичан привело бы к устранению беспорядков, царивших в Египте после восстания Ораби. Кроме того, Нубар считал, что процветание страны связано с ее европеизацией и задавался вопросом: «Как этот процесс лучше осуществить»³. Подобно многим арабским деятелям второй половины XIX в., он проявлял стремление к заимствованию и усвоению достижений западной культуры и европейских форм политического устройства. Необходимо было установить европейские законы. Нубар говорил: «Власть монарха должна уступить место закону»⁴. Это способствовало ограничению деспотической власти правителей Египта. Этим объясняется то рвение, с которым он приступил к созданию гражданских судов по европейскому образцу. Будучи представителем зарождавшейся в Египте буржуазии, Нубар, крупный акционер, владелец фабрик и заводов, в европеизации видел пути преодоления странной феодальной отсталости.

Оказавшись свидетелем экспансионистской политики Англии, намеревавшейся временное военное присутствие заменить длительной оккупацией, Нубар попытался противодействовать этому всеми возможными способами. Уместно привести его высказывание: «Военная оккупация сойдет для начала, но административная—ни за что! Тогда в чем же состоит независимость Египта?»⁵.

Нубар широко развернул свою деятельность по реорганизации органов внутреннего управления, в частности, полиции. Здесь центральное руководство осуществлялось английским советником

при министерстве внутренних дел Клиффордом Ллойдом. В провинциях же полицейскими отрядами командовали английские офицеры, подчиняющиеся центральному полицейскому управлению. Они обладали большей властью, чем сам мудир (губернатор провинции), у которого была отнята всякая возможность непосредственного надзора за порядком⁶. В результате такой постановки дела в полиции в провинциях царил полнейший беспорядок. Генеральный консул России в Каире М. Хитрово писал: «Отовсюду раздаются жалобы на отсутствие безопасности, на грабежи и убийства и на полное бездействие властей. Насажденные всюду английскими советниками английские офицеры-инспекторы полиции, не знакомые ни со страной, ни даже с языком, теряют все свое время на пустые пререкания с местными египетскими властями. Администрация и полиция всюду в полном расстройстве»⁷. Для наведения порядка в стране Нубар пытался реорганизовать полицию, «устранить из ее провинциальных органов английский элемент»⁸, возратить мудирам провинций ту власть, которую они имели до оккупации страны англичанами, что составило бы надежный залог порядка и безопасности в среде сельского населения. Но главной его целью было возвращение центрального руководства полицией министерству внутренних дел.

После длительных переговоров с британским правительством Нубару удалось сместить английского советника Клиффорда Ллойда с занимаемого им поста, причем без замещения этой должности другим лицом, учредить специальную комиссию по преследованию разбоев, для борьбы с беспорядками в провинциях⁹. В проведении этих мероприятий Нубар сталкивался с ожесточенным сопротивлением английского «дипломатического агента», генерального консула С. Э. Беринга (с 1892 г. лорда Кромера). В своей беседе с временным представителем генерального консульства России в Каире А. Щегловым жена Нубара призналась в том, что Беринг, намереваясь помешать Нубару осуществить составленный им проект реорганизации полиции, явился к хедиву и пригрозил «возобновить в стране беспорядки и низложить его, в случае, если Тевфик (хедив Египта.—С. А.) и в дальнейшем будет поддерживать своего первого министра»¹⁰.

Тем не менее борьба Нубара с Берингом в связи с реорганизацией полиции завершилась компромиссом, согласно которому полиция перестала существовать как отдельное ведомство и перешла в прямое ведение министерства внутренних дел, на чем настаивал Нубар, при котором было учреждено особое отделение общественной безопасности. Поставленные во главе этого отделения два английских офицера и два полицейских инспектора не должны были иметь никакой власти, так как все распоряжения

исходили от министра внутренних дел или от мудиров. Роль англичан в принципе была ограничена. Таким образом, Нубар достиг своей основной цели—передачи управления полицией в руки министра внутренних дел. Однако, по его же признанию, весь дальнейший ход событий зависел от личной энергии и способностей министра внутренних дел, с одной стороны, начальника отделения безопасности и провинциальных инспекторов, с другой¹¹.

Наиболее успешно Нубар отстаивал местные суды от стремлений англичан подчинить их своему бесконтрольному влиянию. В своем донесении генеральный консул России в Каире А. Кояндер писал министру иностранных дел Н. К. Гирсу: «Нубар прилагает в последнее время старания к устранению чрезмерного и постоянного вмешательства Англии во внутренние дела страны. Так, еще минувшей осенью он дал отпор Берингу, который ввиду неудовлетворительного состояния местных судов, желал вмешаться в дела их организации и выбор личного состава»¹².

Другим важным вопросом, вызвавшим разногласия между Нубаром и Берингом, Нубаром и Винцентом—английским финансовым советником, которому британское правительство предоставило неограниченные права бесконтрольно распоряжаться финансовой частью управления, являлся вопрос финансовой политики англичан в Египте. В стремлении избежать бюджетных дефицитов, Винцент настаивал на увеличении существующих налогов и установлении новых¹³. Нубар решительным образом противился приведению в исполнение этих планов, что явствует из донесения А. Кояндера Н. К. Гирсу: «Нубар весьма основательно находит, что население Египта платит даже теперь слишком большие налоги и всякое дальнейшее их увеличение несомненно поведет к полному разорению страны»¹⁴.

Невозможность решить эти вопросы в самом Египте привела к тому, что Нубар, воспользовавшись возложенной на него обязанностью выехать в Лондон и передать королеве Виктории поздравления по поводу 50-летнего юбилея ее восшествия на престол, представил британскому правительству меморандум, в котором содержались:

1. Требование более точного определения прав и обязанностей состоящего при египетском правительстве финансового советника Э. Винцента.
2. Недовольство деятельностью Э. Беринга в Египте, его намерением распространить свое влияние во всех сферах управления.

Меморандум явился причиной окончательного разрыва без того уже натянутых отношений Нубара с Берингом. Последний пустил в ход все средства вплоть до угроз, чтобы заставить хеди-

ва дать отставку Нубару. Представитель генерального консульства Франции в Египте граф д'Обиньи свидетельствовал: «Хедив уже говорит о взаимных уступках и не выражает более намерения поддерживать Нубара во что бы то ни стало»¹⁶.

И действительно, 2 июня 1888 г. хедив Тевфик уволил Нубара без его согласия. Премьер-министром был назначен Риад-паша, которого в 1891 г. сменил Мустафа Фехми-паша.

С восшествием на престол молодого хедива Аббаса II Хильми, обучавшегося в Европе и стремившегося окружить себя образованными людьми, Нубар в 1894 г. вновь вступил на должность премьер-министра, на которой пробыл 18 месяцев. В частых беседах с хедивом Нубар выражал уверенность в том, что англичане должны покинуть страну. Он говорил: «Конечно, временная оккупация будет иметь конец. Конец, который мы можем приблизить, помня, что «терпением» и «дипломатией» можно добиться большего, чем «силой»¹⁶. Стремление Нубара решать все вопросы мирным путем легко объяснимо. Он не располагал теми силами, на которые мог опереться, ибо, по словам А. Кояндера, «никогда народ не прощал ему, что он христианин»¹⁷. Не находил Нубар реальной поддержки и у хедивов и их министров. Весной 1895 г. Нубар попал в аварию и получил тяжелую травму ноги. Аббас, якобы заботясь о его здоровье, предложил подать в отставку. Нубар навсегда уехал во Францию.

Для того чтобы правильнее оценить деятельность Нубара в годы британской оккупации, необходимо рассматривать ее также в сравнении с деятельностью Риада и Мустафы Фехми, последующих премьер-министров. Материалы АВПР являются в этом смысле дополнительным и необходимым источником.

Отрешение Нубара и приход к власти Риада были встречены весьма сочувственно в Египте. Простой народ приветствовал в нем, главным образом, единоверца. Но это продолжалось недолго. Буквально через месяц, как свидетельствуют материалы АВПР, Риадом была сделана первая уступка англичанам, их намерениям полностью подчинить своему контролю суды. Британский представитель увез в Лондон проект тех изменений, которые они предполагали ввести в организацию местных судов¹⁸. Далее, британское правительство добилось в 1889 г. назначения двух англичан членами местной апелляционной палаты, в 1890 г. настояло на введении третьего в качестве советника при министерстве юстиции¹⁹. Уступки следовали одна за другой. Получив портфель министра внутренних дел и, таким образом, все управление полицией по предлагаемому Нубаром проекту, Риад ничего не сделал, кроме массы циркуляров к мудирам, которые

окончательно сбили их с толку. В результате,—писал А. Щеглов,—общая путаница, усиление разбойничества, равно как и вообще преступлений»²⁰.

В вопросе об увеличении налогов с населения, в котором Нубар оказывал противодействие финансовому советнику Э. Винценту, Риад пошел на поводу у англичан. Были увеличены налоги на землю, возделываемую под табак, повышены железнодорожный тариф, сборы с плавающих по Нилу судов и т. п. А. Кояндер писал Н. К. Гирсу: «...полнейшее пренебрежение (Риада.—С. А.) к интересам и желаниям земледельческого населения, обложение этого класса новыми податями...—все это восстанавливает против него общественное мнение, начинающее все с большим сожалением вспоминать о президентстве Нубара (время, когда Нубар был премьер-министром.—С. А.), умевшего отстаивать интересы простого народа и всеми силами противившегося какому бы то ни было увеличению лежащих на населении налогов»²¹. Ярким показателем того, насколько англичан устраивало присутствие у власти Риада, явилась фраза, цинично высказанная Винцентом: «Если бы Риада не существовало, то его следовало бы выдумать»²². Положение английских чиновников в Египте настолько укрепилось, что они отдавали приказы вопреки желаниям премьер-министра. Мелочно-самолюбивый Риад предпочел вовсе удалиться от дел. С его отставкой и вступлением на должность премьер-министра Мустафы Фехми англичане стали полновластными хозяевами страны, не неся вместе с тем прямой ответственности за последствия проводимой ими политики. По утверждению А. Кояндера, Мустафа Фехми оказался самым преданным сторонником Англии и «покорным слугой ее представителя»²³.

Многие современники Нубара, в том числе генеральный консул России А. Кояндер, временный дипломатический представитель А. Щеглов, чрезвычайный оттоманский комиссар Мухтар, а также представители египетской общественности, оказавшись свидетелями соглашательской политики его преемников, пришли к выводу, «что лишь Нубар способен был вступить в борьбу и, может статься, успешную со здешним представителем Англии (Э. Берингом.—С. А.)»²⁴.

Таким образом, нельзя не согласиться с мнением О. Х. Топузяна о том, что считать Нубара убежденным сторонником англичан, по крайней мере, безосновательно²⁵. Сменившие его Риад и Мустафа Фехми не смогли оправдать надежд, которые на них возлагали египтяне. Они не смогли не только удержать те позиции в египетской администрации, которые ранее успешно удавалось отстаивать Нубару, но и полностью подчинились ан-

глийским властям, постепенно отдавая им в руки все органы управления. За время их пребывания у власти англичане окончательно утвердились в Египте, готовясь к продлению оккупации на многие годы.

Изучая деятельность Нубар-паши, нельзя не обратиться к исследованиям английских авторов, где он в основном предстает как министр-реформатор, которому отводится значительная роль в создании смешанных судов²¹. Хотя и Кромер считает его больше дипломатом, чем администратором²². Подобное мнение основывалось, на наш взгляд, на том, что ему вменялись в вину неосуществленные в интересах англичан преобразования. А это еще раз является подтверждением того, что в своей деятельности Нубар успешно противился приведению в исполнение некоторых проектов английских чиновников и защищал национальные интересы Египта.

Нубар удостоился самых высоких похвал как широко образованная, незаурядная личность. Кромер признавал, что по своему интеллекту, уму, изысканным манерам Нубар намного превосшел египетских политических деятелей. «Он был блестящим собеседником. Образованного европейца ошеломляла его способность быстрого восприятия, смелые обобщения»²³. Кольвин считал, «что в искусстве дипломатии, знании языков, широком кругозоре, личном обаянии, таланте убеждения Нубар не имел равных в Египте»²⁴.

Рассматривая деятельность Нубар-паши в Египте в 80—90 гг. XIX в., необходимо учитывать сложившиеся в этот период исторические условия: активизацию колониальной политики европейских держав, египетский кризис 1881—1882 гг., возникшую дипломатическую борьбу вокруг египетского вопроса, британскую оккупацию. Сам Нубар признавал, что ему приходилось нести ответственность за политику, которую не он выдвигал и, чаще всего, не одобрял. Защищая национальные интересы Египта, он добился признания своего авторитета в стране, которой был до конца предан.

¹ Новая история стран зарубежной Азии и Африки, Л., 1971, с. 475; В. В. Луцкий. Новая история арабских стран, М., 1965, с. 194; История национально-освободительной борьбы народов Африки в новое время, М., 1976, с. 193.

² АВПР (Архив внешней политики России при МИД СССР) ф. «Полиг-архив», оп. 824, лл. 229—234, Кояндер—Гирсу, 30/12, №121, 1886.

³ E. Cromer. Modern Egypt, L., 1908, vol 11, p. 336.

⁴ E. Cromer. указ сош., там же.

⁵ V. *Archarouni*. Nubar Pacha. Un Grand Serviteur de l'Egypte, 1825—1899, Le Caire (s. d.); p. 192.

⁶ АВПР, ф. «Политархив», д. 822, Хитрово—Гирсу, 10/5, 1884.

⁷ АВПР, ф. «Политархив», д. 826, оп. 482, лл. 18—26, Кояндер—Гирсу, 11/2, № 9, 1888.

⁸ E. *Cromer*. указ. соч., с. 405.

⁹ АВПР, ф. «Политархив», оп. 482, д. 826, лл. 41—46, Кояндер—Гирсу, 24/3, № 19, 1888.

¹⁰ АВПР, ф. «Политархив», оп. 482, д. 826, лл. 30—33, Кояндер—Гирсу, 10/3, 1888.

¹¹ АВПР, ф. «Политархив», оп. 482, д. 826, лл. 15—17, Кояндер—Гирсу, 28/1, 1888.

¹² АВПР, ф. «Политархив», оп. 482, д. 825, лл. 134—139, Кояндер—Гирсу, 8/10, № 41, 1887.

¹³ АВПР, ф. «Политархив», оп. 482, д. 825, там же.

¹⁴ АВПР, ф. «Политархив», оп. 482, д. 826, лл. 27—28, Кояндер—Гирсу, 25/2, № 11, 1888.

¹⁵ V. *Archarouni* указ. соч., p. 216.

¹⁶ АВПР, ф. «Политархив», оп. 482, д. 826, лл. 67—78, Кояндер—Гирсу, 2/6, № 27, 1888.

¹⁷ АВПР, ф. «Политархив», оп. 482, д. 826, лл. 99—101, Кояндер—Гирсу, 7/7, № 31, 1888.

¹⁸ АВПР, ф. «Политархив», д. 828, лл. 30—32, Кояндер—Гирсу, 21/4, № 11, 1890.

¹⁹ АВПР, ф. «Политархив», оп. 482, д. 826, лл. 129—132, Кояндер—Гирсу, 8/9, № 46, 1888.

²⁰ АВПР, ф. «Политархив», оп. 382, д. 826, лл. 168—176, Кояндер—Гирсу, 1/12, № 60, 1888.

²¹ АВПР, ф. «Политархив», д. 828, лл. 42—63, Кояндер—Гирсу, 21/4, № 12, 1890.

²² АВПР, ф. «Политархив», д. 830, лл. 315—319, Кояндер—Шишкину, 17/11, № 85, 1892.

²³ АВПР, ф. «Политархив», д. 828, лл. 42—63, Кояндер—Гирсу, 21/4, 12, 1890.

²⁴ Հ. Խ. Քոփուզյան. Եղիպտոսի հայկական զադուքի պատմություն, Ե., 1978 էջ 86—87.

²⁵ B. D. *Cannon*. Nubar Pasha, Evelyn Baring and suppressed article in the Drummond—Wolf convention, International Journal of Middle East Studies, September 1974, vol V, No 4, p. 468.

²⁶ A. *Colvin*. The Making of Modern Egypt, L., 1906, p. 53.

²⁷ E. *Cromer*. указ. соч., p. 335.

²⁸ E. *Cromer*. указ. соч., p. 337.

²⁹ A. *Colvin*. указ. соч., pp. 53—54.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ КРУПНОГО КУПЕЧЕСТВА В ЕГИПТЕ В XVIII—НАЧАЛЕ XIX ВВ.

В конце XVIII в. Египет представлял собой богатейшую провинцию Османской империи с трехмиллионным населением. В египетских городах проживало 450—500 тыс. человек, т. е. 25—30% всего населения¹.

В социальной структуре городского населения важное место принадлежало торговой прослойке, численность которой по всем городам Египта приближалась к 18 тыс. человек. Из них около 6 тыс. составляли крупные купцы, которые совершали обширные операции как на внутреннем, так и на внешнем рынке².

Социально-экономические позиции купечества, в том числе и крупного, подрывались отсутствием законов, гарантировавших личность и имущество купца, системой откупов, отсутствием централизованной организации кредита, и, как следствие, высокой ставкой процента по займам (в среднем 12% годовых)³, а также общими неблагоприятными условиями накопления и политической нестабильностью в Египте.

Деятельность египетского купечества проходила в условиях колониальной экспансии европейских держав при господстве в мировой торговле европейских монопольных компаний, ведущих между собой ожесточенную конкурентную борьбу.

Ареал его деятельности был ограничен странами Африки и Азии. В самом Египте оно было лишено всяких привилегий и покровительства со стороны государства. Капитуляционный режим, действовавший в Османской империи с XVI в., поставил местное купечество в подчиненное положение по отношению к европейским купцам. В торговле на Средиземном море египетское купечество не могло конкурировать с европейским торговым флотом. Европейцы превосходили египтян в торговле с Магрибом и другими провинциями Османской империи.

В конце 80-х гг. XVIII в. из 588 кораблей, посещавших Александрию, 293 были европейскими, общий тоннаж которых дости-

гал 48,015 т., остальные—235 (турецкие, греческие и т. д.) с общим тоннажем 29,486 т.⁴

В мануфактурный период развития капитализма европейские страны еще нуждались в изделиях восточного текстильного производства и в течение всего XVIII в. Франция в значительных размерах закупала в Египте хлопчатобумажные и льняные ткани. Вывоз тканей составлял в 1700—1709 гг. 6,5% египетского экспорта в эту страну, а в 1731 г. он достиг максимума и составил 45,1% всего экспорта. Однако, начиная с 40-х гг. XVIII в., наметились явные признаки снижения этой доли⁵. Согласно объяснению французских консулов, это произошло вследствие того, что Торговая палата Марселя выдвинула требование о необходимости сокращения ввоза египетских тканей.

Неравноправное положение египетского купечества по сравнению с европейским выражалось, в частности, в том, что экспортеры египетских тканей были лишены возможности осуществления прямых контактов с европейским потребителем. Франция выступала в роли торгового посредника и занималась реэкспортом египетских тканей в Испанию, Голландию, Северную Америку. Одновременно с сокращением вывоза египетских тканей в Европу неуклонно возрастал объем импорта европейских тканей. В конце XVIII в. ввоз в Египет европейских тканей в 8 раз превосходил в стоимостном выражении экспорт в Европу египетских тканей⁶.

К этому периоду уже сложился колониальный тип торговли. О положении египетского купечества французский ученый Андре Раймон писал: «...египтяне получали только часть значительных прибылей, которые их стране могла обеспечить внешняя торговля»⁷.

Единственным регионом, закрытым для европейских торговцев, был район Красного моря, хотя англичане имели факторию в Джидде. В течение XVIII в. компания Левантийской торговли и Остиндская компания предпринимали неоднократные попытки открытия навигации на Красном море. Одной из главных целей экспедиции Наполеона Бонапарта в Египет было установление прямых торговых связей с Индией через Суэц.

Помимо товаров, европейцы в больших количествах вывозили на Восток звонкую монету. В конце XVII в. и в начале XVIII в. через Марсель в Египет было ввезено от 1 до 3 млн. фунтов, что составляло в постоянных ценах от 16 до 50 млн. мединов⁸. Европейские купцы получали большие выгоды от денежных операций. При пересчете своих денег на местные они извлекали от 4 до 6% прибыли.

В связи с торговой экспансией европейцев в течение XVI—

XVIII вв. в Египте шел неуклонный процесс обесценивания местной монеты и роста цен на продовольствие. Меньше чем за столетие медии потерял 84% своей стоимости, а пара в 1798 г. стоила в 3,1 раза ниже, чем в 1681 г.⁹ На протяжении XVIII столетия наблюдается устойчивая тенденция повышения цен на продовольствие, в первую очередь на пшеницу. Если в 1661 г. ардаб пшеницы в среднем стоил 31 пара, то в 1798 г. его продавали за 77 пара¹⁰. Абд ар-Рахман ал-Джабарти писал, что в начале XIX в. «за глоток воды каирцам приходилось платить столько, сколько раньше стоил целый бурдюк». Египетский хронист также отмечал: «Глава семьи, включающей многих членов, опекаемых и слуг, в своем дневном расходе на зерно, масло, мед, топливо и прочее довольствовался (в свое время) девятью пара..., а в настоящее время на это недостаточно и десяти пиастров (пиастр равнялся 40 пара—Ф. А.). Повышаются цены на все...»¹¹.

Что касается изделий ремесла, особенно тканей, которые составляли важную статью египетского экспорта, цена на них в целом понижалась при повышении цен на текстильное сырье. Одновременно произошло общее снижение цен на кофе и пряности, закупкой и последующим экспортом которых занимались исключительно египетские купцы. Это была единственная отрасль внешней торговли, где египтяне занимали прочные позиции.

Характеризуя структуру купечества, следует отметить, что из общего числа каирских купцов в 11 тыс. человек—4 тыс. составляли, главным образом, оптовики, которые держали под своим контролем всю розничную сеть¹². Во всех городах страны они имели своих представителей, через которых осуществляли крупные операции по скупке ремесленных изделий и сельскохозяйственной продукции. Египетское купечество занимало довольно прочные позиции в торговле с внутренними районами Африки и с Востоком через Красное море. Судостроение было сосредоточено в Суэце¹³, однако значительную часть кораблей в XVIII в. египетские купцы закупали в Индии. В конце века на Красном море плавало 50—60 судов, которыми на различных условиях владели египетские купцы. Часто складывались компании судовладельцев, когда несколько крупных купцов владели на паях одним или несколькими судами¹⁴.

К числу крупного купечества нужно отнести и раисов-капитанов кораблей, которые как правило, становились совладельцами кораблей и принимали активное участие во внешнеторговых операциях¹⁵.

Основными товарами, которые поступили с Востока, были кофе, пряности и индийские ткани. Торговля этими и другими товарами частично осуществлялась караванами. Наиболее зна-

чительные караваны в несколько тысяч верблюдов шли из Суэца в Каир и обратно, менее значительные—из красноморского порта Кусаир в г. Кена.

Торговцы кофе, пряностями и индийскими тканями были наиболее могущественными в составе египетского крупного купечества. Эти купцы скапливали огромные состояния и оставляли своим наследникам миллионные наследства. Они имели свои особые профессиональные корпорации и ориентировались на определенные рынки.

Сравнительно сильную группу в экономическом отношении составляли многочисленные джаллабы—работорговцы, которые занимались перепродажей и реэкспортом рабов, привезенных из Африки. Определенная группа крупных купцов занималась торговлей белыми рабами, поступавшими, главным образом, из Северного Кавказа и из Закавказья.

Помимо внешней торговли крупное египетское купечество занималось оптовыми операциями внутри страны. Большую роль здесь играли торговцы продовольствием, особенно зерновыми. Купечество провинциальных городов специализировалось по продаже местной продукции. Обосновавшись в столице, его представители получали ткани, продовольствие и другой товар из родных мест. Иногда провинциальные торговцы организовывали свои корпорации.

К сожалению, источники не дают сведений о доходах крупных купцов, имеются лишь данные об их состоянии, которые они передавали своим наследникам. Изучение этих наследств дает возможность представить экономический вес крупного купечества.

Среднее наследство категории крупных торговцев в 5 раз превышало среднее наследство всех остальных групп купечества за период 1679—1700 гг. За последующий период этот разрыв увеличился почти вдвое. Экономические позиции крупного купечества наиболее разительно выступают, если обратиться к изучению состояний самых могущественных представителей этого слоя¹⁷. По своему богатству крупнейшие торговцы приближались к правящим в Египте эмирам. Например, наследство главы торгового дома Шараиби, Касима зш-Шараиби (ум. в 1735 г.), составило 8 млн. 849 тыс. 660 пара в постоянных ценах.

Другой видный представитель купечества Мухаммад ал-Араиши (ум. в 1788 г.) оставил наследникам состояние, оцененное в 6 млн. 626 тыс. 686 пара¹⁸. Об ал-Араиши Джабарти писал, что тот «был крупнейшим купцом, торговый дом его стал крупнейшим»¹⁹.

Характерной чертой деятельности египетского крупного купе-

чества было то, что его представители значительную часть своего состояния вкладывали в недвижимость. Главным образом, они строили или приобретали торговые лавки, викала—торговые дворы, караван-сарай, доходные дома, реже покупали ремесленные мастерские. В течение XVIII в. особое развитие получила такая форма применения капиталов, как приобретение сельских откупов. Это было связано с тем, что при усилении конкуренции со стороны европейских купцов в условиях политической нестабильности в стране и при постоянной угрозе конфискации имущества земля представлялась наиболее защищенным и гарантированным видом богатства. Наиболее могущественные купцы строили мечети, на свои средства учреждали значительные вакфы и для их поддержания устанавливали оплачиваемые должности слугителей²⁰.

Торговые дела велись, как правило, отдельными купцами на свой страх и риск или на основе семейных объединений. Единственной достойной названия купеческой династии Раймон считает семейство Шараиби, 5 поколений которого занимались коммерческими операциями с конца XVII в. до конца XVIII в.²¹ В остальных—представители 2-х, реже—3-х поколений.

Торговые объединения местных купцов (ширка) главным образом создавались для ведения внешнеторговых операций на неевропейских рынках, особенно для торговли кофе и пряностями. Состав этих компаний был немногочисленным. Как правило, объединялись несколько человек, которые, безусловно, доверяли друг другу. Ширка регистрировалась официально и в документах определялись условия, на которых произошло объединение.

Каирские крупные купцы нередко создавали компании в сотрудничестве с торговцами Стамбула, различных городов Хиджаза, Сирии и Магриба²². Они и сами ездили за пределы страны, особенно в Хиджаз.

При совершении торговых сделок в ходу были векселя, практиковалась продажа в рассрочку. Однако часто товары оплачивались наличными, главным образом, в красноморском регионе²³.

Во главе крупного купечества Каира стоял своеобразный купеческий старшина, который в хрониках и документах XVIII в. обозначен титулом «кабир ат-туджар» или «шахбендер» (Об одном из крупнейших купцов Каира ал-Джабарти писал, что тот занимал ведущее положение среди купцов и стал их главой—шахбендером)²⁴. Носители титула «шахбендер» принадлежали к кругу самых могущественных купцов своего времени и исполняли соответствующие этой должности обязанности до своей смерти. Шахбендер осуществлял контроль за деятельностью купцов, регулировал их взаимоотношения. От имени крупных купцов

он обращался к властям; передавал пожелания и жалобы торговцев. В то же время шахбендер обеспечивал выполнение приказов властей. В основном это относилось к раскладке и сбору чрезвычайных налогов. В XVIII в. произошло исключительное расширение компетенции шахбендера, так что во время французской оккупации глава каирских купцов Ахмад ал-Меахруки был включен в состав постоянного дивана, учрежденного Бонапартом²⁵.

Шахбендер играл важную роль и в политической жизни страны. В каирских восстаниях против французских захватчиков крупные торговцы поддерживали восставших, обеспечивали их всем необходимым.

С отсутствием государственного протекционизма связано такое явление в Османской империи, как фиктивное зачисление горожан-купцов и ремесленников в состав крупных войсковых соединений. Зачисленные приобретали покровительство «своего соединения», а взамен несли определенные финансовые обязательства по отношению к нему. В конце XVIII в. около 2/3 всех купцов и ремесленников Каира были приписаны к войсковым частям.

¹ *M. Jomard. Mémoire sur la population comparée de l'Égypte ancienne et moderne.—Description de l'Égypte du recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française. p. 1829, т. IX, с. 123—124; M. Jomard. Description de la ville et de la citadelle du Kaire, accompagnée de l'explication des plans de cette ville et de ses environs, et des enseignemens sur sa distribution, ses monuments, sa population sa commerce et sa industrie.—Description de l'Égypte . . . , т. XVIII, с. 128, M. D. Chabrol. Essai sur les mœurs des habitans modernes de l'Égypte.—Description de l'Égypte . . . , т. XVII, с. 9—10.*

² Подсчитано по *M. Jomard. Mémoire sur la population . . . , с. 123—124; M. Jomard. Description de la ville . . . , с. 128; M. D. Chabrol. Essai sur les mœurs . . . , с. 9—10.*

³ *A. Raymond. Artisan et commercant au Caire au XVIII—e siècle. Damas 1972, т. I; 1975. т. II (нумерация страниц сквозная), с. 168.*

⁴ Там же, с. 181—182; *M. Girard. Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et la commerce de l'Égypte.—Description de l'Égypte . . . , т. XVIII, с. 214.*

⁵ *A. Raymond. Artisan et commercant . . . , с. 198.*

⁶ Там же, с. 202.

⁷ Там же, с. 18—19.

⁸ Там же, с. 53; *M. D. Chabrol. Essai sur les mœurs . . . , с. 286.*

⁹ *A. Rayman. Artisan et commercant . . . , с. 56.*

¹⁰ *Абд ар-Рахман ал-Джабарти. Египет под властью Мухаммеда Аля*

(1806—1821). Перевод, предисловие и примечания Х. И. Кильберг. М., 1962, с. 680—681.

¹¹ *M. D. Chabrol. Essai sur les meurs . . .*, с. 9.

¹² *A. Raymond. Artisan et commercant . . .*, с. 109—110.

¹³ Там же, с. 111—112.

¹⁴ Там же, с. 113—114.

¹⁵ Там же, с. 334.

¹⁶ Об этом см. там же, с. 402.

¹⁷ Там же, с. 402—405.

¹⁸ *Абд ар-Рахман ал-Джабарти. Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776—1798)*. Перевод, предисловие и примечания Х. И. Кильберг. М., 1978, с. 339.

¹⁹ *Ал-Джабатри. Египет в канун экспедиции...*, с. 26, 339, 391—392; *A. Raymond. Artisan et commercant . . .*, с. 395, 406—411.

²⁰ *A. Raymond. Artisan et commercant . . .*, с. 291.

²¹ *Абд ар-Рахман ал-Джабарти. Египет в период экспедиции Бонапарта (1798—1801)*. Перевод, предисловие и примечания И. М. Фильштинского. М. 1962, с. 205; *A. Raymond. Artisan et commercant . . .*, с. 301—306.

²² *A. Raymond. Artisan et commercant . . .*, с. 299.

²³ *Ал-Джабарти. Египет в канун экспедиции...*, с. 339.

²⁴ *Ал-Джабарти. Египет в период экспедиции...*, с. 128.

²⁵ *A. Raymond. Artisan et commercant . . .*, с. 281—283.

РАННИЕ ГАЗНИЙСКИЕ ТРУДЫ БИРУНИ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ НАУКИ

Дошедшие до нас труды выдающегося среднеазиатского ученого энциклопедиста Абу Райхана Бируни (973—1048) являются не только источником для изучения его многогранной научной деятельности, но и содержат ценные, порою уникальные сведения о достижениях в науке его предшественников и современников. Значительный интерес здесь представляют его работы, написанные в Газне в период 1024—1029 гг. К ним, в частности, относятся «Геодезия» (1024 г.)¹, трактат «Об определении хорд» (1027 г.)², «Книга вразумления начаткам науки о звездах» (ок. 1029 г.)³ и «Гномоника» (до 1030 г.)⁴.

Абу Али ибн Сина (Авиценна) вошел в мировую науку прежде всего как врач и философ. Значительно менее известна его деятельность в области точных наук. Между тем ему принадлежит принципиально новый метод определения географической долготы пункта. Проблема определения географических долгот была чрезвычайно сложной не только для эпохи Ибн Сины, но и вплоть до нового времени. По трудности Петр I сравнивал ее с поисками философского камня или вечного двигателя. Свое открытие Ибн Сина изложил в записке, адресованной Заррин Гис-дочери правителя Гургана Кабуса ибн Вушмагира. Эта записка в подлиннике до нас не дошла, но ее содержание подробно излагает и комментирует в своей «Геодезии» Бируни⁵. Ибн Сина предложил определить путем наблюдения положения Луны на небесном меридиане места с искомой долготой и вычислить на это же самое время положение Луны в городе с известной долготой, для которого составлены надежные таблицы всех видов движения Луны. Разницу между вычисленным и наблюдаемым положениями Луны он переводил (с учетом всех видов движения Луны, ее параллакса и разности географических широт пунктов) во временное значение, которое и будет разностью долгот двух пунктов. Лишь пятьсот лет спустя этот метод определения геогра-

фической долготы по кульминации Луны был заново открыт в Европе астрономом Вернером, который изложил его в 1514 г. в своих комментариях к «Альмагесту» Птолемея. Установлению приоритета Ибн Сины в этой области мы обязаны Бируни.

Загадочной, малоизвестной и интереснейшей фигурой является Абу-л-Аббас ал-Ираншахри, родившийся в Хорасане и живший здесь во второй половине IX в. Он был учителем знаменитого Абу Бакра ар-Рази. Ни один из трудов ал-Ираншахри, прославившего еретиком, до нас не дошел. Разрозненные сведения о нем пока обнаружены в сочинениях лишь трех средневековых авторов. Насир-и-Хосров в своем «Зад ал-мусафирин» резко критикует ал-Ираншахри за его склонность к материализму, за то, что он считал материю извечной субстанцией. Историк религии Абу-л-Ма'али Мухаммад Хусайни 'Алави пишет, что ал-Ираншахри сочинил нечто на языке фарси и выдавал это за божественное откровение, которое пришло к нему вместо Корана через язык «ангела», имя которого Бытие. Если эти два автора касаются только мировоззрения ал-Ираншахри, то Бируни—единственный, кто проливает свет на деятельность ал-Ираншахри как ученого.

В «Геодезии» он сообщает, что на основании археологических наблюдений ал-Ираншахри доказывал, что на месте бесплодных земель некогда существовала жизнь и обитал человек. В доказательство он приводил обнаруженные в округе Нишапура на глубине 50 локтей (около 25 м) пни деревьев, спиленных пилой, а в округе Кермана корни пальм, хотя в его время пальмы там уже не росли. В «Гномонике» Бируни сообщает, что в своей книге «Вопросы природы» ал-Ираншахри описывает и рационально объясняет такой феномен, как двойная тень⁶.

Сводку всех попыток определения величины Земли приводит Бируни в своей «Геодезии». Здесь следует отметить, что (до опубликования этого труда) учеными нашего времени считалось, что Бируни открыл метод определения радиуса Земли по наблюдению понижения горизонта с вершины горы с известной высотой. Бируни указывает, что этим методом еще во времена халифа ал-Ма'муна (IX в.) пользовался астроном Синд ибн Али, и, тем самым, исправляет ошибку, вкравшуюся в историю астрономии⁷. В этом же труде Бируни приводит сведения о деятельности самаркандского астронома IX в. Сулаймана ибн Исмы ас-Самарканди, мервского астронома Мансура ибн Талхи (IX в.) и некоторых других⁸.

Малоизвестные, а также уникальные данные о вкладе ученых Средней Азии и Ближнего Востока в разработку геометрии круга Бируни приводит в трактате «Об определении хорд». Здесь следует отметить оригинальные доказательства теоремы Архиме-

да о свойствах ломаной линии, вписанной в круг, и ее следствий, принадлежашие Абу Са'иду ад-Дариру ал-Джурджани (IX в.), Сулайману ибн Исме ас-Самарканди (IX в.), Абу-л-Хасану Бамшау (X в.), Абу Абдаллаху аш-Шанни (X в.), Абу-л-Хасану ал-Мисри ас-Самарканди (время жизни неизвестно), ал-Хубуби (XI в.), Азархуру ибн Уштазу Джашиасу (конец X—нач. XI вв.), Ибн Ираку (конец X—нач. XI в.) и др.⁹

Значительный интерес представляют излагаемые Бируни доказательства аш-Шанни действий Архимеда по определению площадей треугольников в круге и действий индийских ученых по определению площадей четырехугольников в круге¹⁰.

В популярной книге «Вразумление начаткам науки о звездах» Бируни приводит общие краткие сведения о мерах времени, календарной системы и названиях отдельных созвездий у индийцев, а также описывает изобретенные ими инструменты для определения стран света («индийский круг»)¹¹. Позднее, в «Индии», эти сведения были глубоко им разработаны и детализированы.

В «Гномонике» значительный интерес представляет бируньева критика «слева» некоторых устаревших натурфилософских концепций Аристотеля (в частности, его утверждения, что обитаемая Земля ограничена тропиком Рака). Еще большей критике Бируни подвергает невежественных последователей Аристотеля, которые, по его словам, готовы пойти на подлог, лишь бы скрыть его отдельные ошибки. В этом отношении весьма интересна полемика Бируни с ученым IX в. Ахмадом ибн ат-Таййибом ас-Серахси. Бируни обвиняет ас-Серахси в том, что он в своих «Основах философии» сильно преувеличивал мнение Аристотеля о том, что на вершинах высоких гор воздух в силу его чистоты—темный. Это мнение Бируни опровергает материалом самого Аристотеля. Он пишет: «...гора Кавказ, без сомнения,—исключительно высокая, как об этом свидетельствует Аристотель в книге «О высших явлениях». Он там приводит доводы в пользу большой ее высоты и утверждает, что туман не поднимается до нее и не достигают ее ветры. Последнее он доказывает тем, что линии и знаки, сделанные [на ее вершине] на золе [сожженных] жертв и заколотых животных, остались в своем виде, и не стер их ветер и не смыл их дождь. И он не упоминает при этом ничего о черноте воздуха там. Если бы она там была, то [люди, приносившие жертвы в период] их раннего язычества, не смогли бы ориентироваться ни в их следовании на гору, ни в тех действиях, которые они там совершали. Рассказы об этой темноте, которая чудеснее, чем что-нибудь другое,—это сказки, которые сочинялись для того, чтобы укрепить религиозные представления тех,

кто поднимался [на гору с жертвами], у того, кто слушал их по их возвращении».

Вместе с тем Бируни высказывает резкую критику в адрес тех, кто считает Аристотеля совершенно непогрешным и в своих попытках скрыть его ошибки готов пойти на подлог. Он пишет: «Беда таких людей заключается в том, что они слишком рьяно защищают любые мнения Аристотеля, исключая возможность ошибок в них, хотя они знают, что он—один из усерднейших [в науке], но не непогрешимый столп. А усердие, даже если оно самое великое—не панацея от опасности заблуждений... Они считают себе дозволенным отстранить всю «Книгу о высших явлениях», [т. е. «Метеорологику»], от [авторства] Аристотеля из-за упоминания в ней зрительных лучей... и присоединить ее к другому автору, дабы обелить Аристотеля. И если кто-нибудь, кто представляет себе систему мира в истинном ее виде, будет порицать такую чудовищную ошибку в этой книге, что де обитаемая часть суши кончается под кругом летнего солнцестояния, [т. е. на тропике Рака], и невозможна быть за ним в стороне юга, они потребуют обвинить [этого человека] во лжи за его справедливое порицание. В своих попытках очистить имя Аристотеля от ошибок они стали посмешищем. Я этому посвятил [особую] работу, которую назвал «Выяснение признанной концепции».

Доказав неправильность еще двух частных высказываний Аристотеля в области физики, Бируни в заключение говорит: «Я знаком с одним из достойнейших сторонников Аристотеля. Он сказал мне: «Если бы даже [факты, опровергающие отдельные мнения Аристотеля], оказались верными, убытка тому, что мы знаем из естественных наук, не было бы». Я ответил ему: «Убыток будет принципам, на которых вы основываетесь, и такой, что они рухнут. Познание же того, что неверно, не называется наукой. Что же касается течения обстоятельств в природе, то оно соответствует [законам], согласно которым оно существует. И если достигнуто действительное познание этих законов, они обретают название естественных наук. И не правда ли, что знания человека при его практике—лишь частицы, мера которых несоизмерима с абсолютным знанием? Ведь оно—как горы, а [знания человека]—лишь как прикидка на глаз»¹².

В той же «Гномонике» Бируни критикует Платона, который в своем «Тимее» утверждал, что тени «истекают из тел, застывают благодаря высшему духовному ухищрению и сгущаются». Правда, Бируни здесь оговаривается, что Платон пользовался символами, и потому его слова допускают разные толкования¹³.

Значительное внимание в «Гномонике» Бируни уделяет проб-

лемам определения с помощью шестовых инструментов (т. е. тени от шеста—гномона) величин дня и ночи в любые календарные сутки, связанных с географической широтой места, а также конкретного момента времени, т. е. прошедшей и оставшейся частей дня, ограниченного восходом и заходом Солнца. В этой связи он излагает достижения индийских ученых, причем наряду с известными именами (Брахмагупта, Виджаяндин, Виттешвара, Пртхудакасамин) мы встречаем и неизвестные из других источников (Иалтабан)¹⁴.

Анализ упомянутых, а также ряда других работ Бируни позволяет уверенно утверждать, что он был не только выдающимся новатором-исследователем, но и глубоко знал научное наследие предшественников и был в курсе работ своих современников.

¹ Под этим условным названием подразумевается книга «Определение границ мест для уточнения расстояний между населенными пунктами». — *Абу Райхан Бируни. Избранные произведения*, т. III. Исследование, перевод и примечания П. Г. Булгакова. Ташкент, 1966.

² *Абу-р-Райхан ал-Бируни. Истихрадж ал-автар фи-д-да'ира би-хавасс ал-хатт ал-мунхани фиха*. Изд. Ахмада Са'ида ад-Дамардаша. Каир, 1965.

³ *Абу Райхан Бируни. Избранные произведения*, т. IV. Вступительная статья, перевод и примечания Б. А. Розенфельда и А. Ахмедова при участии М. М. Рожанской, А. А. Абдурахманова и Н. Д. Сергеевой. Ташкент, 1975.

⁴ Название условно. Арабское название труда: *Ифрад ал-макал фи амр ай-зилал. Раса'ил ал-Бируни*. Хайдарабал-Деккан, 1948, ч. 2. Некоторые главы этой работы Бируни по ошибке были опубликованы в тексте трактата Ибрахи-ма ибн Синана «О движении Солнца». — *Раса'ил Ибн Синан*. Хайдарабал-Деккан, 1948, ч. 3.

⁵ *Абу Рейхан Бируни. Избранные произведения*, т. III, с. 202—203.

⁶ Подробнее см.: П. Г. Булгаков. К истории формирования естественно-научных идей в средневековом Хорасане и Средней Азии. — *Общественные науки в Узбекистане*, 1974, № 12, с. 33—36.

⁷ *Абу Райхан Бируни. Избранные произведения*, т. III, с. 215—216.

⁸ Там же, с. 128—129.

⁹ *Ал-Бируни. Истихрадж ал-автар...*, с. 36, 40—42, 44, 49, 53, 57—58, 70, 74—78, 80, 87.

¹⁰ Там же, с. 104—106, 114—118.

¹¹ *Абу Райхан Бируни. Избранные произведения*, т. VI, с. 54, 57, 129—132.

¹² *Раса'ал Ибн Синан*, с. 55—57.

¹³ Там же, с. 57.

¹⁴ *Раса'ил ал-Бируни*, с. 126—137.

С. А. ВАРДАНЯН

АРАБСКИЕ И ПЕРСИДСКИЕ ИСТОЧНИКИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ ФАРМАКОГНОЗИИ

Армянская классическая медицина, ведущей отраслью которой было лекарствоведение, питалась истоками народной медицины Армении, насчитывавшей несколько тысячелетий. Традиционный опыт народного врачевания Армении был зафиксирован в рукописных лечебниках—«бжшкаранах», хранящихся в Матенадаране им. Маштоца и других собраниях армянских рукописей во всем мире. Изучение их на современном уровне показывает, что классическая армянская медицина никогда не была узкой, замкнутой системой, а охотно черпала информацию и из других передовых медицинских систем Востока и Запада. Благоприятное влияние античной и византийской науки, в русле которой шло развитие армянской медицины и разработка ее теоретических основ, начиная с X века уступило место воздействию арабской науки. В сочинениях средневековых армянских врачей: Мхитара Гераци (XII в.), Григориса (XIII в.), Амирдовлата Амасиаци и других все чаще начинают упоминаться наряду с именами греческих и римских врачей имена авторитетов восточной медицины, а в медицинскую терминологию вливается большое число арабских и персидских терминов.

Особенно четко этот процесс можно проследить в сочинениях прославленного средневекового армянского врача и ученого-энциклопедиста Амирдовлата Амасиаци: «Ахрабадин» (1459, 1481), «Польза медицины» (1469), энциклопедическом словаре по лекарствоведению—книге «Ненужное для неучей» (1482). Из 50 источников, упоминаемых в последнем труде, почти треть составляют сочинения арабских и персидских врачей, ботаников и фармакогностов. Изучение их, являющееся целью данной статьи, позволит осветить вопрос о взаимодействии и взаимовлиянии двух медицинских систем Востока (армянской и арабской) на материале средневековой армянской фармакогнозии. В качестве основных источников книги «Ненужное для неучей» Амирдовлат

Амасиаци называет, кроме трудов по лекарствоведению античных авторов Гиппократ, Диоскорид и Галена, также фармакогнозии восточных авторов: «Канон» Ибн Сины (11 книга), «Большое собрание о свойствах простых лекарственных и пищевых средств» Ибн Байтара и «Ихтиярат Бадии» ал-Ансари.

Гениальный врач, философ и ученый-энциклопедист из Средней Азии Ибн Сина (980—1037) в своем творчестве сумел выразить новый взлет созидательной мысли на Востоке¹. В то же время великий реформатор наук не порывал связи с античной традицией, продолжая развивать взгляды Аристотеля, Гиппократа, Галена и других светочей античного мира в области философии, естественных наук и медицины. Великим почетом было окружено имя «князя философов и врачей» в Армении. К его авторитету нередко апеллировали, кроме Амирдовлата Амасиаци, и другие средневековые армянские врачи, приводя обширные выдержки из книг «Канона». Гораздо меньше был известен в Армении труд по фармакогнозии его старшего современника, выдающегося хорезмского ученого-энциклопедиста Абу-Райхана Мухаммада ибн Ахмада ал-Бируни (973—1048), на которого лишь однажды ссылались Амирдовлат Амасиаци. Описывая ситник ароматный (по-арабски—«изхир»), он, именуя себя «составителем сей книги», свидетельствует, что «Абу-Райхан (сказал), что он называется (по-персидски) куртай-и ташти»². Действительно, в соответствующем параграфе «Сайданы» Бируни пишет о ситнике ароматном: «Изхир—это кирта-и дашти»³. Малая популярность этого замечательного труда в средние века объяснялась рядом обстоятельств. У. И. Каримов пишет: «Из записи одного из переписчиков «Сайданы» мы узнаем, что она осталась незавершенной в виде черновика, что явилось одной из причин неисправности последующих ее списков. Это обстоятельство, а также обилие неарабских терминов и отсутствие сведений о лечебных свойствах описанных веществ не способствовали широкому распространению книги среди врачей, занимавшихся лечебной практикой. К ней обращались лишь отдельные ученые с чисто научной целью»⁴.

Крупный вклад в развитие средневековой ботаники и лекарствоведения внес испанский врач из Малаги Абу-Мухаммад Абдаллах ибн-Ахмад ибн ал-Байтар (1197—1248)⁵. В своей фармакогнозии он описал не только лекарственные растения Пиренейского полуострова, но и Греции, Египта, Малой Азии, Сирии, с которыми познакомился во время путешествия по этим странам. Книга «Большое собрание о свойствах простых лекарственных и пищевых средств» Ибн Байтара является одним из фундаментальных трудов в области средневековой восточной

фармакогнозии. Не мудрено, что к ней так часто апеллировал Амирдовлат Амасиаци, описывая лекарственную флору и фауну исторической Армении и других географических регионов, которые задолго до него посетил испанский врач.

В книге «Ненужное для неучей» Амирдовлат Амасиаци упоминает и о кордовских врачах: знаменитом хирурге Абул-Касиме аз-Захрави, авторе «Ал-Ташриф» (энциклопедии медицины и хирургии), который был придворным врачом Абдурахмана III (912—961)⁶, и о Абу-Бакре Хамиде ибн Самаджуне (ум. 1009—1010), создателе «Книги простых лекарств»⁷. В фармакогнозии Амасиаци имеются ссылки и на предшественника Ибн Байтара, Абу Джафара Ахмада ибн Мухаммада ал-Гафики, написавшего в 1165 г. труд по лекарствоведению, который впоследствии переработал Ибн Байтар⁸. Наконец, в ряду этих врачей из Западного халифата следует отметить и еврейского врача из Кордовы Имрана Мусу ибн Убайдаллаха ибн Маймуна ал-Куртуби (1133—1204), лейб-медика Саладдина, для которого он написал «Книгу советов»⁹. Его труды по лекарствоведению Амасиаци цитирует не только в книге «Ненужное для неучей», но и в предисловии к первому «Ахрабадину».

Перечень врачей, живший на территории Западного и Восточного халифатов, приведенный в средневековой армянской фармакогнозии, довольно велик. Здесь и еврейский врач из Басры Масарджавайх (VIII в.), автор книги «О простых лекарствах» и «Заменителях», и лейб-медик Харуна ар-Рашида (786—809), дамаский врач Абу-л-Хасан Иса ибн Хакам Масих, составивший «Большой сборник»¹⁰. Упоминается у Амасиаци и автор «Сокровищницы медицинской науки» («Китаб аз-Захира»), знаменитый врач, математик и астроном из Харрана (Месопотамия) Сабит ибн Курра (834—901), переводчик трудов Архимеда, Евклида, Галена и других античных ученых¹¹. Имеются ссылки и на Абу-л-Фараджа ибн ат-Таййиба (ум. в 1043 г.), ведущего врача Багдадской больницы¹², а также знатока флоры Аравии Абу Ханифу Ахмада ибн-Давуда ибн Вананда ад-Динавари (815 или 825—895), творца «книги о растениях»¹³. Амирдовлат Амасиаци часто цитирует и знаменитый «Минхадж» (Руководство) Абу Али Йахйа ибн Иса Джазла (ум. в 1100 г.)¹⁴. Следует указать, что последний, кроме сочинения «Минхадж ал-байан фи ма йаста милуху л-инсан», который представляет словарь простых и сложных лекарств, впоследствии подвергшийся строгой критике со стороны Ибн Байтара, написал и другое «Руководство»—«Минхадж ал-байан фи такамим ал-абдан», посвященный вопросам гигиены и здоровья. Этот второй «Минхадж» был переведен в 1629 г. армянским врачом Ованесом из Джульфы¹⁵. В

средневековой армянской медицинской литературе, и, в частности, в трудах Мхитара Гераци и Амирдовлата Амасиаци, встречается почти позабытое ныне имя арабского врача Абу Джурайджа ар-Рахиба («Монаха»), которое приводится в искаженной форме «Апу Чарех»¹⁶. Л. А. Оганесян ошибочно идентифицирует его с Абул Туссином Эджареди (X в.)¹⁷.

В книге «Ненужное для неучей» цитируется сочинение о простых лекарствах—«Таквим ал-адвийа ал-муфрада» магрибского врача Ибрахима ибн Абу Сайда ибн Ибрахима ал-Алаи ал-Магриби (XII в.)¹⁸. Несколько раз упоминается у Амасиаци имя Шарифа, а точнее—Ахмада ибн Абдассалама аш-Шарифа ас-Сакали (XIV—XV вв.), тунисского врача, составившего для султана Абу-л-Фариса Абд ал-Азиза (1394—1433) «Словарь простых лекарств»¹⁹. К. Басмаджян ошибочно идентифицирует «шарифа» с Мухаммадом Шариф-ханом Дехлеви, автором книги «Талиф-и шариф», посвященной лекарственным средствам Индии²⁰. Однако последний жил намного позднее, чем Амирдовлат Амасиаци (ум. в 1805 или 1816 г.), а посему не мог быть упомянут в книге «Ненужное для неучей». Ошибка произошла из-за путаницы счета по хиджре со счетом по христианскому летосчислению: в каталоге Парижской национальной библиотеки, на который ссылается К. Басмаджян, приведена датировка рукописи по хиджре.

Авторитетным источником, к которому часто обращался Амирдовлат Амасиаци, были сочинения гениального врача, химика и философа Востока Абу-Бакра Мухаммада ибн Закарийи ибн Йахьи ар-Рази (865—925): 1. «Всеобъемлющая книга» («Китаб ал-Хави» или просто «Хави»). 2. «Объединяющая книга» («Китаб ал-Джами» или «Джами»). 3. «Книга о свойствах» («Хавас»). 4. «Книга аль-Мансура» («Китаб ал-Мансури») ²¹. Среди 12 произведений, входивших в состав сборника «Джами», вопросам лекарствоведения посвящены «Сайдана» и «Книга о заменителях». Амасиаци часто дает только сокращенное название труда: «Хави», «Джами», «Хавас», «Мансури», не указывая имени автора, что является живым свидетельством огромной популярности сочинений ар-Рази в Армении. До появления «Канона» ибн Сины большим почетом в восточной медицине пользовалась также «Царственная книга» («Куннаш ал-малаки») перса по национальности Али ибн Аббаса ал-Маджуси «Зороастрийца» (ум. в 994 г.), имя которого упоминается в средневековой армянской фармакогнозии²². Другой его современник Абу Мансур Муваффах ибн Али ал-Харави написал в 975 г. первую фармакогнозию на персидском языке—«Книгу основ об истинных свойствах лекарств», на которую ссылается Амасиаци²³.

В XIV в., примерно за сто лет до появления книги «Ненужное для неучей», на персидском языке было написано замечательное сочинение по лекарствоведению—«Ихтиятарат Бади» (1369), посвященное принцессе Бади. Его автором был Зайн ал-Дин Али ибн (Джамал ал-Дин) ал-Хусайн аль-Ансари (1329—30—1403), известный под прозвищем Ходжа Зайн ал-Аттар, придворный врач ширазского музафариды Шаха Шуджа²⁴. Сочинение его состояло из двух частей: 1. О простых лекарствах. 2. О сложных лекарствах. Амаснаци кратко именовал этот труд «Патэхи» или «Патен». Здесь ал-Ансари описал лекарственную флору Ирана, и в особенности, Шираз и его окрестностей, т. е. тех краев, в которых побывал сам Амирдовлат Амаснаци. Довольно часто встречающееся описание флоры и фауны Шираз, приведенное от лица «автора» или «составителя» в книге «Ненужное для неучей», заставило в свое время К. Басмаджяна сопоставить эти данные с теми, о которых упоминается в «Ихтиятарате Бади». Он пишет: «Следует признать, что на основании ряда ссылок можно предположить, что «составитель книги» и Патэхи (автор «Ихтиятарат Бади») — одно и то же лицо. Эта мысль одно время казалась мне заманчивой. Но слово Амирдовлата о том, что «автор сей книги» согласен с мнением Миннача и отвергает взгляды Патэхи и Чамэи, заставили отказаться от этого предположения»²⁵. Несомненно, в некоторых случаях «автор или составитель сей книги» ссылался не только на собственные наблюдения, но и на опыт своих предшественников. Однако в подобных случаях он гораздо чаще называет авторитетов античной и восточной медицины «первыми составителями сей книги» или «первыми авторами сих писаний», глубоко сознавая их роль в деле развития фармакогнозии в Армении.

Среди источников книги «Ненужное для неучей» нельзя не упомянуть и о сочинениях сирийских врачей и естествоиспытателей, которые тесно примыкают к арабской медицинской литературе и в более позднюю эпоху сливаются с ней. Сирийская медицина в середине века достигла высокого развития²⁶. Некогда в Эдессе существовала знаменитая академия, которая прекратила свое существование вследствие гонений на несториан. Последние переселились в персидские общины христиан, основав здесь знаменитую Джундишапурскую медицинскую школу, представители которой в течение нескольких веков занимались переводами трудов античных философов, врачей и естествоиспытателей на сирийский, а затем арабский языки. Из плеяды сирийских врачей выделяется личность Абу Закарийи Йахйа (Йуханна) ибн Масавайха (777—857), сына фармацевта из Джундишапура, который стал признанным главой багдадской коллегии переводчиков, так называемого «Дома мудрости». Помимо переводческой деятельности, Ибн Ма-

савайх создал оригинальные медицинские труды, в том числе «Сборник по медицине», «Книгу, приносящую успех» и «Книгу о заместителях», на которые неоднократно ссылался Амаснаци²⁷.

Его учеником был знаменитый Хунайн ибн Исхак (808—873), изучавший медицину в Джундишапуре и Багдадской школе. Великолепно овладев греческим языком в Александрии, он при халифе Мамуне (813—833) возглавил «Дом мудрости». Знание греческого, сирийского и арабского языков позволило Хунайну вместе с сыном Исхаком, племянником Хубайшем и другими учениками перевести за сравнительно короткий срок труды Гипократа, Аристотеля, Диоскорида, Галена, Орибазия и Павла Эгинского. Им принадлежат и оригинальные сочинения. Сам Хунайн был автором «Книги о названиях простых лекарств», а Исхак и Хубайш написали «Книгу о простых лекарствах»²⁸. В книге «Неужное для неучей» наряду с их именами упоминается и другой Исхак, его старший современник, еврейский врач из Северной Африки Исхак ибн Сулайман ал-Исра или, именуемый Амаснаци «сыном Согомона»²⁹. Из числа сирийских врачей в средневековой армянской фармакогнозии встречаются имена современника Хунайна, Али ибн Раббана ат-Табари (род. 808), автора медицинского сочинения «Рай мудрости», а также его младшего собрата, врача Йуханны ибн Сарабийуна (вторая половина IX в.)³⁰. Последний написал два медицинских сборника («Куннаш») в 12 и 7 книгах, на которые ссылался Амаснаци.

На страницах книги «Неужное для неучей» неоднократно встречается имя сирийского врача Есу. Упоминания о нем имеются и в трудах Мхитара Гераци и в «Лечебнике Гагика-Хетума», где приводятся рецепты врача Есу, написанные им для Григора Магистроса-сына прославленного полководца царства Багратидов Вахрама Пахлавуни. Можно предположить, что речь идет о крупном враче-окулисте Шарафаддине Али ибн Иса ал-Каххале (XI в.), авторе «Памятной книги окулиста».

Сирийские врачи-переводчики Джундишапурской и Багдадской школ к началу X века перевели на арабский язык важнейшие сочинения античных авторов. На этом прочном фундаменте выросла восточная (в основном, арабоязычная) медицинская литература, получившая условное название «арабской», хотя в ее создании, кроме арабов, активное участие принимали высокоразвитые народы, жившие на территории Восточного и Западного халифатов: греки, сирийцы, евреи, персы и др.³¹ Имена многих из них (около 30 авторов) пользовались большим авторитетом в средневековой армянской медицинской литературе. Ссылки на их труды, которые нам удалось идентифицировать в процессе исследования средневековой армянской энциклопедии по фармакогнозии, каковой является книга «Неужное для неучей» Амир-

довлата Амасиаци, вскрывают наличие тесных научных контактов между медицинскими системами средневековой Армении и стран Востока.

¹ *Ибн Сина*. Канон врачебной науки, кн. 1—5, Ташкент, изд. АН УзССР, 1954—1961.

² *Амирдовлат Амасиаци*. Ненужное для неучей. Публикация К. Басмаджяна. Вена, 1926, с. 181 (на древнеарм. яз.).

³ *Беруни*. Избранные произведения, т. IV, Сайдана. Ташкент, Фан, 1971, с. 171.

⁴ Там же. Предисловие, с. 11.

⁵ *Ebn Balthar*. Crosse Zusammenstellung über die Kräfte der bekannten einfachen H II—und Nahrungsmittel, B. 1—2 Stuttgart, 1840—1842; *C. E. Dubler*. Ibn al-Baytar en Armento. „Al-Andalus“, 1956, 21, 125—130.

⁶ *Brockelmann C.* Geschichte der Arabischen Litteratur, B. 1, Weimar—Erlan, 1898—1902, S. 239—240.

⁷ *Беруни*. Сайдана, с. 101.

⁸ *Brockelmann*. Geschichte der Arabischen Litteratur, B. 1, S. 643.

⁹ *Ibid*, B. 1, S. 489.

¹⁰ *Беруни*. Сайдана, с. 81—82.

¹¹ Там же, с. 91.

¹² *Brockelmann*. Geschichte der Arabischen Litteratur, B. 1, S. 695.

¹³ *Беруни*. Сайдана, с. 89.

¹⁴ *Ulmann M.* Die Medizin im Islam. Leiden Köln, 1970, S. 160, 274.

¹⁵ *Л. А. Оганесян*. История медицины в Армении, т. III, Ереван, изд. АН АрмССР, 1946, с. 132.

¹⁶ *Ulmann*. Die Medizin in Is'ra'n. S. 91.

¹⁷ *Мхитар Гераци*. Утешение при лихорадках. Публикация Л. А. Оганесяна, Ереван, изд. АН АрмССР, 1955, с. 219.

¹⁸ *Brockelmann*. Geschichte der Arabischen Litteratur, Suppl. B. 1, S. 890

¹⁹ *Ibid*, n. 2, S. 333

²⁰ *Амирдовлат Амасиаци*. Ненужное для неучей. Предисловие, с. IX; *C. A. Storey*. Persian Litterature v. 2, p. 2, London, 1971, p. 283.

²¹ *Brockelmann*. Geschichte der Arabischen Litteratur, B. 1, S. 267, 271, Suppl. B. 1, S. 417; *Ulmann*. Die Medizin im Islam, S. 128—135.

²² *Ibid*, Suppl. B. 1, S. 423.

²³ *Storey*. Persian Litterature, v. 2, p. 2, p. 199.

²⁴ *Ibid*, p. 220; *В. С. Ибрагимова*. К истории средневековой фармации народов Востока (Ихтиярат Бадин), «Асклепий», т. I, 1970, с. 49—52.

²⁵ *Амирдовлат Амасиаци*. Ненужное для неучей. Предисловие, с. XV.

²⁶ *Duval R.* La Litterature syriaque. Amsterdam, 1970.

²⁷ Беруни. Сайдана, с. 82.

²⁸ Там же, с. 85—87.

²⁹ *Utmann*. Die Medizin im Islam, S. 137.

³⁰ *Brochelmann*. Geschichte der Arabischen Litteratur, B. 1, S. 207.

³¹ *D. Campbell*. Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages, v. 1, London, 1926, p. 32—59.

Г. В. ГОРЯЧКИН

НАЧАЛО МАССОВОГО РАБОЧЕГО ДВИЖЕНИЯ И ПЕРВЫЕ ПРОЛЕТАРСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ ЕГИПТА (конец XIX в.—1906 г.).

Усиление экспансии иностранного капитала в Египет на протяжении второй половины XIX в. привело к образованию колониально-капиталистического сектора экономики, ориентированного на удовлетворение потребностей развития крупнейших капиталистических держав мира. Это повлекло за собой пауперизацию крестьянства и разорение традиционных ремесленно-торговых прослоек городского населения. В стране началось складывание рынка наемного труда и системы найма рабочей силы. Этому процессу способствовал массовый приток иностранных пролетариев—представителей малоимущих слоев и безработных из стран Европы, Азии и Африки, в основном из бассейна Средиземного моря, а также рекрутирование наемных работников из местных инациональных общин—греческой, армянской и т. д.

На рубеже XIX и XX вв. на коммунальных предприятиях, портах, в отдельных отраслях промышленности и на транспорте Египта сложились сравнительно крупные контингенты наемных рабочих капиталистического типа, общая численность которых уже к началу 80-х годов прошлого столетия достигла примерно 40—50 тыс. человек¹. О национальном составе формировавшегося ядра рабочего класса в Египте можно судить по персоналу компании Суэцкого канала: греки составляли 33%, египтяне—31, итальянцы—15, подданные Австро-Венгерской империи—11, французы—5% занятых, остальные 5%—выходцы из других, главным образом, средиземноморских стран². По данным французского исследователя Валле, в начале нашего века из 430 работников «Кайро электрик рэйлуэй энд оазис компани» было 185 европейцев и 245 местных подданных—египтян, греков, армян, сирийцев и т. д.³.

К концу XIX в. в Египте происходит резкое ухудшение экономического положения трудящихся масс вследствие усиления ка-

питалистической эксплуатации, связанной с ростом промышленного производства, увеличением прибылей и произволом предпринимателей, с одной стороны, а с другой—понижением уровня материальных доходов наемных работников в результате небывалого повышения цен на товары первой необходимости, квартирной платы и т. п. при замораживании относительно невысоких заработков подавляющей части рабочих⁴. К этому необходимо добавить, что в связи с отсутствием рабочего и, в целом, социального законодательства в стране условия труда на производстве не были регламентированы, а быт рабочих также оставлял желать лучшего.

На рубеже XIX и XX вв. произошло усиление и социально-политических факторов, вызвавших активизацию классовых выступлений, и появление первых рабочих организаций. Спад национального и национально-освободительного движения после британской оккупации в 1882 г. сменился оживлением патристического движения благодаря возникновению тайных и легальных обществ египетской интеллигенции, среди которой особенно выделялись Мустафа Камил, Қасим Амин, Мухаммад Фарид. Немаловажную роль, на наш взгляд, в возрождении национального движения в этот период сыграл молодой хедив Аббас II, принявший ряд попыток избавиться от британского засилья и привлекавший тем самым симпатии значительной части мусульманского населения страны. Росту классовой активности инациональных рабочих способствовало усиление религиозно—и классово-политических течений в инациональных общинах Египта (например, во время выборов нового патриарха александрийской православной церкви в конце 1899—начале 1900 гг.). Наконец, огромное воздействие на европейских пролетариев, трудившихся в Египте, оказали события, связанные с нарастанием классовой и политической борьбы в Европе. К концу XIX в. совокупность этих социально-экономических и политических факторов привела к началу массового рабочего движения, включавшего два течения—египетское и иностранное.

Первые классовые выступления наемных рабочих в Египте датируются еще 70—80-ми годами прошлого столетия. В конце мая 1877 г. бастовали в Александрии английские механики, обслуживавшие египетские пароходы⁵. Национальному забастовочному движению положила начало стачка египетских грузчиков Порт-Саида в марте-апреле и октябре-ноябре 1882 г.⁶ Классовые выступления наемных рабочих в конце 80-х—первой половине 90-х гг., в частности греческих табачников летом 1894 г. в Каире, египетских грузчиков в мае и греческих драгеров в августе-октябре того же года на Суэцком канале⁷, показали, что в основе их

был стихийный бунт с принудительным вовлечением в социальный конфликт значительной части рабочих. Здесь применялись насильственные методы борьбы против докапиталистических форм найма рабочей силы и эксплуатации европейских капиталистов. В то же время эти выступления наемных рабочих подтвердили, что в стране созрели предпосылки для развертывания классовой борьбы пролетариата в более широких масштабах.

Начало массового забастовочного движения в Египте относится к 1899 г. В марте этого года дважды бастовали работающие на строительстве асуанской дамбы итальянские рабочие, требуя повышения заработной платы и сокращения рабочего дня. Администрация английской компании «Джон Эрд энд Компани» сократила продолжительность рабочего дня, уменьшив при этом их заработки. Однако она недооценила решимость и стойкость закаленных в классовых сражениях итальянских пролетариев: итальянцы вновь вернулись к забастовке в 1900 г., потребовав приостановления решения компании. Одновременно строители жаловались на грубое отношение к ним со стороны администрации⁸. Уменьшение заработка при сокращении рабочего дня—характерная тактика для европейских капиталистических фирм, действовавших в Египте.

Манипулирование с заработной платой и продолжительностью рабочего дня стало поводом для другой забастовки, вспыхнувшей в октябре 1899 г. Стачку объявили египетские судорабочие английской компании грузо-пассажирских и почтовых перевозок «Ален Олдерсон энд Компани» (до 1898 г. «Хедивий», являвшейся собственностью «Дайры Санин»). Забастовка была упорной и продолжительной, несмотря на «малочисленность и молодость стачечников»⁹.

Волна забастовок, начавшаяся в 1899 г., имеет еще одну особенность: в стачечное движение активно включаются промышленные рабочие, занятые в табачной и текстильной отраслях. Наиболее активны были табачники, которые вели упорную борьбу за свои права в декабре 1899—феврале 1900 гг. (Каир), марте 1902 г. (Александрия), декабре 1903—феврале 1904 гг. (Каир). В первом случае они требовали повышения заработной платы, в остальных—табачники протестовали еще против жестокого обращения с ними мастеров.

В этот период рабочие выдвигали только экономические требования: повышение заработной платы, сокращение рабочего дня, улучшение условий труда (протест против бесчеловечного отношения к ним мастеров, представителей администрации). Изредка наемные работники требовали предоставления еженедельного выходного дня и перерыва во время работы для принятия

лищи и отдыха (каирские швейники, ученики парикмахеров, разносчики телеграмм соответственно в ноябре 1901 г., январе 1902 г. и феврале 1906 г.). Как правило, забастовщики выдвигали два-три экономических требования. Исключение составила вышеупомянутая стачка швейников и забастовка александрийских трамвайщиков в ноябре 1900 г. Последнее классовое выступление интересно не только тем, что транспортники предъявили компании семь требований, касавшихся увеличения заработной платы, сокращения рабочего дня, ликвидации многочисленных штрафов и вычетов, оскорбительного обращения с ними со стороны администрации. В их петиции впервые прозвучал протест против засилья иностранцев, что придавало требованиям египетских трамвайщиков (бастовали только египтяне) частично политический характер¹⁰.

По национальной принадлежности участников раннего этапа забастовочной борьбы выступления наемных рабочих можно классифицировать следующим образом: половина из известных нам 25 стачек до деншавайских событий состоялась только с участием египетских рабочих, в 9 забастовках участвовали инонациональные, в основном, греческие пролетарии, для остальных был характерен смешанный состав участников. Лишь в трех стачках—швейников в 1901 г., текстильщиков александрийской компании «Ахлия» в 1902 г. и александрийских табачников в 1902 г. были отмечены совместные выступления рабочих, инонациональных и египетских. Причем, участие здесь египетских рабочих было довольно слабым.

Главной причиной отсутствия классового единства была целенаправленная политика «разделяй и властвуй» оккупационных и консульских властей, а также иностранных и инонациональных предпринимателей и местных, египетских, реакционных элементов. Они активно вмешивались в ход событий, набирали штрейкбрехеров, как правило, другой национальности, противопоставляя одних рабочих другим. Немногие требования рабочих были удовлетворены. Большинство стачек закончилось безрезультатно. В результате согласованных действий фабрикантов и властей стачечников нередко выдворяли в страну, откуда они прибыли.

Таким образом, в борьбе за осуществление своих требований рабочие ощущали необходимость создания такой организации, с помощью которой могли бы противостоять объединенным силам оккупационных властей, буржуазно-предпринимательской прослойки и пр.

Первые признаки объединительных усилий рабочих в Египте были отмечены еще до массового рабочего движения. «Возникновение профессионального рабочего движения на территории Егип-

та относится еще ко времени английской оккупации страны, т. е. оно насчитывает уже 40 лет своего существования»,—писал К. Трояновский в 20-х гг., отмечая «некоторое влияние» пришло-го европейского пролетариата на египетское рабочее движение¹¹. Одно из ранних упоминаний об этих организациях относится к 1882 г. Так, по случаю формирования 5 февраля этого года правительства радикального крыла египетских националистов во главе с Махмудом Сами ал-Баруди последний получил телеграмму от руководителя ассоциации итальянских рабочих Александрии. В ней сообщалось, что ассоциация созвала заседание, на котором было решено направить приветствие и пожелания успеха «в национальных устремлениях и замыслах египетской национальной партии»¹².

Появление первых рабочих ассоциаций происходило параллельно процессу колониально-капиталистического развития Египта, усилившегося в конце XIX в. «После 1890 г. начали возникать рабочие союзы—отмечал Ш. Исави.—Это были общества взаимопомощи среди лучше оплачиваемых рабочих»¹³. Точнее, среди иностранных и инонациональных пролетариев. Костяк этих ассоциаций составляли рабочие, сблизившиеся и объединившиеся еще у себя на родине до отправки в Египет или во время пути. В Египте они присоединялись к своим соотечественникам, прибывшим в страну ранее, и таким образом, создавали объединения по национальному признаку—землячества, лидеры которых становились рабочими активистами, консультируясь и подчас подчиняясь своим соотечественникам-интеллигентам, преимущественно адвокатам, которые консультировали их по юридическим вопросам, выступали посредниками на переговорах с предпринимателями, формулировали требования рабочих и т. д. Эти общества действовали изолированно друг от друга, отстаивали только свои интересы. Не растворялись они, понятно, и среди египетских рабочих. «У рабочего класса Египта отсутствовала однородность... Различия в расе, религии, привычках противопоставляются слиянию, несмотря на сближение на фабрике. Классовое чувство ослаблено: французский рабочий более ближе к своему хозяину, будь то бельгиец, англичанин или француз, чем к своим товарищам по работе. Это расхождение обнаруживается в материальных обычаях. Иностранные рабочие стараются селиться в европейском городе. Они группируются по национальности в каком-нибудь кафе или ресторане, содержимом одним из их соотечественников»¹⁴.

Первые объединения рабочих, появившиеся в Египте в 80—90-х гг., были национальными, скорее ассоциация-землячества, над которыми довлел дух патернализма. Впрочем, по-другому и

не могло быть: лишь классовая борьба создавала предпосылки трансформации этих организаций-землячеств в классовые союзы. До начала нашего века они мало чем отличались от обществ взаимопомощи. Известно, например, что в 1895 г. образовались ассоциации в Александрии, где они объединяли рабочих обувной отрасли города. Это были, в основном, греки и армяне¹⁵.

Подобные рабочие ассоциации растворялись в массе «обществ взаимопомощи», число которых быстро росло среди «ремесленников, мелких хозяйчиков и скромных служащих, боявшихся потерять свой относительный комфорт»¹⁶. К ним относились многочисленные греческие, итальянские, французские общества взаимопомощи служащих бюро, банков, административных учреждений, смешанных судов, типографий, клерков адвокатов, смешанных судов, швейцаров, переводчиков-гидов отелей и т. п. Это были надклассовые объединения по профессии, которые имели целью страхование против болезней, покупку медикаментов, организацию религиозных праздников, поиск великодушных покровителей. Особенно активно этим занимались представители инациональных меньшинств. Верхушка общин активно поощряла создание таких организаций, отвлекая своих соотечественников от классовой борьбы путем пропаганды «социального мира». Кроме того, существовали различные рабочие, женские и прочие благотворительные общества. Они субсидировались и контролировались руководством инациональных общин, направлявшем их деятельность в русло, угодное имущественным слоям и религиозным кругам, влияние которых было очень велико. Очевидно, вышеуказанные общества не отвечали интересам наемных рабочих, включавшимся в борьбу за свои права.

Классовые объединения рабочих появились во время стачек¹⁷. Это были т. н. «временные забастовочные комитеты», представлявшие «инициативные группы» рабочих. После забастовок, заканчивавшихся в большинстве своем безрезультатно, они трансформировались в профсоюзы.

По мнению подавляющего большинства исследователей, возникновение первого профсоюза рабочих Египта связано с забастовкой каирских табачников в декабре 1899—феврале 1900 гг. Одни считают, что он возник до стачки¹⁸, другие—после нее¹⁹. Первый профсоюз—«ассоциация табачников»—возник на основе «временного забастовочного комитета», руководившего вышеупомянутой стачкой каирских табачников. Его возглавил грек, адвокат по профессии, доктор Кирнази. По данным египетского историка Амина Изз ад-Дина, в исследуемый период в Египте существовало еще 7 ассоциаций рабочих. В 1901 г. швейцарии Каира объединились в профсоюз, который возглавил также грек—

доктор Бустос. В этом же году были известны в столице еще два профсоюза—парикмахеров и рабочих типографий. В 1902 г. в Каире функционировала ассоциация рабочих, связанных с производством металлоизделий. В это же время в Александрии табачников города объединяла «ассоциация рабочих-табачников». Это был один из первых отраслевых профсоюзов в рамках города. Во главе этой ассоциации стоял греческий адвокат доктор Юдинос. Известно, что эта организация имела фонд, средства которого распределялись среди бастовавших рабочих в 1902 г.²⁰

В первые годы нашего столетия стали создаваться «смешанные ассоциации», состоявшие из иностранных, ионациональных и египетских рабочих одной фабрики и даже отрасли в Каире или Александрии. Были попытки образования профсоюзных организаций, членами которых были рабочие разных профессий²¹. Однако эти ранние рабочие союзы просуществовали недолго. Понимая, какую опасность представляли собой классовые общества трудящихся, фабриканты, поддерживаемые колониальными и консульскими властями при участии других реакционных элементов, сделали все, чтобы они прекратили свое существование. И лишь в конце первого десятилетия XX в. рабочие организации в Египте вновь заявили о себе в полный голос.

¹ См. подробнее: Г. В. Горячкин. Формирование первых групп наемных рабочих капиталистического типа в Египте (вторая половина XIX в.). В кн.: Социально-экономические проблемы генезиса капитализма. М., 1984, с. 249—261

² Там же, с. 254.

³ G. Vallet. Contribution à l'étude de la condition des ouvriers de la grande industrie au Caire. Valence, 1911, p. 68.

⁴ Г. В. Горячкин. Формирование..., с. 261—266.

⁵ «Таймс». Лондон, 7.VI.1877.

⁶ Г. В. Горячкин. О раннеклассовых выступлениях египетских наемных рабочих в 1882 году. Вестник МГУ. Востоковедение. 1982, №4, с. 24—33; «Таймс», 28.X.1882; 14.XI.1882; 21.XI.1882.

⁷ АВПР. Политархив, оп. 482, д. 832, 1894, л. 220.

⁸ Рауф Аббас. ал-Харака ал-Уммалия фи Мыср. 1899—1952. Каир. 1967, с. 52 (на араб. яз.); Сулейман Мухаммед ан-Нахили. ал-Харака ал-Уммалия фи Мыср ва Мауқыф ас-Сахафа ва ас-Султат ал-Мысрийя минха мин 1882 иля 1952. Каир, 1967, с. 16.

⁹ Ан-Нахили. Указ. соч., с. 17.

¹⁰ Амин Изз ад-Дин. Тарих ат-Табака ал-Амиля ал-Мысрийя мунзу наша-тиха хатта 1919. Каир, б. г., с. 61—62.

¹¹ К. Трояновский. Современный Египет. М., 1925, с. 91.

¹² *Рифаат Саид*. ал-Асас ал-Иджтимаи́ лисаурат Ораби. Каир, 1967, с. 234—235.

¹³ *Ш. Исави*. Египет в середине XX в. Экономический обзор. Перевод с англ. М., 1958, с. 269.

¹⁴ *Vallet*. Op. cit., p. 37—38.

¹⁵ История национально-освободительной борьбы народов Африки в новое время. М., 1976, с. 226.

¹⁶ *M. Clerget*. Le Caire, vol. 11. Le Caire, 1934, p. 162.

¹⁷ *Vallet*. Op. cit., p. 101.

¹⁸ *Ан-Нахили*. Указ. соч., с. 73; *Мансур Таха*. Никабат байна ал-Муджтамаа ар-Раасмалий ва ал-Муджтамаа ал-Ишпиракий. Каир, 1970, с. 210.

¹⁹ *Рауф Аббас*. Указ. соч., с. 172; *Мухаммед Фахим Амин*. Тарих ал-Харака ан-Никабийя ва ат-Ташрият ал-Уммелийя фи Мыср. Каир, 1961, с. 13; *Vallet*. Op. cit., p. 141; *Clerget*. Op. cit., p. 163.

²⁰ *Амин Изз ад-Дин*. Указ. соч. с. 63—64.

²¹ *Рауф Аббас*. Указ. соч., с. 54—55.

Д. Т. ГОЧОЛЕИШВИЛИ

АРАБСКИЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ПОЛИТИЧЕСКИМ ВЗАИМООТНОШЕНИЯМ ГРУЗИИ С МАМЛЮКСКИМ ЕГИПТОМ

Арабская историческая литература сохранила большое количество интересных материалов по изучению политического и социально-экономического положения Грузии в средние века и последующие периоды. Особая важность данных источников обусловлена крайней скудностью грузинских источников XIV—XV вв., используемых для освещения отдельных вопросов истории Грузии. В связи с этим обстоятельством акад. И. А. Джавахишвили отмечал: «Полное уничтожение грузинских исторических памятников XIV—XV вв. привело к такому странному положению, что исследователям истории Грузии данного периода для ознакомления с событиями и общими положениями Грузии тех веков уже не остается никаких возможностей, кроме как обратиться к иностранным источникам, составленным при этом, именно врагом»¹.

Сверяя данные арабских источников со сведениями из грузинских письменных памятников, становится возможным уточнить и конкретизировать тот или иной факт. Однако арабские источники иногда «доносят до нас неизвестный факт или событие, которые не имеют параллелей в местных источниках и от этого их значение возрастает. И таким образом история народа пополняется новой, а иногда весьма ценной страничкой, которая заставляет исследователя заново взглянуть на известное и дополнить его тем, что обнаружено недавно»².

К числу подобных сведений можно отнести сообщения арабских историков ал-Макризи (1364—1442), Ибн Тагри-Бирди (1409—1470), ас-Сайрафи (1416—1494) и Ибн Ийаса (1448—1524) о «царевиче Грузии», который в 1386 г., прибыв в Египет, принял ислам, изменив при этом имя.

Хотя среди перечисленных арабских авторов Ибн Ийас является деятелем сравнительно более позднего периода, именно у него находим мы сообщение о появлении «царевича Грузии» в

Египте, а именно—Каире, и описание церемонии его представления мамлюкскому султану³.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что Мухаммад ибн Ахмад ибн Ийас ал-Ханафи, последний историк и географ мамлюкского периода, был из рода мамлюков черкезского происхождения, давно поселившегося в Египте. Интересное для нас сообщение содержится в его историческом сочинении «Редкости цветов и факты столетий»⁴.

Рассказывая о событиях 788/1386 г., он, в частности, отмечает: وفيها حضر الى لباب الشريفة ابن ملك الكرج واخبر السلطان بانه قد راى فى المنام النبى صلى لله عليه وسلم وقال له امض الى مصر وسنم على يد خادم الحرمين فقال له الرجل ابن ملك الكرج ومن هو خادم الحرمين فقال برقوق سلطان مصر فلما سمع السلطان ذلك اكرمه واحضر القضاة واستسئله بضرورةهم ثم ان السلطان انزله فى قصر خوند العجازية بنت الملك محمد بن قلاوون وكان هذا القصر عند حبس الرحبة ورتب له ما يكفيه الى ان سافر الى بلاده⁵.

«Тогда (788 г.) к Высокому двору (Каир—Д. Г.) прибыл сын грузинского царя и доложил султану, что во сне к нему явился Пророк, Аллах да благословит его и приветствует, сказавший ему «Иди в Египет и приложишься к руке Хадима ал-Харамайни (служителя Мекки и Медины—Д. Г.). Когда сын грузинского царя спросил Пророка: «Кто такой Хадим ал-Харамайни?», он ответил: «Баркук, султан египетский». Услышав это, султан оказал ему почести, призвал кадиев, в присутствии которых царевич объявил о своей покорности ему. Потом султан дал ему место во дворце Хунд ал-Хиджазия, (принадлежащем) дочери ал-Малика Мухаммада ибн Калавуна. Этот дворец находился возле тюрьмы ар-Рахба и обеспечил его всем, что ему могло понадобиться до отъезда на родину».

Следует обратить внимание на одно обстоятельство. Как видим, согласно Ибн Ийасу, причиной визита «грузинского царевича» к первому мамлюкскому султану династии Буржитов аз-Захиру Сайф ад-Дину Баркуку (1382—1389, 1390—1399) был сон, в котором ему объявился Пророк, который якобы призвал его ехать в Египет и поцеловать руку Баркуку. Трудно сказать, насколько в данном случае верно изложена причина прибытия в Египет интересующего нас лица, но нельзя не признать, что сновидения в средневековой действительности стран Востока играли определенную роль⁶.

Как было сказано, «грузинский царевич» после прибытия в Египет остался там и, как выясняется, принял ислам. Сообщение об этом факте имеется и в сочинении сравнительно мало известного в грузинской историографии арабского автора ас-Сайрафи.

Египетскому историку ал-Хатибу ал-Джавхару⁷ Али ибн Давуду ас-Сайрафи принадлежит сочинение, в котором, в основном, рассказывается об истории Египта. Согласно ас-Сайрафи, «грузинский царевич» принял ислам в присутствии султана, 12 июня 1386 года, когда он прибыл в Алеппо: شهر جمادى الاولى [وفى] ثانی عشره قدم الامیر آق‌مغا الجورجی احد الامراء الانوف بعنبر وصحبته اميرزه بن ملك الكرج راعياً في الاسلام فاسلم بين يدي السلطان بحضور قضاة القضاة وسمى عبدالله. وانعم السلطان عليه بامرة عشرة⁸.

«12 июня в Алеппо прибыл эмир Акбуга, который был эмиром одной тысячной, его сопровождал Амир Зах, сын грузинского царя, который очень хотел принять ислам. Он принял ислам перед султаном в присутствии главного судьи и стал называться Абд Аллахом. Султан пожаловал ему пост эмир ал-ашара (главы десяти воинов)».

По данным ас-Сайрафи, а также ал-Макризи и Ибн Тагри-Бирди, в дальнейшем «грузинского царевича» все еще находим в Египте. Согласно ас-Сайрафи, в 791/1388—89 г. были взяты в плен 35 эмиров ал-ашара, в числе которых упоминается и его имя, которое в данном случае передается так:

اميرزاده بن ملك الكرج Амир Задох ибн Малик ал-Курдж⁹. В связи с пленением «грузинского царевича» можно предположить, что хронологически оно совпадает со свержением султана Баркука и вторичным восшествием на трон султана Хаджи II в 1389 г. По-видимому, интересующее нас лицо, которое, надо думать, пользовался авторитетом при дворе султана Баркука, оказалось нежелательным при его лютом враге султани Хаджи II. По этой причине он оказался в темнице. Значительно изменилось его положение после свержения Хаджи II и возвращения на престол Баркука (1390 г.), о чем в арабских источниках имеются соответствующие указания. Так, например, рассказывая о событиях 793 г., ас-Сайрафи отмечает, что в месяце джумада ал-ахира этого года (май 1391) султан оказал милость нескольким эмирам, в числе которых «грузинский царевич» упомянут следующим образом: عبدالله اميرزاده بن ملك الكرج — Абдаллах Амир Задох ибн Малик ал-Курдж¹⁰.

То же сообщение под той же датой (793 г.) находим в «Сулуке» ал-Макризи¹¹, что же касается Ибн Тагри-Бирди, то и он отмечает упомянутый факт, с той лишь разницей, что его он относит к 792/1389—1390 г.

В связи с идентификацией личности упомянутого «грузинского царевича» следует заметить, что данными грузинских письменных памятников факт приезда какого-либо грузинского царевича

вича в Египет и принятия им ислама в данный период не подтверждается. Поэтому исключено предполагать под этим лицом кого-нибудь из сыновей Баграта V (1360—1393), царя объединенной Грузии соответствующего периода. Как известно, у Баграта было 3 сына: Георгий и Константин от царицы Елены и Давид от дочери трапезундского царя Иоанна—Алексея III—Анны. Известно, что Георгий воцарился в Грузии после Баграта в 1393 г. А Давид и Константин и в дальнейшем (т. е. после 1386 г.) фигурируют на политической арене грузинского царства.

У арабских историков грузинский царевич упоминается по-разному *اميرزاده، اميرزاده*. Все эти три варианта являются соответствием арабского композита *ابنمملك*. Следовательно, как по арабской, так и по персидской интерпретации к правителю бахритских мамлюков Египта Баркуку из Грузии прибыл царевич. Однако, раз в данном случае исключается какой-либо из сыновей Баграта V, остается предположить что речь идет о сыне не царя, а князя. Такую возможность нам предоставляет арабское слово *ملك*, которое означает не только „царь“, но и „князь“. Таким образом, вполне допустимо, что к султану Баркуку в Каир прибыл сын какого-нибудь князя.

Как говорилось выше, согласно Ибн Ийасу, причиной его приезда к Баркуку называется виденный им сон. Другие же арабские источники ничего не говорят о миссии его визита ко двору султана. Возможно, какой-нибудь сын правителя действительно был вынужден уехать в Египет из-за каких-то феодальных распрей, хотя возможно и то, что его миссия заключалась в осуществлении более широких политических целей.

Как это указано в научной и специальной литературе, неверно думать, что при грузинском царском дворе ничего не знали о той великой опасности, грозящей в связи с предстоящим нашествием орд Тимур Ленга¹². Соответствующие сведения мы обнаруживаем в грузинских источниках. В «Ахали Картлис цховреба» «Новая история Грузии» отмечается, что царь Баграт, узнав о возможном нападении Тимур Ленга, укрепился в Тифлисской крепости¹³.

Согласно грузинскому историку XVIII в. Вахушти Багратиони, после захвата Тимуром Ирана, когда возникла реальная угроза и для Грузии, здесь начались определенные приготовления. Он пишет: «Когда дошли вести о его (Тимура—Д. Г.) мощи, царь Баграт приступил к укреплению городов и крепостей и увеличению войска»¹⁴.

Вахушти там же замечает, что Тимур после захвата Ирана и

Армении дошел до Карса, захватил и его и решил перезимовать там же. Царь Баграт готовился к весенней битве, не только укреплял страну, но и собирал людей из разных племен, готовя их к весенней битве¹⁵. Тимур Ленг, безусловно, понимал, что захват Грузии и всего Закавказья сильно укрепил бы почву для будущих военных операций на Ближнем Востоке. Естественно, в арал захватнических войн Тимура включался и Египет. (Вспомним, что в 1392 г., уже после похода на Грузию, им был захвачен Багдад и города-крепости Сирии, а чуть позднее был совершен поход на Египет).

Учитывая все это, можно допустить, что грузинский царский двор в поисках возможного союзника в борьбе против Тимура Ленга направил к султану Египта своего представителя. Подобное решение не должно казаться неожиданным, если иметь в виду этническое происхождение бурджитских мамлюков Египта. Сам Баркук был черкезом, и черкезской была династия бурджитских мамлюков¹⁶.

После обнаружения других дополнительных материалов можно установить более точные и конкретные обстоятельства, связанные с интересующим нас лицом. А пока что упомянутый материал представляется еще одним сообщением о грузино-египетских взаимоотношениях в 80—90-ые годы XIV в. Приведенные сведения являются подтверждением интенсивных взаимоотношений, существовавших между Грузией и Египтом.

Подобные контакты подтверждаются и в последующие периоды. Имеется в виду сведение Ибн Ййаса сравнительно позднего периода, о нахождении в Каире в 1512/13 г. посла грузинского царя (قاصد من عند ملك الكرج), которого принял и проводил султан с большими почестями¹⁷. В источниках не говорится также о конкретных целях прибытия в Каир указанного представителя Грузии. Можно предположить, что как в 1386 г., так и в 1512/13 г. целью дипломатической миссии ко двору египетского султана было приобретение в лице Египта возможного союзника против иноземных захватчиков.

¹ И. А. Джавахишвили. История грузинского народа, III, Тбилиси, 1966, с. 278.

² З. М. Бунятов. Материалы по истории Грузии в сочинении Кутб ад-Дина ал-Иуини «Зайл «Мир'ат аз-Заман», Мацне (Известия) АН СССР, серия истории, археологии, этнографии и истории искусства, 4, 1972, Тбилиси, с. 128.

³ Опубликованное З. М. Бунятовым сообщение из сочинения Кутб ад-Дина ал-Иуини (ум. в 1326 г.) касается пленения «грузинского царя» в сентябре-

октябре 1273 г. чиновниками султана Банбарса (1260—1277), когда он направлялся в Иерусалим. См. З. М. Буниятов. Указ. соч., его же: Дополнительные сведения арабских авторов о пленении «грузинского царя» мамлюками, Ближневосточный сборник, Тбилиси, 1983, с. 101—106. Надо отметить, что указанные сведения, которые имеются также в трудах арабских авторов: Ибн ал-Фурата, Ибн Касира, ал-Макризи и др. давно привлекли внимание исследователей (М. Катрмер, А. Цагарели, В. Тизенгаузен, М. Броссе, Г. Ваил, Дж. Глабб). См. Д. Т. Гочолишвили. Из истории египетско-грузинских взаимоотношений (XIII—XIV вв.), автореф. канд. дис., Тбилиси, 1978, с. 136—138.

4 كتاب تاريخ مصر المشهور بمدايح الزهور ووقائع الدهور، تأليف العلامة المورخ محمد بن أحمد بن أحمد بن إمام الحنفى المصرى، بولاق، ١٣١١

5 Ибн Ийас, с. 264.

6 Надо отметить, что именно сновидение подтолкнуло Насир-и Хосрау совершить свое путешествие, в результате которого был создан великолепный первоисточник. См. Насир-и Хосрау, Сафарнаме, книга путешествия. Перевод и вступительная статья Е. А. Бертельса, М.—Л., 1933, с. 30—31, 65. Г. Грюнебауму принадлежит исследование о роли сновидений в классическом исламе. См. G. E. von Grunebaum, Le fonctione culturelle du rêve dans l'islam classique, „Le rêve et les sociétés humaines., Paris, 1967).

7 نزهة النفوس والابدان فى تواريخ الزمان للخطيب الجوهري على بن داود الصيرفي، تحقيق الدكتور حسن حمشى، الجزء الاول، القاهرة، ١٩٧٠

8 Там же, с. 132.

9 ас-Сайрафи, с. 327.

10 Там же.

11 Chronicle of Ahmad Ibn 'Ali al-Maqrizi entitled Kitab al-Suluk li Ma'rifat Duwal al-Muluk, vol. 3, part I (755—783), vol. 3, part II (783—810 A. H.), Edited and Annotated by Said A. F. Ashraf, Cairo, 1870, s. 740.

12 См. К. Табагадзе. Борьба грузинского народа против иностранных захватчиков на рубеже XIV—XV веков, Тбилиси, 1974, с. 64; Очерки по истории Грузии, т. III, Грузия в XI—XV веках, Тбилиси, 1979, с. 677.

13 Ахали Картлис цховреба (Новая история Грузии), первый текст, Картлис цховреба (История Грузии), грузинский текст, т. II, подготовил к изданию по всем основным рукописям проф. С. Г. Каухчишвили, Тбилиси, 1959, с. 328.

14 Вахушти. История Грузии, Картлис цховреба IV, подготовил к изданию по всем основным рукописям проф. С. Г. Каухчишвили, Тбилиси, 1973, с. 263.

15 Там же.

16 Арабские авторы (Ибн Ийас, ас-Суйути, Ибн Тагри-Бирди, Ибн ал-Имад, Ибн Халдун) указывают, что отец Баркука не знал ни одного арабского слова, см. مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة، ١٠١٧—١٣٨٢، تأليف دكتور إبراهيم على طرخان، القاهرة، ١٩٦٠، ص. ٩٠.

17 بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تأليف محمد أحمد بن ياس الحنفى، الطبعة الثانية حققها وكتب لها المقدمة والفهارس محمد مصطفى، الجزء الرابع، القاهرة،

١٩٦٠، ص. ٢٦٦—٢٦٥

Н. А. ИВАНОВ

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ОСМАНСКОГО СОЦИАЛЬНО-ТЕОКРАТИЧЕСКОГО ИДЕАЛА И ЕГО РОЛЬ ПРИ ЗАВОЕВАНИИ АРАБСКИХ СТРАН В 1516—1574 гг.

Изучая историю арабов XVI в., исследователи сталкиваются с необъяснимым на первый взгляд феноменом. И в самом деле, каким образом османские султаны, стоявшие во главе неоднородного в религиозном и этническом отношении государства, смогли в сравнительно короткий срок утвердить свою власть в обширном арабском регионе, который по своим размерам, численности населения и уровню цивилизации значительно превосходил завоевателей. Часто говорят о военной мощи турок. Несомненно, передовая военная техника и организация в сочетании с железной дисциплиной принесли туркам немало побед, сделали их армию серьезной и довольно грозной силой. Но само чередование побед с поражениями неопровержимо говорило о том, что в XVI в. турки-османы не имели подавляющего военного превосходства. Во всяком случае, их противники-мамлюкские султаны Египта, а также Испания и Португалия, с которыми турки столкнулись в Северной Африке и в бассейне Индийского океана,—отнюдь не выглядели перед ними, как краснокожие Америки перед Кортесом или Писарро.

Дело, видимо, заключалось не в военном и технологическом превосходстве турок. При завоевании арабских стран обращает на себя внимание другое, а именно: отсутствие стойкости и воли к борьбе со стороны армий арабских правителей—нежелание армий сражаться с турками. В войсках и среди населения имелись значительные группы людей, которые с оружием в руках переходили на сторону турок, сообщали планы своего командования, открывали им ворота городов и крепостей. Арабские народы, которые оказывали упорное сопротивление Испании, Португалии и Мальтийскому ордену, не хотели воевать с турками.

Подобного рода ситуация возникла в результате острого социального кризиса, который переживало арабское общество на

рубеже XV—XVI вв. В обширной империи мамлюков и в постан-мохадских государствах Северной Африки социальные противоречия достигли такой остроты, что общество по существу находилось на грани морального распада. Правители и управляемые не находили общего языка, не имели никакого консенсуса, если не считать номинально сохранявшейся приверженности к исламу. При этом, как показывают сочинения египетского суфия Абд ал-Ваххаба аш-Шарани (1493—1565), «Описание Африки» Хасана ал-Ваззана аз-Зайяти (1489—1554), в католичестве Льва Африканского, а также некоторые отрывки из хроники Ибн Ийаса (1448—1524), народные массы не доверяли правителям, ненавидели их, считали лжемусульманами. Их имущества, утврждал Хасан ал-Ваззан, «еще более не чисты, чем краденое»¹. Народные массы считали, что шарнат забыт, что на земле ислама нет больше справедливости, что истинные мусульмане остались без халифа.

В этой ситуации в арабском мире определенное распространение получили проосманские настроения, которые основывались на непомерной идеализации османских порядков. В турках видели не только защитников ислама, но и творцов новой жизни, возрождающих истинный исламский халифат. В основе этих иллюзий лежали лозунги исламского османизма, которые в совокупности составляли социально-теократический идеал османов и сыграли решающую роль в завоевании арабских стран.

По своему характеру социально-политическая доктрина османизма была направлена на социальное переустройство общества. По существу, она являлась одной из форм социальной утопии, если понимать под этим, по определению немецкого социолога К. Маннгейма, «сознание, ориентированное на отрицание и преобразование существующего жизненного порядка и свойственное подавляемым и зависимым группам общества»². В Европе и арабских странах наиболее пылкими приверженцами османизма были крестьяне, частично—бедные слои города.

В отличие от западноевропейских и китайских утопий XVI в. социальная доктрина османизма сложилась на почве ислама, на базе учения великих мусульманских мыслителей XIII в. Ибн ал-Араби (1164—1240) и Джалал ад-Дина Руми (1207—1273) и вобрала в себя традиции ахийского и газийского движения в Малой Азии XII—XIII вв. Арабские и османские последователи Ибн ал-Араби, в частности, члены дервишских орденов мевлевийя и бекташийя, пользовались безраздельным влиянием в османских правящих кругах. Виднейшие османские чиновники и султаны—Мехмед II, Селим I и Сулейман Великолепный, состояли членами этих религиозных братств и, следовательно, по крайней мере

официально разделяли учение их основоположников, в частности, Джалал ад-Дина ар-Руми. Причем в практической деятельности властей, особенно на уровне народных масс, идеи суфиев, как писал В. А. Гордлевский, «утратили философскую отвлеченность и приняли форму, близкую и понятную крестьянству»³. На рубеже XV—XVI вв., в период окончательной институционализации османского государства, социальные идеалы османизма были закреплены интерпретацией шариата, что нашло свое отражение в фундаментальном труде Ибрахима ал-Халаби «Мульака ал-Абхур» (1617) в фетвах и юридических трактатах Абу-с-Сууда, занимавшего пост шайх ул-ислама в 1544—1574 гг., и др.

Как и другие течения мусульманской мысли, османизм исходил из фундаментальных принципов ислама, в частности, из его социально-этнической и моральной доктрины, особенно тех ее аспектов, которые окружали человека труда романтическим ореолом и подчеркивали обязанность мусульманского правительства проявлять заботу о слабых, угнетенных и обездоленных. Подобно другим эгалитаристским утопиям средневековья, доктрина османизма являлась возвратом к «нестественной,—по выражению К. Маркса,—простоте бедного и не имеющего потребностей человека»⁴.

Как и всякая утопия, социально-теократический идеал Порты давал законченную модель общества. Попытки реализовать эту модель и создать универсальное государство всеобщего благоденствия предопределяли особый характер экономической и социальной политики Порты. Прежде всего, османское правительство ограничивало частную собственность, не признавало ее абсолютного и священного характера. Земля и основные фонды рассматривались как достояние уммы—общности всех мусульман. От их имени ими распоряжалось государство через своих должностных лиц. Причем все, что было нажито этими лицами, также считалось собственностью государства и вплоть до 1826 г. не могло передаваться по наследству. В частной собственности могли находиться лишь те имущества, которые были созданы личным трудом индивида, а также законно созданные имущества, переданные по наследству.

Далее, османское государство пресекало любую деятельность индивида в области экономики, если она выходила за пределы общепринятых норм, особенно если эта деятельность могла служить источником непомерного личного обогащения. Идеалом был физический труд, изготовление вещей для самого себя.

Наконец, в Европе османское правительство выступало против идей и принципов меркантилизма, сыгравшего довольно значительную роль в утверждении капиталистического способа производства. Меркантилизм, как известно, был связан с поддерж-

кой купечества и его торговых интересов, с производством и вывозом возможно большего количества товаров, с торговой экспансией и борьбой за рынки. Интересы деревни и крестьянства при этом отодвигались на второй план и нередко приносились в жертву алчности помещиков и предпринимателей. Порта же в этот период проводила прямо противоположную политику, которую трудно охарактеризовать иначе, как антимеркантилизм. Интересы торговли и купечества вообще не принимались в расчет; всячески поощрялся импорт готовой продукции и ограничивался экспорт; иностранным импортерам предоставлялись различные льготы, нередко в ущерб развитию местной торговли и производства.

Вступая в арабские страны, турки приступали к реализации своей программы. Прежде всего они ликвидировали икта и другие формы феодального землевладения, развивавшиеся со времен Салах ад-Дина. Все земли перешли в руки государства и были переданы в наследственное пользование крестьянам, точнее сельским общинам, находившимся под бдительным контролем алчной османской бюрократии. Не признавалось никаких форм частного владения землей, никаких частных прав на охоту, выпас скота, ловлю рыбы, сбор топлива и т. п. Обязанности крестьян были строго фиксированы. В многочисленных канунах скрупулезно и до мельчайших подробностей перечислялось все, что дозволялось брать с крестьян. Тем самым, все прочие повинности и платежи, в том числе «незаконные» поборы в виде натуральных и денежных начетов в пользу различных должностных лиц, полностью отменялись.

В результате в Египте, например, сумма поступлений от земельных налогов сократилась в 3,5 раза (1,8 млн. динаров в 1520 г. против 6,2 млн. в предшествующий период)⁵.

В городах была произведена проверка правильности владения домами и другим недвижимым имуществом. В результате большинство недвижимости, в том числе той, которая находилась в частном владении «под ложным наименованием вакфов», перешло в руки государства. В июле 1519 г. к радости толпы, как писал Ибн Ийас, в Египте были введены твердые цены на товары и установлены минимальные ставки заработной платы⁶. Резкому осуждению подвергались излишества в одежде, распущенность нравов и другие отступления от эгалитаристской морали. В 1519 г. по всему Египту были закрыты кабаки, винные лавки и курильни гашиша и т. д. В этой связи интересно отметить, что итальянские утописты XVI в. Л. Агостини, Ф. Альбергати, Л. Цукколо и другие, которых советская исследовательница Л. С. Чиколини относит к выразителям настроений «мелких собственников и непосредственных производителей города и деревни»⁷, в своих проек-

тах требовали провести мероприятия, которые полностью соответствовали социальным реформам Мехмеда II и Селима I.

Во всех произведениях османфильской литературы XV—XVI вв. османские порядки неизменно противопоставлялись феодальному обществу Европы. Коллективистский идеал османства по всем пунктам противостоял социальному идеалу Возрождения с его культом отдельной человеческой личности.

Полярную противоположность социальных идеалов османства и Возрождения предопределял особенно упорный характер военной и религиозно-политической конфронтации двух миров. Особую ненависть турки вызывали со стороны европейского дворянства и правящих классов арабского общества XV—XVI вв. (мамлюки, айяны, бедуинские шейхи). Что касается народных масс, особенно крестьянства, то как в Европе, так и в арабском мире, они не выступили против турок. В арабских странах крестьяне саботировали военно-мобилизационные мероприятия правителей, благославляли войска Селима I, когда они вошли в Сирию и Египет, перевозили багаж османской армии, расправлялись с небольшими группами мамлюкских рыцарей. В Алжире, Тунисе и Триполитании они снабжали турок водой и свежими фруктами, рыли траншеи и массами вступали в отряды османских гази. В армии Оруджа, затем Хайрадина Барбароссы местные крестьяне составляли абсолютное большинство, до 90% в некоторых походах. Позиция арабского крестьянства, разделявшего социально-теократические идеалы турок, сыграла решающую роль в событиях XVI в. и проложила дорогу османскому оружию. Лишь на рубеже XVI—XVII вв. в условиях «революции цен» и начавшегося кризиса османского общества крестьянство постепенно освободилось от османфильских иллюзий. Они рассеялись как дым, не оставив ничего, кроме ностальгии по исчезнувшим миражам и суровых будней бесчеловечной османской теократии.

¹ L'Africain Jean-Léon. Description de l'Afrique. Paris, 1956. Tome I, p. 239.

² Цит. по: Л. М. Баткин. Ренессанс и утопия.—Сб. «Из истории культуры средних веков и Возрождения». М., 1976, с. 223.

³ В. А. Гордлевский. Силуэты Турции.—Избранные сочинения, т. III, М., 1962, с. 33.

⁴ К. Маркс. Экономическо-философские рукописи 1844 года.—К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 587.

⁵ Л. А. Семенова. Салах ад-Дин и мамлюки в Египте. М., 1966, с. 137—138.

⁶ Ибн Ибас Мухаммад ибн Ахмад. Бадаи аз-зухур фи вакаи ад-дурур, т. 5, Каир, 1961, с. 304.

⁷ Л. С. Чиколини. Идеи общности имуществ и социального равенства в Италии XVI—начала XVII в. Автореф. докт. дис. Киев, 1977, с. 39.

Р. И. ИСМАНЛОВ

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕТКИ О ГОСПОДСТВУЮЩЕМ КЛАССЕ
ЕГИПТА VIII—X ВВ.
(о духовенстве)

Господствующий класс в Египте VIII—X вв., как и в других средневековых мусульманских государствах, может быть характеризован как совокупность эксплуататоров, чья монополия на землю выражалась в государственной собственности, а публичная власть осуществлялась преимущественно через государственное управление при подчиненной роли частной земельной собственности. При этом имели место слабо развитые отношения господства и подчинения между землевладельцем и крестьянином. Этот класс представлял собой открытую социальную категорию—класс, доступ в который не регламентировался определенной правовой процедурой. По существу, принадлежность к господствующему классу была фактом не права, а общественного положения.

Господствующий класс был неоднороден по своим общественным функциям: военная аристократия и гражданская служилая бюрократия в средневековье представляли собой как бы естественные социальные подразделения, хотя нельзя утверждать, что грань между ними была непроходимой. Иными словами, этот класс формировался в основном из членов военно-государственной организации (должностные лица, военные) и корпорации духовенства, которые в совокупности составляли привилегированный слой населения¹. Привилегированное положение этого слоя закреплялось в налоговых льготах и праве на особую подсудность. Он не нес податных обязанностей, но был обязан службой государству и вознаграждался из разного рода государственных или находящихся под контролем государства источников. По мусульманской традиции его представителей именовали «людьми меча и людьми пера—*ахл ал-сайф ва ахл ал-калам*» и противопоставляли податному населению—*ра айа*. В соответствии с учением Ибн Халдуна, провозгласившего тезис: «Средства к жизни приобрета-

ются начальством, торговлей, сельским хозяйством и ремеслом»², этот класс добывал средства к жизни «начальством». Это приводило к тому, что государство абсолютно преобладало над обществом. Другими словами, государство являлось, по А. Тойнби, как бы «универсальным государством», созданным навечно и для воплощения высших человеческих идеалов³, в данном случае теократических принципов ислама. В средневековом мусульманском обществе с его теократической структурой, в частности, в Египте VIII—X вв., не было разделения светской и духовной власти и даже четкого размежевания между религиозными и административными функциями. Они взаимно проникали и дополняли друг друга. При этом, в отличие от западноевропейских обществ, религия, право и управление находились здесь в одних руках. Все стороны государственной, общественной и личной жизни подлежали единой религиозной регламентации. Фетва—заключение экспертов о соответствии того или иного акта принципам ислама—должна была санкционировать любое действие власти, вплоть до решений самого государя. Здесь не было и не могло быть никаких источников права, не признанных исламом и не вытекающих из его сущности. Все многообразие человеческих отношений—будь то в семье, обществе или государстве—регулировалось принципами шариата в интерпретации представителей определенного мазхаба—религиозно-юридической школы, в частности, ханифитского в Египте VIII—X вв.⁴ Религиозный закон по самой природе своей был выше людей и не зависел от их воли. Даже государь не имел права изменять или отменять какой-либо догмат шариата, являющегося своего рода конституцией мусульманского государства. Государь выступал лишь как хранитель и исполнитель священного закона. Все указы и официальные предписания, изданные как для руководства, так и для служебного пользования, даже устные повеления государя, должны были вытекать из принципов шариата и полностью ему соответствовать⁵.

Именно поэтому среди гражданской служилой бюрократии духовенство занимало особое место. И речь здесь будет идти, в основном, о духовенстве, роль и место которого в Египте, как и во всем халифате, определялись теократическим характером верховной власти, неразделенностью статуса святости и светскости, единством начал духовного и гражданского, богословия и правоведения.

Духовенство представляло мусульманских религиозных служителей, обладавших знанием священного учения, т. е. носителей религиозно-догматических знаний. Помимо духовного, они имели и политическое влияние в обществе. Общественной функцией духовенства было «сохранение знания о божественной воле», «осу-

шествование религиозного и морального руководства мусульманской общиной»⁶. Как известно, в исламе отсутствует церковная организация, иерархия священнослужителей, рукоположение. Мусульманское духовенство не считается, как отмечает И. П. Петрушевский, «носителем особой божественной благодати», «оно не имеет ни исключительного права совершать религиозные обряды, ни права отлучать от общины или отпускать грехи»⁷. Тем не менее, оно обладало широкими полномочиями. В его компетенции находились, помимо преимущественного права отправления культа, система образования и судебная власть. Основой последней был божественный закон—шариат.

Высшую и среднюю, численно преобладающую прослойку мусульманского духовенства составляли улемы. Эта группировка принадлежала к верхушке господствующего класса. Низший слой состоял из захидов, дервишствующих аскетов и др.

Организационную стабильность и иерархичность корпусу улемов придавала установленная и контролируемая государством форма рекрутирования, система рангов и почетных титулов, приобретаемых по мере восхождения по ступеням должностной лестницы, включая сюда и прямую государственную службу. Духовенство лишь до известной степени располагало независимой от государства экономической базой, так как государство сохраняло контроль над вакфами и выплачивало части улемов жалованье. Уже в X в. распределение доходов с вакфов стало делом государства⁸. Зависимость духовенства от государства хорошо отразилась в словах Насира Хосрова: «От Сирии до Кайрувана повсюду, где я проезжал, во всех городах и поселениях поверенные султана оплачивают все расходы мечетей на лампадное масло, циновки, ковры, молитвенные коврики и жалованье и содержание настоятелей, фаррашей, муэззинов и других церковнослужителей»⁹.

Судебная власть осуществлялась через ведомство духовного суда (диван ал-када). В Египте, как и во всех мусульманских странах, деятельность этого ведомства была связана непосредственно с халифом, подчиняясь лишь ему одному¹⁰. Кадии назначались халифом. В отдельных случаях, когда на то не было халифской санкции, простой народ считал кадия ненадежным, безверным и насмехался над ним¹¹. Этот порядок соблюдался вплоть до начала X в. И даже первый после прихода к власти Ихшидидов (935—969 гг.) кадий Мухаммад ибн Бадр ас-Сайрафи был назначен именно халифом¹². Однако это был первый и последний кадий, назначение которого произошло без ведома ихшидидского правителя. Не прошло и двух лет, как ставший хозяином всего военного и гражданского управления Египта Мухаммад ибн

Тугдж ал-Ихшид вторгся и в сферу религиозного управления страной. Все последующее время назначение кадиев в Египте осуществлялось уже местным правителем и лишь иногда—халифом. Однако в последнем случае обязательным было согласие икшидидского правителя¹³.

Будучи духовным судом, «диван ал-када» решал все вопросы на основе предписаний ислама и шариата. Во главе него стоял главный кадий (кади ал-кудат). Кроме главного кадия, в областных центрах действовали провинциальные кадии. Как правило, они принадлежали к суннитскому течению ислама. Принадлежность их к тому или иному толку—мазхабу—суннизма не имела значения, хотя разные оттенки в праве имелись в четырех мусульманских мазхабах. Уместно будет отметить, что христиане и иудеи сохраняли свои особенности в гражданском праве. Судебной автономией пользовались ашрафы. Последние, считавшиеся потомками пророка, занимали почетное место среди духовенства, имели своего судью, а также особого главу—накиба¹⁴.

Приобщиться к корпусу улемов и занять место в почетной иерархии можно было путем обладания традиционной образованностью, предполагавшей знание богословия, мусульманского права и, конечно, классического арабского языка,—«языка святого и законодательного Корана, священной законодательной сунны, правоверной юриспруденции, языка всякой науки»¹⁵. Эти обстоятельства оказывали воздействие на мусульманское правоповедение, способствуя его развитию. Такое положение характерно и для Египта в VIII—X вв.

В этот период завершается разделение теологии на две части¹⁶. Фикх отделяется от теологии и превращается в самостоятельную отрасль науки. Тем не менее теология оставалась занятием многочисленных улемов, видными представителями которых были Амр ат-Таххан, Ибн Йунус, Хамза ал-Кан'ани, Са'ид ибн ас-Суки и др.¹⁷.

Широкое распространение получил и фикх (мусульманское правоповедение). Здесь надо особо отметить тот факт, что в этот период не только в Египте, но и на всем Ближнем и Среднем Востоке существовало множество мусульманских сект, течений и групп, между которыми велась острая идеологическая борьба. До захвата Египта Фатимидами в 969 г. господствующей идеологией здесь был суннизм. Однако и в суннизме противоборствовали различные мазхабы, постоянно враждовавшие между собой. Так, соперничество между ханифитским, шафиитским, ханбалитским и маликитским мазхабами никогда не прекращалось. Дело дошло до того, что в 937 г. между маликитами и шафиитами произошло столкновение в соборной мечети Фустата¹⁸.

Острая борьба и расхождение во взглядах религиозных течений, толков и сект приводили к различию в объяснении и толковании исламских догм. Для того, чтобы доказать свое мнение, каждый из них излагал то или иное религиозное положение в собственной интерпретации. А это объективно способствовало дальнейшему развитию фикха и его правил¹⁹. В этот период в Египте жили многочисленные факихи. Наиболее видным их представителем был глава шафритских факихов Мухаммад ибн Джафар (ум. 966 г.), более известный под именем Ибн ал-Хаддад. Ибн Халликан писал о нем: «Он был истинным факихом, пловцом морей знаний»²⁰. Ибн ал-Хаддад считался самым грамотным человеком своего времени. Именно поэтому «его уважали и пра- витель, и райет»²¹. Он овладел многими науками, в совершенстве знал Коран, фикх, хадисы, поэзию, историю и грамматику арабского языка²².

В этот период в Египте определенное развитие получил и суфизм, который начал распространяться здесь в самом начале IX в.²³ Сведения о суфизме и деятельности суфиев в Египте довольно скудны. Отдельные эпизодические сведения о некоторых суфиях доказывают, что они отрицательно относились к фатимидам. Согласно преданию, один из известных суфиев Ибн Сахл ар-Рамли говорил: «Если бы я имел 10 стрел, одну из них пустил бы в румийцев, а девять—в Бану Убайда»²⁴.

Общим условием формирования духовного сословия было богословское образование, знание риторики, стилистики, логики, хадисов, толкования Корана, фикха, суфизма, филологии и астрономии. Как правило, для получения образования представители знатных семей направлялись в Багдад, где учились у авторитетных ученых своего времени.

Следует отметить, что духовное образование не завершалось рукоположением, как у христианского духовенства. Прохождение определенного курса обучения позволяло лишь претендовать на получение соответствующей должности в сфере культа (хатиба—проповедника в пятничную службу, имама, чтеца Корана, муэззина и т. п.), обслуживании религиозного учреждения (катиба, назира—смотрителя вакфа), в системе образования (мударриса, его помощника), суда и юриспруденции (кадия, шахида—свидетеля и т. д.), в системе религиозных учреждений.

Уместно будет отметить, что при господстве ислама религиозные учреждения, естественно, были центрами общественной жизни, что видно из сохранившегося описания одной из мечетей Фустата: «Посреди базара есть мечеть, называемая Баб ал-Джавами, ее построил Амр ибн ал-'Ас. В мечети постоянно сидят учителя и ученики, и она является местом собрания для этого большого города. Никогда не бывает, чтобы там находилось мень-

ше пяти тысяч человек учащихся, приезжих, писцов, которые пишут свидетельства и договоры, и других людей... В этой мечети разбирает судебные дела кадий кадиев»²⁰.

Из вышесказанного становится ясным, что духовенство, как составная часть господствующего класса, играло важную роль в жизни египетского общества VIII—X вв.

¹ Л. В. Данилова. Дискуссионные проблемы докапиталистических обществ.— Проблемы истории докапиталистических обществ. М., 1968, с. 62; Н. М. Смирновская. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже нового времени. М., 1979, с. 143.

² Ибн Халдун. Введение. Пер. С. М. Еациевой.—Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока IX—XVI вв. М., 1961, с. 602.

³ А. Тоунбе. A Study of History. vol IX, London, 1954, p. 35.

⁴ Кашир Сеййида Исмаил. Мыср фи фаджр ал-ислам. ал-Кахира, 1948, с. 99—108.

⁵ Н. А. Иванов. О типологических особенностях арабо-османского феодализма.—«Народы Азии и Африки», 1978, №3, с. 58.

⁶ I. M. Lapidus. Muslim Cities in the later Middle Ages. Cambridge, 1967, p. 107.

⁷ И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV вв. Л., 1966, с. 93—94.

⁸ А. Мец. Мусульманский ренессанс. М., 1966, с. 251.

⁹ Насир-и Хусрау. Сафар-намэ. Пер. и прим. Е. Э. Бертельса. М.—Л., 1933, с. 131.

¹⁰ Ибн Халдун. Ал-Мукаддама. ал-Кахира, 1953, с. 182—183.

¹¹ А. Мец. Мусульманский ренессанс, с. 181.

¹² Ал-Кинди. Кудат Мыср. Румия, 1908, с. 156.

¹³ Ал-Кинди. Кудат, с. 159.

¹⁴ Джамал ад-Дин аш-Шайбал. Маджму'ат ал-васанк ал-фатимийя, I, ал-Кахира, 1958, с. 37—40.

¹⁵ А. Е. Крымский. История новой арабской литературы. М., 1971, с. 41.

¹⁶ А. Мец. Мусульманский ренессанс, с. 144.

¹⁷ Ас-Суйути Джамал ад-Дин. Хусн ал-мухадара фи ахбар Мыср ва-д-Кахира. Ал-джуз' ал-аввал. Мыср, 1321 х., с. 164—174.

¹⁸ Ибн Саид. Ал-Магриб фи хула-л-магриб. Лейден, 1899, с. 24.

¹⁹ О'эо см: J. Schacht. The origins of Muhammadan jurisprudence. Oxford, 1953.

²⁰ Ибн Халликан. Вафайат ал-а'йан.. ал-джуз ал-аввал. Мыср, 1299 х., с. 580.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ А. Мец. Мусульманский ренессанс, с. 230.

²⁴ Ас-Суйути. Хусн, I. с. 245.

²⁵ Насир-и Хусрау. Сафар-намэ, с. 121—122.

С. А. КИРИЛЛИНА

ОТНОШЕНИЕ ЕГИПЕТСКИХ МУСУЛЬМАНСКИХ РЕФОРМАТОРОВ К СУФИЗМУ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX— НАЧАЛО XX ВВ.)

Движение за реформу ислама, зародившееся в Египте в 60—70-ые годы прошлого столетия, явилось одной из сторон процесса формирования новой буржуазной идеологии, связанного с ломкой устоев восточно-феодального общества и становлением элементов капиталистических отношений.

В число важных религиозно-философских аспектов теоретических изысканий египетских реформаторов входила выработка их отношения к мистико-аскетическому направлению в исламе—суфизму и религиозной практике его носителей. Многие сторонники реформаторского движения, как и подавляющее большинство населения Египта, испытали на себе действительное влияние идейно-теоретических основ суфизма и ритуала дервишских братств. Большое значение имело то обстоятельство, что многие ведущие религиозные деятели страны, в том числе и некоторые реформаторы, по своему происхождению были выходцами из провинции, где суфизм господствовал в умах верующих и где глубоко укоренилось ревностное почитание принявших обет и облаченных в хирку. Лидер и идеолог движения за реформу ислама шейх Мухаммад Абдо (1849—1905 гг.), родители которого принадлежали к слою зажиточного крестьянства¹, в юности пережил бурное увлечение суфизмом. Его ранние теологические трактаты носили ярко выраженный мистический характер. В частности, первая самостоятельная работа Мухаммада Абдо «Рисалат ал-Варидат» («Трактат о мистическом вдохновении», 1874 г.) была посвящена анализу суфийской доктрины о единственности бытия (вахдат ал-вуджуд) крупнейшего суфийского мыслителя мусульманского Востока Ибн 'Араби (1165×1240 гг.). Фанатичное стремление Абдо воплотить идею спасения души путем аскезы и отречения от мира привело его к острому духовному кризису. Окончательно освободиться от «безразличия, навеянного суфиз-

и от чувства растерянности перед миром науки»² Мухаммад Абдо помог известный религиозный и политический деятель Ибрагим-паша ад-Дин аль-Афгани, который во многом определил путь формирования его реформаторских воззрений. Однако на протяжении всей жизни Абдо не оставлял интерес к мистической интерпретации мусульманского вероучения.

В суфизме реформаторов прежде всего привлекала нравственная сторона этого учения. «Основная цель слова мистическое учение,—писал Мухаммад Абдо,—заключается в очищении и совершенствовании нравственности, в увлечении души к вере. В этом смысле оно является родом руководства и познания»³. Дервиши признавались как непревзойденные наставники в этических вопросах, сердцем постигшие истины и постулаты мусульманского вероучения. В соответствии с воззрениями реформаторов, значение суфиев как руководителей верующих в плане их религиозно-нравственного совершенствования возрастало по мере того, как в османском обществе все больше обозначался упадок морали, все более формальным становилось отправление культа. Вместе с тем сторонники движения за реформу ислама выступили с резким осуждением современного им, «корруптированного» суфизма, истинного, по их мнению, вследствие заблуждений или в результате сознательного привнесения в него «нововведений религиозно-догматического характера» (бида). К биде причислялся целый ряд положений и обрядов исламского мистицизма. Упадок суфизма рассматривался мусульманскими реформаторами как результат забвения его «истинной природы», в общем контексте проблемы «обновления» ислама в целом путем его очищения от накопленных за века наслоений, освобождения мусульманского вероучения от «неугодных Аллаху новшеств».

В первую очередь реформаторы выразили отрицательное отношение к тем суфийским построениям, которые предполагали в качестве способа обретения «истинной» религии отречение от мирской жизни, фактический отказ человека от своей человеческой индивидуальности. Такой негативный подход диктовался общей направленностью воззрений мусульманских реформаторов, объективно намечавших пути выведения (хотя и частичного) широкого круга людей из сферы представлений об абсолютном предопределении.

В соответствии со взглядами идеологов и активистов реформаторского движения, опытно-абстрактное знание об окружающем мире, представляющее собой низшую разновидность познания сверхъестественного божественного порядка, составляло границу потенциальных возможностей интеллекта. Интуитивное познание признавалось уделом исключительно пророков (русул).

выступавших в роли связующего звена между божественной истиной и человеческим разумом. По мнению Абдо, только пророк наделен талантом, «благодаря которому он познает то, что лежит за границами человеческого бытия»⁴. Тем самым реформаторы отвергали притязания суфиев на постижение природы божества с помощью интуиции.

Особой критике сторонники движения за реформу ислама подвергали практику суфизма в той форме, в которой ей следовали современные им суфии и верующие. В мистических радениях—зикрах, в экстатических ритуалах тарикатов, в маулидах «святых», подвижников и аскетов они усматривали «еретическое» начало. В частности, маулиды—одна из главных массовых форм деятельности дервишских братств,—рассматривались реформаторами как удобный предлог для вымогательства, насаждения суеверий и спекуляций на религиозных чувствах правоверных. Такие церемонии способствовали, как считали Абдо и его единомышленники, увеличению числа паразитирующих странствующих нищих и никак не могли быть совместимы со взглядами серьезных приверженцев любви к богу. Затрачиваемые на маулиды значительные денежные средства, включавшие наряду с частными пожертвованиями и крупные государственные субсидии, могли быть использованы, по мнению реформаторов, на благо культурного и социального прогресса египетского общества и его морального оздоровления. Их следовало бы предназначить для расширения сети религиозного образования и стимулирования развития наук для борьбы с пороками и благотворительной помощи страждущим и бедным. Не случайно, расходы, жертвы, дарения на проведение маулидов Мухаммад Абдо расценивал как «издержки в пользу дьявола»⁵.

Самые резкие возражения со стороны активистов реформаторского движения вызывал культ «святых»—авлия, к сонму которых причислялись, в первую очередь, видные суфийские идеологи, основатели тарикатов, другие мусульманские мистики. Массовый характер паломничества верующих к гробницам «святых», сотнями разбросанных по территории Египта, свидетельствовал, по убеждению реформаторов, об общем упадке, духовной деградации и отвращении мусульман от ислама в его первоначальной чистоте. Абсолютно несомесгимыми с духом и буквой ислама они считали прецеденты, когда особо ревностные почитатели «святых» шейхов рассматривали их как «равных богу» (андад), поскольку в этих случаях подвергался сомнению основополагающий догмат ислама о единобожии.

Естественным следствием осуждения культа авлия явилось сугубо отрицательное отношение реформаторов к вере в якобы присущую им способность творить чудеса (карамат), которое ин-

интерпретировалось как своего рода мошенничество, порожденное каждой сверхъестественных явлений.

Показательно, что свой теологический трактат «Рисалат ат-Таухид» («Трактат о единобожии», 1897 г.) Мухаммад Абдо завершил следующим высказыванием: «Чудеса стали родом практики, в которой соревнуются святые и которой гордятся избранные. Все это не имеет никакого отношения к Аллаху и к вере в него, к приближенным к нему и всем богословам»⁶.

В качестве основы критики «чудотворцев» реформаторы выдвигали тезис об отсутствии чудотворной способности у пророка Мухаммада. В трактовке идеологов реформаторского движения «послание божий» только в роли передатчика откровения «священных текстов» признавался непогрешимым в своих действиях. Они считали пророка личностью, выделявшейся среди других людей своим нравственным и интеллектуальным совершенством, но отнюдь не обладающей сверхъестественной силой.

Проблема чудотворных способностей мусульманских «святых» получила детальное освещение в работе ученика и ближайшего подвижника Мухаммада Абдо Рашида Риды (ум. в 1935 г.) «Аш-Шарх аш-Шарх аш-Шарх» («Откровение, ниспосланное Мухаммаду»). Основной вывод Рашида Риды сводится к тому, что с появлением Мухаммада, замкнувшего цепь пророчеств и ставшего «печатью пророков»⁷, завершился и «век чудес» (карамат).

В осуждении мусульманскими реформаторами практики карамат явственно прослеживается, с одной стороны, тенденция к расширению роли национального познания основ веры и, с другой — стремление пополнить арсенал аргументов в пользу совместности ислама и науки.

В отношении суфийского наследия Абдо и его единомышленники демонстрировали субъективно-критический подход, выступая в позиции апологии «обновленного» ислама. Считая безусловной истинной основой руководства для верующих Коран и кодифицированные в сунне предания о пророке Мухаммаде, Абдо оценивал содержание тех или иных суфийских текстов с точки зрения их соответствия этим источникам. В любом случае предполагалось установление подлинности высказываний суфийских авторитетов или фактов из их биографий путем проверки иснада (цепи передатчиков сведений о них) с целью выявления возможных подлогов и фальсификаций.

Многие сочинения известных суфиев Мухаммад Абдо считал покрифическими. Например, к апокрифам он причислял ряд трактатов видного египетского идеолога суфизма Абд аль-Вахха аш-Шарани (XVI в.), в том числе его работу «ат-Табакат аль-Кубра» («Великие разряды»), выполненную в жанре тради-

ционных мусульманских сочинений—жизнеописаний. Прагматическое отношение лидера движения за реформу ислама к суфийскому наследию Средневековья ярко демонстрирует следующий факт. Занимая в 1881—1882 гг. пост директора Департамента печати Египта и главного цензора, Мухаммад Абдо запретил публикацию трактата Ибн Араби «ал-Футухат ал-Маккийя» («Мекканские откровения»). Свое решение он мотивировал тем, что подобные сочинения не должны распространяться среди широкого круга читателей.

Анализируя как позитивное, с его точки зрения, значение определенных сторон религиозно-философской докторины суфизма, так и негативные аспекты деятельности тарикатов, лидер идеологии движения за реформу ислама пришел к выводу о необходимости «вернуться к «истинному» суфизму времен его зарождения»⁸, что, по сути, означало попытку ввести некоторые элементы мусульманской мистической докторины в реформаторское учение.

Следует подчеркнуть, что Мухаммад Абдо проявлял более либеральное отношение к исламскому мистицизму, чем большинство сторонников реформаторского движения. Он осознавал, что игнорирование роли суфизма в жизни египетского общества повлечет за собой резкое сужение потенциальной сферы влияния реформаторских идей. Как отмечает арабский историк М. А. Заки Бадави, «Абдо всю свою сознательную жизнь по взглядам был ближе к суфиям, чем к схоластам, и в своих публичных религиозных выступлениях поддерживал суфизм»⁹. Вместе с тем он избегал контактов с лидерами тарикатов. Единственным шейхом дервишского братства, который имел личную беседу с Мухаммадом Абдо, был Ахмад Ибн Шаркави ал-Халифи (ум. в 1898 г.), глава ветви суфийского ордена ал-Халватийя, действовавшей в г. Кена (Верхний Египет). Ал-Халифи считался знатоком религиозных вопросов и поддерживал тесные связи с улама главного мусульманского университета ал-Азхар¹⁰.

С конца XIX в. в египетской прессе силами активистов реформаторского движения была развернута бурная кампания против распространения среди приверженцев тарикатов «порочной практики—бида»¹¹. Рашид Рида, выступив с циклом выдержанных в антисуфийском духе статей, которые публиковались в 1897 г. на страницах журнала «ал-Манар» («Маяк») — рупора мусульманских реформаторов—подверг критике как учение, так и практику исламского мистицизма. Страстный борец за независимость Египта Абдаллах ан-Надим неоднократно обращался к египетским читателям с призывами искоренить «бида» и трудиться на благо возвращения членов тарикатов в лоно истинно ислама.

Несомненно, что критика практики тарикатов со стороны мусульманских реформаторов, получившая широкий общественный резонанс, сыграла определенную положительную роль, способствуя тому, что центральная суфийская администрация приняла решение официальным порядком запретить ряд экстатических обрядов, практиковавшихся египетскими дервишами.

К лагерю яростных противников суфизма примкнули видные общественные и религиозные деятели арабского мира—Мухаммад Омар, Абд ар-Рахман ал-Кавакиби, Абд ль-Хамид аз-Захрани. Единомышленник Абдо арабский реформатор ал-Кавакиби в своем трактате «Умм ал-Кура» («Матерь городов—Мекка») ¹², обвиняя пороки деспотического правления, причислял к характерным особенностям политического деспотизма «благоволение правителей к улама-обманщикам и суфиям-невеждам» ¹³.

Антисуфийская кампания явилась отражением свойственной для большинства египетских реформаторов сильной антипатии к всем мистическим построениям мусульманского вероучения, его мифологическим проявлениям, которые, по их убеждению, противоречили исламскому закону.

¹ Мухаммад 'Абдо родился в деревне Махалля Наср близ г. Даманхур провинция Бухайра, Нижний Египет).

² Мухаммад Абдо. *Дурус мин ал-Курач ал-Карим*. (Уроки священного Корана). Каир, 1959, с. 30.

³ *Osman Amin Muhammed Abduh. Essai sur ses Idées philosophiques et religieuses*. Le Caire, 1944, с. 186.

⁴ См.: *J. M. S. Balfon. Modern Muslim Koran Interpretation (1880—1950)*. Leiden, 1961, с. 67.

⁵ Арабский историк Осман Амин приводит содержание беседы 'Абдо с одним из шейхов университета «ал-Азхар», в которой реформатор в крайне саркастических тонах отзываясь о празднествах с участием суфиев. Он называет их безразличными и говорит о бесцельности траты средств на их проведение: *Osman Amin. Muhammed Abduh. Essai sur ses Idées Philosophiques et Religieuses*, с. 188—189.

⁶ Мухаммад 'Абдо. *Рисалат ат-Таухид* (Трактат о единобожии). Каир, б/д, 165.

⁷ По этому вопросу см.: *M. A. Zaki Badawi. The Reformers of Egypt*. Cairo, 1978, с. 113—116.

⁸ Мухаммад Рашид Рида. *Тарих ал-Устаз ал-Имам аш-Шайх Мухаммад 'Абдо* (Жизнеописание профессора, шейха, имама Мухаммада 'Абдо). Каир, 1931, ч. I, с. 929.

⁹ *M. A. Zaki Badawi The Reformers of Egypt*, с. 38.

¹⁰ F. de Jong, Turuq and Turuq -linked Institutions in Nineteenth Century Egypt. A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism Leiden, 1974, с. 145.

¹¹ Становление движения за реформу ислама в Египте происходило в условиях постоянных идейных столкновений с поборниками суфизма, усугубившимися в деятельности реформаторов подрыв привычных жизненных устоев. В начале XX столетия глава центрального руководства суфийских орденов Египта Мухаммад Тауфик ал-Бакри принял активное участие в бойкотировании реформаторских начинаний Мухаммада 'Абдо, связанных с реорганизацией университета аль-Азхар. См.: Ахмад Амин. Зу'ама ал-Ислах фи-л-'Аср ал-Хадис (Лидеры реформы в новое время). Каир, б.д., с. 3238.

¹² Абд ар-Рахман ал-Кавакиби эмигрировал в Египет в 1899 г., где жил вплоть до своей кончины (1902 г.). Книга «Умм ал-Кура» написана им в халебский период жизни (до 1898 г.): Впервые она была напечатана в Египте, в журнале «ал-Манар» (публиковалась, начиная с 1902 г.).

¹³ Мухаммед Абд ар-Рахман Бурдж. Абд ар-Рахмаң ал-Кавакиби. Каир, 1973, с. 128.

З. И. ЛЕВИН

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В ЕГИПТЕ В НАЧАЛЕ XX В.

Египтяне познакомились с социалистической идеей раньше, чем другие арабы: в азиатских провинциях Османской империи в условиях политического деспотизма не было места даже для «литературной» формы социализма, а на западе арабского мира, прежде всего в Алжире, социалистическая мысль была довольно распространена, но... исключительно среди европейцев. Воспринимались однако концепции критически-утопического и реформистского, а не научного социализма. Несмотря на то, что Египет по темпам развития опережал другие арабские страны, капитализм и присущие капитализму социальные противоречия и конфликты оставались неразвитыми. Англичане, превратив Египет в свою колонию, не только не создали здесь современного фабричного производства, «но и убили все возможности для этого»¹. В ориентированных на современность сферах общественного сознания доминировали порожденные потребностями борьбы с феодальной отсталостью просветительство и отчасти функционально сходная с ним мусульманская реформация, отражавшая процесс приспособления ислама к переменам жизненной обстановки, и национализм—идеология национально-освободительного движения, отмеченный печатью просветительства. Преимущественно в рамках этих идейных течений и прежде всего в рамках арабского просветительства предпринимались поиски решения социальных проблем вообще, проблемы социальной справедливости, в частности. Арабские просветители, столько внимания уделявшие теме прогресса и свободного развития личности, воспитанные на идеях Французской революции, не могли не видеть, что в обществе существует резко выраженное правовое социальное неравенство. Они понимали, что политическая и общественная обстановка далека от совершенства и не отвечает представлениям о разумности, справедливости, противна законам природы. Они чувствовали необходимость перемен, но не знали, каковы истинные причины

социального зла. Арабские просветители, как и мусульманские реформаторы, были социальными утопистами. Под социальной справедливостью они обычно понимали ограничение масштабов общественного и, прежде всего, имущественного неравенства, «справедливое» вознаграждение за труд и т. п.—смягчение, а не ликвидацию эксплуатации человека человеком. Социализм, идеология пролетариата воспринимались ими как теория социальной справедливости для всех обездоленных, прежде всего низших слоев городского населения—рабочих, ремесленников, мелкого чиновного люда и пр. Рабочие не были предметом специального внимания прогрессивных общественных сил.

Арабская общественная мысль в ту пору испытывала сильное влияние Запада—его экономики, политики, идеологии, образа жизни. В Европе и США в рассматриваемый период социализм выступал как альтернативная капитализму система. Но в социалистическом движении наблюдалось значительное усиление позиций социал-реформистских партий, возглавивших правительства ряда европейских государств, а в радикальном крыле движения—высокая активность анархистов, которые нередко прибегали к тактике индивидуального террора. Это обстоятельство оказало на первых порах решающее влияние на египетское общественное сознание, еще мало подготовленное к восприятию социалистических взглядов. Массовое интеллигентское сознание воспринимало социализм, с одной стороны, как порождение западной мысли и концепцию, отвечающую исключительно условиям, сложившимся на Западе, а с другой—прямо связывало путь реализации социалистических идеалов с анархией, которая традиционно расценивалась как тягчайшее бедствие.

Первыми пропагандистами, как и первыми критиками социализма в Египте, стали немногочисленные представители арабской, прежде всего неегипетской интеллигенции, христиане. В последней четверти XIX в. страна стала центром арабской просветительской мысли, литературной жизни, журналистики. Особенную активность проявляли сирийские эмигранты. В критическом отношении к социализму просветительская христианская и мусульманская интеллигенция, по большей части придерживавшаяся реформаторских взглядов, была единомышленной. Она отвергала не только провозглашенный социализмом принцип отмены частной собственности, но осуждала также якобы присущее ему полное подчинение интересов личности интересам коллектива, приписываемое социалистам стремление утвердить свои принципы с помощью насилия и т. п.

Что же касается положительной оценки социализма, то здесь выявляется расхождение во мнениях среди крайне немногочис-

ленных его сторонников: просветители и мусульманские реформаторы—богословы и богословствующая интеллигенция—подходили к социалистическим принципам с разных идейных позиций.

Поскольку просветительски ориентированные носители социалистической идеи обычно идеализировали западное буржуазное общество, то, следовательно, способны были воспринимать только реформистские концепции социализма в контексте научного рационализма, социальных реформ, благосостояния национального государства. Он был для них одним и, как правило, не главным средством воплощения идеалов улучшения человеческой природы и общества. В отличие от просветителей, мусульманские идеологи и богословствующая интеллигенция положительно оценивали те положения социалистических учений, которые согласуются с установками ислама как «идеальной» основы социальной организации. Они утверждали, что все лучшее в социализме предвосхищено Кораном и сунной пророка. Они отвергали в социализме его сущностное ядро—мысль о том, что частная собственность является основой общественного неравенства, а также идею о классовой борьбе как движущей силе общественного развития. Отношение мусульманских идеологов первых десятилетий XX в. к социализму во многом определило судьбу социалистической мысли в Египте, потому что они оказывали сильное влияние на формирование мировоззрения новых поколений мусульманской интеллигенции.

Первая статья в поддержку социализма появилась в 1890 г. в газете либерального толка «ал-Муайяд». Анонимный автор со знанием дела рассказывал о существующих теориях распределения продукта труда, обосновывал справедливый характер принципа распределения по труду со ссылкой на «Капитал» К. Маркса. С этих позиций он критикует господствующие политэкономические концепции². Это была не только первая статья в защиту социализма, но также первое и, на полтора десятка лет, единственное популярное изложение его основ.

В 1908 г. сирийский эмигрант Шибли Шумайл (1860—1917)—дарвинист, рационалист и приверженец эволюционной теории—опубликовал статью в ответ противникам социализма. Убеденный в великом преобразующем значении идей Французской революции, он, однако, как эволюционист, понимал, что они не могут обеспечить разрешение всех социальных проблем для всех времен³. Шумайл пришел к выводу, что гармоническое проявление законов общественного развития как производных от законов эволюции вселенной, когда их действие направлено на удовлетворение интересов всего общества в целом, а тем самым—и каждого его члена, возможно лишь при социализме. Социализм,—писал

он,—указывает человеку дорогу к счастью, избавлению от бедствий, к справедливости, утверждая принцип распределения жизненных благ по труду на коллективной основе. Хотя еще в 1899 г. Шумайл предвидел возможность восстания рабочих против капиталистической эксплуатации, путь к достижению социалистического идеала он усматривал в познании законов природы, в проведении социальных реформ с упором на развитие просвещения и здравоохранения в результате деятельности просвещенного правителя.

Социализм привлекал также внимание лидера романтической школы в арабской литературе ливанца Фараха Антуна (1874—1922). Он был просветителем, которого интересовали прежде всего проблемы ищущего истину человека. Как и многие другие арабские просветители, Ф. Антун считал, что провозглашенные Французской революцией принципы свободы, равенства и братства способны избавить мир от общественных недугов. Поборник демократии, борец против социального неравенства, он усматривал причину неравенства, как и причину падения нравов, прежде всего в деспотизме предпринимателей, которые господствуют с помощью машин и фабрик. Ф. Антун убежден, что социализм—эта «новая религия человечества»⁴—покончит с деспотизмом, позволит построить государство доброты и братства, идеальное общество «взаимопомощи, человеческой солидарности между всеми классами нации и сердечной искренности», основой которого станет совершенная личность⁵. Он склонен к компромиссному решению социальных проблем: примирению интересов личности и общества, капиталиста и рабочего. Просвещение и религия—вог силы, способные, по его мнению, противостоять действию беспощадного закона борьбы за существование.

Если Шибли Шумайл считал социализм неизменным результатом эволюции бытия в духе бюкнеровской концепции реформистского социализма, а Фарах Антун—«религией будущего» в качестве альтернативы религиозному фанатизму, рациональным способом разрешения социальных противоречий, то для египетского христианина Саламы Муса (1887—1958) социализм—это сущность его общественно-политических взглядов. Он стал одним из основателей Социалистической партии Египта в 1920 г. Социализм, утверждает С. Муса, является идеологией прогресса и новой ступенью общественного развития, платформой социальной справедливости и альтернативой антигуманному западному капиталистическому обществу. Он был фабианцем, последователем Б. Шоу, который, по словам С. Мусы, следуя за Марксом и не расходясь с ним, якобы сделал более гуманным марксизм⁶. Это был, по существу, первый египтянин, сделавший попытку выявить

характер капитализма, методов капиталистической эксплуатации, источники получения прибыли. С. Муса решительно осуждал капитализм. Но, как последовательный фабианец, он разделял реформистскую идею о вращении социализма в капитализм. Постепенные реформы, «законные» методы достижения целей, просвещение—вот главные посылы С. Мусы в вопросе о путях к социализму. Залогом грядущей победы социалистического учения в мире он считает успехи, достигнутые европейской социал-демократией, что обещает «скорое наступление «золотого века»⁷.

Фабианские взгляды разделял также и очень известный деятель египетской культуры первой половины XX в. мусульманин Аббас ал-'Аккад (1889—1964). Он критиковал многочисленных противников социализма, опираясь, главным образом, на этические аспекты фабианской доктрины, ориентированной на мирную эволюцию человеческого общества в направлении социалистического идеала. В отличие от искреннего поборника социализма С. Мусы, фабианская концепция служила Аббасу ал-'Аккаду только формой выражения его либерально-буржуазных взглядов. Подлинный социализм, по ал-'Аккаду, предусматривает справедливое (!) вознаграждение за равный труд, максимальное использование обществом возможностей каждого его члена. Образцом реализации социалистических идеалов он считал буржуазное общество США и западноевропейских государств, где якобы покончено с господством монополий⁸.

Наиболее четкое представление о социализме давали арабскому читателю работы ливанца Никулы ал-Хаддада (1870—1954). В 1918 г. в каирском журнале «ал-Хилал»—появилась его статья «Социализм, чего он требует и чего не требует?». Ал-Хаддад изложил в ней основы социалистической концепции в духе английских реформистов и программы американской Социалистической партии. Социалистическое учение, писал он, зиждется на объективных социально-экономических законах, которые ведут к ликвидации такого положения, когда деньги могут порождать деньги, хотя богатства создаются трудом человека. Вознаграждению подлежит один только труд. Решение проблемы бедности на подлинно социалистических основах состоит, по ал-Хаддаду, в насильственном изъятии средств производства и капиталов с их передачей правительству, в качестве собственности народа, выступающего как коллективный акционер. Никула аль-Хаддад—автор опубликованной в Каире в 1920 г. книги «Социализм», единственной в своем роде в арабских странах. Он выступает в ней как противник применения насилия во имя социального переворота, полагаясь на «демократический» путь в условиях многопартийной

системы, на реформы, национализацию общественных служб и отраслей экономики, имеющих общенациональное значение.

В 1915 г. в Каире появилась небольшая книга школьного учителя из Тухи Мустафы Хасанайна ал-Мансури «История социалистических учений». Если не считать упоминавшейся ранее статьи в газете «ал-Муаййад», опубликованной за четверть века до этого события, книга аль-Мансури была первым сочинением в арабских странах с изложением марксистского понимания сущности социализма. Он писал, что К. Маркс «несомненно, величайший пропагандист социализма, превративший социализм из утопии в науку, в теорию, которая может быть воплощена в жизнь, потому что, в отличие от утопического социализма, марксизм знает дорогу в общество справедливости.» Автор полностью опирается на работу Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке» и «Манифест Коммунистической партии»⁹. Уверенный в конечной планетарной победе социализма, он предсказывал: «Одним из результатов нынешней (первой мировой—З. Л.) войны будет дальнейшее распространение социалистической идеи на планете»¹⁰. Впрочем, и ал-Мансури, как другие арабские теоретики его времени, обходился молчанием учение о классовой борьбе и диктатуре пролетариата.

Итак, пропагандисты социализма в Египте не воспринимали и не могли воспринимать социализм как целостное учение: он для них был лишь одной из теорий установления социальной справедливости. Марксизм стал составной частью египетской общественной мысли только после Великой Октябрьской революции в России. Очевидно также, что в стране, где мировоззренческой основой большинства населения был ислам, серьезным препятствием для распространения социалистической идеи с самого начала стала деятельность мусульманских теоретиков, которые противопоставляли ей социальные установки ислама. Основная заслуга в распространении марксизма-ленинизма, что означало качественно новую ступень в развитии арабской мысли, принадлежала коммунистическим группам и партиям, возникшим в арабских странах после Октября.

¹ Ф. Ротштейн. Захват и закабаление Египта. М.—Л., 1925, с. 212.

² Ас-Саид Рафаат. Тарих ал-харака ал-иштиракия фи мыср 1900—1925, Каир, 1975, с. 123—125.

³ Хури Раиф. Аль-Фикр ал-араби ал-хадис. Бейрут, 1943, с. 118.

⁴ А. Наврани. Arabic Thought In the Liberal Age, Lond. 1970, p. 259.

⁵ А. А. Долинина. Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет. Сирия, М., 1973, с. 162.

⁶ *Муса Салама*. Тарбия Салама Муса. Каир, 1958, с. 91, 102.

⁷ *La Denxiéne Internationale et l'Orient*. P. 1967, p. 425.

⁸ *al-Said*. Указ. соч., с. 70—71.

⁹ *ал-Мансури Мустафа*. Тарих ал-мазалиб ал-иштиракия. Каир, 1915 с. 5—7, 49—51.

¹⁰ *ал-Мансура, Мустафа*. Указ. соч., с. 9.

АРАБИСТИКА В ТАДЖИКИСТАНЕ

Основы востоковедческой науки в Таджикистане были заложены трудами русских ученых-ориенталистов В. В. Бартольда, Е. Э. Бертельса, С. Ф. Ольденбурга, А. А. Семенова, М. Е. Андреева и других, а также таджикских ученых С. Айни, Б. Г. Гафурова, А. М. Богоутдинова, А. М. Мирзоева.

В трудах этих ученых разрабатывались различные важные вопросы истории и культуры таджикского народа и народов сопредельных стран Ближнего и Среднего Востока. С развитием востоковедческой науки в Таджикистане возникла и постепенно получила развитие и такая ее отрасль, как арабистика.

Главная задача арабистики в Таджикской республике, состояла в изучении богатого исторического и культурного наследия таджикского народа, сохранившегося до наших дней на арабском языке. Другой важной ее задачей было исследование разнообразных аспектов истории, экономики, политики, науки и культуры стран Арабского Востока, с которыми таджикский народ в прошлом поддерживал тесные отношения. Изучение этих связей способствует раскрытию путей культурного взаимообогащения этих народов. Являясь частью советской востоковедческой школы, таджикская арабистика также видит одну из своих задач в том, чтобы объективно и на основе марксистско-ленинской теории изучать историю культуры, в первую очередь, языка и литературы, а также актуальные проблемы нового и новейшего периода в истории арабских стран, исследовать многогранные аспекты сотрудничества СССР с арабскими странами, активно пропагандировать миролюбивую ленинскую внешнюю политику, проводимую КПСС и Советским правительством в отношении арабских государств.

До настоящего времени процесс становления и развития молодой таджикской арабистики никем не освещался, хотя исследования таджикских арабистов упоминаются в отдельных обзорах востоковедческих работ или изданиях справочного характера.

До конца пятидесятых годов в Таджикистане, по существу,

не было специального востоковедческого центра, где проводились бы исследования в области арабистики, не существовало даже какой-либо базы для подготовки национальных кадров арабистов. Лишь в 1958 г. на основе сектора таджикской классической литературы и восточных рукописей ИЯЛ АН Таджикской ССР был создан Отдел востоковедения и письменного наследия АН Таджикской ССР. Профилирующее положение в Отделе до 1966 г. занимал сектор современного Востока. Актуальность научных исследований, проводимых сотрудниками этого сектора, вызвала необходимость его расширения. На его базе в 1967 г. были созданы три сектора: сектор Ирана и Афганистана, сектор Индии и Пакистана и сектор арабских стран, переименованный позднее в сектор арабистики.

В 1970 г. Отдел востоковедения и письменного наследия был преобразован в Институт востоковедения, включавший в числе шести секторов и сектор арабистики, который после реорганизации внутренней структуры Института в 1980 г. получил название сектора литератур арабских стран.

Наряду с созданием в 1958 г. Отдела востоковедения и письменного наследия, в том же году при историко-филологическом факультете Таджикского Государственного университета им. В. И. Ленина была открыта кафедра восточных языков с отделениями персидского и арабского языков. Первым руководителем этой кафедры стал ныне покойный академик А. М. Мирзоев, возглавлявший впоследствии на протяжении многих лет (до 1976 г.) Институт востоковедения АН Таджикской ССР. Первыми преподавателями арабского языка и арабской литературы стали Хасан Ибрахим ан-Наккаш, араб по национальности, уроженец Ирака, и выпускник факультета восточных языков Ленинградского университета им. А. Жданова В. П. Демидчик, впоследствии доктор филологических наук, заведующий кафедрой арабского языка на факультете восточных языков ТГУ им. В. И. Ленина².

В настоящее время основные научные силы арабистов республики преимущественно сосредоточены в Институте востоковедения АН Таджикской ССР и на факультете восточных языков Таджикского госуниверситета. Последний является основной кузницей кадров арабистов в республике, первый выпуск которых состоялся в 1963 г. С тех пор отделение арабского языка факультета окончили свыше четырехсот человек, которые наряду с профессией филолога-востоковеда получили и специальность преподавателей арабского и таджикского языков и литературы. Выпускники арабского отделения трудятся на различных объектах советско-арабского сотрудничества за рубежом нашей Родины, работают в различных арабских странах в качестве дипло-

матов, в партийных и советских органах, в системе народного образования республики и т. д.

Кроме Института востоковедения АН Таджикской ССР и Таджикского госуниверситета, отдельные арабистические исследования ведутся в Институте языка и литературы, Институте истории и Отделе философии АН Таджикской ССР.

Основную базу для развития востоковедческой науки в республике, особенно арабистики, представляет собой Фонд рукописей имени А. М. Мирзоева, насчитывающий свыше 12000 рукописей и 5000 литографий на таджикском, персидском, арабском и других языках. Если описание персидско-таджикских рукописей и составление их каталога в 10-томах в основном завершено, то первичная обработка и научное описание арабских рукописей только начинается и в этой области, надо полагать, исследователей-арабистов ждет немало уникальных находок.

Большое число арабских рукописей хранится и в Восточном отделе Государственной публичной библиотеки имени А. Фирдоуси.

Эти рукописные фонды ежегодно пополняются в результате специальных экспедиций ученых Института востоковедения, в том числе, арабистов, в различные районы республики.

За последние десять-пятнадцать лет востоковедческие учреждения Таджикистана значительно окрепли, пополнились зрелыми научно-педагогическими кадрами арабистов, которые осуществляют актуальные исследования в области арабского языка и литературы, истории арабских стран и арабской философии, изучают проблемы таджикско-арабских литературных связей. Результаты этих исследований актуализуются в виде диссертаций, монографий, брошюр, научных и научно-популярных статей и т. д.

В области арабского языка первые небольшие работы преимущественно затрагивали вопросы влияния арабского языка на таджикский, присутствия арабской лексики в стихах того или иного персидско-таджикского поэта, в частности, в наследии основоположника персидско-таджикской литературы Абу Абдулло Рудаки. Но такие работы предпринимались, в основном, в связи с празднованием юбилея средневековых писателей и поэтов и не носили систематический характер. В настоящее время проблемой лингвистических и экстралингвистических арабских заимствований в таджикском языке по материалам таджикской прессы 20—30 годов занимается Т. Бердыева, написавшая на эту тему и защитившая докторскую диссертацию, опубликовавшая ряд других работ⁴.

Как известно, на территории республик Средней Азии, в том числе Таджикистана, проживает много арабов, ассимилировав-

шихся с коренным местным населением—таджиками, узбеками и туркменами. Изучение их языка и говоров было начато советскими учеными Г. В. Церетели и И. Н. Винниковым. Свой вклад в это дело внес и таджикский ученый Г. Джураев, опубликовавший монографию «Говоры таджикоязычных арабов»⁵. Хотя он и не является арабистом, но его работа имеет важное значение, поскольку содержит наблюдения в такой области, которая, по словам И. Ю. Крачковского, «имеет исключительное научное значение и обещает произвести некоторый переворот в арабской диалектологии вообще»⁶.

Таджикские арабисты-востоковеды изучают лингвистические аспекты различных литературных памятников средневековья. Язык «1001 ночи» был проанализирован в кандидатской диссертации Ф. А. Исаевой⁷, которая сейчас работает над изучением языка памятников народной литературы мамлюкского периода. Лингвистические основы топонимики в трудах Якута ал-Хамави исследованы в работе С. Сулаймонова, которая была успешно защищена в Москве в качестве кандидатской диссертации⁸. Средневековые арабско-персидские словари (X—XII вв.), в частности, труды Абу-л-Фазла ал-Майдани, являются объектом изучения А. Ходжиева. Перу средневековых персидско-таджикских авторов принадлежит немало сочинений, написанных в области грамматики арабского языка. Один из наиболее известных подобных трудов—трактат по грамматике Абдурахмана Джамии, о котором подготавливает свою работу Д. Эшонджонова. Немало уделяется внимания и современной языковой ситуации в арабских странах, в частности, в Сирии, Ираке, Йемене, над чем работают Н. Гиясов и С. Дадабаев.

Особое внимание таджикских арабистов привлекает история родного края в свете данных арабоязычных хроник и географических сочинений, процесс завоевания арабами Хорасана и Мавераннахра и героическая борьба таджикского народа и других народов Средней Азии против иноземных захватчиков. Политическое положение среднеазиатского региона накануне и в период первых завоевательных походов арабов на основе «Футух ал-булдан» ал-Балазури и других исторических сочинений широко рассмотрен в диссертационной работе Г. Гоибова и серии его статей⁹, отличающихся глубоким знанием источников, умением выстроить реальную картину происходивших событий и дать им объективную оценку.

Ослабление аббасидского халифата в результате народных движений привело к образованию в различных областях его самостоятельных государств, одним из которых было государство Бувайхидов в Западном Ираке, которые настолько упрочили свои

позиции, что захватили столицу халифата Багдад. Этот период в истории халифата обстоятельно освещается в монографии Х. И. ан-Наккаша «Ирак в эпоху Бувайхидов»¹⁰.

Положение в Мавераннахре и Хорасане в период правления Караханидов по материалам сочинения «Мулхакат ас-сурах» Джамалуддина ал-Карши отражено в работе А. Саидова.

Таджикские арабисты не остаются в стороне от изучения проблем истории собственно арабских стран в новое и новейшее время. Как источник по истории Египта нового времени, исследуется сочинение Али Мубарака «ал-Хитат ал-джадида» молодым ученым Э. Рахматуллаевым. Р. Абдуллаев защитил в Москве кандидатскую диссертацию на тему о сотрудничестве Иракской Компартии с правящей в Ираке партией БААС в рамках Прогрессивно-национального патриотического фронта¹¹. Роли Таджикистана в сфере торгово-экономического сотрудничества СССР с развивающимися странами зарубежного Востока, в том числе, с арабскими странами, была посвящена кандидатская диссертация Д. Давлатова¹².

Одним из новых направлений в таджикской арабистике является изучение литературного и научного арабоязычного наследия средневековых персидско-таджикских поэтов, писателей и ученых с целью более глубокого и серьезного освещения вопросов, связанных с этим наследием. Таджикские исследователи обращаются к самым истокам—иноязычному, точнее, арабоязычному состоянию персидско-таджикской литературы, в котором она пребывала в результате арабских завоеваний и распространения арабского языка, двухвековое господство которого наложило сильный отпечаток на интеллектуальную жизнь той эпохи. В этом направлении важно отметить работу Н. Захидова, который, исследуя арабоязычное творчество поэтов иранского происхождения, живших в эпоху Омейядов и первых Аббасидов, выявляет пути проникновения персидско-таджикского влияния в арабскую поэзию этого периода. Арабоязычное наследие персидско-таджикских поэтов X—XV вв., явление двуязычия в персидско-таджикской поэзии IX—XV вв. и персидско-таджикские и арабские литературные связи составляют сферу научных интересов Т. Мардонова, результаты исследования которого были изложены в серии статей¹³. Сопоставительному анализу подверг арабскую и персидско-таджикскую просодию М. Умаров, уделив основное внимание выявлению их общих черт и отличительных особенностей.

Значительный толчок делу изучения, перевода и издания литературного и научного наследия персидско-таджикских авторов, написанного на арабском языке, дало прошедшее в 1980 г. празднование 1000-летнего юбилея Абу Али ибн Сины. Арабисты

Института востоковедения АН Таджикской ССР совместно с научными сотрудниками Отдела философии перевели с арабского и фарси на русский и таджикский языки и опубликовали целый ряд его сочинений. По решению оргкомитета по проведению юбилея, запланировано издание 10 томов избранных сочинений Ибн Сины на таджикском и 5 томов на русском языке.

В период юбилея в Москве (издательство «Наука») вышел однотомник его избранных сочинений,¹⁴ в Душанбе вышли первые тома на русском¹⁵ и таджикском¹⁵ языках в переводах с арабского. Издан сборник его стихов, включающих поэтическое наследие ученого на арабском языке¹⁷. Недавно вышел в свет в переводе с арабского на таджикский язык поэтологический трактат Ибн Сины «Искусство поэзии» вместе с аналогичными трудами ал-Фараби, Ибн Рушда и Насираддина Туси¹⁸. Громадную работу в этой области проделал таджикский арабист С. Шахобуддинов, который наряду с переводом с арабского языка на таджикский ряда научных трактатов Авиценны, перевел особо ценное его многотомное сочинение «ал-Канун фи-т-тибб», которое будет вместе с исследовательской частью и многоязычным терминологическим словарем издано в Душанбе в шести томах на родном языке автора. Работа в этом направлении продолжается, но переводчики трудов Авиценны, как и других философских и научных сочинений, испытывают некоторые затруднения при передаче на современные русский и таджикский языки всех тех сложных понятий и образов, которыми они изобилуют. Поэтому возникла настоятельная необходимость в создании арабско-таджикско-русского словаря философских и научных терминов, над которым работает сейчас кандидат филологических наук С. Сулаймонов.

В Таджикистане проводятся исследования и в области арабской классической литературы. Проблемы развития жанра газель в арабской поэзии VII—VIII вв. изучается А. Юлдашевым. Отдельные аспекты творчества Абу-л-Ала ал-Маарри исследованы в опубликованной работе С. Шукроевой «Эсхатологическая часть «Послания о прощении» Абу-л-Ала ал-Маарри¹⁹. В области средневековой литературы усилия арабистов факультета восточных языков Таджикского Госуниверситета в настоящее время сконцентрированы вокруг арабской поэзии и прозы мамлюкского периода. Следует отметить здесь работы В. П. Демидчика, посвященные мусульманской космологической концепции²⁰.

Немалое место в исследованиях арабистов Таджикистана занимают проблемы арабской литературы в новое время. Творчество крупнейшего арабского просветителя Рифа а ат-Тахтави и его роль в развитии общественно-политической мысли арабских стран освещены всесторонне в научных трудах Н. А. Каххаровой²¹, на

протяжении многих лет возглавляющей сектор литератур арабских стран Института востоковедения АН Таджикской ССР. Перу Н. А. Каххаровой принадлежат также работы, отражающие проблему восприятия персидско-таджикской литературы и творчества отдельных ее выдающихся представителей на Арабском Востоке²². Она является также составителем (совместно с Т. Мардоновым) первого сборника стихов арабских поэтов, посвященных В. И. Ленину, Октябрьской революции и Советской стране²³. Современная суданская поэзия подвергнута анализу в специальном исследовании В. П. Демидчика²⁴. Жизни и творческой деятельности известного просветителя Насифа ал-Иазиджи посвящена работа Ф. Дехоти²⁵. Проблемы развития различных жанров и литературно-критических теорий в современной арабской литературе исследуются Х. Муминовым²⁶, М. Хусейн-заде²⁷, К. Мусифировым²⁸, Н. Шамсовым, А. Эмомовым и другими. Иракская литература XIX в., и особенно творчество ее видного представителя Ма руфа ар-Русафи изучены Х. И. Наккашем. Творчество крупного прогрессивного ливанского писателя-публициста Раифа Хури исследовано А. Ахмеджановым²⁹. Из числа работ неарабистов, исследующих литературу в арабских странах, хочется упомянуть работы И. С. Раджабовой³⁰ и Н. Абдолова³¹, соответственно посвященные франкоязычным и арабоязычным писателям и поэтам современного Алжира и Туниса.

Конечно, в этой небольшой статье невозможно назвать все те работы, которые осуществлены арабистами Таджикистана в настоящее время. А сделано ими сравнительно немало.

Суммируя достигнутое таджикскими арабистами на нынешнем этапе, можно заключить, что своими исследованиями они вносят ощутимый вклад не только в освещение неизученных проблем истории и культуры арабских стран и, тем самым, в развитие советской арабистики, но действительно способствуют укреплению дружбы и росту взаимопонимания между народами СССР и Арабского Востока.

¹ Ю. Хренов. Арабистика в Таджикистане.—Газ. «Вечерний Душанбе», 7 апреля 1978; «Академия наук Таджикской ССР» (Справочник), Душанбе, 1979, с. 168; Х. Назаров. Развитие востоковедения в Таджикистане.—«Изв. АН Тадж. ССР, ООН, № 4, 1983, с. 75—81; «Таджикская советская энциклопедия» (на таджик. яз.), т. I, Душанбе, 1978, с. 217.

² Еще с 1957 г. арабский язык в качестве иностранного языка начал преподаваться в средних школах № 7 и № 10 г. Душанбе, а арабская письменность на историко-филологическом факультете Душанбинского Госпединсти-

туда по дисциплине «Язык классических текстов». Все занятия вел Х. И. Наккаш

³ А. Маджи. «Рудаки и арабский язык». — Газ. «Коммунист Таджикистана», 1 июня 1957 г.

⁴ Т. Бердиева. Лингвистические и экстралингвистические заимствования арабских элементов в таджикском языке (по материалам прессы 20-х годов), Душанбе, 1969.

⁵ Г. Чураев. Лахчаҳои арабҳои тоҷикзабон. Душанбе, 1975. (Рец.: У. Обидов, Т. Мардонов; Таҳқиқи лахчаҳои арабҳои тоҷикзабон.—ж. «Садон Шарк», № 11, 1976, с. 155—156).

⁶ И. Ю. Крачковский. Избранные сочинения, т. V, М.—Л., 1958, с. 165.

⁷ Ф. А. Исаева. Диалектизмы в 1001 ночь. АКД, М., 1978.

⁸ С. Сулаймонов. Лингвистические основы топонимики в трудах арабского средневекового автора Иакута ал-Хамави (XIII в.). М., 1979.

⁹ Г. Гойбов. Ранние походы арабов в Среднюю Азию (644—704 гг.) АКД. Баку, 1980; его же: «Завоевание Хорасана» Ахмада ал-Балазури. Душанбе, изд-во «Дониш» (в печати); ал-Балазури и его произведение «Футух ал-булдаи» — Изв. АН Тадж. ССР. ООИ № 4, 1971; «Первые исторические повествования об арабских завоеваниях и их место в становлении арабской историографии» — Изв. АН Тадж. ССР. ООИ, № 1, 1977; «К вопросу о хронологии правления бухарских правителей периода арабских завоеваний (VII—VIII вв.)» — Изв. АН ТаджССР. ООИ № 3, 1978; «К исторической географии и политической истории Бухары и Пенджикента в VII—VIII вв.» — Изв. АН ТаджССР. ООИ № 2, 1984; «К исторической топонимике городов Хорасана, Мавераннахра и Хорезма в VII—X вв.» — Сб. «Хорезм и Мухаммад ал-Хорезми в мировой истории и культуре», Душанбе, 1983, с. 130—136; «Мухаммад Муса ал-Хорезми», Душанбе, 1983.

¹⁰ Х. И. Наккаш. Ирок дар даврани Бувайхиен, Душанбе, изд-во «Ирфон» (в печати).

¹¹ Р. Абдуллаев. Опыт сотрудничества Иракской Компартии и партии БААС в рамках П. НПФ (1973—1979 гг.) АКД, М., 1981; его же «Значение союза и сотрудничества ИКП и БААС в рамках ПНПФ в социально-экономическом и общественно-политическом развитии Ирака 70-х годов», Душанбе (в печати).

¹² Д. Р. Давлятов. «Таджикистан в системе торгово-экономического и культурного сотрудничества СССР с зарубежными странами Востока». АКД, М., 1980.

¹³ Т. Н. Мардонов. «Об одном раннем двуязычном персидско-таджикском поэте» — Сб. Письменные памятники Востока. История, филология. М., 1979, с. 121—132; его же: «ал-Джахиз и возникновение арабско-персидского двуязычия» — Сб. «Молодые ученые 100-летию С. Айни. Мат. конф. молодых ученых Таджикистана, посвященной 100-летию С. Айни (Общественные науки), Душанбе, 1980, с. 44—50; его же: «Шахид Балхи—двуязычный поэт» (на тадж. языке) — Известия АН ТаджССР. ООИ № 4, 1978, с. 95—102; его же «Рудаки и

арабская литература» (на тадж. яз.)—ж. «Садон Шарк», №9, 1976, с. 131—135.

- 14 *Ибн Сина*. Избранные философские произведения, М., «Наука», 1980.
- 15 *Абу Али ибн Сина*. Избранные сочинения. Душанбе, «Ирфон», 1980.
- 16 *Абу Али ибн Сино*. Осори мухтаб: т. I, Душанбе, 1980; то же, т. II, Душанбе, 1983.
- 17 *Авиценна*. Сатурна предел. Душанбе, «Ирфон», 1980.
- 18 «Фанни шеър» Аристотель. Фороби. Ибни Рушд. Насираддини Туси, Душанбе, «Ирфон», 1985.
- 19 *С. Шукрова*. Эсхатологическая часть «Послания о прощении» Абу-л-Ала ал-Маарри». Душанбе, 1976.
- 20 *В. П. Демидчик*. Закарийа ал-Казвини и жанр мирабиллий в арабской литературе до XIV в. АДД, М., 1979; его же: «География» или «Памятники стран и предания о людях» Закарийа ал-Казвини, Душанбе, «Ирфон», 1977.
- 21 *Н. Каххарова*. Рифа'а Рафи ат-Тахтави и его произведение «Извлечение чистого золота из посещения Парижа». АҚД, М., 1966; ее же: «Путешествие в Париж Рифа'а ат-Тахтави», Душанбе, 1968.
- 22 *Н. Каххарова*. Стихи устода Рудаки на арабском языке.—Сб. «Памяти устода Рудаки» (на тадж. яз.), Душанбе, «Дониш», 1978, с. 83—86.
- 23 «Земля добра и света». Арабские поэты о Ленине, Октябре и Стране Советов. (Составители и авторы предисловия Н. Каххарова и Т. Мардонов). Душанбе, «Дониш», 1980.
- 24 *В. П. Демидчик*. Суданская поэзия XX в., Душанбе, 1972.
- 25 *Ф. Дехоти*. Творчество сиро-ливанского писателя XIX в. Насифа ал-Иазиджи. Автореф. канд. дис., Ташкент, 1974.
- 26 *Х. К. Муминов*. Михаил Нуайме как теоретик критического реализма. АҚД, Ташкент, 1975.
- 27 *М. Ш. Хусейн-заде*. Феллах в литературе Египта. Душанбе, 1973.
- 28 *К. Мусафиров*. Социальная драматургия Тауфика ал-Хакима. Автореф. канд. дис., Ташкент, 1972.
- 29 *А. Ахмеджанов*. Творчество современного ливанского писателя-публициста Ранфа Хури. Автореф. канд. дис., М., 1966.
- 30 *И. С. Раджабова*. Современная алжирская франкоязычная литература. Душанбе, 1974.
- 31 *Н. Абдоллов*. Особенности формирования арабоязычной тунисской литературы XIX—XX вв. Автореф. канд. дис., М., 1979.

А. А. МЕЛКОНЯН

ОБРАЗ БАХИРЫ В АРМЯНСКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОЧНИКАХ

Среди средневековых легенд, сложенных вокруг личности и деятельности пророка Мухаммада, одной из наиболее примечательных является легенда, повествующая о его встречах и отношениях с христианским отшельником по имени Бахира¹. Она известна исламооведам, в основном, из арабских, сирийских и византийских исторических и богословских источников.

К сожалению, армянские варианты этой легенды, несмотря на представляемый ими интерес, остались вне поля зрения специалистов. В настоящей статье делается попытка обобщить сообщения армянских авторов, сопоставив их со сведениями иноязычных, что, безусловно, поможет создать более цельное представление об исследуемой легенде. На наш взгляд, важность данной проблемы состоит в том, что, независимо от степени достоверности рассматриваемой легенды, она тесно связана с вопросом взаимоотношений двух мировых религий—христианства и ислама—в ранний период. Вопрос не в том, имели ли в действительности место встречи Мухаммада с Бахирой, а в том, какую окраску получила эта легенда (или этот факт) у представителей различных религий и на службу каким целям была поставлена ими.

Первым из арабских авторов, записавшим эту легенду, был Ибн Исхак (VIII в.), чей труд «Житие посланника Аллаха» дошел до нас в обработке Ибн Хишама (IX в.)². Содержание приводимого варианта вкратце таково: девятилетний Мухаммад вместе со своим дядей Абу Талибом отправляется в Сирию по торговым делам. Их караван останавливается в городе Босре или поблизости, где и находилась келья монаха Бахиры. Последний замечает, что ветви дерева тянутся, чтобы бросить свою тень на Мухаммада. Желая поближе познакомиться с юношей, Бахира устраивает обед для путешественников, во время которого, расспрашивая о Мухаммаде, лично беседуя с ним и внима-

тельно рассматривая его внешность, он убеждается, что перед ним пророк и советует Абу Талибу: «Возврати племянника в его страну и остерегайся евреев. Свидетель бог, если они узнают о нем то, что знаю я, то причинят ему вред, ибо слишком велико призвание твоего племянника»³. Бахира пока скрывает от близких Мухаммада, кем тот является, откладывая раскрытие тайны до второго посещения Мухаммадом Сирии. На сей раз он предводительствовал караван своей будущей жены Хадиджы. Как и много лет назад, караван останавливается вблизи кельи Бахиры, который сообщает одному из спутников Мухаммада, что тот пророк, причем последний из пророков.

Эта история с незначительными изменениями, порой с большими сокращениями отразилась в произведениях многих арабоязычных историков: Ибн Сада (784—845), ат-Табари (ум. 923), ал-Масуди (ум. 956), Ибн ал-Асира (1160—1233)⁴ и др. Важнейшей общей чертой у названных авторов является то, что все они принимают Бахиру только как того, кто признал в Мухаммаде пророка, а не как его учителя, что характерно для христианских летописцев. Получается, что христианский монах, провозгласив Мухаммада пророком, сам принимает его как такового. Отсюда следует, что если упомянутый монах принял исламского пророка, то факт появления последнего ничем не противоречит догмам христианства, следовательно, принятие Мухаммада христианским миром как пророка было бы вполне естественным. Таким образом, арабские варианты исследуемого предания служат цели доказать в полемике с христианскими богословами истинность пророчества Мухаммада.

Взаимоотношение Бахира-Мухаммад получило совершенно иную интерпретацию в так называемом «Откровении Бахиры», созданном в сирийской среде примерно в XI—XII вв., как полагают, неким Ишоябом⁵. Сохранились тексты «Откровения» на сирийском и арабском языках⁶. Здесь Бахира—монах-араб, рассказывающий другому монаху по имени Мурхиб, что когда-то он отправился к горе Синай, где ему явились ангелы и другие видения. Через них Бахире открылось грядущее царство сынов Исмаила и их могущество. Затем, поселившись по соседству, он подружился с ними. Во время многочисленных бесед Бахира рассказал им о могущественном царстве, ожидающем арабов, ссылаясь на обещания, данные Авраамом Агари, а также на пророчество епископа Мефодия (ум. 312), согласно которому, настанут такие времена, когда арабы завоюют весь мир, и бог возвысит одного из них, чьи потомки будут царствовать. Он будет зваться Мухаммадом, то есть Ахмадом⁷. Однажды внимание Бахиры привлек юноша, прибывший с очередным караваном

с Аравийского полуострова. Он завоевал симпатии Бахиры своим острым умом и обаятельной внешностью. Узнав, что юношу зовут Мухаммад, Бахира больше не сомневается в том, что именно его имел в виду Мефодий в своем прорицании. Вскоре, подружившись с Мухаммадом, Бахира начинает обучать его богословию. Интересно, что Бахира прекрасно знает, что Мухаммад вовсе не пророк, а обыкновенный смертный, для которого, однако, бог уготовил могущественное земное владычество. По совету учителя Мухаммад объявляет себя пророком, чтобы соотечественники исполнились веры в него и чтобы облегчился путь к предсказанному царству. Бахира берется написать для Мухаммада священную книгу (имеется в виду Коран), чтобы тот проповедовал ее своим соплеменникам. Кстати, Бахира составляет эту книгу так, чтобы она была понятна, доступна и приемлема для арабов. Следуя этому принципу, он был вынужден учесть уровень умственного развития арабов, их мировосприятие и обычаи. Все это в конечном счете приводит к сильным искажениям «истинной веры», которые и находят свое отражение в Коране. В «Откровении» с той же точки зрения объясняется и происхождение важнейших заповедей ислама. Опять же по совету Бахиры Мухаммад объявляет своим последователям, что получает указания от архангела Гавриила. Рассматриваемый вариант ясно отражает настроения, царящие в то время в христианских общинах Сирии, находящихся под игом мусульманских властителей. А именно—покорность мусульманскому светскому владычеству, ибо, как мы видели, оно считалось предопределенным свыше, и в то же время нетерпимость к исламу, который в этом предании отрицается самыми разными способами⁸. Важно, что в «Откровении» делается попытка создать основу для обеспечения безопасности христиан. По этому поводу автор «Откровения» свидетельствует, что Мухаммад обещал Бахире свое покровительство и благосклонность по отношению к христианам, которые будут находиться под его владычеством⁹.

В общем чувствуется, что автор «Откровения» симпатизирует Бахире и стремится оправдать его поступок, последствия которого заставили Бахиру всю жизнь страдать от угрызений совести, утешаясь единственно тем, что он действовал по велению бога. Цели, преследуемые им лично, были искренни и честны—привести арабов к истинной вере. Бахира страдает от того, что Мухаммад оказался не в состоянии постичь сущность этой веры и впал в заблуждение.

Армянские варианты исследуемой легенды определенно отличаются от упомянутых. Предание о Бахире нашло отражение в произведениях следующих средневековых армянских авторов:

Товмы Арцруни (IX в.), Мовсеса Каганкатваца, Анонимного повествователя (псевдо-Шапух Багратуни (X в.), Самвела, Мхитара Анеци (XII в.), Киракоса Гандзакеци, Вардана, Ануна Себастаца (XIII в.), Григора Татеваци (XIV в.). У них встречается несколько вариантов легенды.

Самое раннее упоминание о Бахире в армянских источниках принадлежит перу Товмы Арцруни¹⁰. Его вариант имеет следующее содержание: Мухаммад, занимавшийся торговлей, путешествуя в далекие страны, встречает однажды монаха по имени «Саргис Бхира», последователя секты Ария. Проникнувшись симпатией к Мухаммаду, тот начинает обучать его Ветхому завету, а также тому, что сын божий по природе своей не бог. Бхира убеждает Мухаммада следовать вере израильтян, обещая ему: «Если ты последуешь моему наставлению, будешь великим полководцем и начальником всего своего племени». Далее историк пишет: «...он напомнил Махмеду обещание Бога Аврааму, порядок обрезания, жертвоприношений и многое другое, о чем не следует говорить здесь...»¹¹. Автор рассказывает также о том, как Мухаммад, после встречи с Бахирой, попадает под власть странных демонических сил. Вообразив, что находится в общении с ангелами, он объявляет себя посланником бога и вскоре по совету Али начинает проповедовать. Достигнув головокружительных успехов, Мухаммад предательски убивает своего учителя, который вновь появился в надежде получить от вождя мусульман дары признательности. Предание Бахиры столь бесславной смерти—результат безграничного желания христианского автора видеть наказанным этого монаха, который, по его представлению, был первопричиной многих бед. Следует отметить, что в иноязычных источниках вообще отсутствует эпизод убийства Бахиры.

Более поздние авторы—Киракос Гандзакеци и Вардан ничем почти не дополняют вариант Товмы Арцруни, не считая того, что Киракос Гандзакеци называет Бахиру «Саргис Бхира», а Вардан—просто «Саргис» и что последний считает Бахиру одновременно последователем сект Ария и Керинфа¹².

Вариант легенды о Бахире, приводимый другим автором—Мовсесом Каганкатваца, заключается в следующем: «Однажды сатана, преобразившись в оленя, повел его (Мухаммада—А. М.) к отшельнику арианского учения, по имени Бахира, а сам исчез. Махмет изво всех сил натянул свой лук и направил в сторону человека, а тот громогласно воззвал к нему: «Сын мой, воздержись от греха, ибо я такой же человек, как ты». Махмет сказал ему: «Если ты человек, зачем живешь в пещере?» Тогда отшельник, пригласив его к себе, стал учить его из Ветхого и

Нового заветов по Арию, который говорил, что Сын Божий ест-творение. Он приказал Махмету все слышанное от него рассказать варварам-Татчикам, с условием, чтобы никто не знал о его местожительстве. Между тем, необразованный народ Татчиков, удивленный дивными его рассказами, спрашивал Махмета: «Откуда ты все это знаешь?» Махмет, ублажая невежественный свой народ, отвечал: «Ангел беседует со мною...». А они втайне поставили своих соглядатаев для того, чтобы узнать—кто ему рассказывает и откуда знает он все это. Махмет, узнав об этих кознях, тайно убил своего учителя и зарыл его в песок, сам же, поселившись на его место, говорит соглядатаям: «Здесь является мне ангел и рассказывает величайшие чудеса»¹³. Итак, новостью в этом варианте является легенда о посредничестве сатаны во встрече Мухаммада и Бахиры, а что касается убийства последнего, то здесь оно совершается при несколько других обстоятельствах, чем у Товмы Арцруня.

Своеобразный вариант легенды мы находим в «Истории» Анонимного повествователя¹⁴: Некий «Абдурахман, сын Абдала, сына Белмика» имел сына по имени «Мехемет». Последний подвергается воздействию демонических сил, вследствие чего часто впадает в бешенство. По чьему-то совету отец увозит сына в Сирию к монаху на лечение. Аноним дает Бахире такую характеристику: «Муж тот верою был несторианин и любил чародейство и колдовство и очень искусен был он в искусстве ворожбы и колдовства»¹⁵. Итак, Аноним—это второй известный нам автор после ал-Масуди, который считает Бахиру несторианцем. Далее он утверждает, что Бахира соглашается вылечить Мухаммада только при следующем условии: «Если уверуешь в бога и отречешься от огнепоклонства...»¹⁶. Затем Бахира крестит Мухаммада «согласно вере несториан». Он обещает Мухаммаду власть над собственным народом, принудив его для осуществления этой цели действовать согласно следующему хитрому плану: «...отправляйся снова в дом отца твоего и убеди там некоторых мужей торговых отправиться в страну египтян и, когда придешь и окажешься напротив монастыря моего, сделайте привал, но ты не говори, что знаком с монастырем, или местом, либо пределами этими и что это условленное место твоего привала. А я возьму моих дяконов, светильники и свечи, подоспею к тебе и, вознеся глас наш к небесам, устрошим мы мужей персидских¹⁷, что придут вместе с тобой, и скажу я им, что было мне об отроке сием видение небесное, что он пророк и должно ему верить и что ни скажет он, так тому и быть»¹⁸. Прибегнув к этой хитрости, Мухаммаду удается обеспечить себе славу про-рока. . .

Характерной чертой для упомянутых авторов является то, что все они представляют Бахиру как отрицательную личность, обвиняя его в ереси, считая приверженцем Ария и Керинфа, а иногда и Нестора. В арианстве обвиняли Бахиру также Константин Порфирородный и Иоанн Дамаский¹⁹. В противовес этому в «Откровении Бахиры» сам он критикует арианство, сожалая что, несмотря на его старания, Мухаммад так и остался арианцем²⁰. Недоброжелательность, которую армяне питали к Бахире, нашла отражение и в этом произведении, где рассказывается, как Бахира, оказавшись в Армении, был подвергнут гонениям за свои религиозные взгляды²¹. Таким образом, в рассмотренных выше армянских вариантах легенды ясно выражены настроения армянской церкви к исламу и его основоположнику, а также к существующим ересям.

В отличие от других армянских историков, Мхитар Анеци, по примеру автора «Выдержки из Кашуна»²², который считается его основным источником в вопросах ислама, представляет Бахиру благочестивым монахом, который, обучая Мухаммада, преследует вполне благородные цели. Однако последний, пренебрегая христианским вероучением, жаждет узнать, что представляет из себя еврейское. Он вскоре оставляет учителя и отправляется в глубь пустыни, где встречает одного еврейского купца, который осведомляет его относительно еврейских законов и верований, но Мухаммад пренебрегает и этим²³. Интересно, что в другом месте Мхитар Анеци говорит о Мухаммаде как о неверном и самодовольном лжеучителе, который распространяет учение Керинфа, усвоенного им от арианского монаха Бахиры²⁴. Таким образом, Мхитар Анеци проявляет два разных подхода к Бахире, находясь во втором случае, безусловно, под влиянием предыдущих армянских авторов.

Перед нами встает вопрос: откуда стала известной армянским авторам легенда о Бахире? При сравнении армянских вариантов легенды с «Откровением» обнаруживаются определенные противоречия, о которых уже говорилось, но наряду с этими есть и эпизоды, заставляющие думать о существовании связи между ними. Во-первых, в обоих случаях Бахира выступает как учитель Мухаммада и только благодаря ему последний приобретает славу пророка. Во-вторых, в «Откровении» Бахира посещает гору Синай, где ему являються видения. В армянских источниках Синайская пустыня упоминается как местожительство Бахиры. В-третьих, Анонимный повествователь, как было сказано выше, сообщает о видениях Бахиры. Правда, если в «Откровении» об этом рассказывается как о реальном событии, то Аноним считает это обманом. В-четвертых, мы уже отмечали,

что в «Откровении» говорится о влиянии арианства на Мухаммада. Располагая подобным сведением, армянские авторы, по-видимому, пришли к простому заключению: если ученик арианец, то и учитель, вероятно, был таковым. Отсюда и обвинения Бахире как последователю этой ереси. И, наконец, Бахира «Кашуна» и первого варианта Мхитара Анеци своим моральным обликом напоминает героя «Откровения». В «Кашуне» и в «Истории» Мхитара Анеци есть несколько эпизодов, имеющих свои параллели в «Откровении». Примером может служить легенда о том, как корова принесла Мухаммаду Коран, привязанный к рогу²⁵. Как известно, автор «Кашуна» и Мхитар Анеци называют источником своих сведений о Мухаммаде некоего мусульманина, принявшего христианство на острове Крит²⁶. По всей вероятности, именно эта неизвестная личность и была знакома с «Откровением». Если возможно, чтобы «Откровение» послужило источником для армянского историка XII в., то нельзя утверждать то же самое для авторов более раннего периода, так как «Откровение» написано гораздо позже, чем армянские источники IX—X вв. Более того, то, что автору «Откровения» было известно отношение армянской церкви к Бахире, дает повод для противоположных выводов. Таким образом, хотя между армянскими вариантами легенды раннего периода и «Откровением» имеются точки соприкосновения, тем не менее, последнее не могло служить для первых непосредственным источником. По всей вероятности, им послужил утерянный восточно-христианский (сирийский или арабско-христианский) прототип этой легенды, на основании которого было написано и «Откровение».

Согласно некоторым существующим мнениям, византийские авторы в вопросах биографии Мухаммада основывались на ранних восточно-христианских источниках, хотя и утерянных, однако нашедших отражение в трудах более поздних сирийских авторов²⁷. По нашему мнению, с этой точки зрения следует подходить и к армянским источникам.

Что касается взаимоотношений армянских и арабских источников в вопросе легенды о Бахире, то в этом случае связь почти отсутствует, если не считать имеющееся у Анонима упоминание о том, как Мухаммад вместе с купцами приходит к Бахире, который и убеждает его спутников в том, что они имеют дело с пророком. Это повествование в какой-то мере напоминает арабский вариант легенды. Однако, опираясь на этот единственный пример, мы не можем утверждать, что Аноним имел непосредственно под рукой какие-либо арабоязычные источни-

ки, поскольку он располагает множеством других сведений, полностью противоречащих им.

Таким образом, армянские варианты легенды о Бахире и Мухаммаде и «Откровение Бахиры» написаны на основании одного общего восточно-христианского прототипа. Однако в армянской среде легенда приобрела совершенно новую окраску и новое качество, отразив настроения армянской церкви того времени.

¹ О разных вариантах имени этого отшельника см.: Всеобщая история Вардана Великого, пер. Н. Эмина, М., 1861, прим 285, с. 194; *Wensinck, Bahira, Shorter Encyclopaedia of Islam, Leiden—London, 1953, p. 56.*

² ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، القاهرة، ١٩٣٦، ص ١٩١—١٩٥، ١٩٩—٢٠٠.

³ Там же, с. 194.

⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ١، بيروت، ١٩٦٠، ص ١٢٠—١٢١ و ١٣٠، تاريخ الطبري، القاهرة، ج ٢، ص ٢٧٧—٢٨٠، المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج ٣، بيروت، ص ١٠١، ١٤٦. Примечательно, что он называет Бахиру Нестором, по-видимому, имея в виду его религиозную принадлежность; *كامل في التاريخ، القاهرة، ص ٢٣٠.*

⁵ ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، القاهرة، ١٣٤٨، ص ٢٢٠، ابن دلاويرا

⁶ *Wensinck, op. cit., p. 56.* По мнению K. de Vo, автор „Откровения“—некий египетский христианин. См. *C. de Vaux, La Legende de Bahira ou un moine Chrétien Auteur du Coran, Revue de l'Orient Chrétien, 2, P., 1897, p. 439.*

⁷ Англ. пер. см. *Gotthell R., A Christian Bahira Legend, Zeitschrift für Assyriologie, b. 17, 1903, p. 125—166.*

⁸ Там же, с. 132.

⁹ О полемическом характере „Откровения“, см. *Abel A., Changements politiques et littérature eschatologie dans le monde musulman, Studia Islamica, Larose—Paris, 2, 1954, p. 29.*

¹⁰ *Gotthell, op. cit., p. 135.*

¹¹ Թովմայի վարդապետի Արժրուհւոյ Պատմութիւն Տանն Արժրուհեաց Ի լոյս գաւ Բ. Պ., ՍՊԲ, 1887, էջ 169, 170, 174, а также русск. пер см. *Вардан Великий* приложение, с 196 и 199.

¹² *Вардан Великий*, приложение, с. 196.

¹³ Կերտիկոս վարդապետի համառոտ պատմութիւն, վեհեաիկ, 1865, էջ 56, Вардан Великий, прим. 285, с. 103.

¹⁴ Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Երևան, 1983, էջ 287, а также *Вардан Великий*, приложение, с. 194.

¹⁵ История Анонимного погестовога еля, псердо-Шапух Багратуни, Ереван 1971, с. 40.

¹⁶ Там же, с. 40.

¹⁷ Там же, с. 40.

¹⁷ Аноним иногда называет арабов персами.

¹⁸ Там же, с. 42.

¹⁹ *Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio, v. 2, Commentary, London, 1962, p. 71.*

²⁰ *Gotthell* op. cit. p. 146.

²¹ Там же, с. 130.

²² «Выдержки из Кашуна» («Ի Քաշունէ քաղաքու») — это небольшой текст, сохранившийся в одном из армянских манускриптов иерусалимского собрания (№ 1288). До сих пор не существует единого мнения относительно происхождения и автора этого текста. См. Այսպիսի Ք. Բուլմար հայ մատենագրութեան մէջ, Վիեննա, 1930, էջ 180:

²³ Մխիթար Անեցի, Մատենան աշխարհալիկ և անդիտարանաց, աշխատասիրությանը Հ. Գ. Մարգարյանի, Երևան, 1983, էջ 94:

²⁴ Там же, с. 102.

²⁵ Там же, с. 99; Б. Кюлесерян, указ. соч., с. 218: ср. *Gotthell*. op. cit., p. 152

²⁶ Мхитар Анеци, указ. соч., с. 97; Кюлесерян, указ. соч., с. 208.

²⁷ *Constantine Porphyrogenitus, op. cit., 2, p. 70.*

КУРДСКАЯ ДИНАСТИЯ МАРВАНИДОВ И ЕЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ С МУСУЛЬМАНСКИМИ ЭМИРАТАМИ

(вторая половина X в.)

Начиная с X в., в результате постепенного ослабления политической власти Аббасидского халифата и феодального раздробления в различных областях Ближнего и Среднего Востока на историческую арену вышли и несколько курдских эмиратов. Среди более или менее известных курдских эмиратов X—XI вв. была династия Марванидов¹ в Дийар Бакре со столицей Май-йафарикин (?—1096 гг.).

Наиболее интересные и ценные сведения о военно-политической истории этого эмирата, просуществовавшего более одного века, в основном содержатся в арабских источниках. Среди них особо выделяются подробностью и точностью изложения материалов Абу Шуджа ар-Рузравари (XI в.), Ибн ал-Азрак ал-Фарики (XII в.), Ибн ал-Асир (XIII в.), Ибн ал-Ибри (XIII в.), Ибн ал-Варди (XII в.), Ибн Халдуи (XIV в.) и др.² Именно на основе этих материалов в настоящей статье делается, пожалуй, первая в советском востоковедении попытка освещения военно-политических взаимоотношений Марванидов с мусульманскими династиями того времени. Эта проблема, а также некоторые вопросы социально-экономической и политической истории Марванидов слабо изучены и зарубежными востоковедами.

Рассматриваемый период (II пол. X в.) фактически является периодом формирования династии Марванидов, и происходившие в нем военно-политические события касаются, главным образом, деятельности курдов во главе с Батом (?—990 гг.) — основателем династии — и его первыми преемниками.

Прежде всего, необходимо отметить, что конкретная дата основания эмирата неизвестна, однако на основании данных источников можно предположить, что проникновение курдских племен в Верхнее Междуречье и в прилегающие к нему области

более активно началось примерно во второй половине X в.

Как известно, в этот период в Верхнем Междуречье, в том числе и в районах юго-западной Армении, сложились благоприятные политические условия для расширения военных действий курдов³. Это следует объяснить, в первую очередь, тем, что Византия была занята решением своих внутренних и внешних проблем, а армянские Багратиды и арабские Хамданиды значительно ослабли⁴. Поэтому в ходе продвижения с юга на север курдские племена почти не встретили сопротивления со стороны местных жителей⁵.

Кроме того, действия курдов Марванидов распространились вплоть до верхних областей Мосула. Как в самом Мосуле, так и южнее его прочные позиции занимали Буиды, которые в Джазире под руководством Адуд ад-Даула (949—983) вели борьбу против Хамданидов⁶. На первоначальном этапе своих походов Бат воздержался от столкновения с Буидами, которые силой оружия подчинили себе и курдское население провинций Мосул⁷. При всем этом он, однако, в 983 г. после смерти буидского эмира Адуд ад-Даула приступил к открытым военным действиям в Джазире и Мосуле. В том же году он отнял у Хамданидов Маййафарикин, затем занял Хисн Кайфа, Амид, Нисибин и другие районы Дийар Бакра⁸.

Активные действия Бата противоречили интересам как Буидов, так и Хамданидов. Следует отметить, что активизация курдов Марванидов в указанном регионе беспокоили Буидов больше, чем Хамданидов, несмотря даже на то обстоятельство, что последние уступили им часть своих владений. Усиление Марванидов в Дийар Бакре в конечном итоге могло осложнить дальнейшее продвижение Буидов на север. Итак, чтобы предотвратить наступательные действия Бата, буидский эмир Самсам ад-Даула в 983 г. направил войска во главе с Абу Садом Бахрамом для взятия Нисибина. Однако здесь они потерпели поражение и были вынуждены отступить в Мосул. Самсам ад-Даула направил против Бата новое войско во главе с Абу ал-Касимом Садом ибн ал-Хаджибом. В битве возле села Баджлайя, на берегу Хабура, буидские войска вновь понесли тяжелые потери⁹. Преследуя отступивших Буидов, Бат вторгся в провинцию Мосул¹⁰. Жители Мосула, недовольные дайлами́тами, восстали против них, что фактически позволило Бату без боя захватить город¹¹. Овладев провинцией и укрепившись здесь, Бат запланировал поход на Багдад с тем, чтобы, как отмечают арабские историки, освободить его от дайлами́тов¹². Однако этого сделать ему не удалось. В июле 984 г. многочисленные войска Самсама ад-Даула разгромили курдов и вынудили их отступить из Мосула

в Дийар Бакр¹³. По двум направлениям (Джазират Ибн Омар и Нисибин) Буиды начали преследовать курдов, но в результате возникших между буидскими войсками разногласий, преследование было приостановлено.

Воспользовавшись тем, что Хамданиды были крайне заинтересованы в возвращении своих бывших владений, везир Самсам ад-Даула Ибн Садан предложил Саду ад-Даула, сыну Нусуфа ибн Хамдана, начать совместную борьбу против Бата. В случае победы над курдами буидский везир обещал уступить Хамданидам Дийар Бакр¹⁴. Последние направили войска из Халеба в Дийар Бакр. Несмотря на то, что им удалось осадить город Маййафарикин, они, тем не менее, не смогли взять его¹⁵.

Упорное сопротивление курдов Марванидов вынудило Хамданидов отвести свои войска в Халеб¹⁶. Укрепившись в районе Тил Фафана, Бат предложил буидским военачальникам Зийару и Саду заключить мир. По соглашению, которое было достигнуто в том же году, Марваниды получили Дийар Бакр и Западную часть Тур Абдина¹⁷, а Буиды-Тур Абдин и другие районы Джазиры¹⁸. В результате этого взаимоотношения между ними в значительной степени улучшились. По этому поводу Ибн ал-Азрак ал-Фарики пишет, что Бат даже помогал Буидам защищать область Мосула от набегов курдов Хаккари¹⁹. Однако это длилось недолго. Взаимоотношения между ними вновь обострились в 987/8 гг. после смерти правителя Мосула Сада. Бат опять предпринял попытку захватить Мосул. В связи с этим по приказу нового буидского правителя Мосула Абу Насра Хавашада в Нисибин против курдов были направлены арабские племена, главным образом, нумаириты и укайлиты²⁰. В сражении с ними под Нисибином был убит брат Бата Абу ал-Фауарис ибн Дустук—военачальник курдов²¹. После этого, как отмечают арабские авторы, Бат укрепился в горных районах (до Тур Абдина), а южные долины заняли укайлиты и нумаириты²². В Нисибин поспешили и войска Буидов под командованием самого Абу Насра Хавашада. Однако, получив весть о кончине буидского эмира Шараф ад-Даула, они вернулись обратно в Мосул²³. Этим медленно воспользовались давние враги Буидов халебские Хамданиды. Сыновья Наср ад-Даула—Абу Тахир Ибрагим и Абу Абдаллах Хусайн внезапно оказались в провинции Мосул. К событиям, развернувшимся здесь, не остался равнодушен и сам Бат²⁴. Этим и было обусловлено появление в 990 г. его войск в пригородах Мосула, в составе которых были курдские племена (в том числе, племенной союз башнавитов)²⁵. По данным Абу Шуджа, войска Бата состояли из шести тысяч курдов²⁶.

Убедившись в том, что симпатии населения Мосула на сто-

рое Бата, братья были вынуждены просить помощи у вождя укайлитов—Мухаммада. Они обещали в случае победы над Батом передать им Нисибин, Джазират Ибн Омар, Балад и другие районы²⁷. Мухаммад согласился, и в том же году (990 г.) они нанесли курдам сокрушительный удар. Под Мосулом зверски был убит сам Бат, а его оставшиеся в живых сторонники отступили в Дийар Бакр²⁸. Преемником Бата в Хисн Кайфа стал его племянник Абу Али Хасан Ибн Марван (990—997 гг.)²⁹.

Желая восстановить власть Хамданидов в Дийар Бакре, Абу Тахир Ибрахим и Абу Абдаллах Хусайн продолжали преследовать отступавших курдов. Приближаясь к Маййафарикину, Хамданиды здесь потерпели поражение, а Абу Абдаллах ибн Хамдан попал в плен³⁰. Первоисточники сообщают, что в Маййафарикине новый эмир Марванидов—Хасан оказал Ибн Хамдану почести и освободил его. Абу Абдаллах Ибн Хамдан направился в Амид, где находился его брат—Абу Тахир, попросил его заключить мир с Марванидами и оставить Дийар Бакр³¹. Но не добившись никаких результатов, он вынужден был начать борьбу против курдов. В Амиде, где с Хамданидами сотрудничали укайлиты и нумаириты, они потерпели второе поражение и Абу Абдаллах Ибн Хамдан вновь попал в плен³². А его брат—Абу Тахир бежал в Нисибин, где вождь укайлитов Мухаммад, задержав его вместе с сыном, затем убил. В результате этого область Мосул подчинилась Мухаммаду—вождю укайлитов³³. Что же касается Абу Абдаллаха ибн Хамдана, то долгое время он находился в заключении в Маййафарикине и был освобожден лишь после ходатайства египетского халифа³⁴.

Говоря об этом, некоторые средневековые авторы (в частности, Абу ал-Фида, Ибн ал-Варди) сообщают, что после этих событий Ибн Марван, якобы, уехал в Египет и получил от фатимидского халифа ал-Азиза (975—996) провинцию Халеб и другие владения³⁵. Однако изучение других источников показывает, что речь идет об Абу Абдаллахе ибн Хамдане³⁶. Нам кажется, что вышеназванные авторы ошибочно приписали это Ибн Марвану. Следует отметить, что после указанных событий во взаимоотношениях Марванидов и соседних мусульманских династий в рассматриваемый период не произошло резких перемен.

В заключении необходимо отметить, что взаимоотношения между Марванидами и соседними государствами во второй половине X в. были очень сложными и носили откровенно враждебный характер. В течение ряда лет эти династии вели ожесточенную борьбу друг с другом. Они прилагали большие усилия для достижения территориального превосходства, чем и обус-

лавливался подобный характер их взаимоотношений. В продолжительные военные действия против курдов, кроме Буидов, Хамданидов, зачастую включались и арабские племена укайлитов, нумайритов и др.

Материалы, имеющиеся в нашем распоряжении, дают основание отметить, что в рассматриваемый период во взаимоотношениях между Марвандами и Византией подобные проявления враждебности или напряженности не отмечались. Можно предположить, что Византия, по всей вероятности, оказывала Марвандам в борьбе против мусульманских династий также и военную помощь³⁷. В связи с этим необходимо отметить, что когда в Багдаде находился византийский мятежник Вард Склир, Адуд ад-Даула и Самсам ад-Даула начали переговоры с Византией.

Среди других условий они потребовали от нее не оказывать военную помощь эмиру Бату и не давать ему убежища в случае его поражения в борьбе с Буидами³⁸, который когда-то помогал Варду Склиру против императора³⁹. Впрочем, видимо это не очень отрицательно повлияло на взаимоотношения обеих сторон. Наоборот, Византия, опасаясь за свое господство, вела дипломатическую игру с курдами и пыталась тем самым защитить пограничные районы империи от нападений мусульманских эмиров. Об этом и свидетельствуют заключенный в 992 г. десятилетний договор о мире с Марвандами⁴⁰, а также присвоение разным эмирам титулов «магистра» и «дуки Востока»⁴¹ и т. п.

Подводя итог сказанному, следует добавить, что именно поддержка со стороны Византии позволила Марвандам во второй половине X в. вести столь активные действия в области Дийар Бакра и против соседних мусульманских правителей.

³⁷ О Марвандах более подробно см. H. F. Amedroz. The Marwanid Dynasty at Mayyafariqn in the Tenth and Eleventh Centuries A. D.—The Journal of the Royal Asiatic Society, 1903, p. 123—154; K. V. Zettertean. Marwanids,—The Enc. Of Islam, v. III, London 1936, p. 309—310; Стэнли Лэн—Пуль, Мусульманские династии, С. П. 1899, с. 96 (118); К. Э. Босворт. Мусульманские династии, М., 1971, с. 87—88: *معجم الانساب والاسرات الحاكمة: في التاريخ الاسلامي، القاهرة 1951، ص 207-207، محمد أمين زكي، تاريخ الدول و الامارات الكردية، القاهرة 1948، ص 95-125، عبد الرقيب يوسف، الدولة الدستورية في كردستان الوسطى، ج 1، بغداد 1972.*

³⁸ Abu Shuja' Rudhrawari vizier of Muqtadir, Continuation of The Expertences of the Nations, arab. texts. ed. by H. F. Amedroz and D. S. Margolouth, y, III, Oxford, 1921; *ابن الازرق الفارقي، تاريخ الدولة المروانية، حققه وقدم له، الدكتور بدوي عبد اللطيف عوض، القاهرة 1959، ابن الوردي، تاريخ، ج 1، مصر 1985، ابن العبري، غرغورديوس الملطي، تاريخ مختصر الدول، بيروت 1958، ابن الاثير، الكامل 94*

في التاريخ، ج ٧، القاهرة ١٩٥٣، ابن خلدون، كتاب العبر وديوان اجمتداع وانخبر، ج ٤، مصر ١٩٢٤...

³ Ibn, Zayn al-Asad, t. 2, Herak, 1967, t. 636, 639-640. См. также: И. б. Шр—Гиндиган, Арараткән ամիրայութունները Բաղրատունյաց Հայաստանում, Երևան, 1998, էջ 199-192.

⁴ И. б. Шр—Гиндиган, Арараткән ամիրայութունները Բաղրատունյաց Հայաստանում, էջ 195.

⁵ О деятельности курдов во главе с Батом на указанных территориях арабские авторы упоминают при описании событий 80-х гг. X в., т. е. в период, когда в Дийар Бакре они стали главными соперниками Буидов и Хамданидов. Однако, судя по данным источников, более активные действия курдов и их продвижение из провинции Мосул к Дийар Бакуру, начались после того, как в Мосуле появились Буиды. См.: ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ١٢١-١٢٢، ابن تغربردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ٣، القاهرة ١٩٢٢، ص ٤٥، ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٤، ص ٢٥١. Ибн ал-Асир и Ибн Халдун по этому поводу отмечают, что вождь курдов ал-Хамидийа (или ал-Хумаййи а) Бат из провинции Мосул, в начале своей деятельности занимался грабежом, а затем стал совершать набеги на Сугур (пограничные з.ны Дийар Бакура). Вокруг него собралось много людей. Бат вступил в Армению и первый город, который он завоевал, был Арчеш. Оттуда он вернулся в провинцию Дийар Бакр. Когда Буиды завоевали Мосул (978г.), Бат был у 'Адуд ад-Даула, но (по не вполне ясным причинам) он сбежал обратно и обосновался в Дийар Бакре. После смерти 'Адуд ад-Даула Бат завоевал Маййфарикин и значительную часть Дийар Бакура, в том числе Амид, Нисибин и другие города юго-западной Армении. См.; Abu Shuja' Rudhrawari, p. 84; ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ١٢١-١٢٢، ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٣، ص ٢٢٣-٢٢٤، ج ٤، ص ٢٥١، الفارقي، تاريخ، ص ٥٢-٥١.

⁶ К. Э. Босворт. Мусульманские династии, с. 139.

⁷ ابوالمغداد المختصر في اخبار البشر، ج ٢، بيروت، ١٢١، ابن الاثير، الكامل، ج ٧، ص ١٠٢، ابن الوردي، تاريخ، ج ١، مصر ١٢٥٨، ص ٣٠٩.

⁸ الفارقي، تاريخ، ص ٥٢-٥١، ابن الاثير، الكامل، ج ٧، ص ١٢٢-١٢١.

⁹ ابن الاثير، الكامل، ج ٧، ص ١٢١.

¹⁰ Там же, см. также: Abu Shuja' Rudhrawari, p. 86.

¹¹ Там же, см. также: ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٤، ص ٢٥٢.

¹² Там же, см. также: ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٣، ص ٢٢٤، ج ٤، ص ٢٥٢، ابن العبري، ٧٢.

¹³ Там же.

¹⁴ ابن الاثير، الكامل، ج ٧، ص ١٢٣، ابن خلدون، كتاب العبر، ج ٣، ص ٢٢٤، ج ٤، ص ٢٥٢.

15 Там же.

16 Там же.

17 Там же.

18 انقارقی، تاریخ ص ۴۴

19 Там же, с. 55—56.

20 Там же, см. также: *Abu Shuja Rudhrwari*, p. 144; ابن الاثیر الكامل، ج ۷، ص ۱۳۳—۱۳۴، ابن خلدون، ك العبر، ج ۳، ص ۴۳۴، ج ۴، ص ۲۳۲

21 Там же.

22 Там же, см. также: *Abu Shuja Rudhrwari*, p. 145.

23 См. ۱۳۴، ج ۷، ص ۱۳۴، ابن الاثیر، الكامل، ج ۷، ص ۱۳۴

24 ابن العبري، تاریخ، ص ۱۷۳، ابن الوردی، تاریخ، ج ۱، ص ۳۰۹، ابوانقدهاء، تاریخ، ج ۳، ص ۱۲۲

25 *Abu Shja' Rudhrwari*, p. 186—187.

27 Там же, с. 187; ابن خلدون، ك العبر، ج ۴، ص ۲۵۰، ابن الاثیر، الكامل، ج ۷، ص ۱۴۴

28 Там же.

29 Там же, см. также: ابن الوردی، تاریخ، ج ۱، ص ۳۰۹، ابن العبري، تاریخ، ص ۱۷۳

30 Там же.

31 Там же.

32 Там же; *Abu Shuja' Rudhrwari*, p. 189.

33 Там же.

34 Там же.

35 ابوانقدهاء، تاریخ، ج ۲، ص ۱۲۶، ابن الوردی، تاریخ، ج ۱، ص ۳۰۹

36 *Abu Shuja Rudhrwari*, p. 179. См. также: ۱۴۴، ج ۷، ص ۱۴۴، ابن الاثیر، الكامل، ج ۷، ص ۱۴۴، ابن خلدون، ك العبر، ج ۴، ص ۲۵۰

37 Об этом см. *Ист. Зап. Азии*, т. 2, к 610.

38 عبدالقیب یوسف، الدولة الدوستکیة، ص ۱۶—۱۷

39 Когда летом 976 г. Вард Склир поднял мятеж, к нему примкнули представители военной знати. Его поддержали армянские феодалы и мусульмане пограничных районов Византии. (см. История Византии, с. II, М., 1967, с. 218). Но когда в начале 987 г. он споза появился в империи и возобновил притязания на престол, его, как пишет Яхья ибн Саид, поддержали арабские укайлиты, нумайриты, армяне и др. По просьбе Варда Склира владелец Дийар Бахра—Бат ал-Курди направил в его распоряжение «сильные войска во главе со своим братом Абу Али». См. *Yahya Ibn Said Antiochenis, Accedunt*, — *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Curantibus—Scriptores Arabici*, ser. III, t. VII, Paris 1909, p. 167.

40 انقارقی، تاریخ، ص ۱۶

41 *Yahya Ibn Said*, p. 184, 210.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ АРАВИИ И КОРАН

Этническая ситуация в Аравии накануне возникновения ислама изучена еще недостаточно, несмотря на появление в последние годы ряда работ в этой области. Между тем выяснение особенностей этносоциальных процессов в эту во многом противоречивую эпоху способно не только ответить на ряд вопросов, связанных с проблемой возникновения ислама, но и послужило бы вкладом в научную оценку позиций в современной полемике вокруг понятия *уммат 'арабийя*—«арабская нация».

Этническая ситуация в доисламской Аравии характеризуется прежде всего племенной дискретностью, однако существовал ряд факторов, объединявших ее жителей в праарабский этнолингвистический и социально-культурный массив: язык, наличие общего культового центра (общеарабийский пантеон в Мекке), общность почитаемых божеств, все более широкое участие в общей экономической жизни (ярмарки, караванная торговля). Усиление контактов с внешним миром способствовало пониманию специфики своего образа жизни, языка, черт внешнего облика и т. п.

Коран, возникший в оседлой среде Внутренней Аравии в первой трети VII в., отразил неоднозначность этнической ситуации в Аравии, обусловленную переходным характером эпохи.

Анализ коранических текстов и контекстный анализ терминов *кау́м*, *бану*, *каби́ла*, *ша'б* дает возможность вскрыть основные этнические представления, нашедшие свое отражение в тексте корана.

Коранические тексты позволяют реконструировать этноконсолидирующие и этнодифференцирующие факторы, лежащие в основе общности, обозначаемой в Коране в первую очередь термином *кау́м*. Это представление об общем происхождении (6, 133): ...«Если Он пожелает, то погубит вас и заменит вас тем, чем захочет, подобно тому, как Он вырастил вас из потомства (*зуррийа*) другого народа (*кау́м*)».

Одной из основных особенностей этнического самосознания, нашедшего свое отражение в Коране, является представление об общности обычаев¹. Рефреном звучат слова противников Мухаммада: «Мы не слышали про это среди наших первых отцов» (23, 24). Основой осознания племенной общности являлась *сунна*. «У каждого племени (*каум*)—*сунна* и образец ее (*имам*)»²— частый рефрен в доисламской поэзии. О том же говорят слова, приписываемые пророку³: «Я принес в дар ал-'Уззе серо-желтую козу,—я следовал вере (*дин*) моих соплеменников (*каум*)». Таким образом, другим важным компонентом этнического сознания, также имевшим этноразличительную функцию и тесно связанным с представлением о *сунне*, была вера (*дин*, *милла*, *умма*): «И перевели Мы сынов Исра'ила через море, и пришли они к народу (*каум*), который чтит своих идолов»* (7, 134).

Пророческая деятельность Мухаммада и его взаимоотношения с «обладателями писания» привели к появлению в Коране еще одного компонента этносоциальных представлений—существование у «народа» ниспосланного в прошлом откровения, божественного закона (11, 51): «Это из рассказов про сокровенное. Мы открываем их тебе: не знал их ты и твой народ (*каум*) до этого», «...чтобы ты увещал народ (*каум*), к которому не приходило увещателя до тебя...»* (32, 2), «...людей (*каум*), отцов которых не увещевали» (36,5). Эта сторона была исключительно важна для пророка и его окружения. Она даже получила свое отражение в появлении специальных терминов *умми*, *умма*, *хизб*, в семантике которых были заложены соответствующие представления. Кроме того, последние годы пребывания пророка в Мекке в его проповедях появляются термины (*умма*, *милла*, *хизб*, *фарик*, *та'ифа*, *ши'а*), которые обозначали тот же по объему коллектив (*каум*) в религиозно-политическом аспекте его существования.

Важной этнодифференцирующей и этноконсолидирующей функцией обладал язык. «Мы отправляли посланников [говорящих] только на языке их народа (*каум*), чтобы они разъяснили им»* (14,4). «...Они говорят: «Ведь его учит только человек». Язык того, на которого они указывают, иноземный (*а'джам*), а это язык арабский, ясный» (16, 105. Ср. 41, 44, 26, 198—199; 18, 92) Словом *а'джам* в Коране и в доисламской поэзии передавалось представление об отличии аравитян, понимавших друг друга, от окружавших их народов, речь которых была им непонятна⁴.

* Цитаты из Корана даны в переводе И. Ю. Крачковского. Случаи, отличные от этого перевода, помечены знаком*.

В Коране, как и в доисламской поэзии и арабской историографии³, различия по цвету кожи и волос играли роль важного этнодифференцирующего признака. «И из Его знамений—... различие ваших языков и цветов» (*алван*—30, 21).

Из других антропологических признаков, упомянутых в Коране, можно отметить рост. Бану исра'ил встретил легендарный народ (*кау́м*) великанов (5, 25), характерной чертой внешнего облика 'ади́тов был их высокий рост, которым они гордились (7, 67). Высокий рост по Корану, одно из преимуществ, которым может наделить человека (людей) Аллах, отметив тем самым его исключительность (2, 248): «Аллах его (Талута) избрал над вами и умножил его величину в знания и теле»* (ср. 7, 67).

Коранические тексты свидетельствуют о существовании у Мухаммада и его слушателей представления об абсолютной реальности существ сверхъестественных (джиннов), которые составляют полноправную часть мироздания. В Коране для их обозначения использовались те же термины, что и для обозначения людей (*кау́м*, *кабил*, *ма'шар*, *нафар*, *сибт*). Согласно Корану, джиннов объединяет родство по мужской линии (*насаб*)—с. 37, 158. В то же время в тексте Корана засвидетельствованы специальные термины, служащие для обозначения человеко-людей в отличие от существ иного порядка, нежели люди (*башар*, *инс*). Таким образом, существенным элементом самосознания являлось противопоставление себя не только иноплеменникам, но и существам сверхъестественным.

Другим важным элементом системы этнических стереотипов в Коране является образ жизни, принадлежность к одному и тому же хозяйственно-культурному типу: «И сказала знать из его народа (*кау́м*)...: «Это—только человек подобный вам, он ест то, что и вы едите, и пьет то, что и вы пьете» («(23, 34—35). «И до тебя мы не посылали посланников, которые не ели бы пищи и не ходили по рынкам» (25, 22).

Пророк обращался прежде всего к оседлому населению Аравии, и поэтому практически все коранические «народы» (*кау́м*, *бану́*) обозначаются с помощью терминов *ахл* (*асха́б ал-ка́йя* (*ал-мадина*)—«жители селения» («города»), или же просто термином *ка́йя* («селение»). 10, 98: «Разве ж было какое-нибудь селение (*ка́йя*), которое уверовало и помогла ему вера, кроме народа (*кау́м*) Йунуса». 21, 11: «Сколько сокрушили Мы селений (*ал-кура́*), которые были неправедны, и воздвигли после них другие народы (*кау́ман ахарина*). «И до тебя Мы посылали людей (*риджа́л*), только из обитателей селений (*ахл*

ал-кура, курсив мой—Е. Р.), которым посылали откровения»*— 12, 109. Среди многочисленных «знамений» «для людей разумных» Мухаммад постоянно приводит такие (13, 4): «На земле есть участки соседние, и сады из лоз, и посевы, и пальмы... И одним из них Мы даем преимущества перед другими для еды. Поистине, в этом—знамения для людей умных». «Хорошая страна (ал-балад)—восходит ее растение с дозволения Господа ее, а та, которая дурна,—оно восходит только скудно» (7, 56).

Представления оседлого жителя явно отразились и в описании Мухаммадом рая (78, 31—32): «Ведь для богобоязненных есть место спасения, сады и виноградники...».

Однако рядом с чисто земледельческими «знамениями» можно увидеть и другие (36, 71—72): «Разве они не видели, что Мы сотворили для них из того, что создано Нашими руками, скот, и они им владеют? Мы покорили его им: на одних они ездят, других едят». «... И скот Он создал; для вас в нем—согревание и польза, и от них вы питаетесь. Для вас в них красота, когда вы их гоните на покой и когда выпускаете. И переносят они ваши грузы в страну, которой вы бы не достигли без утомления самих себя...» (16, 5—7).

Совершенно очевидно, что аудитория пророка состояла из людей, которые занимались и земледелием, и скотоводством, и караванной торговлей. Жители Мекки и других оседлых центров Внутренней Аравии начала VII в. поддерживали тесные связи со скотоводческим хозяйством кочевников и сами играли в нем определенную роль, владея стадами скота. С другой стороны, многие из кочевников в летнее время становились земледельцами. Постоянное противопоставление оседлых жителей кочевникам, зафиксированное в Коране и современной ему поэзии, отражает, по-видимому, не реальную этническую ситуацию⁶, а традиционные стереотипы, связанные с тем, что на таком уровне развития этнического самосознания, представители отдельных хозяйственно-культурных типов часто искусственно усугубляют свои культурные различия, на которых основываются их представления о своем превосходстве, так «что, пройдя через идеологический фильтр, эти различия могут принять гипертрофированную форму»⁷.

По-видимому, в рассматриваемый нами период эпоха становления и бурного развития в Аравии хозяйственно-культурных типов оседлого и кочевого населения, эпоха, в которую наблюдался процесс их этнизации, уже была в прошлом. Мы, возможно, уже имеем дело со стабилизировавшимся хозяйственно-культурными типами. Причем эта стабилизация породила процессы их

дестинизация⁸. хотя в социальной психологии продолжали действовать этнические стереотипы, унаследованные от прошлого. В рамках Аравии, как историко-этнографической области, начался процесс возникновения новой этнической общности, включавшей и оседлых, и кочевых ее жителей. Именно этот процесс проявился и в возникновении новой, в первую очередь религиозной и социальной, общности—уммы. Ведь «запретную мечеть» (22, 25) «Мы устроили одинаково для всех людей—и пребывающего там и кочующего» (*лин--наси сава' ан ал—'аки фу фи-хи ва ал—бади*).

Накануне ислама существовала сложная система договоров и союзов, поделивших все население Аравии на три большие группы Хумс, Хилла и Тулс. Союз Хумс, инициаторами заключения которого являлись корейшиты, объединял племена разного происхождения, живших в различных частях Аравии. Общим для них было признание неприкосновенности мекканского харама и нейтралитета Мекки, которая получила название Дар ал-Хумс. Целью союза было обеспечение беспрепятственного прохода торговых караванов и караванов паломников в Мекку и из нее, следовательно, он имел прежде всего экономическое значение.

Дополнением к союзу Хумс служила система договора *илаф*, который обеспечивал лояльность к мекканцам ряда племен, либо не соблюдавших священных месяцев, либо совершавших хадж, но находившихся в сфере влияния Лахмидов и Гассанидов. Эти племена получали часть доходов от хаджа и обеспечивали безопасность прохождения караванов по своей территории.

Племена, не принадлежащие к Хумс, составляли союз Хилла. Они отличались от Хумс прежде всего обычаями и ритуалами хаджа. Союз Тулс включал племена юга Аравии, связанные с особым этнокультурным комплексом.

Существовало также и более общее деление аравийских племен на *мухримун* и *мухиллун*. Термином *мухримун* обозначали племена Хумс и те из Хилла, которые совершали хадж в Мекку *Мухиллун*—это племена, не признававшие святость Ка'бы и не соблюдавшие священных месяцев⁹.

Каждый этносоциальный коллектив (*каум*) хранил свои обычаи, свою „веру“ (*дин*), но накануне ислама эта „вера“ была общей уже для значительной группы племен в рамках союзов Хумс, Хилла и Тулс. Ислам практически распространил систему Хумс на весь Аравийский полуостров.

На рубеже VI—VII вв. произошло «размывание» этнокультурных границ, прежде отделявших жителей окраинных аравийских территорий, более «цивилизованных» в результате многовекового взаимодействия с мощнейшими экономическими и культурными центрами эпохи, от населения внутренних районов Аравии. Комплекс исторических и экономических факторов, не в последнюю очередь византийско-персидские войны, привели окраинные территории к упадку¹⁰, вызвали ослабление внешней транзитной торговли и усилили роль торговли внутриаравийской. Разбогатевшие к тому времени центры Внутренней Аравии, и прежде всего Мекка, догнали по уровню развития центры окраинных территорий Севера и Юга Аравии.

Успех объединительного движения при Мухаммаде во многом был обусловлен тем, что «центр его кристаллизации» впервые оказался во Внутренней Аравии (Мекка, Медина), а не в пограничных районах, так или иначе связанных с иноземным влиянием. Устойчивые претензии Мекки на аравийское главенство легко обнаруживаются в Коране (28, 59): «Господь твой не таков, чтобы губить селения (*ал-кура*), пока не пошлет в главном из них (*уммиха*) посланника»* (см. также 42, 5—6).

Ислам выступал как собственно аравийская религия, и был противопоставлен иудаизму и христианству, которые являлись проводниками интересов внешних сил. Возникновение в первую очередь религиозной общности (*уммы*) показывает, что особенностью процесса сложения в Аравии новой этнической общности является его религиозная форма. Важно, что произошел переход от родственных связей не к территориальным, что характерно для классового общества, а к связям надродственным, которые по своей сути обеспечивали переход к связям территориальным и являлись в некоторой степени разновидностью таковых. Это объясняется переходным характером рассматриваемой общественной структуры. Появление представления о широкой общности людей на религиозной основе и сложение *уммы* мусульман означало подрыв этноплеменной разобщенности по происхождению, составлявшей устойчивую часть общественного сознания. На этом этапе этническое сознание было оттеснено религиозным, а последнее объективно представляло собой род постарно-политического самосознания, ибо другой формы идеологии, кроме религиозной, не существовало. Становясь мусульманином, человек входил в религиозно-политическое сообщество (*умму*), которая на этапе противоборства с язычеством была противопоставлена кровнородственным общностям.

Процесс преодоления племенной дискретности нашел свое отражение в изменении содержания традиционных этноконсо-

лидирующих и этнодифференцирующих факторов. Мусульман—жителей Аравии—объединяли между собой и отъединяла от всех остальных общая вера (ислам), ниспосланное богом священное писание (Коран), его язык, общая и отличная от всех других социальная организация (умма), единый культовый центр и центр военно-политической власти, а также преобладающие антропологические признаки. Сравнительно с положением в прошлом, как его отразили доисламские источники, ситуация, зафиксированная в Коране, свидетельствует о новом этапе в формировании арабской народности.

Процесс консолидации аравийских племен в народность нашел свое отражение в эволюции характера употребления в Коране терминов *ан-нас* и *'ибад* ('абид) [Аллах], которые к концу мекканского периода жизни пророка стали обозначать «всехлюдей» (разумеется, в рамках историко-географического горизонта Мухаммада). С этим же связано и появление в Коране термина *бану адам* «сыны Адама», т. е. возникновение понятия «человечество»¹¹. Свое идеологическое оформление этот процесс получил в конце VII—начале VIII вв. в трудах генеалогов и комментаторов Корана, объединявших генеалогии аравийских племен, возведя их к «праотцу» Адаму. Тем самым жители Аравии «породнились» с другими библейскими народами. Их история получила место в рамках мировой истории, а сами они стали частью человечества (*бану адм*).

¹ В. А. Шнирельман. Проблема доклассового и раннеклассового этноса в зарубежной этнографии.—Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982, 225.

² *Лабид*. Му'аллака, 81.—Мухаммад б. ал—Касим ал—Аибари. Шарх ал—каса' ид ас—саб' а ат—тивал ал—джахилия. Каир, 1969.

³ *Хишм б. ал—Калби*. Китаб ал—аснам. Изд. Ахмад Заки. Каир, 1924, 19.

⁴ П. А. Грязневич. Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.).—Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982, 101—102.

⁵ Там же, 97—98.

⁶ Ср. там же, 95.

⁷ Шнирельман, 239.

⁸ Я. В. Чеснов. Об этнической специфике хозяйственно-культурных типов.—Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982.

* *M. J. Kister. Studies in Jahiliyya and Early Islam. 1962—1979. L., 1980.*
i, 113—147.

¹⁰ Среди множества признаков такого упадка можно привести, например, резкое уменьшение количества эпиграфических памятников в провинциях Аравия и Палестина III в V—VI вв., повествующих об административной и хозяйственной деятельности в городах и селениях. На это нам любезно указал А. Т. Грушевой.

¹¹ Подробнее см. *Е. А. Резван. Адам и бану адам в Коране (к истории понятий «первочеловек» и «человечество»).—Ислам: религия, общество, государство. М., 1984. 59—68.*

Б. Г. СЕИРАНЯН

ЗЕМЕЛЬНАЯ АРИСТОКРАТИЯ АРАБСКИХ СТРАН (некоторые особенности генезиса)

Вершину социальной пирамиды арабского общества в колониальный период и вплоть до середины XX в. занимал класс крупных землевладельцев*. Экономической базой господства этого класса было крупное землевладение.

Земельная аристократия арабских стран является сравнительно новым классом. Его формирование началось с XIX в. и исторически было связано с процессом эволюции от феодальных патриархально-общинных форм землевладения и землепользования к установлению частной собственности и права в странах, где земля прежде никогда не находилась в полной собственности владельца и сама идея индивидуальной земельной собственности не была распространена. Процесс этот прошел через ряд стадий, но смысл его заключался в том, что право землепользования (тасарруф)** над землями мира*** становилось все более прочным, приближаясь к праву полной частной собственности—мулк****. При этом следует отметить, что к началу XX в.

* Речь идет о наиболее развитых арабских странах. В большинстве государств Аравийского полуострова политическая власть вплоть до настоящего времени принадлежит традиционно господствующему классу—феодальной родо-племенной аристократии.

** В средние века на Арабском Востоке сформировалось двойное право на земли—ракаба (араб. надзор, контроль)—верховная собственность мусульманской общины, т. е. мусульманского государства во главе стурецким султаном-халифом, а с XIX в. и египетским вице-королем (так именовали в Европе правителей Египта), и тасарруф (араб.—распоряжение)—право землепользования. В первое время эти земли оставались юридически государственными (мира) и не передавались в полную собственность частным лицам, пользовавшимся ими.

*** Мира (от слова амирия (араб.)—эмирская, т. е. принадлежащая эмиру—государю, т. е. «государевы земли».

**** Мулк (или милк (араб.)—собственность, владение, частная собственность.

разница между двумя категориями земли в Египте, где этот процесс протекал решительнее и организованнее, чем в странах Благодатного Полумесяца, практически стерлась, обрабатываемая земля почти полностью стала частнособственнической (исключая вакфные земли), а мири почти не сохранились¹.

В то время как в Египте после ликвидации системы илтизам* регистрация земель прошла успешно и безболезненно, в других странах Машрика она потерпела полный провал и не была завершена не только в османский, но и в последующий период, когда они управлялись иностранными мандатариями. К середине XX в. в Ираке было зарегистрировано лишь около 50%, в Сирии 45%, в Трансиордании 75% всех земель, и только в Египте к началу века все земли были зарегистрированы на имя их владельцев². Основная причина неудачи с упорядочением землевладения в странах Полумесяца состояла в общей отсталости аграрных отношений, сохранении кочевого и полукочевого образа жизни значительной части населения (вплоть до начала кризиса кочевого хозяйства уже в XX в.), распространении и живучести системы коллективной общинной системы владения земли («мушаа») во многих районах и др. Кроме того, земельная реформа (особенно в османский период) вызывала сопротивление родоплеменной знати (оседлой и кочевой), усматривавшей в действиях властей желание ущемить их интересы. В Османской империи и в странах Полумесяца доля сельскохозяйственных земель мулк не выросла вообще. Но и здесь права собственности над землями мири постепенно расширялись. Однако это было сделано много позже, чем в Египте: первая основная серия законов в этом направлении была принята в 1913 г., а следующая фаза была проведена в Сирии и Ираке в 1930 и 1932 гг. Однако в странах Полумесяца земли мири никогда не были полностью приравнены к мулку и определенные ограничения на земли мири сохранились вплоть до настоящего времени³. В более развитых провинциях империи—Египте, а также в Горном Ливане регистрация земель фиксировала реально сложив-

К этой категории до XIX в. принадлежали лишь застроенные участки земли в городах, которые рассматривались как частная собственность, находящаяся в полном распоряжении владельца.

* Илтизам (араб.—обязательство, откуп)—откупная система взимания феодального натурального налога и податей в арабских провинциях Османской империи, просуществовавшая с конца XVI в. до начала XIX в. в Египте, а в странах Полумесяца вплоть до первой мировой войны. Откупщиками (мултами) являлись обычно крупные чиновники, городская знать и турецкие военачальники, которые полученное ими право на сбор налогов перепродавали мелким откупщикам.

шея крупное и мелкое частное землевладение, а в остальных районах она не могла иметь успеха, так как попала на неподготовленную почву.

Состав класса крупных землевладельцев был весьма сложным и многообразным. Первый по времени формирования и наиболее влиятельный слой земельной аристократии сложился на базе государственного феодализма. Турецкий султан—халиф и египетский вице-король, являясь верховными собственниками всего государственного имущества, в том числе и всего земельного фонда, распоряжались последним по собственному усмотрению. Поэтому важнейшим средством получения земельных владений являлись султанские или вице-королевские пожалования. Государь дарил крупнейшим гражданским и военным сановникам за службу, а также своим родственникам, приближенным и фаворитам обширные земельные владения из государственных или удельных земель; источником могли служить и конфискованные у опальных феодальных семей или простая конфискация земли у ее прежних владельцев. В Египте, в эпоху Мухаммеда Али, важнейшие государственные посты и командный состав армии состоял преимущественно из турок, албанцев, черкесов, курдов и др., которых обычно называл «черкесами» или османлисами, а впоследствии турко-египтянами. Этот слой земельной аристократии был неегипетского происхождения⁴. В странах Полумесяца наиболее влиятельный и значительный слой земельной аристократии складывался на основе османской крупной служилой аристократии и был преимущественно турецкого происхождения, но в отличие от Египта, в ее рядах с самого начала присутствовал и арабский элемент.

Другой слой земельной аристократии стал складываться несколькими десятками лет позже на базе оседлой или кочевой родоплеменной знати. В Египте он состоял из деревенских омов (староста) и шейхов, которые отличались от турко-египтян тем, что не являлись абсентеистами*, жили в деревнях, занимали промежуточное положение между турками-пашами и крестьянами, обладали гораздо более скромным состоянием, но зато они были коренными египтянами, были много ближе к феллахам и значи-

* В 60—80-е годы XIX в. многие деревенские омы и шейхи (как несколько позже и сирийские деревенские мухтары-старосты) переехали в города и стали абсентеистами, не ведущими собственного хозяйства. На Арабском Востоке всякая власть, отмечает Велерс, «быстро становится городской», поэтому каждый знатный человек, власть которого возникла вдали от городов, как например, шейх кочевого племени, захватив тем или иным путем земли своего племени и, став крупным землевладельцем, мечтает прежде всего переехать в город и завести городской дом.

тельно многочисленнее. Социально-экономический статус этого слоя на протяжении XIX в. заметно вырос, представители деревенской (и бедуинской) элиты все чаще стали привлекаться на государственную службу, естественно, на более скромные посты, чем османлысы. В 50—70-е годы крупное землевладение омы было распространенным явлением, а разрыв в положении между ними и крестьянами стал разительным. Этому слою принадлежала важная роль в истории освободительного движения Египта. Из его рядов вышли многие видные политические деятели от А. Ораби до С. Заглула и вплоть до некоторых руководителей «Свободных офицеров». Соперничество между двумя главными группами класса крупных землевладельцев достигло своего апогея в период восстания Ораби, на стороне которого стояла деревенская элита, ведущая за собой крестьянство. Как известно, англичане вмешались в этот конфликт, встав полностью на сторону турко-египтян. После подавления восстания и установления политического контроля Великобритании (в 1882 г.) стали создаваться условия для капиталистического развития колониального типа и формирования нового колониально-капиталистического уклада. При англичанах право частной собственности на землю окончательно утвердилось в полной мере.

Колонизаторы приняли меры для ослабления экономических позиций «класса шейхов» и понижения их общественного статуса: прежде всего, они лишили их права быть сборщиками налогов. Одновременно, наряду с привлечением к сотрудничеству части старой аристократии, они активно содействовали формированию нового компрадорского торгово-ростовщическо-помещичьего класса (посредством продажи государственных земель)—египетской хлопкокрлатии, которая стала важнейшей социальной опорой иностранной буржуазии. Новый слой крупных землевладельцев в первые десятилетия состоял преимущественно из состоятельных торгово-ростовщических городских групп, среди которых в первые десятилетия заметное место принадлежало представителям национально-религиозных меньшинств («левантийцы»—христиане и иудеи по вероисповедению)⁵. Именно этот слой коммерческих магнатов, вкладывавший капиталы в торговое земледелие сыграл в последующем важную роль в формировании крупной египетской буржуазии.

В странах Полумесяца в силу более низкой ступени общественного развития формирование класса крупных землевладельцев шло более замедленными темпами и поэтому расслоение и противоречия между различными слоями господствующего класса не достигло такой остроты, как в Египте. Оседлая родоплеменная знать во второй половине XIX в. была еще очень слаба,

чтобы бросить открытый вызов феодально-бюрократической аристократии, а процесс трансформации бедуинских шейхов в землевладельцев к началу XX в. не достиг еще значительных размеров, и только в период между двумя мировыми войнами началась «массовая» седантаризация и захват шейхами земель племени в Сирии и, частично, в Палестине и Трансиордании. В Ираке превращение шейхов племен в земельную аристократию началось уже в период после второй мировой войны.

Установление иностранного контроля над местным рынком и отсутствие перспектив промышленного развития в условиях повышения товарности сельского хозяйства вынуждали городские торгово-ростовщические круги направлять средства в приобретение земли, которая являлась наиболее надежной сферой приложения капитала и важнейшим показателем семейного статуса*.

Однако если «земельная лихорадка» в Египте и Ливане началась в 80—90-е годы и продолжалась вплоть до начала первой мировой войны (с последующими затухающими волнами), то в странах Полумесяца она достигла своего пика в период между двумя мировыми войнами. Городская знать, купцы и ремесленники (всех калибров) всю свободную финансовую наличность вкладывали в покупку земли, как вокруг городов, так и в отдаленных районах. Для экономического завоевания деревни состоятельные горожане, как отмечает Велерс, пользовались двумя могучими средствами: ростовщичеством и системой покровительства⁶.

Однако важнейшим отличием в системе земледелия Египта и Ливана, с одной стороны, и стран Полумесяца, с другой, являлось то, что в первом случае к середине XX в. значительная часть крупных владений велась капиталистическими интенсивными, а во втором—экстенсивными традиционными методами. В этом отношении весьма характерно, что если к периоду достижения независимости практически вся обрабатываемая земля в странах Полумесяца (за исключением садов и некоторых пригородных зон) являлась мири, то в Ливане большая часть земли давно уже стала мульком.

Таким образом, класс крупных землевладельцев, сложившийся в XIX—XX вв., был весьма пестрым и состоял из различных по своему этническо-национальному, религиозно-конфессиональному, родо-племенному и классово-сословному компонентам и формировался на базе, по крайней мере, трех укладов: государствен-

* Исключение составляет Египет, где в 20—30-е годы XX в. возникли сравнительно благоприятные условия для индустриального развития.

но-феодальном, натурально-патриархальном и колониально-капиталистическом.

Новая земельная аристократия качественно отличалась от традиционной феодальной знати (мултазимов). Если исторически первый ее слой—государственно-бюрократическая верхушка, возникшая на основе государственного феодализма, еще мало отличалась по своим общественным функциям и социальному поведению от старой аристократии, то второй ее слой—родо-племенная (оседлая) верхушка, сформировавшаяся в период подчинения традиционной экономики мировому рынку, обладала определенными чертами переходного типа. Наконец, третий ее слой уже олицетворял переходные раннекапиталистические отношения в земледелии.

Одна из особенностей класса крупных землевладельцев—его городской характер. Эта характерная черта не является феноменом XX в. и типична для всего арабского средневековья. В отличие от средневекового европейского общества, в котором феодалы жили в своих фамильных замках, окруженных вотчинами вне городских центров, а городские классы—торговцы и ремесленники усилились экономически и политически в борьбе с феодалами, что привело в конечном счете к самостоятельности городов, к консолидации и развитию буржуазии, на Арабском Востоке феодальная аристократия являлась городским классом, независимо от происхождения и источников ее власти. Новая земельная аристократия, несмотря на качественные отличия от старой феодальной знати (мултазимов), тем не менее сохранила эту важнейшую свою характерную черту. Находясь на вершине социальной пирамиды города вплоть до середины XX в. (в наиболее развитых арабских странах), она в определенной мере препятствовала «созреванию» «третьего сословия». Более того, в отличие от своих европейских собратьев, которые считали торговлю недостойным для себя занятием, они сами охотно занимались коммерческой деятельностью. «В то время как английский аристократ презирал торговлю, селился в сельской местности, превращаясь из барона в помещика,—отмечает Велерс,—арабский аристократ XVIII в. становился торгующим принцем Каира, Дамаска или Багдада»⁷.

Другая важнейшая особенность общественной структуры арабских стран, в отличие от средневековой Европы,—это отсутствие наследственной земельной аристократии*.

* Исключение составляют некоторые высокогорные районы, населенные религиозными или национальными меньшинствами, пользовавшиеся в той или иной степени автономией, как Ливан, Курдистан, Северный Йемен. Так, например,

В арабском языке нет частичек, которые ставятся перед европейскими дворянскими и аристократическими фамилиями. Титулы паши и бея, присваиваемые в Османской империи, а в Египте (с XIX в.), Ираке (с 1921 г.) высшим гражданским и военным сановникам, были хотя и не наследственными, тем не менее чрезвычайно желанными, так как давали более высокий политический статус, влияние и привилегии, которые обеспечивали дальнейшее обогащение. Сочетание богатства (т. е. земельной собственности) и политической власти позволило земельной аристократии прочно утвердиться на верхней ступени социальной лестницы*.

Важнейшим институтом, объединявшим полуфеодалную земельную аристократию, являлся институт монархии. Крупнейшими землевладельцами являлись турецкий султан (в странах Полумесяца до 1918 г.), египетский король, йеменский король-имам, в 1921—1958 гг. иракский король и другие арабские монархи и главы королевских семей.

Аграрные реформы 50—70-х гг. имели огромное прогрессивное значение, так как подрывали политические и социальные позиции земельной аристократии, ликвидировали «политический феодализм», т. е. власть узкого слоя олигархии, уничтожили монополию на земельную собственность старого господствующего класса. Лишив его базиса власти, привели к более справедливому распределению доходов в аграрной сфере, создали благоприятные условия для развития капитализма.

Вместе с тем даже в период наиболее радикальных реформ подход арабских революционно-демократических руководителей к решению аграрного вопроса был непоследовательным и неревлюционнным (за исключением НДРЙ)⁸.

Реформы привели к существенному сокращению, но не ликвидации крупного землевладения.

¹ G. Baer. A History of Landownership in Modern Egypt. 1800—1950. London, 1962, p. 10—12; Baer. G. Population and Society in the Arab East. London, 1964, p. 139—140.

² Жак Велерс. Крестьяне Сирии и Ливана. М., 1952, (пер. с франц.), с. 215;

³ The Economic History of the Middle East. 1800—1914. Chicago, 1966, p. 85.

в Горном Ливане в XVIII—XIX в. выделялись могущественные роды Шихабов, Джумблатов, Арсланов, Хазинов, которые по своему общественному положению были близки средневековым европейским феодальным сеньорам.

* Титулы паши и бея были упразднены в Турции в 1934 г., Египте—в 1952 г., Ираке—в 1958 г.

* *Ибрахим Амер*. Земля и феллах. Каир, 1958, (на араб. яз.), с. 78—79;
Махмуд Мутавалли.—Исторические корни и развитие египетского капитализма.
Каир, 1973 (на араб. яз.), с. 42—43.

* *Ахмед Рашид*. Практические проблемы управления общественными пред-
приятиями. Каир, 1971 (на араб. яз.), с. 66; *Мутавалли*, цит. пр., с. 74;

* Подробнее смотри; *J. Wuelersse*. Paysans de Syrie et du Proche Orient.
Paris, 1959, p. 115—117; 254—255; *Baer*, Population and...; p. 143—144.

† *Weulersse*, *ibid.*, p. 71.

* *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*. Beirut, 1964,
p. 439.

РАЗВИТИЕ РЕМЕСЕЛ И ТОРГОВЫХ СВЯЗЕЙ АРМЕНИИ СО СТРАНАМИ ХАЛИФАТА ПРИ БАГРАТИДАХ

В IX—XI вв. в политической и экономической жизни халифата произошли коренные перемены. В 60-х гг. IX в., после убийства Мутаваккила (861 г.) Арабский халифат перестал быть сильной державой¹, а с 945 г. вообще перестал существовать как государство, ибо реальная политическая власть перешла в руки персидских Буидов². В этот период в разных странах халифата, ставших независимыми государствами, замечалось бурное развитие городов, ремесел и торговли.

Армянское царство Багратидов (Багратуни IX—XI вв.) также внесло свою долю в развитие городов, ремесел и торговли³.

Главным городом Армении в IX—X вв. был Двин⁴, однако во второй половине X и в первой половине XI в. роль главного города, наряду с Двином, играл Ани⁵—новая столица Армянского царства. Важным городом был еще Феодосиополь⁶ (Карин, араб. Каликала).

По сообщениям арабских географов, главные товары Армении, которые пользовались известностью на рынках разных стран халифата, были ковры, ткани, домашняя утварь и другие вещи, названные «аснаф ал-армани» (армянские изделия)⁷.

В Армении ковры⁸ производили в Двине и Феодосиополе. Иакут ал-Хамави (XIII в.) сообщает, что в Каликале (Феодосиополь) производят ковры (бусут), которые сокращением названия города назывались Кали⁹. На этом основании предполагают¹⁰, что именно от этого «кали» происходит слово хали (ковер) на многих восточных языках (персидский, турецкий).

У арабских, сирийских и персидских авторов множество сведений о распространении армянских ковров в разных странах. Еще при Омайядах во дворе халифа Валида II пол и стены были покрыты армянскими коврами¹¹. Супруга Харун ал-Рашида восседала на армянском ковре, а ее женщины на армянских подушках¹². У одного ювелира, слывшего около 912 г. самым богатым чело-

веком в Багдаде, превозносят лишь одни армянские и табаристанские ковры¹³, то же самое и в сокровищнице матери халифа ал-Муктадира¹⁴. Некий вассал подарил Муктариду семь армянских ковров¹⁵, причем один из этих ковров имел 60 локтей ширины и длины и был изготовлен в течение 10 лет¹⁶. Из персидских ковров также больше всего ценились те, что не уступали армянской работе¹⁷. Хвалили лучшие персидские ковры за то, что они более всех остальных приближаются к роскошным армянским¹⁸.

Ибн Фадлан (X в.) свидетельствует, что большая юрта царя Волжской Болгарии, вмещающая тысячу душ, была устлана армянскими коврами (мафруша би-л-фарш ал-армани)¹⁹. Персидский автор Бейхаки (XI в.) свидетельствует, что среди приношений правителя Хорасана султану Масуду Газневи были армянские ковры²⁰. В книге церемоний Аббасидского двора (Русум дар ал-хилафа) указывается, что халиф сидел на высоком кресле, полностью покрытом армянским шелком (даст армани) и кроме этого, ковры всех сборищ, летом и зимой, должны были быть армянскими²¹.

Иакуби (IX в.) сообщает, что в Асиуте (Верхний Египет) производят украшенные красным киризом ковры подобно армянским коврам²².

Причиной этой высокой оценки этих ковров была армянская шерсть, которую ал-Саалиби²³ ставит на первое место после египетской. Но в первую очередь это было результатом употребления знаменитого армянского цвета, который получали благодаря использованию красного кириза (арм. ордан кармир, кошениль)²⁴.

Кроме ковров, в Двине и в других городах Армении производили шерстяные ткани «мириззи», т. е. ткани из козляной шерсти, а также обыкновенные шерстяные ткани²⁵. Из этих материалов готовили ковры (бусут), подушки (васа'ид), длинные подушки или сидения (мака'ид), ковры для покрытия седла (анмат), кушаки (тикак), которые все назывались армянскими изделиями (аснаф ал-армани) и были окрашены красным киризом (кошенилью)²⁶.

Ибн Хаукал сообщает, что в Двине производили шелковую ткань «базйун»²⁷. Он свидетельствует, что в Византии также готовили ткань подобно армянскому базйуну, но что касается производства армянских толстых тканей (бутут), длинных подушек или сидения (мака'ид), ковров (бусут) или покрывала и занавесов (сутур), длинных ковров (анхах), кожаных подушек (масауир), подушек (уаса'ид) и ковров для покрытия седла (анмат), которые называются «аснаф ал-армани»²⁸ (армянские изделия), то нет подобных во всем мире²⁹.

После описания городов Армении Ибн Хаукал упоминает ремесла, развивающиеся в них: «В этих городах и областях, лежащих между ними, есть товары, предметы вывоза, разные виды необходимых вещей, животных, тканей, вывозимые в разные страны, армянская утварь (фарш), кушаки (тикак)³⁰, аналогичные тому, что готовится в Саламесе и продается от одного до десяти динаров за штуку и ничего подобного нет в прочих землях, и армянские бархатистые подушки (махфур) из Маранда и Табриза, а также длинные (узкие) ковры (анхах), которые не имеют подобных количеством и качеством, и еще узорчатые покрывала (сабиййат), шерстяные занавеси (макарим) и шали (мандил), выделяемые в Маййафарикине³¹ (Нпркерт) и в разных местах Армении»³².

Кроме ремесленного производства из области Андзевацик (аз-Завазан) и других областей Армении вывозили превосходных породистых мулов в Хорасан, Ирак, Сирию и другие страны, которых нет необходимости упомянуть, благодаря их известности³³.

Вывозимые из Армении товары, разные изделия и животные были так хорошо известны во всех странах халифата, что Ибн Хаукал, рассказывая о товарах разных стран, сравнивает с аналогичными армянскими изделиями и т. д.

Говоря о дальнем Андалусе (Испания), он подчеркивает, что там при производстве тканей подражают самым ценным армянским бархатным (ал-армани ал-махфур)³⁴. Рассказывая о производстве ковров, занавесей (сутур), подушек (макаид) в Фарсе, он указывает на их сходство с армянскими³⁵.

Упомянув о производстве кушаков (тикак) в Хузистане, утверждает, что они имеют сходство с армянскими кушаками³⁶.

Даже когда речь идет о разведении мулов в Андалусе, подчеркивает, что оно в этой стране стоит выше, чем в известных странах, как Армении, Арран, Дарбанд (Баб ал-Абуаб), Тифлис и Ширван³⁷.

Основная транзитная линия международной торговли через Армению шла в черноморский порт Трапезунд³⁸. Рассказывая об Армении, Ибн Хаукал сообщает: «У них вход (мадхал, дверь) в землю ромеев (Рум), который называется Трапезундом (Тарапезундом, Тарабузанда). В этом городе собираются купцы из исламских земель и отправляются оттуда в земли Рума для торговли. В настоящее время царь ромеев (Рум) получает с правителя, жившего в Трапезунде, громадные суммы, в прежние времена бывшие гораздо меньше. Большая часть парчи (дибадж), шелковых тканей (базйун), ромейского полотна, сукон и ромейских одежд в исламские страны идут через Трапезунд»³⁹.

Тесные торговые отношения имела Армения с Ираком. Тор-

говля шла из Двина в Хлат и через Балеш (бадлис) в Амид (ныне Диярбекир)⁴⁰. Для внешней торговли Армении с Месопотамией с давних времен важное значение имело речное судоходство на Тигре⁴¹. Итак, торговля с Ираком шла через Амид, откуда отправлялись в Мосул судна, груженные медом, сыром, орехом, миндалем, инжиром и другими продуктами⁴².

В Мосул и разные города Ирака шла рыба тарех (араб, тиррих) из озера Ван в засоленном виде⁴³. С берегов того же озера получали буру (бурак) и соль, которую вывозили в Ирак и другие страны для хлебопек⁴⁴. Армения еще вывозила в Багдад строительный лес⁴⁵, а также ковры и разные изделия⁴⁶.

На персидском заливе далеким портом для Армении являлась Басра, которая вместе с предместьями Убулла и Аббадан вела оживленную торговлю с Индией и Китаем⁴⁷.

Из Ирака Армения получала сырье для производства ковров. Согласно Яакуби из Нахичевана, в Армению ввозили шерсть, чтобы прясть и изготовить ткань⁴⁸.

Значение Амида для внешней торговли Армении состояло еще и в том, что через него продукты и товары Армении перебрашивались в Сирию и еще дальше через Алеппо до порта Антиохии—Сувайдйи, которая в X в. являлась важнейшим портом Сирии на Средиземном море⁴⁹.

Из Армении в Сирию вывозили засоленную рыбу тарех⁵⁰, а из Сирии в Армению привозили стекло⁵¹.

Благодаря торговле со странами халифата, Армения получила бумагу. Первая известная нам армянская рукопись на бумаге датируется 972 г.⁵²

Эпоха Багратидов (Багратуни) является временем сравнительного усиления купечества в Армении, но на международных рынках армянские купцы еще не играли той важной роли, которую они приобрели в дальнейшем⁵³, особенно в XV—XVIII вв.

¹ W. Muir. The Caliphate, its Rise, Decline and Fall, Edinburgh, 1915, p. 533—534.

² А. Мюллер. История ислама, т. II, П. Г., 1895, с. 267. Ph. Hilli, History of the Arabs, London, 1958, p. 470—471.

³ Я. Манандян. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен, Ереван, 1954, с. 223—230, 233—259.

⁴ А. v. Kremer, Culturgeschichte des Orients, unter den Chalifen, I, Wien, 1875, s. 342. Կ. Նաֆադարյան, Դիվն քաղաքը և նրա պեղումները, Երևան, 1932, էջ 255—263.

⁵ Н. Я. Марр, Ани, Ереван, 1939, с. 44—59, 62—66.

⁶ W. Heyd. Histoire du commerce du Levant au moyen—Age, I, Leipzig, 1885, p. 44—45.

А. Тер-Гевондян, Армения и Арабский халифат, Ереван, 1977, с. 248—253.

³ Ք. Ասորիյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX—XIII դդ., Արհեստ, 1938, էջ 290—297.

⁴ M. Lombard, Les textiles dans le Monde Musulman du VII^e au XII^e siècle. Paris, 1978, p. 41, 180. Jacut's Geographisches Wörterbuch, hrsg. von F. Wüstenfeld, Leipzig, 1824, IV, s. 19.

⁵ R. Ettinghausen, Ka'1, Enc. de l'Islam, Supplement, Leyden—Paris, 1938.

⁶ Kitab al—aghani li Abi-l-Paradj al—Isfahani, Bulaq, 1868/69, t. v, p. 173.

⁷ Masudi, Les Prairies d'or, Beyrouth, 1973, t IV, p. 170.

⁸ Arib, Tabari continuatus, ed. M. J. de Coeje, Lugduni Batavorum, 1897, p. 48.

⁹ The Tajarib al—Uman or History of Ibn Miskawayh, Leyden—London, 1913, p. 389.

¹⁰ Elin Metropolitae Nisibini Opus chronologicum, Parisiis, 1910, p. 202.

¹¹ Н. Я. Мapp, Ани, прим. 165, с. 237—238.

¹² Istakhri, Viae Regionum; Lugd. Bat., 1967 (BGA, I), p. 153

¹³ Ibn Rostah, Kitab al—alaq al—nafisa, Lugd. Bat., 1967 (BGA, VII), p. 153.

¹⁴ Путешествие Ибн Фадлана на Волгу. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского, М. Л., 1939, с. 73.

¹⁵ Материалы по истории туркмен и Туркмении, М., 1939, т. I, с. 238.

¹⁶ Rusum dar al—khilafa, by Hllal al—Sabi Baghdad, 1964. p. 90.

¹⁷ Ya'qubi, Kitab al—buldan, Lugd. Bat. 1967 (BGA, VII), p. 331.

¹⁸ Lataifol—ma'arif, auctore al—Tha'alibi, Lugd. Bat., 1867, p. 128.

¹⁹ M. Lombard, Les textiles, p. 117, 119—122.

²⁰ Ibn Hauqal, Opus Geographicum, Lugd. Bat., 1967, (BGA. II), p. 342:

M. Lombard, Les textiles, p. 108—А Мец. Мусульманский Ренессанс, М., 1966, с. 351.

²¹ Ibn Hauqal, p. 342.

²² Ibn Hauqal, p. 342. M. Lombard, Les textiles, 80, 83, 84, 101.

²³ Idem, p. 246.

²⁴ Ibn Hauqal, p. 342—343.

²⁵ M. Lombard, Les textiles, p. 180.

²⁶ Ibn Hauqal, p. 344—345.

²⁷ Idem, p. 345.

²⁸ Idem, p. 346.

²⁹ Idem, p. 114.

³⁰ Idem, p. 229.

³¹ Idem, p. 257.

³² Idem, p. 114.

³³ W. Heyd, Histoire du commerce du Levant, t. I, p. 44. Манандян, О торговле и городах Армении, с. 214—216. M. Lombard, Les textiles, p. 42.

³⁴ Ibn Hauqal, p. 344.

- 40 Манандян, Указ. соч., с. 237.
- 41 Histoire d'Herodote, trad. de Larcher, Paris, 1909, t. I, Livre I, C.A.C.V
p. 115—116.
- 42 Ibn Hauqal, p. 225.
- 43 Idem, p. 346.
- 44 Idem, p. 346.
- 45 Мец, Мусульманский Ренессанс, с. 377—378.
- 46 А. Тер-Гевондян. Указ. соч., с. 251.
- 47 Мец. Мусульманский Ренессанс, с. 395—397.
- 48 Ya'qubi, Kitab al-buldan, p. 322.
- 49 Descriptio imperii mos'emici auctore al-Muqaddasi, Lugd., Bat., 1967
- р. 154. E. Hontgmann, Siwaydiya, The Enc. of Islam, III, Leyden—London
1926, p. 572—573.
- 50 Ibn Hauqal, p. 346.
- 51 А. Тер-Гевондян, указ. соч. с. 252.
- 52 Р. Цашрбишби, Իշխ. աշխ., էջ 304,
- 53 Мец. Мусульманский Ренессанс, с. 372.

А. А. ХАЧАТРЯН

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ГРУППИРОВКИ
«ПРОСТОНАРОДЬЯ» ПО ДАННЫМ АРАБСКИХ АВТОРОВ
XII—XIII ВВ.

(к вопросу терминологии)

Средневековые арабские авторы XII—XIII вв., описывая городское общество стран Ближнего и Среднего Востока, упоминали различные группировки горожан и сельских жителей из простонародья, которые сыграли важную роль в социально-политической жизни арабо-мусульманского общества.

Эти группировки, как известно, образовали демократическую оппозицию городской верхушке (иногда и центральной власти), отстаивали интересы, главным образом, неимущих классов и социальных низов и представляли собой основной элемент городского сепаратизма. Однако вопросы их социального состава, идеологии и имущественного расслоения недостаточно освещены в научной литературе. Одной из причин малоизученности таких проблем является не только скудность и малочисленность сведений источников, но и неясность и неопределенность использованной в них социальной терминологии. Ряд социальных терминов, касающихся социально-политических группировок простонародья, не раскрывают социальный состав, классовую природу и имущественное расслоение данных группировок и не дают четкое представление об их подлинном характере. К тому же арабские авторы, большинство которых было представителями высших и имущих классов давали противостоящей городской верхушке массе простонародья различные общие пренебрежительные и ругательные прозвания (например: *ثوغاء* „гауга“ (сброд), *اوباش* „аубаш“ (чернь), *رعاع* „ру'а“ (простолюдины), *عراة* „урат“ (голые), *جهال* „джуххал“ (невежда), *سوقية* или *سوقية* „сука-сукийя“ (люди базара), *شطار* „шуттар“ (мошенники), *حرافيش* „харафиш“ (простой люд) и общее: *عوام* „уввам“ или *عامة* „амма“ (простонародье) и другие. В которые они, исходя из своей классовой позиции, вкладывали

бренный смысл (смутьяны, бунтари, возмутители городского сплочения, виновники социальных беспорядков) и характеризовали выступления этих группировок как бесчинство черни. Однако за этими бранными прозвищами, как мы постараемся показать ниже, в каждом конкретном случае стояли определенные группы людей: свободные граждане, ремесленники, мелкие торговцы, крестьяне, которые преследовали конкретные цели (установление социального и имущественного равенства, сохранение городского порядка, прекращение насилия и т. д.). Их выступления проявлялись в различных формах (городская смута, крестьянское восстание, религиозная ересь и т. д.).

Исследователи-медивисты не всегда учитывали эмоционально-классовое отношение средневековых авторов к группировкам «простолюдов» и проявляли дифференцированный подход к со-держанию терминологии. Автор этой статьи ставил перед собой задачу раскрыть социальную структуру «простолюдов», насколько это позволяют наши источники, проявляя дифференцированный подход к социальному подтексту терминологии с учетом социально-политических условий данного периода. Собранные нами материалы показывают, что арабские авторы не всегда делали различие в терминологии, касающейся «простолюдов», тем самым усложняя задачу историков, которые нередко под влиянием средневековых авторов давали неточные интерпретации таких терминов, как «اوباش», «аубаш», «غوغاء», «гауга» и переводят «головорезы», «подонки общества», «толпа», «воры», «бродяги», «коборвайцы», «хулиганы», «смутьяны» и т. д. Подобные толкования приведенных терминов исследователями не совсем оправданы, поскольку за этими терминами часто стояли не «головорезы», «подонки», «толпа», а конкретные социальные группы: мелкие торговцы, ремесленники, крестьяне, городская беднота и т. д.

В данной статье мы коснемся содержания лишь двух подобных терминов—«гауга» и «аубаш».

ГАУГА (или ГАГА—غوغاء، غوغاء). Под этим термином исследователи часто подразумевали аморфную и неорганизованную массу городского и сельского простолюдов вне зависимости от какой-либо социальной, профессиональной и религиозной принадлежности. Известный востоковед К. Каэн под «гауга» понимает «восстающую чернь»¹. Грузинский исследователь М. Габашвили, изучая зафиксированный в сочинении историка царя Давида Строителя термин «гауга», показывает, что во всех случаях этот термин связан с классовой борьбой, с социальными движениями и означает «мятеж»². В другой работе под «гавга»

М. Габашвили понимает восставшие низшие слои городского населения—мелких торговцев, ремесленников. «Гавга», по ее словам,—«Это общее наименование восставших»³.

Подобная трактовка термина «гауга»⁴ как «мятеж», «мятежники» или «восставшая чернь» не аргументирована в достаточной степени и не раскрывает классовую природу и социальный состав этой группы престонородья.

Для понимания содержания термина следует обратиться к наиболее характерным контекстам его употребления в арабских источниках XII—XIII вв. Так, автор XII в. Ибн ал-Азрак ал-Фарикки, повествуя о событиях 486/1092—3 гг., упоминает, что в Маййафарикине райсом города был поэт Хасан ибн ал-Асад Абу Наср, который «Объезжал город и охранял крепостную стену и балад». Указывается также, что он одновременно возглавил группировку «гауга и джуххал» (الغوغاء والجهال), которая состояла из «людей базара, простолюдинов, молодых мужей и невежд» (السوقة) (والرعاغ والشباب والجهال). Далее, сообщается, что между престонородьем во главе с райсом Ибн ал-Асадом и верхушкой города (букв. «жители города, знать и влиятельные люди») возник раздор. Райс города вместе с группой престонородья подчинился Марзанидам, а верхушка хотела передать город под власть Таджад-даули Тутуша, сельджукидского правителя Сирии. Развернувшаяся между ними борьба окончилась победой верхушки, которая передала город Сельджукидам Сирии, и убийством райса Ибн ал-Асада в 487/1093—1094⁵ г.

Из сообщения арабского автора совершенно очевидно, что райс города Ибн ал-Асад опирался на группировку «гауга и джуххал» (простолюдинов), и что эта группировка престонородья не была аморфной массой, сборищем или толпой простолюдинов, а своеобразным вооруженным объединением горожан из социальных низов, которые во главе с райсом города выполняли некие функции обороны и охраны порядка, т. е. фактически, функции городской полиции и гарнизона.

Для нас важно то, что в состав «гауга» входили: люди базара и простолюдины», а в состав «джуххал»—«шабаб» (юноши).

Говоря об этих же событиях в Маййафарикине, другой арабский автор XII в. Ибн ал-Адим вместо длинной формы السوقة والجهال приводит краткое наименование السوقة والجهال. «джуххал, сука и ру'а» (невежды, люди базара и простолюдины) или общую сокращенную форму السوقة, сука» (люди базара)*.

В другом сочинении Ибн ал-Адим, освещая события 576/1180—81 г. в городе Алеппо, пишет: «Вследствие пожара сгорело тканей, инструментов торговцев и людей базара (сука)....». Из этого контекста следует, что они (التجار والسوقية) имели «ткани и инструменты» т. е. орудия производства.

Под термином «сука» (или сукийа), как нам кажется, скрываются мелкие ремесленники, владельцы лавок или мастерских⁸.

Заслуживает внимания еще один важный оттенок термина «гауга». Так, по свидетельству того же Ибн ал-Адима, во время столкновений между суннитами и шиитами в Алеппо «гауга из шиитов разграбила дом Кутб ад-дина ибн ал-Аджамн (исмаилита.—А. Х.)...⁹». Из данных Ибн ал-Адима следует, что «гауга» может причисляться к религиозной группе или сторонникам определенного толка. Это положение подтверждается сведениями арабского автора XIII в. Ибн ал-Ибри (Абу-л Фарадж Бар-Эбрей), который в описании событий 638/1240—1241 гг. сообщает, что некий туркмен в Амасии, называвшийся Баба, объявил себя пророком, ввел в заблуждение группу из «гауга». Затем его мюрид по имени шейх Исхак отправился в Самосаты, Малатию и другие города и села Армении и Малой Азии для распространения его учения среди местного крестьянского населения и собрал вокруг себя много последователей и учеников. Когда они, последователи, прибыли в Амасию, султан Гийас ад-дин (Кай-Хусрау II) бросил против них наемные войска франков, которые разгромили этих «хариджитов» и взяли обоих шейхов—Баба и Исхака—в плен и обезглавили их¹⁰.

Из текста видно, что Ибн ал-Ибри называет возглавленную мюридом Исхаком и Баба Ильясом «гауга» «хариджитами». При этом автор под «хариджитами» подразумевает все социальные элементы, принимавшие участие в восстании Баба Ильяса, т. е. крестьяне, городская беднота, ремесленники, дервиши, кочевники, обездоленные социальные низы городов и сел, страдавшие от произвола феодалов и высоких налогов. В учении и взглядах Баба Ильяса они видели идеологию, отвечающую их умунастроениям¹¹ и требованиям социального и имущественного равенства, поэтому, как и во всех средневековых восстаниях, их борьба за осуществление конкретных социально-политических и экономических целей получила религиозную окраску.

Таким образом, к «гауга» в отдельных случаях арабские авторы причисляли также и последователей различных ересей.

Интересующий нас термин «гауга» неоднократно встречается у арабского автора XII в. Ибн ал-Каланиси (1073—1160 гг.), который дважды был раисом Дамаска. Этот автор уделял особое внимание взаимоотношениям между раисами города и группы-

ровками простонародья. Поэтому его сведения относительно простонародья приобретают первостепенное значение. В своем труде, с одной стороны, он порицает деятельность раисов Дамаска за незаконное присвоение конфискованных имуществ горожан и покровительство ворами и бандитам, грабившим невинных горожан, а с другой—критикует группы «гауга» и «аубаш» за возбуждение городской смуты и характеризует их выступления с презрением: «люди порока», «безрассудная гауга», «виновники городских беспорядков» и т. д. Так, почти во всех событиях, имевших место в Дамаске и Алеппо в XII в., «гауга» играет важную роль, выступая на стороне раиса города против буридских правителей (вали, сахиб). Примечателен тот факт, что группировка «гауга» иногда выступает совместно с отрядами «ахдас»¹², при этом, однако, Ибн ал-Каланиси проводит четкое различие между «гауга»¹³, «амма» и «ахдас» сирийских городов. Так, по свидетельству Ибн ал-Каланиси, в 523/1128—9 гг. «Гауга», «аубаш» и «ахдас» Дамаска взяли мечи и кинжалы и перебили всех попавшихся им Батинитов (исмаилитов.—А. Х.)...»¹⁴. В конфликтах, возникших в 544/1149—1150 и 547—548/1152—1154 гг. между раисом Дамаска и его противниками, в том числе и правителем Дамаска, группы «гауга», как указывает Ибн ал-Каланиси, по призыву городского раиса выступают против буридского правителя Дамаска и его противников¹⁵. Этот факт, как нам кажется, свидетельствует о тесных контактах между группами «гауга» и раисом города Дамаска при нападениях на состоятельных жителей города. В этой связи заслуживает внимания сообщение другого арабского автора XIII в. Ибн ал-Асира о событиях 602/1205—6 г. Герате (Иран), где под термином «гауга» и «амма» фигурируют кузнецы (الحدادين) и литейщики (الصغاريين) города¹⁶. Таким образом, под общим термином «гауга» в различных случаях подразумеваются торговцы, ремесленники, крестьяне, городская беднота и деклассированные элементы, т. е. термины охватывает низшие слои городского и сельского общества.

АУБАШ (اوباش). Содержание социального термина «аубаш» более расплывчато, чем «гауга». Этот термин зафиксирован не только в сочинениях арабских, но и персоязычных авторов XIV—XVI вв. (Хасан-и Румлу, Искандар Мунши, Шараф-хан Бидлиси и др.). В словарях и специальной литературе этот термин трактуется очень широко. Р. Турно переводит его по-разному «бедняки», «оборванцы», «сброд», «подонки», «воры», «чернь» и т. д.¹⁷. В. Бейлис переводит его как «головорезы»¹⁸, В. Минорский— «чернь»¹⁹, И. Петрушевский также переводит его как «чернь» и добавляет, что термин носит классовый характер и чаще всего

прилагается к крестьянам, городской бедноте и ремесленникам²⁰. По мнению М. Габашвили, «аубаш» (овбаш)—это «подонки, толпа»²¹. М. Л. Рейснер под этим термином понимает «бродяги», «городские подонки»²². О. Г. Большаков под ним подразумевает возмутителей городского спокойствия—«смутьяны»²³.

Как видим, термин «аубаш» трактовался по-разному. Для раскрытия его содержания обратимся к наиболее характерным контекстам арабских источников. Так, среди событий 520/1126—1127 гг. Ибн ал-Каланиси сообщает: «В этом году дела пророва-ника Батинийа (исмаилитов.—А. Х.)—Бахрама осложнились тем, что к нему присоединились *невежественные люди, безрассудные простолюдины, глупые и подлые крестьяне* (здесь и далее курсив мой—А. Х.), которые не имели ума и веры...»²⁴ Далее, в другом месте, говоря о престоном, он пишет: «К нему (Бахраму—А. Х.) присоединились *его аубаши (состоящих) из невежд (ру'а'), глупых крестьян (фаллахин), простолюдинов, подлых гауга*, которых он ввел в заблуждение своей хитростью, ложью и привлекал их на свою сторону путем обмана и заблуждения...»²⁵.

Смотря на очевидное презрение автора к городскому и сельскому престоном, в контексте термин «аубаш» выступает для характеристики целого ряда низших слоев городского и сельского населения. В понятие «аубаш» входят «гауга», крестьяне «ру'а'» и другие группы престонома. В данном случае термин «аубаш» имеет более широкий объем, чем рассмотренный нами термин «гауга». Во всяком случае из сообщения автора видно, что социальный термин «аубаш» охватывает совокупность низших слоев городской и сельской бедноты, которые, как нам кажется, составляли в социальном плане наиболее взрывной элемент общества.

По сообщению Ибн ал-Каланиси, «В 523/1128—1129 гг. в Дамаске обезглавили везира Абу Али (Тахира ибн Са'да), который одобрял Батинитов... (затем) восстали «ахдас» Дамаска, «гауга» и «аубаш», они взяли мечи и кинжалы и перебили всех попавшихся им Батинитов...»²⁶. Из сообщений арабского автора видно, что группировки «аубаш» и «гауга» сыграли важную роль в общественно-политической жизни Дамаска. Далее, Ибн ал-Каланиси о событиях 544/1149—1150 гг. сообщает, что между бундским правителем Дамаска Муджир ад-дином и рансом города Муаййид ад-дином возник конфликт, в котором группировка «аубаш» приняла активное участие: «Аубаш (состоящих) из безрассудных «ахдас», «гауга», невежественных людей (джуххал), из престонома владеющих оружием», оказывала помощь рансу, города против правителя Муджир ад-дина до тех пор, пока

они не наладили отношения между собой. *Буридский* правитель выгнал некоторых сановников из своих людей—хассы, которые спровоцировали конфликт, и снова утвердил раисом и везиром Муаййид ад-дина²⁷.

В 548/1153—4 г. снова обострились отношения между правителем Муджир ад-дином и раисом города. Последний не подчинялся правителю и для защиты от него он мобилизовал «ахдас» города и «гауга». Однако правитель сумел удалить его из Дамаска²⁸. Новый раис города Зайн ад-дин сразу проявил свою неспособность к управлению, *допуская упущения и беря взятки за малейшие дела*²⁹. В том же году, по сообщению Ибн ал-Каланиси, правитель Муджир ад-дин обезглавил другого раиса города—Хайдара, обвинив его в соучастии в присвоении конфискованного имущества горожан, в связях с бандитами и ворами, грабившими горожан с его ведомства, и в причастности в возбуждении смуты и беспорядков. После казни раиса его бывшие сторонники—простонародье, «гауга», и другие—ограбили его дом, склады продуктов. Затем Муджир ад-дин передал должность «раиса» города Ради ад-дину Абу Галибу³⁰.

Из сообщений Ибн ал-Каланиси совершенно очевидно, что между раисом города и группами «аубаш», «гауга» и «ахдас» существовали тесные контакты. Как бывший раис, Ибн ал-Каланиси справедливо порицает причастность раисов Дамаска к городским беспорядкам и смуте. В отличие от раисов, правители Дамаска попытались сохранить городской порядок и законность. Так, когда в 549/1154—1155 г. Нур ад-дин Занги захватил Дамаск, выяснив положение дел в городе, он издал приказ о запрещении грабежей, однако, по свидетельству Ибн ал-Каланиси, «сброд» и «аубаш поспешили на рынок Али. Они разграбили и опустошили его»³¹.

Из сообщений Ибн ал-Каланиси явствует, что в ряде случаев группировки «аубаш» и «гауга» были непременно виновниками городских смут. Можно подумать, что в их рядах нередко появлялись разбойники, вора и грабители, в глазах которых, видимо, ограбление несправедливо нажитого имущества считалось благочестивым актом.

Подводя итог сказанному, можно сделать ряд выводов:

1. Под терминными «гауга» и «аубаш» скрывались не аморфная масса или толпа простолюдинов, а конкретные группировки горожан и сельских жителей из социальных низов. В большинстве случаев эти объединения простонародья имели свои интересы, ориентацию и конкретные социально-политические цели. Группировки «гауга» и «аубаш» имели своего руководителя, который одновременно был раисом города (например, в Маййафа-

ркине, Дамаске) и выполняли различные функции, в том числе некоторые функции вооруженных отрядов по охране порядка и обороне города.

2. Группировки «аубаш» и «гауга» не были однородны в социальном плане. В них входили низшие слои городского и сельского простонародья—мелкие торговцы, ремесленники, разорившиеся крестьяне и воины, молодые люди без определенного заработка, городская беднота, а иногда и деклассированные элементы (разбойники, воры, аферисты, головорезы и т. д.). Эти группировки в социальном плане составляли наиболее взрывной элемент городского общества и в зависимости от конкретных обстоятельств могли примыкать к другим, более значительным организациям и социальным движениям горожан, зачастую имели тесные контакты с раисом и играли важную роль в социально-политической жизни города.

3. В терминологическом аспекте «аубаш» более широкое понятие, чем «гауга», хотя иногда они употребляются как синонимы с термином «'амма» (простонародье). Эти термины не отражают адекватно всю структуру простонародья. Под ними подразумевалась не специальная форма самоорганизации горожан, а социально-политическая группировка простонародья. По своему содержанию эти термины охватывают гораздо более сложную структуру низших слоев городского общества, чем представляется на первый взгляд.

¹ Cf. Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age*. II.—Arabica, t. VI, fasc. 1, 1959, p. 34, 36.

² М. Габашивили, К вопросу о социальном составе ближневосточных городов XI—XII вв (по грузинским источникам).—«Товаро-денежные отношения на Ближнем и Среднем востоке в эпоху средневековья», М., 1979 (далее: Габашивили, К вопросу), с. 46—47.

³ М. Габашивили, Из истории социальных движений в Грузии XII в.—«Кавказ и Византия», вып. 4, Ереван, 1984 (далее: Габашивили, Из истории), с. 24.

⁴ Ср. также: Х. К. Баранов, Арабско-русский словарь около 42000 слов, издание шестое, стереотипное, М., 1985, с. 574, Персидско-русский словарь, т. II, М., 1970, с. 214.

المنجد في اللغة و الاعلام، الطبعة الثانية و العشرين، دارالمشرق، بيروت، ص ٢١٤

وكان ابن اسد يمينا فارقيين... وله جمع وتلامذة وجماعة اتفقوا له واجتمع اليه جماعة من السوق و الرعاء و الشباب و الجهال، و حصل يدور في المدينة و يحفظ السور و البلدة ادن. Сообщения ал-Фарики цитируются по трудам Ибн ал-Адима (см. التعديهم، كمال الدين ابو القاسم، بغية الطلب في تاريخ حلب، التماجم الخاصة بتاريخ

السلاجقة، عنى بنشره، وعلق عليه الدكتور على سويح، انقره، ١٩٧٦، (ابن العديم، بغية
الطلب: ٣٣٩ ص (تعليق ١٣٧)
"من اهل ميفارقين، وكان قد رأس بها وتأسر على جماعة من سوقتها، وكان ابن
اسد فى المدينة رأس الجهال والسوقة والرعا يدور فى المدينة ويحفظ السور....
(ابن العديم، بغية الطلب، ص ٢٧)

"... واحترق للتجارة السوقية من القماش والالات شي كثير... (ابن العديم،
كمال الدين زبدة الحلب من تاريخ حلب، عن بنشره، تحقيقه ووضع فهرسه سامى
دهان، الجزء الثالث، دمشق، ١٩٦٨، ص ٣٩ (ابن العديم، زبدة الحلب)

"Сука-Сукийя» (люди базара) были свободными гражданами (и сельскими
жителями), однако арабские авторы прилагали к ним бранные прозвания, выра-
жая свое классово-эмоциональное отношение к массе простонародья. Например,
арабский поэт ал-Газали простонародье называет «джухал» (невежда), од-
нако, под этим термином скрывались свободные люди. Автор XVII в. ал-Джа-
барти презирает простонародье Каира, называя их «харафиш» حرافيش
различия вт класса состоятельных—«сынгой людей» (см.: محمد اسماعيل،

الحركات السرية فى الاسلام (زوية عصرية)، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٧٣، ص ١١٨
(حاشية ٣٣).

Более подро бно о «харафиш» см. Histoire des sultanes Mamluks de l'Egypte
ecrite en arabe par Taki—eddin—Ahmed Makrizi, traduite en francais par M
Quatremere, tome preme, partie second, Paris, 1837, p. 195—197, رحنة ابن
طوپطة، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠، ص ٦٥

ابن العديم، بغية الطلب، ص ٣٨١، ابن العديم، زبدة الحلب، ج ٣، ص ١٦،
تاريخ مختصر الدول للعلامة غريغوريوس الملقى المعروف بابن العبرى، بيروت، ١٩٥٨
ص ٢٥١

См. А. Д. Новичев, История Турции, I, период средневековья, Л., 1963,
с. 172.

تاريخ ابنى يعلى حمزة ابن القلايسى المعروف بذييل تاريخ دمشق، بيروت-ليدن، ١٩٠٨
ص ٢٢٣، ٣٠٨، ٣٠٧، ٣٢١

Следует отметить, что
при переводе «Истории Дамаска» —Ибн ал—Калнисн на французский язык ис-
следователь Р. Турно допускает разнобои в переводах терминов „гауга“ и
„аубаш“: „воры“, „бродяги“, „хулиганы“, „оборванцы“, „чернь“, „бедняки“
„сборд“, „подонки“ и т. д. (см. Roger le Tourneau, Da nas de 1075 a 1154, tra-
duction annotée d'un fragment de l'histoire de Damas d'Ibn al-Qa'anisi, Da-
mas, 1952 /далее: Tourneau, Damas/, p. 169—170, 182, 303, 314, 320, 332,
337, 342.

ابن القلايسى، ص ٢٢٣

ابن القلايسى، ص ٣٠٧—٣٠٨، ٣٢١، ٣٢٤—٣٢٥، ٣٢٨

ابن الاثير الجزرى، الكامل فى التاريخ، ج ٩، ص ٣٥٠، عنى بمراجعة اصوله والتعليق
عليه نخبة من العلماء، القاهرة، بدون سنة، ص ٢٧٠

¹⁷ Toungpeau, *Damas*, p. 169—170, 182, 309, 314, 320, 342.

¹⁸ См. Масуд ибн Намдар. Сборник рассказов и стихов, факсимиле текста, предисловие и указатели В. М. Бейлиса, М., 1970 (далее: *Масуд ибн Намдар*), с. 29. Этот автор четко отличает «аубаш» от «гага» (сброд) и «амма» (жители города, простонародье). Примечательно, что в Байлакане также «гага» выступает на стороне амида (райсы) города против правителя округа (см. *Масуд ибн Намдар*, с. 21—31, факсимиле 86, 299).

¹⁹ В. Ф. Минорский, *История Ширвана и Дербенда IX—X вв.*, М., 1963, с. 53 (араб. текст, с. 10), 156.

²⁰ И. П. Петрушевский, *Восстание ремесленников и городской бедноты в Тебризе в 1571—1573 гг.*—«Сборник статей по истории Азербайджана», вып. I. Баку, 1949, с. 221.

²¹ М. Габашвили, *К вопросу*, с. 44.

²² М. Л. Рейснер, Предварительные соображения о содержании термина «Ринд» в литературе на фарси XI—XIV вв. (соотношение литературного и исторического аспектов).—«Иран, история и культура в средние и в новое время», М. 1980, с. 170—171.

²³ О. Г. Большаков, *Средневековый город Ближнего Востока: VII—середина XIII в., социально-экономические отношения*, М., 1984, с. 282. Автор переводит слово «смутьяны» не только термин «аубаш», но и «гауга» (см. О. Большаков, *Средневековый арабский город.*—«Очерки истории арабской культуры V—XV вв.», М., 1982, с. 212.

²⁴ «وتبعه من جهلة الناس وسفهاء العوام وسفساف الفلاحين الطغام من لاء قله ولا دين...» (ابن القلانسي، ص ٢١٥) (см. ٢١٥)

²⁵ «...اجتمع اليه اوباشه من الرعا ع وسفهاء والفلاحين، والعوام وغوفاء الطغام الذين استغواهم بحاله وابطيله واستمالهم بخدعه وابطيله. (ابن القلانسي، ص ٢١٥)»

²⁶ См. Там же, с. 223.

²⁷ «...جمع من امكنه من سفهاء الاحداث والغوفاء وحملة السلاح من الجهلة العوام وترتيبهم حول داره للاحتماء بهم...» (ابن القلانسي، ص ٢٠٧—٢٠٧)

²⁸ Там же, с. 321.

²⁹ Там же.

³⁰ «...والناس بلعنونه ويصفون انواع ظنمه وتغننه فى الادعية والفساد و مقاسمة اللصوص وقطاع الطريق على اموال الناس المستباحة بتقديره وحمايته.» (ابن القلانسي، ص ٢٢٤—٢٢٥)

³¹ ابن القلانسي، ٢٢٨

И. А. АБДУЛЛАЕВ

«ТАТИММАТ АЛ-ИАТИМА» АС-СА 'АЛИБИ

Как известно, Абу Мансур ас-Са'алиби составил свою антологию «Иатимат ад-дахр фи махасин ахл ал-'аср» («Редкая жемчужина времени о достойных (людях) своего века») в 385—390/995—1000 г., когда он жил в Нишапуре. «Иатимат ад-дахр» делится на четыре части, каждая из которых содержит десять глав¹.

После составления первого варианта антологии ас-Са'алиби совершил путешествие, встречался и беседовал со многими учеными и поэтами. У него появилась мысль дополнить свою книгу сведениями о некоторых других поэтах. По словам издателя «Татиммат ал-Иатимы» иранского ученого Аббаса Икбала, над новым дополненным вариантом «Иатимат» ад-Са'алиби работал в течение 402/1011—1012 и 405/1016—1017 гг. Он добавил в него новые главы, упорядочил расположение материала и преподнес книгу Хорезмшаху Абу-л-'Аббасу Ма'муну ибн Ма'муни' (339/1009—407/1017).

После написания окончательного варианта «Иатимат ад-дахр», ас-Са'алиби продолжал сбор материалов о некоторых позднейших поэтах, а также о поэтах, уже включенных в «Иатимат ад-дахр». Эти материалы вошли в его новое сочинение под названием «Татиммат ал-Иатима» («Дополнения ал-Иатимы»), которая написана на основе тех же принципов, что и «Иатимат ад-дахр». Ас-Са'алиби дополнил «Иатимат ад-дахр» новыми именами поэтов; как он сам подчеркнул, без этого добавления «Иатимат ад-дахр» не считалась бы полноценной книгой².

В двух местах книги (1 т., с. 114 и 145) встречается дата 424/1032, а в 429/1038 г. Ас-Са'алиби умер, следовательно, он написал это дополнение в конце своей жизни—между 1032—1038 гг.

«Татиммат ал-Иатима» начинается кратким предисловием, в котором автор говорит о популярности этой антологии среди читателей и о своем желании дополнить его вновь собранными материалами³.

«Татиммат ал-Йатима», подобно «Йатимат ад-дахр», состоит из четырех частей (кисм).

Первая часть. Дополнение к первой части «Йатимы», включающей материалы об известных поэтах Шама и ал-Джазиры (с. 3—52).

Здесь представлены образцы произведений 48 поэтов и приведены краткие биографические сведения о некоторых из них.

Вторая часть. Дополнение ко второй части «Йатимы», посвященной достоинствам людей Ирака (с. 53—91). Сюда включены 32 поэта.

Третья часть. Дополнение к третьей части «Йатимы», посвященной именитым людям Рея, Хамадана, Исфахана и Джибала, а также соседствующих с ними Джурджана и Табаристана (с. 91—156). Сюда включены 25 поэтов.

Четвертая часть. Дополнение к четвертой части «Йатимы», посвященной достойным людям Хорасана и прилегающих к нему других стран (1—116)⁴. В эту часть включены 104 поэта (в том числе и поэты-катибы), даны отрывки из их поэтических произведений и краткие биографические сведения о некоторых из них.

Таким образом, всего в «Татиммат ал-Йатиму» включены 209 поэтов, из которых 104 является поэтами Хорасана и Мавераннахра.

«Дополнение» пользовалось широкой известностью в литературных кругах. Йакут ал-Хамави пишет, что он имел на руках экземпляр «Татиммат ал-Йатимы», и приводит из него несколько стихотворных отрывков⁵.

Ибн Халликан также имел эту книгу, сведения о поэте Абу Мухаммеде Абдалмухсине ас-Сури (ум. в шаввале 419/ноябре 1028) он цитировал из нее⁶. Хаджи Халифа называет дополнение не «Татиммат ал-Йатима», а «Хатимат ал-Йатима». По его словам, Хасан ибн Мухаммад ан-Найсабури (ум. в 443/1052 г.) сделал дополнение к этому сочинению⁷. Но это дополнение до нас не дошло.

В настоящее время нам известно три рукописи «Татиммат ал-Йатимы».

Первая рукопись дана в конце рукописи «Йатимат ад-дахр», хранящийся в Парижской национальной библиотеке под шифром Агабе 3308. Рукопись сохранилась очень хорошо. Переписка ее закончена 17 сафара 989/19 марта 1581 г. Она содержит 591 лист. Из них «Татиммат ал-Йатима» составляет 94 листа (498—951). Аббас Икбал считает этот список самым хорошим и единственным в мире⁸.

Вторая рукопись хранится в Венской библиотеке под шифром МХТ и содержит 153 листа. Дата переписки—октябрь 1843 г.,

переписчик—Фарадж-аллах ибн Ниматаллах. Она также считается хорошим списком⁹.

Третий список дан в конце рукописи «Иатимат ад дахр» (л. 330—378), хранящейся в Ленинградском отделении института востоковедения АН СССР, под шифром Д—162. Список переписан в 1195/1780 г. в Дамаске, переписчик—Мухаммад Халил ибн 'Али ал-Хасан ал-Масруф. О наличии последних двух рукописей Аббас Икбал не знал.

«Татиммат ал-Иатима» впервые издана в 1353/1934 г. в двух томах в Тегеране иранским арабистом Аббасом Икбалом на основе вышеназванной рукописи, хранящейся в Парижской национальной библиотеке¹⁰.

В первый том включены три части «Татиммат ал-Иатимы» (156 с.). Четвертая часть, посвященная поэтам Хорасана и Мавераннахра, издана отдельным томом (116 с.). Оба тома в одном переплете. В своем предисловии Аббас Икбал останавливается на значении «Иатимат ад-дахр» и «Татиммат ал-Иатимы», на истории их составления и на описании рукописи.

Это издание осуществлено на основе одной рукописи, поэтому его нельзя считать критическим текстом.

Для изучения арабоязычной поэзии народов Средней Азии, Ирана и Афганистана большое значение имеет четвертая часть «Дополнения». Поэтому на этой части мы остановимся подробнее.

Четвертая часть, подобно соответствующей части «Иатимат ад-дахр» разделена на десять глав, однако поэты, согласно их местожительству и должностям, объединены в следующие группы:

1. Поэты Хорасана и прилегающих к нему областей (18 поэтов).
2. Поэты Завзана (18).
3. Поэты, жившие вблизи Нишапура (5).
4. Другие поэты Хорасана (18).
5. Поэты, занимающие различные государственные должности (18).
6. Под заглавием «Заключение книги» даны отрывки из стихов (36 поэтов).

В конце под заглавием «Заключение заключения» помещены материалы о поэте Абу Усмани Исмаиле ибн Абдаррахмане ас-Сабуни.

Четвертая часть кончается такими словами ас-Са алиби: «Десятая глава подошла к концу, этим и кончается книги. Из-за отсутствия у меня стихов, я не мог дать сведения о нескольких поэтах из жителей Нишапура».

И тут ас-Са'алиби перечисляет 13 поэтов. Отсюда можно сделать вывод, что автор еще хотел дополнить свою книгу, но не успел.

В конце четвертой части «Иатимат ад-дахр» ас-Са'алиби писал: «Дошла до конца десятая глава, этим кончилась книга. Мне осталось дать сведения о группе (поэтов) из жителей Нишапура, стихов которых у меня нет. Вот и они: Абу Салма ал-Муаддиб, Абу Хамид ал-Харазанджи, Абу Сахл ал-Бусти, Абу ал-Хасан ал-Абдуни ал-Факих, Абу Бакр ал-Джуллабази, Абу-л-Касим ал-Алави, Абу... ал-Хайзрузи, Абу Са'ид Мас'уд ибн Мухаммад ал-Джурджани, ал-Факих Абу-л-Касим ибн Хабиб ал-Музакир, Абу-А-Касим ал-Хасан ибн Абдаллах ал-Мустафи ал-Вазир, аш-Шайх Абу-А-Хасан ал-Кархи, аш-Шайх Абу Наср ибн Мушкан и Абу-А-Алафа ибн Хасула—да поможет ему Аллах. Мне или кому-нибудь после меня удастся добавить из их стихов то, что подходит к этой главе—если пожелает всевышний Аллах»¹¹. Однако из этих 13 поэтов были включены в «Татиммат ал-Иатиму» только двое: аш-Шайх Абу-л-Хасан ал-Кархи и аш-Шайх Абу Наср ибн Мушкан. Следовательно, ас-Са'алиби не успел дополнить «Иатимат ад-дахр», в той мере, в какой он считал нужным.

Из поэтов, включенных в «Иатимат ад-дахр», только о троих даны в «Татиммат ал-Иатиме» дополнительные сведения и приведены отрывки из их стихов: Абу Хафс Амр ибн ал-Муттави ал-Хаким (с. 11—14), Абу Джа'фар Мухаммад ибн Исхак ал-Баххаси (с. 30—32) и Абу Ахмад Мансур ибн Мухаммад ал-Хирави (с. 45—53). О четырех поэтах, имена которых только упоминаются в «Иатимат ад-дахр», здесь даны сведения: Абу-л-Касим Али ибн ал-Хусайн ал-Алимани (с. 106), Абу-л-Хасан ал-Агаджи (с. 114), Абу-л-Касим Али ибн Абдаллах ал-Микали (с. 106—107) и ал-Амир Абу-л-Аббас Исмаил ибн Абдаллах (с. 107).

Только благодаря «Татиммат ал-Иатиме» мы имеем сведения о арабоязычном таджикском поэте Хайдаре Ходжанди (с. 113). Это единственный арабоязычный поэт Ходжанда начала XI в. К сожалению, ас-Са'алиби не дает никаких биографических сведений.

В «Татиммат ал-Иатиме» очень мало биографических и исторических сведений по сравнению с «Иатимат ад-дахр». О большинстве поэтов не дано никаких биографических сведений вообще, автор ограничивался включением двух-трех байтов из их стихов. Как выше сказано, ас-Са'алиби писал свой этот труд, когда ему было больше 70 лет, поэтому может быть ему было тя-

желю собирать более подробные сведения о своих поэтах. Среди арабоязычных поэтов один поэт—Абу Мансур Касим ибн Ибрахим ал-Каини, по прозвищу Бузург михр (с. 45),—был двуязычным поэтом, он сочинял свои стихи и на арабском, и на фарси. В антологию включены переводы стихов с фарси на арабский, и даже оригинал на персидском языке, например: стихи поэта Абу Зайда Мухаммада ар-Рази (с. 45), который жил при дворе Махмуда Газнави. Встречаются очень много персидских слов в стихах на арабском языке.

Всего в «Татиммат ал-Иатима» включены 1357 байтов, а в «Иатимат ад-дахр» 4160 байтов. Значит, Ас-Са'алиби дополнил свою антологию на тридцать процентов.

Стихи, включенные в «Дополнение», представляют собой касиды—панегирики, васфы, газели и сатиры, имеется одна урджуга (с. 5). Касиды посвящены правителям, некоторым поэтам и другим известным лицам того времени.

Особое место среди отрывков занимают сатирические стихи. Поэт Абу Талиб ал-Муставфи в своей сатире смеется над одним жадным богатым человеком по имени Пулад (сталь):

«Мне сказали: «Восхваляя Пулада, им будешь
облагодетельствован,
Ведь благородный обращается к благородному».
Я ответил: «Пусть вас не соблазняет его благодеяние,
ибо в подлости он—учитель.

Даже если бы он был ртутью, (все равно) не притек
бы в мою сторону,

Как же он потечет, если он (твердый, т. е. жадный)
как сталь» (с. 93).

Сатира занимает особое место в творчестве поэта Абу Насра ал-Халиди. Критикуя одного кади (судью), поэт пишет:

«Наш кади—(настоящий) Иблис, об этом свидетельствует
то, что в позоре нет равного ему» (с. 87).

Этот поэт, критикуя правящие круги, пишет, что от них нет никакой пользы для народа:

Я уже потерял надежду на правителя и его
«чудесного» сына.

И воздвиг стену между ними и собою, ибо от них нет
никакой пользы,

И сразу умыл руки от их благодеяний» (с. 87).

Поэт Абу Йусиф смеется над глупым карьеристом, который всегда стремится занять должность повыше, но ни с какой должностью справиться не может:

«Из-за страсти к начальствованию, он сильно желает этого, но нет (у него) никакой возможности быть начальником.

Он подобен импотенту, который хочет жениться на девственнице, но не справляется и становится склонным к сводничеству» (с. 22).

Среди отрывков, включенных в «Тагиммат ал-Йатиму», немало стихов, в которых поэты жалуются на время, на судьбу, критикуют несправедливость, неравноправие и всяческие притеснения, царившие в тогдашнем феодальном обществе. Так, поэт Абу Мас'уд жалуется на то, что в его время жизнь тяжела, лишена благоденствия, не осталось в мире ни любви, ни милосердия.

Поэт Абу Али Бахарзи в отрывке из одного своего послания очень ярко описывает несправедливость и порочность времени: «Да оживит Аллах наше время, ибо упала в нем цена стихов, появилась печат секретарства, склонилось знамя науки и водрузилось (знамя) преследования умов, стала редкостью щедрость, закрылись двери сердец, свернуты расстеленные ковры, повысилось достоинство котла, прекратилась полезность скатерти, пропали традиционные родственные связи и восстановился рынок распутства» (с. 27—28).

Настало время подлых и глупых, а умные живут в нищете, трудности и унижении, никто не заботится о них, пишет поэт Абу Али ат-Табаристи в следующих строках:

«Я не в состоянии переносить события этого времени, оно поощряет подлого и бросается на благородного. Благородного в нем находишь в нужде, сколько бы он ни старался, нет у него ничего, кроме страданий бедности. А всякий подлый (живет) в довольстве и достатке. Дела (нынешнего) времени так обстоят» (с. 42).

Среди отрывков в антологии имеются стихи, в которых порицаются богатство, алчность и жадность. Вот как пишет Абу Мансур ас-Са'ди:

О тот, кто собирает богатство, до каких пор ты будешь скупиться на него? Клянусь Аллахом, ты с ним будешь вечно скупым. Разве умерший унесет с собой богатство? Неужели ты не понимаешь, что оно не принадлежит тому, кто его собирает? (с. 95).

Некоторые арабоязычные поэты недоброжелательно относились к исламу и его обрядам. Поэт Абу Мухаммад ал-Шираджи предпочитает пиршество обрядам ислама:

«Не требуй от меня изучения фикха,
достаточно для меня моих знаний.

Напоите меня лицами красавиц, звуками наая и уда» (с. 89).

Поэт Абу Бакр ал-Кухистани пишет о том, что молодость не следует проводить без толку, надо плодотворно пользоваться этим миром и жизнью в нем:

Пользуйся (благами) здешнего мира, потому что
время проходит быстро и жизнь юноши—
одно мгновение, а ты должен ее продлить
(хорошими делами).

Торопись получить свою желаемую долю из жизни,
ведь (выпущенная) стрела не возвращается
и не задерживается (с. 744).

Некоторые стихи посвящены жалобам на старость, воспеванию вина, а иногда порицанию его. Встречаются отрывки, посвященные теме дружбы. Немаловажным являются описательные стихи (васф). В некоторых стихах восхваляются отдельные города, или, наоборот, критикуется заброшенность и грязь городов. Имеются стихотворные отрывки, посвященные праздникам навруза и михрджана.

Особое место в творчестве арабоязычных поэтов занимают лирические стихи. Поэт ал-Асма 'и, описывая внешность возлюбленной, употребляет очень красивые сравнения:

Взгляд ее—сарахсийский, характер ее—

мервский, речь ее—балхская, а стройность—бухарская.

Мы ко всем источникам должны относиться критически. Ас-Са'алиби был представителем феодального общества и защищал интересы своего класса. Поэтому в антологии встречаются касиды, посвященные Махмуду Газнави и его сыну Мас'уду. Имеются отрывки, посвященные религиозным вопросам. Это явление присуще почти всем произведениям тогдашних авторов.

В заключение можно сказать, что «Татимат ал-Иатима» ас-Са'алиби является одним из ценных первоисточников по истории арабоязычной поэзии народов Хорасана и Средней Азии и его изучение имеет важное значение для истории литературы этих народов.

1. Часть четвертая «Иатимат ад-дахран», посвященная поэтам Хорасана и Мавераннахра, переведена нами на узбекский язык и издана с исследованиями и комментариями¹.

¹ *Ятиммат ад-дахр фи махасин ахл ал-аср*. Тадкии килувчи, таржимон, изох ва курсаткичларни тузувчи Исмадулла Абдуллаев, масъул мухаррир У. И. Қаримов. УзССР «Фан», Ташкент, 1976.

Нами опублицована монография на русском языке, посвященная четвертой части антологии, под названием «Поэзия в арабском языке в Средней Азии и Хорасане X-начала XI в. (Ташкент, «Фан», 1984).

² *Китаб Ятиммат ал-йатима*, таълиф Аби Мансур Абдалмалик ас-Саалиби ал-Насабури Джузани 1—2. Унйа би-нашрихи Аббас Икбал, Тегеран, 1353 Х., с. 1—2. («Ятиммат ал-Ятимма»).

³ Там же.

⁴ Четвертая часть издана отдельной книгой.

⁵ *Якут ар-Руми ал-Багдади ал-Хамави*, Иршад ал-ариб ила ма'рифат ал-адиб, Лондон, 1907—1938, т. I, с. 172; т. II, с. 90; т. III, с. 219; т. V, с. 175; т. VI, с. 411.

⁶ *Ибн Халликан*. *Вафайат ал-а'йан ва анба' аз-заман*, т. I, Миср, 1892, с. 308—309.

⁷ Сведения взяты из предисловия Аббаса Икбала к тегеранскому изданию «Ятиммат ал-Ятимма», т. I, с. 7.

¹⁰ См.: примечание № 2.

¹¹ *Ятиммат ад-дахр фи махасин ахл ал-аср*, ли Аби Мансур Абдалмалик б. Мухаммад ибн Исмаил ас-Са'алиби эл-Найсабури, IV, Миср, 1377 /1958, с. 450; узб. пер., с. 465—466.

И. Я. ГАМИДОВ

К ВОПРОСУ ДАТИРОВКИ СБОРНИКА «РАССКАЗЫ
О МАДЖНУНЕ И ЕГО СТИХИ» ал-ВАЛИБИ

Лирические стихи Қайса ибн ал-Мулавваха, прозванного Маджнуном—одного из типичных представителей узритской любовной лирики, посвященные описанию красоты Лейли и выражению глубоких душевных переживаний, сохранились наиболее полно в трех источниках: в «Китаб аш-ш р ва-ш-шу'ара» («Книга поэзии и поэтов») (5, 467—477) Ибн Кутайбы (828—889), в многотомной антологии «Китаб ал-агани» («Книга песен») (6, 1—95) Абу-л-Фараджа ал-Исфахани (897—967) и в «Ахбар ал-Маджнуи ва аш'аруху» («Рассказы о Маджнуне и его стихи») Абу Бакра ал-Валиби (3). Как известно, в «Книге песен» собраны многочисленные разнообразные и ценные сведения, интересные эпизоды, факты и рассказы передатчиков—равиев, освещающие важные периоды богатой истории арабской поэзии и песни начиная с V в. и вплоть до X столетия. В первом и втором томах этой антологии, наряду с другими поэтическими образцами, приводятся стихи Маджнуна—без указания на их подлинность или же фальсифицированность различных версий эпизодов, связанных с возникновением этих стихов и с историей любви Лейли и Маджнуна.

Что касается второго источника, т. е. сборника «Рассказы о Маджнуне и его стихи», то значение его следует особо отметить, ибо он, согласно высказыванию И. Ю. Крачковского, является единственным монографическим источником (8.592), содержащим поэтические и прозаические материалы, связанные с этой печальной повестью Востока. Дело в том, что стихи, включенные в сборник ал-Валиби, играют важную роль в раскрытии специфики образа Маджнуна—поэта, ставшего впоследствии прототипом главного героя поэтических произведений, созданных на тему «Лейли (Лайла) и Маджнун» в письменной литературе ряда восточных народов.

При рассмотрении творчества Маджнуна-поэта вопрос о подлинности его стихов, начиная с ранних источников, всегда нахо-

дился в центре внимания. Немало дает данный источник и для освещения этого вопроса. Однако по сей день исследователи поэтического наследия Кайса ибн ал-Мулавваха опираются, в основном, на антологию Абу-л-Фараджа ал-Исфахани, в результате чего вне поля их зрения остается ряд интересных вопросов, связанных с изучением сборника ал-Валиби. Благодаря богато представленным в «Книге песен» рассказам и стихам, включая и приписываемые Маджнуну, на первый взгляд, может показаться, что не составит особого труда разобраться в ее материалах, установить географический ареал распространения этих стихов. Однако в рассказе о Маджнуне нетрудно заметить последствия творческой обработки их передатчиками-равнями: встречаются вариации одних и тех же эпизодов, дополнения за счет материалов, почерпнутых из биографий узритских поэтов, а также стихов иных «одержимых влюбленных». Некоторые из них упоминаются в труде И. Ю. Крачковского. Так, например, в эпизоде с закалыванием верблюдицы и угощением девушек из племени Лейли «можно усмотреть,—пишет ученый,—отражение известной истории с поэтом Имруул-Кайсом, а вся обстановка напоминает, скорее, многочисленные хождения поэта такого типа, как Омар ибн Абу Раби'а (8.610). Значительные расхождения имеются и в рассказе, где приводится стихотворение Маджнуна, из которого ясно следует, что отец его умер еще до безумия сына (8.615). Есть также ряд вставных версий, рассказывающих о первом знакомстве Кайса и Лейли. Таковы эпизоды о посылке отцом Кайса к шатру Лейли за маслом и углями (8.610.611).

Наличие подобных расхождений в отдельных эпизодах объясняется тем, что разрыв между временем жизни Кайса и временем составления «Книги песен» очень велик, и эта антология охватывает наибольшее количество версий, созданных последующими передатчиками. В этом плане особую важность приобретает заслуга автора сборника «Рассказы о Маджнуне и его стихи», который в свое время обратил внимание на подлинность собранных материалов. В свете такого подхода представляется значительным следующее пояснение аль-Валиби, характеризующее с точки зрения достоверности содержащиеся в сборнике рассказы и стихи:

Хазихи джумлату ма танаха плайна мин ахбар ал-Маджнун ва аш' арихи хариджан амма дам наклубху ва ма кана манхулан мин касидатин ав хабарин а радна ан китабатихи (3.70).

(Это все дошедшие до нас рассказы о Маджнуне и его стихи, за исключением тех, которые мы не смогли записать, и вымышлен-

ных рассказов и стихов, от записи которых мы воздержались). Ценность сборника ал-Валиби заключается и в том, что он является одним из письменных источников знаменитой поэмы «Лейли и Маджнун» Низами Гянджеви. (8. 523). Ю. Н. Марр и Е. Э. Бертельс в свое время обратили внимание на вопрос о связях прославленных поэм о Маджнуне и Лейли с арабскими источниками и выявили наличие отдельных элементов, отражающих в поэмах арабский материал (8,589; 2,242—249). В исследовании таджикского ученого С. Асадуллаева отведено место сопоставительному изучению известного сюжета с разрозненными рассказами из различных источников (1, 19—35). Однако, если время составления многих антологий, содержащих материал, связанный с Маджнуном, исследователям было известно, то в отношении сборника ал-Валиби этого сказать нельзя.

Крайняя скудность сообщений источников об Абу Бакре ал-Валиби и его книги «Рассказы о Маджнуне и его стихи» затрудняет датировку этого сборника. Между тем, имеющиеся сведения, а также ряд выводов, вытекающих из самого текста сборника, позволяют пролить свет на решение этого важного вопроса.

И. Ю. Крачковскому, который наметил основные историко-литературные линии в изучении темы «Лейли и Маджнун», был известен один-единственный источник, упоминающий ал-Валиби. Это известная книга о трагических историях влюбленных пар «Масари ал-ушшак» («Гибель влюбленных») Ибн ас-Сарраджа (1027—1106). В ней находится следующая ссылка на Абу Бакра ал-Валиби:

«(Ахбарани Абу Бакр ал-Амири ан Абдаллах ибн Аби Карим ан Аби Амр аш-Шайбани ан Аби Бакр ал-Валиби кала...» (8.593. прим. 3).

(Поведал мне Абу Бакр ал-Амири со слов Абдаллаха ибн Абу Карима, тот—со слов Абу Амра аш-Шайбани, а последний—со слов Абу Бакра ал-Валиби, который рассказал: далее следует эпизод встречи Маджнуна с двумя путниками).

Очевидно, как указывает И. Ю. Крачковский, в этом сообщении имеет место какое-то недоразумение, так как ал-Валиби здесь оказывается старшим современником филолога Абу Амра аш-Шайбани, умершего около 821 г. В сборнике же «Рассказы о Маджнуне и его стихи» аш-Шайбани представлен одним из информаторов автора (3,38,53). По всей вероятности, цепь раивев должна иметь следующую последовательность: ал-Амири—Абдаллах ибн Абу Карим—Абу Бакр ал-Валиби—Абу Амр аш-Шайбани. Таким образом, опираться на имеющееся единственное сообщение Ибн ас-Сарраджа для установления хронологических рамок жизни ал-Валиби не представляется возможным.

И. Ю. Крачковский, исходя из этого данного сообщения и усматривая в работе ал-Валиби следы использования «Книги песен», предлагает отнести составление «Рассказов о Маджнуне и его стихов» к XI—XII вв. (8.593). Однако ряд важных фактов и сообщений дает основания приурочить появление этого сборника к более раннему периоду.

Принимая во внимание сообщение Ибн ас-Сарраджа со всеми присущими ему неувязками, и тот факт, что автор сборника ссылается на передатчиков-равиев, живших в VIII—IX вв., С. Ас-дуллаев склонен отнести составление труда ал-Валиби к периоду до XI в. (1,20—22). Однако его соображения, сводящиеся к тому, что ал-Валиби жил в IX или в X в. а «Рассказы о Маджнуне и его стихи» составлены в период, предшествующий появлению «Книги песен» или же одновременно с ней, т. е. в X в.,—еще требуют аргументированного уточнения.

Скудность сведений, содержащихся в источниках, чуть было не заставила составителя сборника стихов Маджнуна-поэта, египетского ученого Абдассаттири Ахмеда Фарраджа посчитать Абу Бакра ал-Валиби вымышленным лицом (4,38). Что же касается сообщения автора «Гибели влюбленных», то оно, очевидно, было известно Фарраджу. Рассеяли сомнения египетского ученого весьма важные сообщения другого популярного в свое время источника, который не был доступен упомянутым ранее исследователям. Это—труд известного филолога X в. Абу Али ал-Кали «ал-Амали» («Диктанты»), проливающий свет на решение интересующего нас вопроса. Прежде всего, приведенные в нем стихи Маджнуна относятся к лучшим образцам поэтического искусства. Кроме того, в этом источнике содержится оценка лирических стихов Кайса ибн ал-Мулавваха, прозванного Маджнуном, а также отмечается высокое эстетическое чутье ал-Валиби. В «Диктантах» цепь передатчиков представлена в следующей последовательности:

Ахбарани Абдаллах ибн Халаф када ахбарани Ахмад ибн Зухайр кала ахбарани Мус аб' ибн Абдаллах аз-Зубайри ан ба'ди ахлихи ан Аби Бакр ал-Валиби кала... (7,68).

(Сообщил мне Абдаллах ибн Халаф со слов Ахмада ибн Зухайра, тот со слов Мус'аба ибн Абдаллаха аз-Зубайри, а последние—со слов некоторых своих родственников, они же—со слов Абу Бакра ал-Валиби, который рассказал так:—(далее следует эпизод посещения Маджнуном и его отцом Ка'бы).

Прозаический отрывок завершают стихи с рифмой на «ха». Ал-Кали считает касающееся Маджнуна сообщение ал-Валиби достоверным, в силу чего резюмирует его следующим образом: «Кала Абу Бакр ва задана гайруху (7,68) (Абу Бакр сказал, а другие, добавив, передали нам).

Таким образом, между автором «Диктантов» и Абу Бакром ал-Валиби имеется четыре звена передатчиков-равиев: ал-Кали-Абдаллах ибн Халаф—Ахмад ибн Хухайр—Мус аб ибн Абдаллах аз-Зубайри—его родственники и, наконец, ал-Валиби. Известно, что Мус аб ибн Абдаллах жил в промежутке между 745—848 гг., следовательно и ал-Валиби жил приблизительно в те же годы, т. е. в первой половине IX в. он уже должен был быть известен.

И, наконец, непосредственная ссылка ал-Валиби на таких передатчиков-равиев, как известный музыкант и поэт Исхак ибн Ибрахим ал-Маусили (767—849) (3,64) и Абу Амр аш-Шайбани (715—821) (3,53), подтверждает, что Абу Бакр ал-Валиби был современником этих передатчиков и, следовательно, его сборник «Рассказы о Маджнуне и его стихи» составлен в IX в..

Итак, проведенное с привлечением ряда источников исследование данного вопроса приводит к единственному выводу касательно датировки сборника ал-Валиби, позволяя со всей достоверностью назвать указанную выше дату—IX в.

¹ С. Асадуллаев. Лейли и Маджнун в фарсиязычной поэзии.—Душанбе, 1981.

² Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Низами и Физули. М., 1962.

³ Ал-Валиби. Абу Бакр. Ахбар ал-Маджнун ва аш аруху.—Тебриз, 1865 (на араб. яз.).

⁴ Диван Маджнун Лейла. Сост. Абдясаттар Ахмад Фаррадж.—Каир (без года) (на араб. яз.).

⁵ Ад-Динавари. Ибн Кутайба. Китаб аш-ши г ва-ш-шу 'ара.—Лейден, 1904 (на араб. яз.).

⁶ Аль-Исфাহани. Абу-л-Фарадж. Китаб ал-агани, т. II—Каир, 1927 (на араб. яз.).

⁷ Ал-Кали ал-Багдади. Абу Исмаил ибн ал-Касим. Китаб ал-Амали. ч. I.—Каир, (без года), (на араб. яз.).

⁸ И. Ю. Крачковский. Ранняя история новости о Маджнуне и Лейле в арабской литературе.—Избр. соч., т. II, М.—Л., 1956, с. 588—632.

А. А. ДОЛИНИНА

СОВЕТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ЗА 15 ЛЕТ (1969—1984)

Изучение истории арабской литературы—одна из основных традиционных отраслей русской и советской арабистики—за 15 лет, прошедших со времени последней Всесоюзной арабистической конференции, продвинулось далеко вперед. Обилие тем, работ и исполнителей в настоящее время таково, что обозрение всего материала—дело нелегкое, тем более, что исследование арабской литературы ведется ныне не только в старых крупнейших центрах арабистики. Москве и Ленинграде, но и в столицах советских республик Кавказа и Средней Азии—Баку, Тбилиси, Ташкенте, Душанбе, где сформировались самостоятельные школы арабистов-литературоведов; новые центры арабистического литературоведения складываются в Ереване и Алма-Ате. Притом, помимо сотрудников академических институтов и университетов, литературоведческими исследованиями занимаются, и порой весьма активно, преподаватели арабского языка в таких казалось бы далеких от литературных интересов учреждениях, как Институт международных отношений, Академия внешней торговли и др. В рамках небольшой статьи невозможно перечислить все достижения, назвать все имена и труды; придется ограничиться указанием основных направлений, по которым ведутся исследования, и упоминанием немногих, наиболее характерных работ.

Если говорить о количественной стороне дела, то можно привести такие цифры: за эти годы защищено более 60 кандидатских диссертаций и 10 докторских; опубликовано более 40 монографий и более 10 подготовлено к печати; количество статей в различных научных сборниках, журналах и популярных изданиях исчисляется многими сотнями и точному учету не поддается.

Более активно, чем раньше, действуют арабисты-литературоведы в области подготовки справочных изданий. Помимо ряда статей для Большой и Малой Советской энциклопедии, Краткой литературной энциклопедии и других энциклопедических и справочных справочников, следует отметить также ряд специ-

альных библиографических и биобиблиографических изданий: «Писатели Египта. XX век» Н. К. Коцарева, «Писатели Сирии и Ливана», аннотированный библиографический указатель «Фольклор стран Магриба» и др.

Не менее важно участие советских арабистов в составлении учебников и учебных пособий по истории литератур Востока. Здесь в первую очередь следует назвать четырехтомный учебник Московского университета (1970—1977) и учебник «Литературы Африки» (1979); готовится к печати пособие на таджикском языке «Арабская литература XIX века». Среди коллективных работ необходимо упомянуть и участие большой группы арабистов в подготовке академического издания «История всемирной литературы».

Стимулируют, координируют и углубляют исследовательскую работу литературоведов различные конференции, объединенные или общелитературными проблемами, как, например, периодические симпозиумы по теоретическим проблемам восточных литератур, или совещания чисто арабистические, объединяющие и литературоведов, и лингвистов, и историков, как ежегодные межвузовские объединенные сессии кафедр арабской филологии крупнейших университетов или годовые сессии ленинградских арабистов и т. п. Таким образом, изучение арабской литературы с одной стороны входит в круг общетипологических литературных исследований, с другой—в круг общих проблем развития арабской культуры. Серьезным смотром для нашего арабистического литературоведения явилась конференция, посвященная столетию со дня рождения академика И. Ю. Крачковского, с успехом прошедшая в конце 1983 г. в ИВАН СССР.

Международные связи арабистов-литературоведов сводятся к участию в международных конференциях и сборниках, переводу на русский язык арабистических трудов европейских и арабских литературоведов. В частности, был выпущен весьма полезный сборник переводов критических статей арабских авторов «Путь становления и борьбы» (1973). В 1978 г. было предпринято своего рода ответное начинание: издательством «Прогресс» издан в переводе на арабский язык сборник исследований советских арабистов-литературоведов (В. Н. Кирпиченко, А. Б. Куделина, О. Б. Фроловой, И. М. Фильштинского, Б. Я. Шидфар и др.). Сборник встретил положительные отклики в арабской печати; в настоящее время подготовлен и сдан в издательство второй такой сборник.

Что касается тематики исследований, то она, как и в предшествующий период, отличается актуальностью, идейной заостренностью; в поле зрения наших ученых попадают наиболее значительные явления литературы арабских народов.

За эти годы возросло число исследований, посвященных истории и теории арабской литературы средневековья, что отнюдь не означает ухода нашей науки от насущных проблем современности, особенно если принять во внимание, какое значение придается сейчас возрождению и изучению арабского литературного наследия в самих арабских странах. Обращение к классике стимулируется и возросшей тягой к исследованиям широкого типологического плана, впервые в арабистике проводящимся на основе марксистско-ленинской методологии и с использованием современных методик, что требует особо квалифицированного исторического подхода к материалу. Характерно, что из защищенных за рассматриваемый период докторских диссертаций 7 (т. е. 70%) построены на классическом материале, а из кандидатских — всего 17, т. е. менее 30%.

Как новое направление следует отметить обращение к исследованию теоретических проблем средневековой поэтики. Здесь прежде всего можно назвать глубокие, основанные на богатом фактическом материале и методологически зрелые монографии Б. Я. Шидфар «Образная система арабской классической литературы» (1974) и А. Б. Куделина «Средневековая арабская поэтика» (1983). Исследования подобного уровня вносят существенный вклад в мировую арабистику. Теоретическим проблемам, в частности, версификационным аспектам классической и современной арабской поэзии, посвящено несколько кандидатских диссертаций и ряд статей.

В числе работ по истории средневековой арабской литературы преобладают труды, посвященные конкретным авторам и памятникам. Из общих очерков можно упомянуть лишь «Андалусскую литературу» Б. Я. Шидфар (1970) и два тома «Арабской литературы в средние века (V-начало X в.)» И. М. Фильштинского (1977, 1978; 1985 — исправленное и дополненное переиздание в одном томе).

Конкретные исследования по средневековой литературе затрагивают в большей степени поэзию, чем прозу, что объясняется, очевидно, большим удельным весом ее в арабской классике. Практически в той или иной степени исследованиями охвачены все периоды арабской классической литературы. Доисламская древность представлена изучением муаллак; здесь особенно выделяется серия работ грузинского арабиста Н. Н. Пурцеладзе, завершившаяся комментированным филологическим переводом муаллак и обширным исследованием (1985). Появилось также несколько работ, посвященных поэтам Омейядского периода.

В поэзии Аббасидского периода внимание исследователей привлекло творчество Абу Нуваса: упомянем диссертацию таш-

кентского арабиста М. Ташкузиевой и монографию Б. Я. Шидфар в серии «Писатели и ученые Востока» (1978). Ею написаны еще две книги из той же серии: «Ибн Сина» (1981) и «Абу-л-Ала ал-Ма'арри» (1985). Исследование творчества Абу-л-Ала успешно ведется также в Баку и Душанбе. Предшественнику великого поэта-философа, ал-Мутанабби, была посвящена диссертация М. С. Киктева. Большая группа арабистов в Москве, Ташкенте и других городах занята подготовкой монументального коллективного труда—поэтического словаря ал-Мутанабби.

Проблемы андалусской поэзии рассматривались в монографии А. Б. Куделина «Классическая арабо-испанская поэзия» (1972) и в нескольких диссертациях и статьях.

Ряд работ был посвящен средневековой прозе—макамам ал-Харири, отдельным памятникам литературы адаба и т. п.

Литература мамлюкской эпохи до сих пор привлекала меньше внимания: можно указать лишь диссертацию И. В. Тимофеева о пьесах Ибн Данийала для теневого театра. Теперь начал работу над материалами мамлюкской эпохи В. П. Демидчик и его ученики на кафедре арабского языка Душанбинского университета. Здесь можно говорить о возникновении нового направления—литературоведческого подхода к изучению памятников, традиционно относимых к историческим и географическим сочинениям, рассмотрению их в контексте литературы адаба; такова, например, докторская диссертация В. П. Демидчика о космографии ал-Казвини, его предшественниках и последователях. Под тем же углом зрения рассматриваются в некоторых недавних диссертациях «Золотые россыпи» ал-Масуди, «Путешествие Ибн Баттуты», биография Тимура, написанная Ибн Арабшахом.

Арабисты в республиках Советского Востока работают также над арабскими литературными материалами, связанными с развитием культуры народов Средней Азии и Кавказа. Так, И. Абдуллаев (Ташкент) опубликовал монографию «Поэзия на арабском языке в Средней Азии и Хорасане X—XI веков» (1983), основанную главным образом на материалах ас-Са'алиби. Защищена диссертация о традициях арабской классической литературы в Дагестане. Ученые Ташкента и Душанбе разрабатывают наследие Ибн Сины. Арабисты Грузии занимаются изучением арабо-грузинских и сирийско-грузинских литературных взаимоотношений. В Армении ведется исследование арабо-армянских культурных контактов в средние века.

Необходимо затронуть и область пограничную—труды источниковедческие, связанные с изучением истории литературы; их не так много, но важность их очевидна. Это диссертация В. В. Полосина о «Фихристе» Ибн ан-Надима, диссертация Д. А. Ога-

несяна о «Книге поэзии и поэтов» Ибн Кутайбы. Особое место занимает обширный труд А. Б. Халидова «Арабские рукописи и арабская рукописная традиция» (1985), содержащий уникальный материал о реальном бытовании арабской книги в средние века, о формально-структурных особенностях средневековых арабских сочинений, способах передачи знаний, средневековых арабских библиотеках и т. п. В мировой арабистике подобного труда до сих пор не было.

Возрождает угасшую было традицию изучения арабского фольклора и народных книг ряд работ, выполненных в последние годы. Так, докторская диссертация ленинградца В. В. Лебедева посвящена проблемам источниковедения средневекового арабского фольклора. Недавно опубликована книга ташкентского ученого Н. Ибрагимова «Арабский народный роман» (1984).

Книга О. Б. Фроловой «Поэтическая лексика арабской лирики» (1984), затрагивающая проблемы преемственности образных средств в арабской поэзии, как бы перебрасывает мост между исследованиями классики и современности. Воспользуемся случаем и сделаем в свою очередь переход к обзору советских исследований в области арабской литературы XIX—XX вв.

Здесь прежде всего бросается в глаза преимущественное внимание к литературе новейшей, что представляется закономерным, равно как и преимущественный интерес к прозе. Однако справедливости ради следует отметить, что по сравнению с 50-ми—60-ми годами к поэзии нового и новейшего времени советские ученые, особенно молодые, стали обращаться чаще. Появляются, пока еще в небольшом количестве, и работы, посвященные драматургии.

Выпущено немало трудов общего характера, посвященных чаще всего развитию того или иного жанра поэзии или прозы на определенном отрезке времени. В работах подобного плана рассматривается обычно не вся арабская литература как единое целое, а берется литература какой-либо определенной страны, и это правомочно—настолько разросся ныне материал и настолько он разнообразен; да и арабские исследователи в последние годы предпочитают именно такой подход. Разумеется, это не исключает возможности рассматривать те или иные литературные явления или проблемы по всем странам фронтально. Среди такого рода общих работ особо следует выделить издание «Истории новой арабской литературы» А. Е. Крымского, прекрасно подготовленное А. Б. Халидовым и Л. И. Николаевой (1971). Это издание—пример бережного отношения к нашему классическому востоковедному наследию.

По традиции больше всего исследований касается литературы

Египта. Отрадно подчеркнуть, что впервые за много лет появились сразу три работы, посвященные новой египетской поэзии: монография Р. У. Ходжаевой «Очерки развития египетской поэзии» (1985), включающая материал от ал-Баруди до 70-х гг. XX в., и две диссертации о поэзии XIX—начала XX в.

Работа Э. А. Али-заде «Египетская новелла» (1974) касается ранней истории развития этого жанра (до 20-х гг. XX в.); защищались диссертации о египетской драматургии XIX—первой половины XX в. Некоторые общие работы о египетской прозе строятся не по жанровому, а по тематическому принципу: отражение социальных проблем в послевоенной египетской новеллистике, феллах в литературе Египта, отражение в египетской прозе проблем женской эмансипации. Ведущий специалист в области современной литературы Египта, В. Н. Кирпиченко, завершает работу о египетской прозе 60-х—70-х гг.

Работы, посвященные отдельным египетским авторам, охватывают по своей тематике более чем полтора века: от «Путешествия» шейха ат-Тахтави до самых последних лет. Среди работ по новейшей литературе можно упомянуть диссертацию, посвященную Йахье Хакки, и две, в известной степени полемизирующие между собой, монографии о Тауфике ал-Хакиме: К. О. Юнусова—о драматургии (1976) и Н. К. Усманова—о прозе (1979).

В серии «Писатели и ученые Востока» вышли две книги о египетских писателях XX в.: «Махмуд Теймур» Э. А. Али-заде (1983) и «Юсуф Идрис» В. Н. Кирпиченко (1980). Были защищены диссертации о произведениях аш-Шаркави и ал-Хамиси.

Внимание советских арабистов больше всего привлекает творчество крупнейшего современного египетского романиста Нагиба Махфуза: о нем написаны три диссертации и много статей. Важным вкладом в изучение его творчества являются работы В. Н. Кирпиченко; ею готовится также монография о Махфузе для упомянутой выше серии.

Следует приветствовать обращение наших арабистов к изучению современной арабской литературной критики. Здесь можно назвать работы А. С. Касымходжаева о борьбе идей в литературной жизни Египта.

Второе место в кругу интересов советских арабистов-литературоведов занимает Ливан. Исследования охватывают различные моменты истории новой и новейшей ливанской литературы: макамы Насыфа ал-Языджи, просветительский роман конца XIX—начала XX в., творчество Джебрана Халиля Джебрана, Амина ар-Рейхани, Тауфика Йусуфа Аввада, Жоржа Ханна и др. Особое место занимает недавно защищенная диссертация об отражении религиозного сознания в современной литературе Ливана.

Но главным «героем» исследований остается классик ливанской литературы, духовным своим формированием теснее других связанный с нашей культурой,—Михаил Нуайме. Его творчество рассматривается в разных аспектах: как новеллиста, литературного критика, теоретика реализма, философа. Была защищена диссертация, в которой прослеживалась эволюция творческого метода писателя.

Литература Сирии, которая традиционно рассматривалась вместе с ливанской, теперь находит самостоятельных исследователей. Правда, они пока еще немногочисленны: можно назвать всего две крупные работы—о послевоенном сирийском рассказе и о патриотической тематике в творчестве ал-Уджайли.

Исследованием литературы Ирака в течение долгих лет занимается Б. В. Чуков, который выпустил ряд трудов и может считаться лучшим у нас знатоком в этой области. Упомянем также диссертации о новом реализме в иракской новеллистике и об иракской поэзии свободного стиха.

С большим удовлетворением следует отметить расширение географических границ наших литературоведческих исследований: в орбиту интересов ученых разных поколений попадают теперь литературы тех стран, которые до недавнего времени были нам мало знакомы. Прежде всего, это тесно связанные между собой литературы Палестины и Иордании. Первые посвященные им диссертации были защищены в самые последние годы: в 1984 г.—о палестинской прозе 50-х—60-х гг. и в 1985 г.—о современной иорданской новелле.

Привлекает ныне внимание наших литературоведов и Судан. Правда, В. П. Демидчик, выпустивший в 1972 г. книгу о суданской поэзии XX в., от этой тематики отошел, зато стали появляться работы О. Б. Фроловой о литературе Судана.

Началось исследование литературы Ливии—литературы, о которой до недавнего времени не было статей даже в наших энциклопедических справочниках. Теперь же почти одновременно были защищены две диссертации: в Ленинграде об отражении идей национально-освободительной борьбы в ливийской поэзии, в Москве—о ливийской новелле.

Широко развернулось в последние годы изучение литературы арабского Магриба: появляются работы и об арабоязычных, и о франкоязычных писателях (А. Б. Дербисалиев, Г. Я. Джугашвили и др.). В секторе литератур ИВАН СССР создана специальная группа по изучению литературы Магриба. Руководит ею С. В. Прожогина, выпустившая за отчетный период три монографии, посвященные франкоязычным писателям Магриба и охватывающие материал вплоть до самых последних лет: «Франкоязычная

литература стран Магриба (1973), «Магриб. Франкоязычные писатели 60—70-х годов» (1980), «Рубеж эпох—рубеж культур» (1984). Благодаря этим книгам франкоязычная проза Магриба в настоящее время является одной из наиболее глубоко и полно исследованных областей современной арабской литературы. Под руководством С. В. Прожогойной и при ее участии над однотомником, посвященным истории литератур Северной Африки, работает группа сотрудников ИВАН.

Таким образом, в настоящее время не охвачена исследованиями лишь современная литература стран Аравийского полуострова. В этой области делаются первые шаги: один из молодых узбекских арабистов пишет диссертацию о современном йеменском рассказе.

Следует упомянуть еще один аспект литературоведческих исследований—литературные контакты в новое и новейшее время. Ряд работ затрагивает тему русско-арабских и арабо-армянских литературных связей. Проблема контактов «Восток—Запад» ставится во множестве исследований литератур нового и новейшего времени, особенно исследований с типологическим уклоном.

И, наконец, последняя отрасль нашей деятельности, на которой следует остановиться,—это художественный перевод произведений арабской литературы, отрасль чрезвычайно важная в плане развития и укрепления культурных связей между советскими и арабскими народами, один из путей к взаимопониманию между ними, работа просветительская в лучшем смысле слова. Этот род деятельности еще хуже поддается точному количественному учету, поскольку отдельные переводы печатаются в разных городах, в самых различных литературных журналах, в газетах, так что здесь мы ограничимся упоминанием переводов, выходящих отдельными книгами или в составе тематических сборников.

Переводческая активность за последние 15 лет, несомненно, возросла, расширились географические рамки охвата литератур, а также жанровые линии; подбор и организация материала стали более продуманными, планомерными. Можно заметить, однако, что наши переводчики предпочитают современные произведения классическим, а переводы поэзии количественно уступают переводам прозы.

И все же за истекший период, по сравнению с 50—60-ми годами, для ознакомления читателей с арабской классикой сделано немало. Многие за эти годы было переведено впервые или же впервые предстало в определенной системе. Так, специальный том серии «Библиотека всемирной литературы» дает первую на русском языке большую, хронологически выдержанную подбор-

ку стихотворных переводов средневековой арабской поэзии, выполненных поэтами-профессионалами по подстрочникам, подготовленным специалистами-арабистами. Появилось также несколько небольших, изящно изданных сборников арабской лирики, в том числе один, содержащий стихи Абу Нуваса в переводе С. Шервинского, другой—стихи Абу-л-Ала в переводе А. Тарковского. Однако приходится с сожалением констатировать, что многие поэтические переводы (особенно из тома БВЛ), хоть и звучат красиво, дают искаженное представление о подлиннике, ибо поэты-профессионалы часто не ощущают художественной специфики старинной арабской поэзии и недостаточно знают жизнь и быт арабов, особенно в прошлом. Это обстоятельство побуждает некоторых арабистов предпочитать неверсифицированный перевод стихов или самим братья за поэтический перевод классики.

За минувшие 15 лет наши арабисты познакомили советских читателей с многими шедеврами арабской классики: с образцами древней поэзии и прозы («Аравийская старина»), с «Книгой песен» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани (в сокращении), памятниками адаба («Занимательные истории» ат-Танухи, выдержки из «Чудесного ожерелья» Ибн Абд Раббихи, сборник «Восходы лун на стоянках веселья», содержащий выдержки из антологий различных авторов от Ибн Кутайбы до ас-Суйути), с «Макамами» ал-Харири, народными романами о Сайфе Зу Йазане, Бейбарсе, Али Зи'баке. Были переизданы переводы «Хаййа ибн Йакзана» Ибн Туфайля и «Книги о скупых» ал-Джахиза; неоднократно переиздавались избранные сказки из «1001 ночи». В Грузии издан перевод «1001 ночи» на грузинский язык с обширным комментарием культурно-исторического характера.

Современная арабская поэзия представлена в переводе целым рядом сборников, среди которых преобладают стихи арабского сопротивления: палестинских поэтов Махмуда Дервиша, Муина Бсису и др., алжирских поэтов революции, стихи египтянина ал-Хамиси. Лирика отражена слабее, она еще ждет своих переводчиков.

Переводы прозы более разнообразны. Здесь также много сборников; большинство их объединяет произведения писателей какой-либо одной страны, представляя авторов разных поколений: есть сборники египетских, сирийских, палестинских, иракских, алжирских, тунисских рассказов. В последние годы советские читатели впервые могли познакомиться с творчеством арабских писателей, проживающих в Израиле, с рассказами писателей Бахрейна, Кувейта, Саудовской Аравии; недавно вышел первый у нас сборник рассказов ливийских писателей.

Появляются и сборники, материал которых объединен не тер-

риториальным принципом, а внутренним единством тематики или стиля, как, например, рассказы арабского сопротивления, арабские детские рассказы, «Арабская романтическая проза».

Переводятся арабские рассказы и на языки союзных республик. Так, в Азербайджане за истекший период вышло четыре сборника и подготовлен к печати пятый.

Больше, чем в предшествующий период, выпущено авторских книг. Расширился репертуар переводов писателей старшего поколения: впервые были переведены исторические романы Дж. Зайдана «ал-Аббаса», «ал-Амин и ал-Ма'мун», «Зейнаб» М. Х. Хайкаля; новыми произведениями представлен Дж. Х. Джебран («Слеза и улыбка»), А. ар-Рейхани («Вне гарема»), М. Нуайме (первая часть книги «Мои семьдесят лет»), Махмуд Теймур («Синие фонари»), Т. ал-Хаким (сборник пьес и сборник рассказов).

Из египетских романов последних десятилетий переведены: «Феллах» А. аш-Шаркави, «Мы не сеем колючек» И. ас-Сибай, три романа Н. Махфуза («Мирамар», «Любовь под дождем», «Зеркала»), Происшествие на хуторе ал-Миниси и другие повести М. ал-Куайида.

С сирийской литературой читатель может познакомиться, помимо упомянутых сборников рассказов, также по книгам разных жанров: романам Ханны Мина и Мухаммада Ибрахима ал-Али, рассказам Закарии Тамера, пьесам Саадаллаха Ваннуса. Ливанская литература представлена была за это время лишь одним переводом—романом «Бейрутские мельницы» Тауфика Йусуфа Аввада.

Расширяется знакомство с палестинской прозой: вышел сборник новелл Гассана Канафани, повесть Сахра Халифы «Подсолнух», записки о Советском Союзе Муина Бсису, повесть «Неджран в час испытаний» И. Йахлуфа.

Впервые появились переводы иракских романов: «Пять голосов» Гаиба Туама Фармана. «Он вернулся» Сахиба Джамала, «Деревья... и убийство Марзука» и «Марафон» Абдаррахмана Мунифа.

Как и раньше, переводится много произведений алжирских писателей—Мулуда Ферауна, Али Бумахди, Катеба Ясина, ал-Тахира Ваттара (кроме последнего, все это переводы с французского языка). С французского переведены и произведения марокканцев Дриса Шрайби и Ахмеда Сефриуи.

До сих пор бедно, ранними образцами представленная в переводах литература Судана недавно увиделась нам по-новому в романах современного писателя Салиха ат-Таййиба («Сезон паломничества на Север», «Свадьба Зейна», «Бендер-шах»).

Впервые переведена повесть йеменского писателя Мухаммеда Ахмеда Абдалвали «Сана—открытый город».

Таким образом, переводческая деятельность наших литературоведов-арабистов расширяет и во многом дополняет исследовательскую, тем более, что многие переводы, особенно классических произведений, сопровождаются серьезными предисловиями и комментариями, имеющими часто самостоятельное научное значение.

Подводя итог, можно констатировать, что советские арабисты-литературоведы постоянно проявляют творческую активность как в индивидуальной научной и популяризаторской деятельности, так и в предприятиях общего характера, и, в основном, справляются с теми задачами, которые ставит перед ними современное развитие науки и политическая обстановка. В то же время необходимо высказать ряд пожеланий по части дальнейшего улучшения нашей работы.

1. Необходимо развивать, углублять и расширять новые линии исследования—в частности, организовать изучение новой и новейшей литературы стран Аравийского полуострова, планомерное исследование литературы Судана; усилить внимание к изучению и переводу современной поэзии, в частности—Ливана, Сирии, Ирака, особое внимание обратить на изучение поэзии Магриба и поэзии Палестины.

2. Необходимо усилить и расширить исследования в области истории арабской критики и эстетической мысли, периодически выпускать сборники наиболее интересных работ арабских критиков в русском переводе.

3. Следует больше внимания уделять рецензированию наших литературоведческих работ.

4. Усилить внимание к качеству художественных переводов и выбору произведений, переводу подлежащих. Пора покончить с представлениями о том, что переводить может всякий, имеющий понятие об арабском языке, и что переводить следует любое произведение, высокоинтересное по содержанию, вне зависимости от его художественного уровня—или, наоборот, что перевода достоин любой модернистский изыск, потому что он современен по форме, и что совершенно не важно, какая идея за этим стоит.

5. Необходимо обратить особое внимание на литературоведческую подготовку на восточных факультетах университетов, включая обучение художественному переводу.

А. Н. ИМАНГУЛИЕВА

К ВОПРОСУ РУССКО-АРАБСКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ СВЯЗЕЙ (НА ПРИМЕРЕ НОВЕЛЛИСТИКИ М. НУАЙМЕ).

Творчество классика современной арабской литературы М. Нуайме многогранно. С равным успехом его талант проявил себя во всех литературных жанрах, но, тем не менее, особое место среди его произведений занимают новеллы. Их отличают краткость, простота изложения, достоверность в описании окружающей действительности, разнообразие характеров, динамичность и увлекательность сюжета, психологическая насыщенность и тонкий лиризм.

Изучение новелл Нуайме дает ценный материал для освещения основных аспектов развития современной арабской литературы.

Согласно общему признанию, Нуайме—один из основоположников современной арабской новеллы.

Первая новелла М. Нуайме была опубликована на чужбине— в США, тем не менее «она получила известность во всем арабском мире, потому что была создана на чисто арабском языке, и органична духовному миру арабов»¹. Ливанский критик На'им Хасом ал-Яфи утверждает: «Нет сомнения, что именно Нуайме, опубликовавшему свой первый рассказ в 1914 г., принадлежит приоритет в области короткого рассказа. Он первый новеллист, который столь глубоко знает особенности литературных форм и уже в течение полувека создает свои рассказы, обогащая ими храм искусства»². Современный арабский литературовед Абд ал-Хури пишет: «Нуайме занимает первое место в жанре короткого рассказа, так как он смог воспроизвести в нем реальную жизнь. Неотъемлемой чертой его рассказов является логика и глубина мысли. В них чувствуется тонкое знание жизни, созданное умелой рукой мастера, они написаны ясно и просто. Читатель получает огромное удовольствие, читая рассказы Нуайме»³. Того же мнения другой известный критик Мухаммед Юсуф Наджм: «Можно сказать, что он (М. Нуайме—А. И.) самый талантливый мастер рассказа в нашей литературе. Он великолеп-

тно постиг глубины человеческой души. Его герои проходят перед читателем как живые»⁴.

Нуайме-новеллист испытывал на себе двойное влияние: русской литературной классики (в частности А. П. Чехова) и арабской эмигрантской литературы (особенно творчество Дж. Х. Джебрана). «Он (Нуайме—А. И.) имеет русское образование. Он знал творчество своих учителей: Гоголя, Тургенева, Достоевского, Чехова, Андреева. Они оказали очень большое влияние на Нуайме, он жил в среде, в которой жили они, и питался их мыслями. У них он научился искусству рассказа»⁵.

Влияние русской литературы на Нуайме М. Ю. Наджм видит прежде всего в том, что он умеет раскрыть сложные противоречия и тончайшие извилины человеческой души.

Н. Х. ал-Яфи также подчеркивает, что годы, проведенные в России, серьезное изучение русской литературы не прошли бесследно для Нуайме. Влияние русской литературы ал-Яфи усматривает в стремлении писателя к глубокому анализу всех движений человеческой души. Аналогичного мнения придерживается и Адхам ал-Маншур, считающий, что знакомство с творчеством русских классиков «пригодилось Нуайме, когда он появился на арене арабской литературы»⁶.

В своих новеллах Нуайме описывает жизнь ливанской деревни, затрагивает тему темных предрассудков, невежества, тяжелого положения низших слоев общества. Особенно выделяет он тему рабского положения восточной женщины, жизнь арабских эмигрантов в Америке.

В судьбе героев Нуайме, как в зеркале, отражены противоречия эпохи. Перед читателем проходят и образы бедных крестьян, наивно верящих в доброту помещика, и ремесленники и «высшие», т. е. богатые люди, с презрением относящиеся к обездоленным.

«Героев рассказов Нуайме читатель может найти повсюду: среди всегдатаев кафе и пастухов в поле; кумушек, любительниц посплетничать, и садовников, ухаживающих за деревьями; мальчишек, разоряющих птичьи гнезда, и любителей природы; бездельников и несчастных бродяг, которые скитаются по улицам под дождем и ветром и т. д.»

Новеллы Нуайме объединены в трех основных сборниках: «Было ли, не было» («Кана ма кзна». Бейрут, 1937), «Высшие» («Акабир». Бейрут, 1953), и «Абу Батта» (Бейрут, 1959). Правда некоторые новеллы были опубликованы им в сборниках «Голос мира» («Саут ал-Алям». Каир, 1948), «Свет и мрак» («Ан-нур ва-дайджур». Бейрут, 1950), «Дороги» («Дуруб». Бейрут, 1954) и др.

Школа Чехова сказала на новеллистике Нуайме прежде

всего в общей остросоциальной направленности его произведений, в ярком гуманизме, любви и уважении к труженикам. В небольшом сжатом объеме Нуайме, как и Чехов, дает броские и типичные для своей эпохи сцены жизни из различных слоев общества, изображая жизнь народа, его нужды и беды, несправедливости социальной системы, стойкий, мужественный, терпеливый и кроткий тип арабского крестьянина.

В рамках небольшой статьи невозможно рассмотреть все новеллистическое творчество Нуайме и выявить общие черты сходства с Чеховым. Остановимся на примере одного рассказа «Высшие», где достаточно полно прослеживаются общие и отличительные черты писательской манеры Чехова и Нуайме.

Анализ рассказа арабского писателя мы предварим его собственным высказыванием: «основы новеллы—писал он—это лаконичность описаний событий и людей, динамичность диалогов; новелла должна восприниматься быстрее и легче, оставлять в памяти читателя тот след, который намерен оставить автор»⁸.

По мнению Нуайме, лаконичность должна привлечь читателя возможностью быстрее постигнуть основу содержания произведения, уловить его эстетическую сущность. Возможно, поэтому он обратился к прозаическому жанру новеллы, после того, как испробовал свои творческие возможности в лирических стихах.

«Чем короче, тем лучше»⁹—говорил русский писатель и избегал многословия, навязывания своих мнений, субъективности. Растянутость, разжиженность для него—признак бесталанности. Подробности излишни, утомляют читателя, затушевывают главное. Вспомним знаменитый афоризм Чехова: «Чтобы сделать лицо из куска мрамора, надо отрубить от него все лишнее». Начинаящим писателям он советовал отбрасывать определения к большинству глаголов и существительных и очень точно и метко выбирать из богатейшей палитры русского языка соответствующие глаголы и существительные.

Это требование простоты и естественности распространилось писателем и на подбор сюжетов. Сложность и трагизм, красота и уродство жизни не во временном, внешнем, эффектном, бьющем в глаза, а в повседневном течении жизни. И это должно быть отражено в сюжетах.

Многие рассказы Нуайме, несмотря на глубокое и всегда остро социально направленное содержание, очень лаконичны, собраны, коротки—три-четыре страницы. Эффект достигается, как у Чехова, чисто композиционными приемами: короткая экспозиция, часто состоящая из одной фразы, мгновенная завязка, быстрое развитие действия и неожиданная быстрая развязка. У Чехова она обычно носит трагикомический характер («Смерть чиновника», «Хамелеон», «Толстый и тонкий» и др.), у Нуайме—

просто трагический («Высшие», «Подарок», «Бесплатный мед», «Степень бакалавра» и др.).

В рассказе «Высшие»¹⁰, небольшом по объему, писатель сумел нарисовать широкую, правдивую картину жизни крестьянина-арендатора и его взаимоотношений с хозяином. Крестьяне Абу Рашид, Умм Рашид и их маленький сын—цель писателя нарисовать судьбу этой семьи. У них нет собственной земли—они арендуют маленькую полосу у крупного землевладельца. Вся деревня состоит из одних арендаторов, которые отдают владельцу большую часть урожая. А урожай скудные: засуха, недельное зерно, отсутствие современных орудий труда. Приезжают хозяева за своей долей урожая, а крестьянам даже негде их принять, нечем их угостить. Парадный обед в честь хозяина—печеные яйца и немного овощей. Хозяин и его жена из «образованных», они брезгуют войти в убогую лачугу крестьянина, ест из жестяных тарелок деревянной ложкой. Это было самым тяжким оскорблением для Абу Рашида, ведь по традиции хозяин обязательно должен угостить своего арендатора. Когда гости собираются уезжать, их дочь требует, чтобы ей отдали петуха и козленка. Петух и козленок, единственные животные крестьянского хозяйства, были любимцами маленького Рашида. И когда требование хозяйской дочки было незамедлительно, без ропота и протеста с чьей бы то ни было стороны, исполнено, особенно трагично звучит горький и безнадежный крик отчаяния обиженного ребенка, «со всей быстротой своих маленьких ножек, бежавшего за машиной хозяев: «Небо внимало этим крикам, а горы отвечали громким эхом»¹¹.

Как и многие другие произведения, рассказ «Высшие» написан с трогательной любовью и сочувствием к ливанским крестьянам. Многострадающие и беспомощные люди, которые не в силах вступить в борьбу с несправедливостью,—такими предстают они и со страниц рассказа «Высшие».

Один из основных художественных принципов творческого метода писателя—выявлять за повседневностью, обыденностью, отсутствием внешних эффектных коллизий существенно важное, типическое, глубоко значимое.

Нуайме раскрывает картины быта, нравов, взаимоотношений, профессиональных занятий, психологических переживаний людей деревни. Абу Рашид и Умм Рашид («Высшие») воплощают в себе чисто народный тип. Для них жить—значит трудиться. Они терпеливо сносят все невзгоды жизни, рабскую зависимость от богатых и власть имущих и при этом не теряют ни чувства человеческого достоинства, ни чести (как они ее традиционно понимают), ни любви к жизни.

Но в отличие от Чехова герои Нуайме несколько идеализированы. Как правило, это положительный типаж—трудолюбивый, прямодушный, честный, деликатный, тонко чувствующий и способный к глубоким и чистым эмоциям. («Коробка спичек», «Хвост осла», «Степень бакалавра» и др.). Схематичность этих образов сродни схематичности героев из противоположного лагеря. Писатель стремится подчеркнуть в них наиболее типичные для власти имущих социально-классовые черты—надменность, бессердечие, сознание своего права властвовать, наслаждаться, оскорблять.

Резкое контрастирующее противопоставление образов из народа образам из «новых» времен дано во многих новеллах ливанского писателя («Высшие», «Браслет», «Коробка спичек», «Правдивый» и др.). Отметим, что это противопоставление в художественном плане не всегда бывает убедительным.

В своих произведениях Чехов стремился с максимальной объективностью дать характеристику социальной сущности героя; ничего от автора, сам читатель из поступков и обстоятельств, в которых действует герой, должен вынести соответствующие мысли и чувства. Писателя в новелле «Смерть чиновника» не интересует добрый или злой чиновник Червяков, глупый или умный, жадный или щедрый и т. д. Все в новелле подчинено одному—выявить у Червякова безумную боязнь начальства. Другие задачи стоят перед ливанским художником слова: не сатирическое осмеяние одной социальной черты, а социальный образ в соответствующем окружении и обстановке. Делает он это очень умело, точно, не позволяя ничего лишнего, отвлекающего. В рассказе «Высшие» все предельно кратко: дом—одно предложение («убогая хижина, выстроенная из сучьев и ветвей деревьев»), утварь—несколько слов («ничего у них нет, кроме нескольких жестяных тарелок, глиняного кувшина да пары деревянных ложек и таблия», об урожае два слова—«наполовину меньше, чем в прошлом году»). Автор не отвлекается ни на что—ни на описания природы, одежды, внешности. Зато два больших абзаца отведены игре Рашида с петухом и козленком. И это не случайно: игры органически вплетаются в общую картину нищей, скудной, тяжелой жизни крестьянской семьи. Сведение о том, что мальчик единственный оставшийся в живых от четырех сыновей Абу Рашида, тоже брошено вскользь.

В новеллах Чехова действие часто развивается при помощи диалога. Не то у Нуайме. Действие начинает и развивает сам автор. Попутно он дает характеристику действующих лиц. «До позднего вечера Абу Рашид и Умм Рашид обсуждали чрезвычайно важный вопрос и не могли прийти ни к какому решению.

Их хозяин сообщил им, что приедет завтра делить урожай.. Его покойный отец был так же неграмотен, как они сами, так же прост в одежде, в привычках и в разговоре. Приезжая делить урожай, он садился только на землю... Новый хозяин, юрист, жил в столице, как живут все «высшие» люди...»¹². Думается, что такой прием в развитии действия применялся Нуайме не потому, что у него не хватило таланта Чехова, но по другим обстоятельствам. Ведь Чехов в своих рассказах обычно типизировал одну какую-либо резко социальную черту: чиновничество в «Толстом и тонком», насилие и хамство в «Унтере Пришибееве», боязнь начальства в «Смерти чиновника», начальственное приспособленчество в «Хамелеоне» и др. Поэтому самым действенным и экономным приемом в развитии действия Чехов считал диалог. В речи действующего лица и концентрировалась типизируемая черта. У Нуайме это происходит иначе. Он не ставит своей целью сатирически типизировать лишь одну черту социального поведения, а стремится дать типизируемый образ в целом, в многогранности. И делает он это с сочувствием, состраданием.

Рассказ «Высшие», как и многие другие рассказы Нуайме, реалистичный. Элементы быта, обстановки, взаимоотношений между людьми разных общественных слоев, сама речь персонажей — воссоздают реальные картины трудовой деревни. Безусловно, в реализме Нуайме, его критическом восприятии жизни, в новом подходе к изображению окружающей действительности чувствуется влияние великого русского новеллиста А. П. Чехова.

Тем не менее, Нуайме, испытав на себе благотворное влияние Чехова, остался творчески оригинальным и самобытным художником. Многие творчески восприняв от Чехова, Нуайме, как настоящая творческая индивидуальность, не следовал слепо за старшим учителем, а внес в жанр новеллы новые черты и признаки, необходимые ему для более полного отражения действительности его страны.

Выделив общие и отличительные черты в творчестве А. П. Чехова и М. Нуайме в пределах одной статьи, мы считаем необходимым подчеркнуть, что каждый из этих писателей глубоко своеобразная и цельная личность, и все своеобразие их творчества равно проистекает как из условий среды общества, эпохи, потребностей времени, так и из индивидуальных особенностей, как личности.

- ¹ Журнал «ал-Адиб», Бейрут. 1965, № 2, с. 29.
- ² Там же.
- ³ Ал-Хури, Ибрахим. «Тахта ал-маджлар». Бейрут, 1960, с. 11.
- ⁴ Найджм, Мухаммед Юсуф. «Ал-кисси фи-л-адаб ал-араби ал-хадис». Ка-
ир, 1961, с. 278.
- ⁵ Там же, с. 279.
- ⁶ Журнал «ал-Хадис». Каир. 1944, № 3, с. 146.
- ⁷ Ал-Хури, Ибрахим. Указ. кн.: с. 12.
- ⁸ Журнал «ал-Адиб». Бейрут, 1965, № 2, с. 30.
- ⁹ А. П. Чехов. Собрание сочинений, т. 12, М., 1956, с. 56.
- ¹⁰ М. Нуайме. «Акабир». Бейрут. 1953, с. 7—16 (Пер. с араб. В. Крас-
новского. В кн. М. Нуайме. Ливанские новеллы. М. 1959, с. 53—58).
- ¹¹ М. Нуайме. Ливанские новеллы, с. 58.
- ¹² Там же, с. 53.

Д. В. МИКУЛЬСКИЙ

СЮЖЕТЫ И МОТИВЫ ФОЛЬКЛОРНОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В «МУРУДЖ АЗ-ЗАХАБ ВА МААДИН АЛ-ДЖАУХАР» АЛ-МАС'УДИ

Одной из задач современной медиевистики, в том числе и медиевистической арабистики, является изучение историографических сочинений не только как источников исторической информации, но и как литературных памятников, обладающих специфической поэтикой. Выяснение связи средневековых исторических сочинений с фольклором представляет собой существенный аспект этой проблемы. Исследование историко-беллетристического свода ал-Мас'уди (X в.) «Мурудж-аз-захаб ва ма адин ал-джаухар» с этой точки зрения имеет большое значение для современного арабистического источниковедения и литературоведения.

Среди изобилия сюжетов и мотивов, зафиксированных в этом сочинении, имеются такие, которые, без сомнения, обладают фольклорным происхождением.

Прежде всего необходимо указать на сюжет так называемой «легенды о призвании певца», которая, как отмечал В. М. Жирмунский, «...встречается в исходной форме у многих народов, не связанных между собой какими-либо культурными взаимодействиями и «влияниями»¹.

Совокупность фольклорных текстов, объединенных под названием «легенды о призвании певца», повествует о получении поэтического дара эпическим сказителем от какого-либо сверхъестественного существа.

У ал-Мас'уди «легенда» представлена двумя новеллами, включенными автором-составителем «Мурудж аз-захаб...» в главу о правлении Харуна ар-Рашида (786—809).

В первой из этих новелл рассказывается о том, что Исхак ибн Ибрахим ал-Маусили (767—850) как-то ночью пел в покоях Харуна ар-Рашида. Когда халиф уснул, появился прекрасного вида юноша, взял лютню, заиграл на ней и запел. Затем велел Исхаку петь именно таким образом и вышел из халифских покоев.

Ал-Маусили спрашивает у хаджиба, кто был этот молодой человек. Хаджиб отвечает, что он никого не видел. Проснувшийся Харун ар-Рашид, узнав о случившемся, предполагает, что Исхаку ал-Маусили являлся дьявол. Халиф просит певца повторить песнь, услышанную от сверхъестественного гостя, восхищается ею и богато одаривает ал-Маусили².

Вариант этой новеллы имеется в «Китаб ал-агани» Абу-л-Фараджа ал-Исфахани³. Вариант «Китаб ал-агани» гораздо более распространенный. Главным его героем является не Исхак ал-Маусили, а его отец Ибрахим ал-Маусили (742—844). Аналогичная новелла включена в свод «Книга 1001 ночи»⁴.

Другая новелла, в которой отражен сюжет «легенды о призвании певца», следует в тексте «Мурудж аз-захаб...» непосредственно после новеллы об Исхаке ал-Маусили и дьяволе⁵. У ар-Рашида собрались певцы и музыканты, в том числе Мискин ал-Мадани. Одна из сыгранных им мелодий особенно нравится халифу. Мискин рассказывает историю о том, откуда он ее узнал. Ал-Мадани, увлекавшийся пением, был невольником-портным и должен был ежедневно платить хозяину два дирхама. Однажды он сшил рубаху некоему алиду, который заплатил за нее два дирхама и угостил портного вином. Выйдя навеселе от заказчика, Мискин встретил чернокожую женщину, напевавшую какую-то мелодию. Он попросил незнакомку научить его этой мелодии. Темнокожая требует в награду за песню два дирхама. Мискин платит, и женщина учит его, однако хозяин задает ал-Мадани взбучку за неуплату положенной суммы и Мискин забывает мелодию. Вдруг он снова встречает темнокожую незнакомку, которая вновь повторяет мелодию, опять берет за нее два дирхама и говорит, что за четыре дирхама Мискин получит от халифа четыре тысячи динаров. После этого Мискин идет к хозяину, напевает ему мелодию, и хозяин его освобождает. Услышав этот рассказ, ар-Рашид велит наградить музыканта четырьмя тысячами динаров.

Варианты легенды о «призвании певца», представленные у ал-Масуди, являются более модернизированными по сравнению с образцами этого сюжета, встречающимися у других народов. Здесь речь идет уже не о получении чудесного дара пения, а об узнавании какой-либо отдельной песни известным поэтом или человеком, умеющим петь и сочинять стихи, исполнение порой приносит ему еще большую славу, а также халифскую награду. Сложившиеся в эпоху развитой городской культуры, эти легенды, очевидно, восходят к представлениям доисламских арабов, согласно которым поэт (ша'ир) был вдохновляем джиннами⁶.

Кроме новелл, содержащих сюжет «легенды о призвании певца», в «Мурудж аз-захаб...» имеется новелла с международным странствующим сюжетом о дележе подарков и побоев⁷. В ней рассказывается, что во время правления аббасидского халифа ал-Мутадида (892—902) в Багдаде жил скоморох Ибн ал-Магазили. Однажды приближенный халифа предложил Ибн ал-Магазили провести его к ал-Мутадиду, если скоморох отдаст приближенному половину будущей награды. Ибн ал-Магазили не удается рассмешить халифа. Ал-Мутаид велит нанести шуту двадцать ударов мешком с камнями по затылку. Получив десять ударов, Ибн ал-Магазили рассказывает халифу о договоре с царедворцем. Ал-Мутаид велит дать оставшиеся десять ударов своему приближенному, потом награждает и царедворца, и Ибн ал-Магазили двумястами пятьюдесятью дирхамами.

Вариант этой новеллы содержится в «Книге 1001 ночи»⁸. Здесь действие новеллы привязано ко времени правления Харуна ар-Рашида; шут получает имя Ибн ал-Кариби, а безымянный царедворец, который привел скомороха к халифу, становится исторической личностью — внуком Масруром.

Сюжет о дележе подарков и побоев имеется также в турецком и русском фольклоре. В. А. Гордлевский сообщает, что «в Истории Турции» Дмитрия Кантемира содержится «исторический» анекдот о том, как Насреддин поднес Тимуру 500 огурцов. Тимур велел дать Насреддину 500 ударов по пяткам. Получив половину «награды», Насреддин попросил всыпать вторую половину начальнику стражи, который пропустил его к Тимуру за половину «награды»⁹.

В русском фольклоре этот сюжет лег в основу народного анекдота, который в изложении Н. П. Андреева выглядит следующим образом: «...мужик обещает солдату и т. п. поделить с ним царскую награду; солдат получает от мужика побои»¹⁰.

Мотив выяснения сущности поданного угощения и раскрытия тайны рождения царя содержится в легенде о сыновьях прародителя арабов Низара ибн Ма'адда, зафиксированной в «Мурудж аз-захаб...»¹¹. Текст, приведенный у ал-Масуди, гласит, что у Низара было четверо сыновей: Ийад, Анмар, Раби'а и Мудар. Умирая, Низар оставляет в наследство сыновьям седую рабыню, красную палатку, вороного коня и черную палатку, кошелек и сиденье (маджлис). В соответствии с полученными вещами каждый из сыновей должен унаследовать определенную часть имущества Низара, который велит им попросить совета у царя Наджрана ал-Аф'а ибн ал-Аф'а ал-Джурхуми, если сыновья не смогут самостоятельно договориться о разделе отцовского наследства. По дороге к ал-Аф'а братья видят следы осла и определя-

ют по ним, что осел был одноглазым, бесхвостым, горбатым, любящим убежать от хозяина. Повстречавшийся им хозяин осла, которому братья сообщают свойства пропавшего животного, подозревает сыновей Низара в краже, однако царь ал-Аф'а, к которому они все вместе приезжают, уверяет хозяина осла в том, что братья и не видели пропавшее животное. Узнав, кто такие

Ийад, Анмар, Раби'а и Мудар и удостоверившись в их мудрости, царь Наджрана отводит братьям специальный покой и приставляет к ним слугу, приказав ему запоминать то, что будут говорить сыновья Низара. Когда братьям приносят мед, они его едят и хвалят, однако Ийад говорит, что пчелы отложили его в голове великана. На обед братьям подают жареную овцу, они ее едят и хвалят, но Анмар говорит, что овца была вскормлена собачим молоком. Сыновьям Низара подают вкусное вино; Раби'а же утверждает, что лоза, с которой был снят виноград для этого вина, выросла на могиле. Затем братья хвалят царя за щедрость и гостеприимство. Мудар же возражает им, говоря, что царь хорош, однако он не является сыном своего отца. Слуга сообщает ал-Аф'а обо всем, что говорили гости. Царь допытывается у своей матери о тайне своего происхождения, и та признается, что родила его от некоего царского сына, так как мнимый отец ал-Аф'а был слишком стар, чтобы иметь детей. Эконом, принесший братьям мед, признается, что этот мед был обнаружен в останках какого-то непогребенного человека. От пастуха Аф'а узнает, что овца, поданная братьям, действительно была вскормлена собакой, так как ее мать умерла. Виночерпий сообщает царю, что лоза, с которой был собран виноград для вина, поданного сыновьям Низара, выросла на могиле отца царя.

Потом ал-Аф'а призывает к себе братьев и говорит им, что седая рабыня означает владение пятнистыми овцами, кошелек и сиденье—серебром и землей, вороной жеребец и черная палатка—воронными конями, оружием и рабами, а палатка из красной кожи—рыжими верблюдами и золотом¹².

Интересно, что мотив выяснения сущности поданного угощения и раскрытия тайны рождения царя имеется в «Саге о Гамлете» датского историка XIII в. Саксона Грамматика. Для сравнения приведу отрывок из «Саги о Гамлете» в переводе Т. Кузнецовой¹³. «И вот прибыли в Британию послы, пришли к королю и передали ему в письме, которое считали средством гибели другого, собственный смертный приговор. Король, вскрыв его, оказал им гостеприимный и радушный прием. Гамлет, однако, с пренебрежением отверг все великолепие королевского стола, как будто бы это была самая обыкновенная еда... А когда пир закончился и король отпустил гостей на отдых, то подосланному к ним в спаль-

ню человеку поручил узнать об их ночной беседе. И вот на вопрос спутников, почему он отказался от вчерашнего угощения, буд-то от яда, Гамлет ответил, что хлеб был обрызган заразной кровью, что питье отдавало железом, что мясные блюда были пропитаны зловонием человеческих трупов и испорчены чем-то вроде могильного смрада. Он добавил также, что у короля глаза раба...

Узнав все это от слуги, король уверенно заявил, что сказавший такое должен быть или сверхчеловечески умен, или вовсе безумен... Потом он осведомился у вызванного управляющего, откуда был получен хлеб. Когда тот заверил, что выпечен он был в королевской пекарне, поинтересовался также, где росло зерно, из которого он выпечен и нет ли там каких-нибудь признаков человеческого побоища. Тот отвечал, что неподалеку есть поле, усеянное старыми костями убитых..., и что он сам его засеял, поскольку оно было плодороднее других, в надежде на богатый урожай. Вот почему, быть может, хлеб и вобрал в себя запах крови. Когда король услышал это, то, удостоверившись, что Гамлет сказал правду, постарался также выяснить, откуда были доставлены свиньи. Управляющий сообщил, что его свиньи, по нерадивости пастухов отбившиеся от стада, паслись на истлевших трупах грабителей, и потому, пожалуй, мясо их приобрело несколько гнилостный привкус. Когда король понял, что и в этом случае суждение Гамлета справедливо, то спросил, какой жидкостью разбавлялся напиток? И, узнав, что приготовлен он был из воды и муки, приказал копать указанное ему место источника в глубину и обнаружил там несколько разъединенных ржавчиной мечей, от которых вода, очевидно, и получил свой скверный привкус... Король, видя, что мнение Гамлета об испорченности вкуса справедливо, и, предчувствуя, что неблагородство глаз, в чем попрекал его Гамлет, касается какого-то пятна в его происхождении, украдкой встретился с матерью и спросил ее, кто был его отцом. Сперва она ответила, что никому, кроме короля, не принадлежала, но когда он пригрозил, что дознается у нее истины пыткой, то узнал, что рожден от раба, и через очевидность вынужденного признания узнал о своем позорном происхождении.

Подобный мотив мог возникнуть благодаря архаичному представлению о том, что «царь является точкой опоры, поддерживающей равновесие мира»¹⁴, которое разделяли многие народы. Любая ущербность царя (вождя, короля), в том числе ущербность его происхождения, оказывала отрицательное воздействие на всю окружающую среду, в данном случае, на вкусовые качества подаваемого им угощения.

Фольклорные мотивы троянского коня и Зопира (отрезание лоса с целью сближения с противником и отщепенца ему) содержатся в легенде о гибели пальмирской царицы аз-Заббы (Занобии)¹⁵, зафиксированной, помимо ал-Мас'уди, многими арабскими авторами и детально исследованной М. Б. Пиотровским¹⁶.

Кроме того, бесспорно фольклорным является сюжет новеллы о преступлении индийского раба, который был рассмотрен мною в докладе, прочитанном на Всесоюзной конференции по проблемам арабской культуры памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского, проходившей в Москве в декабре 1983 года¹⁷.

Согласно воззрениям, господствующим в современной науке, совпадение сюжетов и мотивов у различных народов объясняется, с одной стороны, историко-типологическим сходством, если это сюжеты и мотивы эпического характера, и с другой стороны — миграцией вследствие непосредственных или опосредованных культурных контактов, если это сюжеты и мотивы занимательной повествовательной литературы¹⁸. Среди рассмотренных нами сюжетов из «Мурудж аз-захаб...» ал-Масуди к эпосу восходят сюжеты «легенды о призвании певца» и, очевидно, мотив выяснения сущности поданного угощения и раскрытие тайны рождения царя, в то время как остальные сюжеты и мотивы, рассмотренные в настоящей статье, имеют занимательно-сказочное происхождение и попали в памятник, составленный ал-Мас'уди, в результате контактов доисламской и арабо-мусульманской культур с другими культурами.

Конечно, еще удалось опознать не все сюжеты фольклорного происхождения, содержащиеся в «Мурудж аз-захаб...». Однако думается, что и приведенный материал показывает, насколько тесны связи главнейшего из сохранившихся сочинений ал-Мас'уди с мировым фольклором.

¹ В. М. Жирмунский. «Легенда о призвании певца». — В. М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. М., 1979, с. 398.

² Мурудж аз-захаб ва маадин ал-джаухар. Тасниф ар-раххала ал-кабир ва-л-муаррих ал-джалил Аби-л-Хасан 'Али ибн ал-Хусайн ибн 'Али ал-Масуди ал-музуваффи фи 'ам 346 мин ал-хиджра би тахкик Мухаммад Мухли-д-Дян Абд ал-Хамид. Каир, 1964. (Реприят Бейрут, 1973), т. III, с. 370. (далее — Мурудж-ад-захаб...).

³ Абу-л-Фарадж ал-Исфахани. Книга гесен. Пер. А. Б. Халидова и Б. Я. Шидфар, М., 1980. с. 429—432.

⁴ Книга 1001 ночи. Пер. М. Салье. т. VI, М., 1959, с. 242—247.

⁵ Мурудж аз-захаб..., т. III, с. 370—372.

- ⁶ В. М. Жирмунский. Там же.
- ⁷ Мурудж аз-захаб...» т. IV. с. 252—254. Новелла переведена мною на русский язык. Восточный альманах, вып. 12, М., 1984, с. 585—588.
- ⁸ Книга 1001 ночи, М., 1959, т. IV, с. 394—396.
- ⁹ В. А. Гордлевский. Ходжа Насреддин.—Анекдоты о Ходже Насреддине. М., 1959, с. 248.
- ¹⁰ Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, с. 96, № 1610.
- ¹¹ Мурудж аз-захаб... т. 11, с. 113—117.
- ¹² Легенда о разделе родоначальником арабов Низаром имущества между сыновьями, которые советуются по этому поводу с царем ал-Аф'а, содержится в Сират Антар («Жизнь и подвиги Антара (Сират Антар). М. «Наука», 1968. Сокращенный перевод с арабского И. Фильштинского и Б. Шидфар, с. 35—36). В этом варианте легенды отсутствует, однако, мотив выяснения сущности угощения, подаваемого царем, и раскрытия тайны рождения царя.
- ¹³ Саксон Грамматик. Деяния датчан. Сага о Гамлете.—Зарубежная литература средних веков. М., 1974, с. 65—66.
- ¹⁴ Дж. Д. Фрэйзер. Золотая ветвь. М., 1983, с. 165.
- ¹⁵ Мурудж аз-захаб..., т. II, с. 95—97.
- ¹⁶ М. Б. Пиотровский. Арабская версия истории царицы Зенобии.—П. с. (вып. 21/84). Л., Наука, с. 170—184. (ср. аналогичный мотив в китайской традиции).

Для того, чтобы войти в доверие к киданьскому полководцу Вэй-вану, основатель династии Чджоу Го Вэй «снял с себя одежду и приказал слуге разукрасить ему спину тридцатью ударами палок, а когда в небе появились звезды, он под видом перебежчика оправился в лагерь киданей...». Заново составленное пишуа по истории пяти династий. Перевод с китайского, исследование и комментарий Л. К. Павловской. М., «Наука», 1984, с. 285.

¹⁷ Д. В. Миккульский. Варианты одного сюжета у ал-Масуди и Банделло.—Всесоюзная конференция по проблемам арабской культуры памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Тезисы докладов. М. 1983. с. 31—32.

¹⁸ В. М. Жирмунский. К вопросу о международных сказочных сюжетах.—В. М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. М. 1979. с. 336.

О МЕСТЕ «КАЛИЛЫ И ДИМНЫ» В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Целью данной статьи является попытка определения места и роли «Калилы и Димны» в средневековой арабской культуре и ее взаимоотношений с литературой адаба.

Абдаллах ибн ал-Мукаффа (721—757), автор перевода «Калилы и Димны», жил и работал в период, когда на основе синтеза доисламской арабской культуры, ислама и феодальной культуры покоренных народов шел процесс становления средневековой арабо-мусульманской культуры. Большая часть деятелей этой зарождающейся культуры принадлежала к «удаба ал-куттаб» (термин ал-Джахиза). Западногерманский арабист В. Каскель определяет это труднопереводимое выражение как «пишущая каста»¹.

Эта «пишущая каста» начала складываться в начале VIII в. когда для управления огромным полиэтническим государством, которое возникло в результате арабских завоевательных походов, развернувшихся во второй половине VII—начале VIII вв., омеядскими халифами стали призываться на службу в быстро разраставшемся и усложнявшемся государственном аппарате сирийцы, персы, копты. Арабские правители были вынуждены пойти на это, так как, во-первых, сами арабы, в подавляющем большинстве своем, не имели достаточного опыта административного управления и не были знакомы с развитыми формами государственной власти. Вчерашние бедуины, естественно, не могли сразу взять на себя тяжелое бремя управления огромной империей. Во-вторых, арабский язык еще не стал языком административным. Деловая переписка велась в иранских провинциях на персидском языке, в Египте—на коптском, в бывших византийских провинциях—на греческом. Поэтому для ведения деловой переписки, составления бумаг и документов разного рода арабы с самого начала стали пользоваться услугами представителей населения завоеванных стран. Так возникла своеобразная корпорация секретарей (катибов). Когда арабский язык был введен в качестве администра-

тивного, значение этих чиновников не снизилось, так как они, во-первых, стали уже настоящими мастерами своего дела, профессионалами, выработавшими правила и критерии работы катибы, а во-вторых, катибы сумели утвердиться на своих должностях и укрепить свое положение. В этой среде и появились первые авторы зарождающейся адабной литературы. В числе ее зачинателей можно назвать имена таких литераторов, как Абд ал-Хамид ал-Катиб (ум. в 750 г.) и Абдаллах ибн ал-Мукаффа.

Время жизни обоих этих авторов относится к первой половине VIII в., т. е. к тому периоду, когда на основе письменной фиксации Корана, а также насущных нужд управления феодального государства (делопроизводство, переписка) арабы вступили в эпоху письменности³. Таким образом, перед этими первыми авторами адабной литературы стояла проблема определения основной, стержневой проблематики, форм и выработки стиля этой литературы. Фактически мы здесь имеем дело с процессом строительства арабо-мусульманской культуры как таковой. Чрезвычайно важно, что стихийная составляющая этого процесса с самого начала дополнялась и корректировалась сознательными усилиями его участников. Литература адаба должна была решить и две практические цели:

1. Соединить воедино и очертить тот универсальный круг знаний, который был необходим для получения светского образования и приобретения «вежества», «правильного воспитания». Как позже отмечал ал-Джахиз, адаб является «моральным воспитанием либо передачей традиций»⁴.

2. Вторая задача, стоявшая перед первыми авторами адабной литературы, была весьма актуальна для арабов. Она касалась впервые вставшей перед арабами проблемы правителя и власти, причем особенно важен был моральный аспект этой проблемы. Каким должен быть правитель, какими качествами он должен обладать, каких советников должен избирать, какой образ правления может быть назван справедливым, как должны строиться отношения между правителем и подданными—все эти и множество подобных вопросов стали для арабов в этот период важнейшими. Однако их собственный опыт не содержал ответов на эти вопросы. Поэтому естественно, что «разработку этой проблемы взяли на себя персы—хранители и носители традиций сасанидского государства. Абд ал-Хамид ал-Катиб, например, писал от имени халифа Марвана II послания его сыну и наследнику Абдаллаху, в которых затрагивались вопросы морали, этики, образа поведения правителя, разрабатывался феодальный этикет.

Ибн ал-Мукаффа также обращался к этой проблеме. Вернее будет сказать, что все его труды, как оригинальные, так и

переводы, посвящены вышеназванной проблеме. Достаточно перечислить названия произведений, переведенных им с пехлеви («Калила и Димна», «Ходай-наме», «Айини-наме», «ат-Тадж» и др.) или же авторских («Китаб адаб ал-кабир», «Китаб адаб ас-сагир», «Рисалат ас-сахаба»).

В истории всемирной литературы Ибн ал-Мукаффа известен прежде всего как переводчик «Калилы и Димны». Хотя этот знаменитый литературный памятник уже в средние века был переведен на множество языков, однако в арабском обществе «Калила и Димна» была любимым чтением, в основном, «для персов-катибов» (мнение Ш. Пелла)⁵, и именно они создавали произведения по ее образцу. Среди подобных сочинений можно отметить «Китаб ан-намир ва-с-салаб», автором которого был Сахл ибн Харун (ум. в 830 г.). Не случайно также, что все стихотворные переработки «Калилы и Димны» также принадлежат персам (например, Абан ал-Лахикки и др.).

Вероятно, не случаен и тот факт, что из всех переводов, выполненных Ибн ал-Мукафзой с пехлеви, наиболее счастливой оказалась судьба «Калилы и Димны», которая не только дошла до наших дней, но и вошла в сокровищницу мировой литературы. Однако необходимо отметить, что этот памятник остался для арабов чужеродным. Он не оказал большого влияния на арабскую литературу и не лег в основу нового жанра «высокой» литературы, образованного по его подобию.

Как нам кажется, это произошло по двум причинам: во-первых, для арабов, среди которых «традиции бесписьменного прошлого были еще очень сильны»⁶, был привычен иной способ организации материала, а именно—хабарный, важнейшим достоинством которого в глазах арабов была его документальность, достоверность. Термин «хабар» означает прозаический рассказ, до середины VIII в., в основном, устный, сообщающий о каком-либо важном событии или же передающий сведения о каком-нибудь знаменитом человеке. Хабары обязательно имеют под собой реальную основу, они сообщают о действительно имевших место событиях. Именно событие принимается здесь за мельчайшую нерасторжимую единицу. Хабар имеет значение освидетельствованного и облеченного в слова факта⁷.

Вероятно, Ибн ал-Мукаффа сам ясно ощущал, что «Калила и Димна» может не быть воспринята арабами как серьезное сочинение вследствие непривычного для них способа построения текста. Не случайно в написанном им предисловии к «Калиле и Димне» он постоянно предупреждает читателей о том, что, хотя в этой книге говорят и действуют звери и птицы, в притчах этих кроется мудрость. «Сведущие люди всех народов и всех языков

домогаются, чтобы их поняли равного рода хитростями и стремятся открыть всю мудрость что у них есть. Одной из таких уловок было составление совершенных и прекрасных речей на языке животных и птиц, и в этом для них объединились разные преумущества. Они сами здесь нашли пути и тропинки для слов, которыми могли пользоваться, так что стала книга и забавой и мудростью»⁸. Фактически, все предисловие Ибн ал-Мукаффы представляет собой настойчивый призыв разобраться, вдуматься, понять. Очевидно, он хорошо себе представлял, что рассказы о непроисходящих событиях (не связанных с жизнью того или иного племени), недостоверность которых подчеркивается явной фантастичностью говорящих и действующих в них животных, вызовут недоверие у арабов и не будут восприняты ими как «знание» (илм).

Кроме того, если вспомнить определение адаба, данное ал-Джахизом, то возникает необходимость особо отметить, что передача традиции (ар-ривайа) осуществлялась именно с помощью хабарного текста⁹.

Второй из вышеозначенных причин является, по нашему мнению, то, что структура хабарного текста сильно отличается от структуры текста «Калилы и Димны». С целью выявить эти различия мы провели сопоставительный анализ обоих текстов, воспользовавшись методом исчисления структур повествовательных текстов, который выработал американский лингвист Д. Румелхарт¹⁰. Д. Румелхарт строит «фактически некоторую порождающую грамматику, которая должна перечислять правильно построенные «рассказы» (stories)»¹¹. Как считает лингвист, рассказы, так же как и простые предложения, имеют внутреннюю структуру. Правда, еще никому не удавалось установить универсальную структуру рассказов, которая бы отличала цепочку предложений, образующих некоторый рассказ, от цепочек, не образующих такового. Тем не менее, понятие «правильной построенности» для рассказов почти столь же разумно, как и для предложений. Как кажется нам, правильно построенные рассказы можно определить следующим образом: рассказ, компоненты которого следуют друг за другом в зависимости от хронологической и логической последовательности и связи. Эти тексты выстроены линейно, причем введение в текст каждого последующего компонента (п) обосновано внутренней логикой рассказа и без него невозможен компонент $p_1 + p_2$. Нарушение этого закона ведет к разрушению правильной структуры рассказа, т. е. к «появлению неправильно построенного рассказа». Следует отметить, что оба анализируемых нами при помощи методики Д. Румелхарта текста принадлежат к категории правильно построенных и, таким образом, их сопоставление можно считать допустимым.

В результате проведенного анализа выяснилось, что хабары могут состоять из одного, двух или трех компонентов, а именно: а) из экспозиции; б) из иснада и экспозиции; в) из иснада, экспозиции и эпизода. Экспозицией Д. Румелхарт называет заглавие времени и места рассказа, равно как и введение главных героев, она может представлять собой цепочку состояний. Экспозиция соответствует начальному разделу рассказов. Под эпизодом понимается событие особого рода, влекущее за собой реакцию живых (или антропоморфных) объектов. Эпизод состоит из реализации некоторого события, за которой следует реакция героя эпизода на это событие.

Хабар, состоящий из одной только экспозиции, выглядит следующим образом: «Халаф был маулой Абу Бурды ибн Аби Мусы ал-Ашари, который дал свободу ему и его отцу. Они были ферганцами»¹². В данном случае хабар-экспозиция состоит из трех состояний: а) Халаф-маула ал-Ашари; б) ал-Ашари дал свободу ему и его отцу; в) Халаф и его отец—ферганцы.

Хабар, состоящий из двух компонентов, выглядит так: «Рассказал нам ал-Анази: рассказал нам Али ибн ас-Саббах: рассказал нам Абу-л-Мунзир, со слов своего отца; передававшего слова Абу Салиха, рассказывавшего со слов Ибн Аббаса, что последняя вода потопа осталась в Хисме на земле племени джузам. Она оставалась там 40-лет, а потом отступила»¹³. Если разложить этот хабар на компоненты, то получится следующее: иснад (рассказал+рассказал+рассказал+...) + экспозиция (1-ое состояние—последняя вода потопа осталась в Хисме на земле племени джузам; 2-ое состояние—вода оставалась там 40 лет; 3-е состояние—потом вода отступила). Другой вариант двухкомпонентного хабара—это хабар, состоящий из экспозиции и эпизода, однако этот вариант в VIII в. встречается еще не часто.

И, наконец, хабар, состоящий из трех компонентов, или полный хабар, бывает двух видов—информационно-событийный и информационный. Информационно-событийный хабар представляет собой сообщение о реально происшедшем эпизоде, достоверность которого засвидетельствована иснадом. Информационный хабар применялся арабами для передачи информации, не связанной с событием, однако содержащей необходимое социальное значение¹⁴.

В отличие от хабаров, структура притч (масал) в «Калиле и Димне» сложнее. Они обычно состоят из 4 компонентов: завязка, экспозиция, эпизод и заключение. Необходимо отметить, что в ряде случаев Ибн ал-Мукаффа дает глухой иснад, используя, в

основном, страдательную форму глагола «кала»—«говорят», «люди говорят». Например: «...кто считает истиной то, что ему самому представляется заслуживающим сомнения и называет ложными те вещи, в какие следует верить, с тем случается то же, что с одной женщиной, расточавшей ласки своему рабу, так что он осрамил ее обманным путем».

Лев сказал Димне:—Как это было (*Конец завязки*).

Димна сказал:—Говорят (*глухая ссылка*), что был в городе Тасирун, в земле, называемой Кашмир, один купец по имени Хабал, а у него—красавица жена. Рядом с их домом жил один художник, искусный в области изображений, и был он в близких отношениях с женой купца (*Конец экспозиции*).

Далее следует эпизод, после которого Димна делает следующее заключение: «Я привел тебе эту притчу, о царь, лишь для того, чтобы ты знал...» и т. д. Необходимо отметить, что связи между отдельными компонентами выделяются здесь с помощью фраз-клише типа «Асабака ма асаба», «ва кайфа кана залик», «зааму» и т. д., что в хабарах практически отсутствует.

Те главы «Калилы и Димны», которые состоят из одной притчи, следует рассмотреть особо. Они состоят из определения темы, уточнения аспекта трактовки данной темы, завязки, экспозиции, эпизода и заключения, т. е. из 6 компонентов. Такова, например, глава о кошке и крысе: «Царь сказал:—Приведи мне теперь... притчу о человеке, имеющем много врагов, которые обступили его со всех сторон... Расскажи мне, как совершается примирение, и в каких случаях следует искать его? Философ сказал:—Вражда, содружество, любовь и ненависть—все это непрочны и недолговечны. Часто любовь переходит в ненависть и ненависть в любовь в зависимости от разных превратностей. Умный человек для каждого такого случая придумывает план и готовит оружие. И разумному человеку не может помешать вражда его к недругу сблизиться с ним и искать поддержки его, как в удалении опасностей, так и в достижении выгоды, желанной ему, когда он может надеяться на эту поддержку от недруга, и у него хватит опытности заключить это сближение и союз. Кто продумает это решение и соблюдет при исполнении его осторожность, тот достигнет цели своей. Примером этого могут быть кошка и крыса...». Дальше следует вопрос-клише, и в остальном этот тип притчи совпадает с уже рассмотренным выше.

Проведенный анализ дает основания полагать, что хабар и притча, являющаяся основным текстообразующим элементом «Калилы и Димны», в структурном отношении полностью отличаются друг от друга¹⁵. Все вышесказанное дает нам возможность оспаривать тезис Ш. Пелла о том, что, «несмотря на некоторую неуверенность, свойственную всякому дебюту, «Калила и Димна» сразу

же была оценена как шедевр и арабы не ощущали это произведение чуждым им»¹⁵.

К середине IX в. благодаря деятельности ал-Джахиза и Ибн Кутайбы была окончательно определена модель адаба. Ш. Пелла отмечает: «...в этих двух моделях (Джахиза и Ибн Кутайбы), столь различающихся между собой, произошел окончательный отбор и фиксация знаний, подлежащих передаче, и некоторым образом определен уровень средневековой культуры»¹⁷. Интересно отметить, что ни модель ал-Джахиза, ни модель Ибн Кутайбы не были похожи на то, что создал Ибн ал-Мукаффа в «Калиле и Димне». Абан ал-Лахики и другие персы, переложившие «Калилу и Димну» на стихи, сделали это, вероятно, потому, что искали наиболее подходящую форму для пропаганды идей и мыслей «Калилы и Димны», форму, привычную для арабского культурного сознания.

¹ В. Каскель. «Китаб ал-бади» и ее место в арабской риторике и поэтике.— в кн. Арабская средневековая культура и литература, М., 1978, с. 199.

² См. об этом: كرمعلی، محمد، رسائل البلغاء القاهرة، 1954، ص 227-228

³ «Полная сводка того, что мы знаем об арабской письменности за этот период, дает до ста имен авторов, около трехсот оригинальных произведений и два-три десятка переводных» (А. Б. Халидов. Книжная культура.— в кн. Очерки истории арабской культуры. V—XV вв., М., 1982, с. 217). Однако почти ничего из произведений этого периода до нас не дошло, кроме того, судя по всему, образчиков адабной литературы здесь не было.

⁴ Цит. по: Ш. Пелла. Вариации на тему адаба.— в кн. Арабская средневековая культура и литература, с. 64.

⁵ Там же, с. 69.

⁶ А. Б. Халидов. Указ. соч., с. 217.

⁷ См. об этом: Д. А. Оганесян. Определение понятия хабар.— в кн.: VIII научная сессия молодых востоковедов (Тезисы докладов), Ереван, 1982; его же, Хабар в культурном сознании общества доисламской и раннеисламской Аравии.— в кн.: Всесоюзная конференция по проблемам арабской культуры памяти академика И. Ю. Крачковского. Тезисы докладов и сообщений, М., 1983.

⁸ Все цитаты из «Калилы и Димны» приводятся в переводе И. Ю. Крачковского (Калила и Димна, М., 1957, с. 63). Сверка с арабским текстом производилась по изданию: كليلة و دمنة، بيروت، بدون سنة

⁹ См. об этом: Д. А. Оганесян. «Айям ал-араб» и формирование доисламской арабской традиции.— в кн.: X республиканская научная сессия молодых востоковедов (тезисы докладов), Ереван, 1984.

¹⁰ D. Rumelhart Note on schemas for stories.— In: Representation and Understanding, N. 7., e. a., 1975, p. 311—349.

¹¹ Проблемы анализа и синтеза целого текста в системах машинного перевода, диалоговых и информационных системах, М., 1978, сс. 58—59.

¹² *Ibn Qotaba. Liber poësis et poëtarum.* Ed. M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1904. ص ٤٩٢

¹³ *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби.* Книга об идолах, М., 1984, с. 35.

¹⁴ См., например, хабар о каабе в Неджране (там же, с. 32).

¹⁵ Это различие чувствовал и Р. Никольсон, который писал: «Арабская версия («Калилы и Димны»—Д. О.)—одно из древнейших произведений прозы на этом языке; она справедливо считается эталоном элегантного стиля, хотя и не имеет хлесткой краткости, являющейся признаком настоящего арабского красноречия». R. A. Nicholson *A literary history of the Arabs.* Cambridge, 1962, p. 346.

¹⁶ Ш. Пелла. Указ. соч., с. 70.

¹⁷ Там же, с. 75.

О. Б. ФРОЛОВА

ОБ ИЗУЧЕНИИ АРАБСКИХ РУКОПИСНЫХ СОЧИНЕНИЙ ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В работах, посвященных истории арабской литературы в позднее средневековье и в начале нового времени (XIV—XVIII вв.), этот период обычно характеризуется как эпоха упадка, застоя, господства традиций и подражательности, отсутствия оригинальности и зрелости. В статье «Общие соображения о плане истории арабской литературы» И. Ю. Крачковский выделяет раздел VI, 2 «Поэзия эпохи упадка»¹. Английский востоковед Гибб писал: «В арабской литературе при монголах мы находим мало примечательного»². В разделе «Египет и Сирия до 1517 г.» Гибб называет этот период эпохой упадка³, но подчеркивает, что «упадок классической литературы, как это часто случается, благоприятно отразился на языке и литературе народа»⁴. Рассматривая период с 1517 по 1800 гг., Гибб пишет: «После турецких завоеваний мусульманский мир и, в особенности, арабоязычные страны как бы погрузился в оцепенение»⁵, однако здесь же замечает: «Как это ни парадоксально, развитие арабской литературы происходит теперь главным образом за счет расширения ее географического ареала»⁶. А. Б. Халидов в Предисловии к книге А. Е. Крымского «История новой арабской литературы XIX-начала XX века» подчеркивает, что старая арабская литература в то время «влачила жалкое существование в условиях экономического упадка, застоя общественной мысли и иноземного (османотурецкого) господства»⁷. А сам Крымский писал: «В XVI столетии арабская литература резко приходит в упадок. Количеством произведений она остается еще очень обильна и богата, но в содержании она беднеет, иссыкает»⁸; вместе с тем Крымский говорит о «живучей простонародной литературе, продолжавшей бодро развиваться в упадочную эпоху османского владычества»⁹. Арабский литературовед Ханна ал-Фахури писал о периоде монгольского завоевания (1258—1516), что он был «поистине бедствием для литературы»¹⁰, и что с приходом турок (1517—1798) «арабская литература переживает еще больший упадок. Наступил застой мысли, самобытное искусство сменяется подражательным, подлинное мас-

терство подменяется ремесленничеством»¹¹. Перечень подобных высказываний можно продолжить, однако из уже перечисленных выше можно сделать вывод о противоречивости общей оценки этого периода: все авторы называют его «эпохой упадка» для литературы, но в то же время оговариваются, что это — упадок только классической литературы, но не народной, которая продолжала активно развиваться; далее отмечается, что это период расширения географического ареала распространения арабской литературы и непрекращающегося количественного ее обилия и богатства. Кроме того, все авторы называют имена многих выдающихся арабских писателей этого периода, зачастую не учитывая христианско-арабских, например, Брокельман. Можно полагать, что указанные противоречия заставили И. Ю. Крзчковского при периодизации истории арабской литературы назвать эти периоды так: «V. Мамлюкский Египет (1258—1517)» и «VI. Период турецкого господства (1517—1800)»¹².

В данной работе представляется важным обратить внимание на необходимость уточнения и даже, можно сказать, пересмотра прежде всего термина «эпоха упадка арабской литературы», его содержания и смысловой наполненности. Основными причинами, побуждающими к подобному пересмотру, как представляется, можно считать следующие:

Первое. Слабая изученность литературы XIV—XVIII вв. и обилие неисследованных рукописных памятников данного периода. Если обратиться к хранилищам арабских рукописей в различных странах мира, то в них найдется большое количество произведений этого периода, остающихся в рукописях и неизученных. Хотя слова академика В. В. Бартольда о том, что среди арабских исторических текстов «неизданного материала все еще больше, чем изданного»¹³, относятся к 1922 г., они в значительной степени относятся и к настоящему времени. Можно назвать некоторые труды, отмеченные арабскими библиографами. Например, около сорока сочинений Ахмада ат-Тунбукти (1556—1627), историка из африканского города Тумбукту, из берберского племени Санхаджа, среди них интересен труд «Достаточность для нуждающегося относительно знания о тех, кого нет в [книге] «ад-Дибадж» («Кифайат ал-мухтадж ли-масрифат ман лайса фи-д-Дибадж»), с биографиями ученых юридического толка маликитов из Африки¹⁴, труд йеменского ученого Ибн Абу-р-Риджала (1620—1681), из которых в рукописи остается семитомная история Йемена «Восходы лун и соединение морей» («Матла' ал-будур ва маджма' ал-бухур»)¹⁵. В рукописи остаются диван стихов и макамы бейрутского литератора ал-Барбира (1747—1811)¹⁶, а макамы, как известно, считаются предшественницами романного

жанра у арабов. В рукописи остается двухтомный сборник арабских пословиц иракского ученого ал-Кафсами (1436—1500)¹⁷.

Разные виды литературной продукции сохранились от этого периода. В частности, по характеристике И. Ю. Крачковского, «любопытнейшие памятники арабской эпистолярной литературы»¹⁸ начала XVII в., «важные для истории арабской диалектологии и для биографии одного из гуманистов, пионеров итальянского востоковедения»¹⁹. Пьетро де ля Валле (1586—1652), 400-летний юбилей которого исполняется в будущем году, хранятся в фондах ЛО ИВ АН СССР в Ленинграде (в настоящее время ими занимается, как ясно из доклада на X сессии ленинградских арабистов, Р. Ш. Шарафутдинова).

Обращаясь к рукописным сочинениям Восточного отдела библиотеки Ленинградского университета, можно назвать уникальное, или чрезвычайно редкое сочинение египтянина ал-Армайуни (ум. 1553) «Книга-подарок ученым относительно известий о некоторых халифах и султанах» («Китаб тухфат ал-асатин фи ахбар ба'ди-л-хулафа ва-с-салатин»). Это сочинение несет сравнительно мало новой информации об исторических фактах. Но автор, касаясь периода своей жизни, дает самостоятельную оценку наблюдаемым событиям, с восхищением говорит о новых постройках в Каире, в частности о существующем до сих пор архитектурном ансамбле ал-Гурийа. Интересны его рассказы о подачках египетских султанов суфиям, что приподнимает завесу над отношениями султана и суфийских братств в условиях надвигавшегося османского завоевания со стороны турок, в завоевательных походах которых самое деятельное участие принимали все те же суфийские братства, родственные подобным организациям в Египте. Труд ал-Армайуни—краткое руководство по истории арабов, а создание краткого руководства типа справочника по истории свидетельствует о достаточно широком распространении исторических знаний в ту эпоху. Он интересен и для филолога, отражая языковые особенности того времени (например, слово «хармеза» (острая закуска)—сложное, что для арабского языка чрезвычайно редкое явление даже в наши дни, оно состоит из арабского диалектного «хар» (от литературного «харр»—«острый», о пище) и турецкого «маза» (соленая закуска), некоторые слова даны в чисто египетском употреблении, приводятся пословицы и поговорки²⁰.

Еще одна сборная рукопись Восточного отдела библиотеки Ленинградского университета представляет десять сочинений неизвестного по другим источникам египетского автора Мухаммада Бадра ад-Дина аш-Шурунбабили (1-я половина XVIII в.), в которых четко выступает его философская позиция, приводятся интересные фольклорные рассказы. В частности, о знаменитом Ибн

«Араби привлечены рассказы, с нашей точки зрения, приоткрывающие роль его трудов в сложении идеологической базы Османской империи и снижающие образ Великого Шейха, сочинения которого и до настоящего времени находятся в Египте под запретом.

Перечисление неизданных и неизученных сочинений и авторов позднего средневековья у арабов можно продолжить, арабские и европейские библиографические труды их указывают множество.

Возвращаясь к перечислению основных причин, побуждающих к пересмотру оценки эпохи позднего средневековья и начала нового времени в истории арабской литературы, отметим еще одну.

Второе. Наличие в этот период крупных авторов и значительных произведений, включая и произведения, созданные христианами: историко-биографических—Ибн Халдун (1332—1406), ал-Макризи (1364—1442), ас-Суйуги (1445—1505), ал-Калкашанди (1355—1418), Хаджи Халифа (1609—1657), ал-Мухибби (ум. 1699) и др., описаний путешествий—Ибн Баттута (1304—1377), Макарий Антиохийский (ум. 1672), филолого-лексикографических—ал-Фирузабади (1329—1414), философско-суфийских—Абд ал-Ваххаб аш-Шарани (1493—1565), поэтических—Абд ал-Гани ан-Набулуси (1641—1731) и др. В качестве примера приведем сочинения последнего, среди которых многие остаются в рукописном виде, несмотря на большую популярность этого автора не только у себя на родине в Сирии, но и в других арабских странах. В частности, в Восточном отделе библиотеки Ленинградского университета имеется диван его неопубликованных стихов (им занимался аспирант из САР Абд ас-Саттар Сайид Ахмад)²¹. Вот перевод поэмы шестой из этого дивана:

Голубь любви воркует в ветвях,
То в тайне любовь хранит, то поет.
Из Хиджаза ли он, или сириец—от всего отрешен,
К страсти стремясь в забыты, с упоением.
О моем огне повествует он,
Раскрывая влюбленного душу.
Сердце свое на быстром верблюде не гони
В наш квартал, где кровоточат сердечные раны.
Ведь в заповедных местах—грозовые дожди,
Ароматы лаванды и свежесть земли.
Много я испытал, сладость зная вкусив,
Но насытиться им невозможно.
Обратилась ко мне та, что обеты любви хранит,
В душу запала она, светом ее озаряя.
От ее существа в сладком я забыты,

Сердце внемлет святым откровеньям.
Восхваление ей—у всех на устах,
И в отчаяньи тот, кто должен ее покинуть.
Свершенья в науке—плод усилья и воли,
И вечерний напиток науки, как и утром, приятен и сладок.

В символических образах в этом стихотворении описана любовь к божественной сущности, разлитой в мире и объединяющей его. Познанием мира и его истины насытиться невозможно, и на заре жизни, также как и на ее закате, процесс познания сладок, и тот, кого покидает свет истины, обречен на отчаяние.

В этот период бурно развивается народное творчество, создаются величественные произведения народной литературы у арабов. Именно этот период связан с оформлением сказок «100! ночи», созданием многотомных рыцарско-исторических романов, сборников коротких занимательных рассказов, пьес для теневого театра, песенной поэзии. Одновременно в литературные произведения все больше включается диалектизм в результате усиливающегося значения народных языков арабов и их увеличивающейся доли в создании культуры. Можно обратиться к такому автору, как Иусуф ал-Магриби (ум. 1611), с его словарем египетского диалекта, который до сих пор остается практически неизданным, а доступен только в фототипическом воспроизведении уникальной рукописи Восточного отдела библиотеки Ленинградского университета²². Можно назвать и таких крупных авторов, привлекавших диалект, как Ибн Судун (1407—1464), аш-Ширбини (ум. ≈ 1686) и др.

Четвертое. Нельзя также не упомянуть того факта, что традиционные виды литературного творчества арабов продолжают развиваться, совершенствоваться и приобретать новые черты. Так, жанр рихла (описание путешествия) расширяется специальной литературой морских лоций, изложенных в поэтической форме. Достаточно вспомнить уникальную рукопись лоций Ахмеда ибн Маджида (2-я половина XV в.) из ЛО ИВ АН СССР, опубликованную в фототипическом воспроизведении Т. А. Шумовским²³. Совершенствуется и жанр табакат (биографические сочинения). «Биографический словарь» суданца Ибн Дайфаллаха (1727—1809) был издан в 1930 г., но без достаточной текстологической базы, только в 1971—1974 гг. появилось его критическое издание на основании пяти рукописей, осуществленное Иусуфом Фадлем Хасаном²⁴—основателем Института афроазиатских исследований при Хартумском университете. В «Биографическом словаре» Ибн Дейфаллаха содержатся данные по истории Судана, особенно государства фунгов (с 1504 г.), о его хозяйственном укладе, миграции населения, быте населения, культуре, обширные

материалы о суфийских братствах Судана. Яркий, живой язык, занимательность изложения, насыщенность этого труда народными рассказами и стихами, обилие диалектных оборотов, местных фразеологизмов, пословиц, поговорок позволяет считать его не только историческим сочинением, но и замечательным памятником арабской художественной литературы. Уже в этом памятнике наблюдается введение в повествование диалогов между действующими лицами на диалекте; обычно подобное новшество связывают с именем Абдаллаха Надима для новой литературы²⁵, однако, как показывает труд Ибн Дайфаллаха, это явление существовало и ранее.

Пятое. Из перечисления названных выше сочинений, рукописных или недавно изданных, видно, что новые оригинальные труды в тот период создаются в различных регионах арабского мира: в Йемене, Судане, Египте, Марокко (ал-Маккари, 1591—1632), а также и за его пределами—в Турции, в странах Африки, Среднего и Дальнего Востока, в Европе (на Балканах).

Шестое. Следует отметить, что развитие и продолжение традиций и черт новаторства, присущих литературе этого периода, продолжается и в XIX в. в эпоху арабского возрождения. В качестве примера можно привести рукописное сочинение шейха Тантави «Описание России» XIX в. (им в настоящее время занимается В. В. Лебедев, работала над ним также диссертант Мадиха Реда)²⁶, в котором сохраняются традиции жанра рихла (описания путешествия) и одновременно вводятся фольклорные рассказы, пословицы, стихи на египетском диалекте—это новаторская черта, получившая начало в предшествующий период в произведениях позднего средневековья. В истоках романного жанра арабской литературы, как известно, лежат арабские макамы²⁷, один из рукописных сборников которых упомянут был выше. Введение диалекта в литературный текст, в частности в диалогах, также начинается в ту эпоху.

Обобщая приведенные факты и материалы, можно утверждать, что для арабской литературы эпоха XIV—XVIII вв.—это не столько период упадка, сколько перехода от старого к новому, что выражается в сближении классических и народных видов творчества: от вторжения в литературу народного языка и фольклора, надо полагать, и происходит представление об упадке. Это—период создания предпосылок для новой литературы и расцвета народного творчества, арабского фольклора.

- ¹ И. Ю. Крачковский. Общие соображения о плане истории арабской литературы.—В кн.: И. Ю. Крачковский. Избр. соч. М.—Л., 1956, т. 2, с. 572.
- ² Х. А. Р. Гибб. Арабская литература. М., 1960, с. 99.
- ³ Там же, с. 101.
- ⁴ Там же, с. 103.
- ⁵ Там же, с. 110.
- ⁶ Там же.
- ⁷ А. Б. Халидов. Предисловие.—В кн.: А. Е. Крымский. История новой арабской литературы: XIX—начало XX века. М., 1971, с. 5.
- ⁸ А. Е. Крымский. Указ. соч., с. 23.
- ⁹ Там же, с. 48.
- ¹⁰ Ханна аль-Фахури. История арабской литературы. М., 1961, т. 2, с. 292.
- ¹¹ Там же, с. 293.
- ¹² И. Ю. Крачковский. Указ. соч., с. 572.
- ¹³ В. В. Бартольд. Мусульманский мир.—В кн.: В. В. Бартольд. Соч., т. 6. М., 1966, с. 270.
- ¹⁴ Хайр ад-Дин аз-Зирекли. ал-Аслам. Каир, 1954, т. 1, с. 98.
- ¹⁵ Там же, с. 135.
- ¹⁶ Там же, с. 148.
- ¹⁷ Там же, с. 47—48.
- ¹⁸ И. Ю. Крачковский. Над арабскими рукописями.—В кн.: И. Ю. Крачковский. Избр. соч. М., Л., 1955, т. 1, с. 120.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ О. Б. Фролова, Ю. А. Каменев. Рукописное сочинение по истории арабов из хранилищ Ленинграда.—Вестник ЛГУ, 1985, № 9, с. 30—34.
- ²¹ 'Абд ас-Саггар Саййид Ахмад. Сборник стихотворений сирийского поэта 'Абд ал-Гани ан-Набулуси (1641—1731) по рукописи, хранящейся в восточном отделе библиотеки Ленинградского университета.—В кн.: Всесоюзная конференция по проблемам арабской культуры: памяти акад. И. Ю. Крачковского: Тезисы докладов и сообщений. М., 1983, с. 48—49.
- ²² Йусуф ибн Закарийа ал-Магриби. Даф ' ал-иср ' ан калам ахл Миср («Удаление бремени с речи жителей Египта»). М., 1968.
- ²³ Т. А. Шумовский. Три неизвестные лощи Ахмада ибн Маджида, арабского лощмана Васко да-Гамы в уникальной рукописи Института востоковедения АН СССР. М.—Л. 1957.
- ²⁴ Ибн Дайфаллах. Китаб ат-табакат фи хусус ал-аулия, ва-с-салихия ва-л-'улама, ва-ш-шу'ара, фи-с-Судан. Изд., коммент. и предисловие Йусуфа Фадл Хасан. Изд. Хартумского ун-та. Хартум, 1974.
- ²⁵ А. А. Долинина. Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия. М., 1968, с. 52.
- ²⁶ Рида Мадиха Махмуд Ахмад. «Описание России» Шейха Тантави как памятник арабской литературы XIX века. Автореф. канд. дисс. Л., 1984.
- ²⁷ Ср.: А. А. Долинина. На пути к роману (Традиции макамы в просветительской литературе Египта).—Вестник ЛГУ, № 8. 1975, с. 108—114.

Р. У. ХОДЖАЕВА

ТЕНДЕНЦИИ «НОВОЙ ПОЭЗИИ» ЕГИПТА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

Появление «новой поэзии» в литературе Ирака, Египта, Ливана, Сирии и некоторых других арабских стран в 50-х гг. было обусловлено необходимостью соответствовать духу времени, стремлением к реалистическому изображению действительности, отказом от устаревших художественных норм и поиском новых, отвечающих изменениям самого принципа поэтического мышления и поэтического видения. Изменился и сам рисунок стихотворения, монотонная мелодичность старого арабского стиха сменилась многоголосым тоном, гармонично использующим разные размеры и сложные рифмовки. Предпосылками возникновения «новой поэзии» в Египте стали многие достижения предвоенной арабской поэзии, в частности, эксперименты романтической школы «аполлоновцев» в области техники стихосложения. Поэты послевоенного времени, такие как Камал Наш 'ат, Абдалкадир Кутт, Абдаррахман ал-Хамиси, Салах Абдассабур восприняли у «аполлоновцев» и черты революционного романтизма, которыми отличались лучшие произведения Ахмада Заки Абу Шади, Ибрахима Наги, Али Махмуда Таха и особенно «аполлоновца из Туниси» Абулкасима аш-Шабби.

В становлении новой поэзии, кроме национальных традиций, большую роль сыграло знакомство с литературой других народов. Среди представителей мировой культуры, чье влияние явилось существенным в творческих поисках представителей новой поэзии, следует прежде всего назвать В. Маяковского, Луи Арагона, Федерико Гарсия Лорка, Андре Бретона, Поля Элюара, Томаса Элиота и других поэтов-новаторов.

«Новая поэзия» развивалась и утверждала правомерность своего существования в острой борьбе с представителями традиционной школы, которые воспринимали творчество представителей «новой поэзии» как приобщение к чужой западной культуре. Так, литературная борьба вокруг «новой поэзии», развернувшаяся в Египте к середине 60-х гг., приняла особо широкий размах и носила ярко выраженный идеологический характер, так

как против нее ополчились, прежде всего, силы, представлявшие наиболее консервативное и реакционное крыло египетской литературы под предводительством Махмуда Аббаса ал-Аккада, возглавляющего до середины 60-х гг. отдел поэзии в Высшем Совете по делам искусства и литературы¹. Консервативные силы пытались всячески дискредитировать новую поэзию, обвиняя ее в разрушении идеи арабского единства, в слепом подражании европейской культуре, пренебрежении национальным наследием и т. д. Поводом для нападок служило и то, что стиль многих молодых поэтов страдал некоторой прямолинейностью и декларативностью. Противники считали, что новый стих потерял поэтический заряд, музыкальность, а заимствования у западных поэтов выразительных средств делает поэтическое произведение похожим на перевод с иностранного языка.

Естественно, это обвинение носило частный характер, потому что именно «новая поэзия» выдвинула из своих рядов плеяду великолепных мастеров слова, таких как Бадр Шакир ас-Саййаб, Абдалваххаб ал-Байати, Ахмад Хигази, Салах Абдассабур, Амал Дункул и др., чьи касиды оказывают на читателя глубокое эмоциональное воздействие и доставляют ему подлинное эстетическое наслаждение. Именно благодаря таким поэтам «новая поэзия» одержала в 50-х—начале 60-х гг. полную победу, обрела свой широкий круг читателей и стала весомой частью современной арабской литературы. Ее популяризации во многом способствовала и прогрессивная критика в лице Махмуда Амина ал-Алима, Сабри Хафиза, Рага Наккаша, Мухаммада Мандура, Гали Шукри и др.²

Для раннего этапа творчества большинства представителей «новой поэзии», таких, как Салах Абдассабур, Камал Наш ат, Нагиб Сурур, Ахмад, Хигази и др., вступивших на литературную стезю в 50-е гг., характерен сходный в наиболее общих чертах опыт социально-нравственной жизни в условиях египетской действительности 50—60-х гг. Этот опыт позволил им создать правдивые лирико-исторические портреты своего времени и общества, преломленные в фокусе собственных душевных биографий. Так, например, в первых сборниках Салаха Абдассабура «Люди моей страны» и Ахмада Хигази «Город без сердца», принесших поэтам широкую известность, тема одиночества личности в водовороте большого города переплетается с показом ярких страниц из национально-освободительной борьбы египетского и других арабских народов.

Мотивы высокой гражданственности и патриотизма, пафос антимонархической и антиимпериалистической борьбы египетского народа, победа египетской революции 1952 г., героическое отражение Египтом тройственной агрессии в 1956 г., послереволю-

ционные преобразования в социально-экономической жизни—все эти моменты определяли основное направление творчества поэтов этого периода. Подавляющее большинство поэтов в 50-х—начале 60-х гг. связывало свои творческие установки с историческими и общественно-политическими событиями в стране. «Новая поэзия»—это отображение нового мира и нового мироощущения»,—говорил известный египетский критик Шукри Мухаммад Айнад.— Не было случайным, что полнокровию она стала развиваться лишь в 50-е гг., когда страна проходила через важные исторические вехи и общественное сознание претерпевало качественное изменение³. Вместе с тем, уже к середине 60-х гг. в «новой поэзии» Египта появляются различные направления, в которых определились два основных—реалистическое, которое отталкивается от реальной действительности, и субъективистское, отрицающее социальную сущность поэзии и проповедующее «искусство для искусства».

Это объясняется отходом многих литераторов к 70-м гг. от идеалов национально-освободительной борьбы, от общественной жизни, возрастающим влиянием западных модернистских теорий, прежде всего, экзистенциализма.

Так, известный поэт Салах Абдассабура (1927—1981) считал полезным для дальнейшего развития египетской поэзии влияние различных философских концепций, которые, как он утверждал, выведут современную поэзию Египта из тупика, в который, якобы, она попала в середине 60-х гг. «Если бы у нас в поэзии,—отмечал он,—имелись бы различные идейные течения и наши поэты испытали их влияние, уровень нашей поэзии был бы гораздо выше. Девяносто из ста наших поэтов ничего не знают об этих философских течениях, иначе был бы выход из этого тупика, куда мы попали, идя по проторенной дороге»⁴.

Творчество самого Салаха Абдассабура претерпело эволюцию от гражданской лирики в 50-х гг. (сб. «Люди моей страны», 1959 г.), чутко реагирующей на социально-политические проблемы своего времени, к поэзии абстрактного гуманизма с философской созерцательностью, метафизически трактующей вопросы бытия и сущности человека, жизни и смерти и т. д. Поэт скорбит по поводу страданий, выпавших на долю всего человечества и человеческой природы, сочетающей в себе противоречия—любовь и ненависть, добро и зло, возвышенный дух и измененные инстинкты и т. д. Все меньше поэт касается конкретных явлений жизни, все более изысканно-утонченным становится его поэтический стиль, образы строятся как бы на полутонах, обретают зыбкие очертания. Существенное влияние на творчество и мировоззрение Салаха Абдассабура оказал английский поэт Т. Элиот.

Т. Элиот, бескомпромиссно отвергая буржуазный мир, постепенно приходит к проповеди христианских этических норм. Салах Абдассабуr видит избавление от бренного существования в обретении возвышенной идеализированной любви или смерти во имя идеала, т. е. отдает дань суфийским мотивам⁵. Под влиянием интереса к учению суфизма Салах Абдассабуr в 1966 г. опубликовал историческую драму в стихах «Трагедия ал-Халладжа»⁶. В ней он мастерски раскрывает психологическое состояние человека, приобретшего знание для самоусовершенствования и достижения высшей гармонии и испытывавшего острую потребность в передаче его людям, чтобы принести им пользу. Герой Салаха Абдассабура—суфий ал-Халладж—выступает против отшельнического образа жизни братьев по ордену, ищущих только собственного избавления, и начинает вести активную проповедническую деятельность с целью исправления мира зла и несправедливости и возвращения ему первоначальной чистоты и гармонии. Как признавался сам Салах Абдассабуr, в этом произведении он отождествлял миссию суфия-проповедника с позицией поэта, призванного вести суровую борьбу со злом и его воплощением и проповедовать истину, свободу и справедливость⁷.

Таким образом, Салах Абдассабуr в своих произведениях 60-х гг. проповедует идеи абстрактного гуманизма и ищет его корни в средневековой философии суфизма. И хотя в основе его мучительных поисков путей избавления человека от несправедливости и зла лежали высокие гуманистические цели, они вели к изоляции и отвлеченности от животрепещущих актуальных проблем современности.

В отличие от Салаха Абдассабура другой признанный поэт Египта Ахмад Абдал мути Хигази (р. 1934 г.) более конкретно рассматривает миссию художника и видит ее в действенной силе поэтического слова, которое, как он убежден, является верным средством общения с людьми, способными разжечь и увлечь их. Хигази называет «рыцарями слова» тех литераторов, кто отдает свое перо на службу народу и его борьбе⁸. Поэт твердо знает назначение своих слов, обращенных к человеку труда, «человеку в далеком селенье». Горячая сопричастность к событиям своего времени, подкупающая ясность мышления, конкретность образов в поэзии А. Хигази привлекли к нему внимание читателей поэзии со всего Арабского Востока. Хигази уже в первом своем сборнике «Город без сердца» избежал того романтического налета, который присутствовал в произведениях поэтов его поколения, испытывавших влияние предшествующего им поколения поэтов-романтиков 30—40-х гг. Он смог чутко уловить ту внутреннюю потребность в обновлении стиха, ставшую как бы позицией художника на данном этапе, и выработал свой стиль,

представляющий органическое единство новаторских приемов и традиционных средств выражения. С одной стороны, А. Хигази избежал декларативности, характерной для некоторых представителей «новой поэзии», — он сохраняет присущую ему лирическую манеру и при обращении к общественным проблемам, а свою гражданскую позицию он выражает через личную судьбу своего героя. С другой стороны, понятия «туманность», «неясность», характеризующие субъективистское направление «новой поэзии», также не подходят к стилю Хигази, который отличается простотой и прозрачностью. Но это та самая кажущаяся простота, которой истинный мастер слова достигает огромным вдохновенным трудом и которая обобщает глубокий и разнообразный опыт.

Мы несколько более подробно остановились на особенностях творчества двух известных поэтов Египта, чтобы показать тенденции двух разных направлений в египетской поэзии 60-х гг. Размежевание идейно-эстетических концепций во взглядах представителей «новой поэзии» еще более углубляется и вступает в новую фразу в 70-х гг. XX в.

Социально-политическая обстановка в Египте 70-х гг. способствовала быстрой поляризации творческой интеллигенции, которая встала перед необходимостью четко определить свою позицию. В атмосфере «массовой чистки» многие египетские прогрессивные поэты были вынуждены покинуть родину. В самом Египте развивается поэзия «сопротивления» во главе с Ахмадом Фуадом Нагмом, Абдаррахманом Абнуди, Амалем Дункулем и др., острокритический дух произведений которых был направлен против антинародного соглашательского курса саатовского режима. Творчество этих поэтов, представляющих, в основном, поколение, выдвинувшееся в 60-е гг., является образцом высокой гражданской поэзии современного Египта.

В поэзии Амаля Дункуля (1940—1983) особенно отчетливо проявилась связь нового поэта с мировым и мусульмано-арабским наследием. Обращение к далекому прошлому, к деяниям исторических лиц, к мифам и легендам разных народов, египетского прежде всего, характерно для всей египетской современной поэзии, как и для всей новой арабской поэзии во второй половине XX в. Широкое использование исторических или мифологических образов объясняется той определенной функциональной нагрузкой, которую они несут в поэтическом произведении. С их помощью современный поэт оттеняет мысль своего произведения или переосмысливает первоначальное значение образа в аспекте современного видения, выражает свое отношение к той или иной общественной ситуации. Это явление мы видим у А. Дункуля уже в первой его касиде «Последнее слово Спартака», с которой в 1962 г. он пришел в поэзию. В последующих сборниках

(«Плач перед Заркой Йамамы», 1969 г., «Грядущий завет», 1975 г. и др.) поэт широко использует реминисценции и образы из Библии, Корана, народных сказаний, истории войн арабов с крестоносцами и т. д.

Следует отметить, что форма поэзии А. Дункуля, более чем произведения других поэтов-новаторов, близка к классическому стиху, не в смысле соблюдения его канонов—единого размера и монорима, а по своей словесной ткани, по структуре, по тщательному вниманию поэта к музыкальнсьй выразительности стиха и звучности рифмы.

Амаль Дункуль вместе с Фуадом Нагмом, Абдаррахманом Абнуди в 70-х гг. много сделали также для развития сатирической поэзии, направив острие своего пера против потребительской культуры новоявленных нуворишей, обильно расплодившихся в египетской действительности 70-х гг.

Новое поколение молодых литераторов 70-х гг. тяжело переживало изоляцию Египта от арабского мира и потерю им ведущей роли в развитии арабской культуры. Не имея возможности печататься в официальных органах, молодые поэты объединились в общества и своими силами издавали, в основном фотоспособом, сборники, в которых статьи на общественно-литературные темы чередовались с художественными произведениями. Наибольшую известность среди них получило поэтическое общество «Ида' а-77», издавшее в июле 1977 г. первый номер журнала с литературным манифестом общества, в котором, в частности, категорично заявлялось: «В своем понимании искусства «Ида' а» в первую очередь исходит из отрицания этого порочного предрассудка—(деления) на содержание и форму. Искусство в понимании (этого общества)—это эстетическое постижение действительности, не отражение его, а создание посредством метафорического выражения символической параллели этого мира»⁹. В этом и в других высказываниях общества «Ида' а—77», опубликованных в его неперидических изданиях (второй номер, к примеру, вышел уже в декабре 1977 г., а восьмой—только в октябре 1982 г.) ощущается влияние субъективистского направления, утвердившегося в ливанской поэзии во главе с известным поэтом Адонисом. Адонис, находясь под сильным влиянием французского модернизма, с конца 50-х гг. проповедует эстетические принципы символизма и упорно отрицает общественную роль поэзии и ответственность поэта. Искусство, по его мнению, это «видение» или открытие нового мира; его нельзя понять, потому что оно всегда нуждается в необходимости быть открываемым. («Реальный мир,—говорит Адонис,—в котором мы живем, не может быть объектом для поэтов, миром, которым они должны ограничиться. Этот мир не что иное как средство для отталкивания, чтобы создать другой мир,

более прекрасный и более богатый»¹⁰. Отражение в поэзии глобальных проблем Арабского Востока, будоражащих умы и сердца, Адонис считал политической агитацией, имеющей преходящее значение. Школа Адониса, оказавшая достаточно сильное влияние на молодых поэтов в арабских странах с конца 60-х гг., утратила свое воздействие в 80-е гг., особенно после трагических событий в Ливане летом 1982 г.

Что касается молодых египетских поэтов во главе с Хилми Салимом, то они, несколько запоздало (по сравнению с поэтами других арабских стран) восприняв эстетические принципы символизма теоретически, крайне непоследовательно воплощают их в своих произведениях, для которых характерно порой погружение в мир символов, порой—социальное звучание. С чувством глубокой любви к родине они обращаются к историческим темам и к проблемам современности, выражая свое ощущение несправедливости мироустройства и жажду его исправления.

С точки зрения формы молодые поэты Египта примыкают к поэтической школе «новой касыды», получившей распространение в Сирии, Ливане, Ираке с конца 70-х гг. Поэты «новой касыды» обращаются к верлибру, поэтическая структура которого основывается на особом внутреннем ритмико-эмоциональном сочетании элементов стиха, создающем скрытый музыкальный ритм, совпадающий, как они считают, с «ритмом мысли».

Таковы некоторые тенденции развития египетской поэзии во II половине XX в. Несмотря на всю сложность литературного процесса в современном Египте, передовые его представители продолжают развивать лучшие традиции египетской литературы в борьбе за социальную справедливость, независимость, демократию и мир.

¹ Хафиз Сабри. Кадийат аш-шир ва раъи'а' ал-фикр ал-йамин фи Миср.—Ал-Улум, 1965, № 11, с. 1—9.

² Ан-Наккаш Рага. Ма'рака хавла-ш-ши'р ал-джадид.—Ал-Адаб, 1965, № 2, с. 71—76.

³ Аййад Шукри Мухаммад. Таджариб фи-л-адаб ва-н-накл.—Ал-Кахра, 1967, с. 109.

⁴ Ал-Мугамарат ал-фаннайна фи ши'рина ал-хадис.—Ал-Адаб, 1966, № 4, с. 71.

⁵ Салах Абдас-Сабур. Диван «Ахлам эл-фарис ал-кадим». Бейрут, 1964.

⁶ Салах Абдассабур. Ма' сат ал-Халладж, Бейрут, 1966.

⁷ Салах Абдассабур. Хайати фи-ш-ши'р. Бейрут, Дар ал-Ода, 1969, с. 87—

⁸ Хисзи Ахмад. Дифа' ан ал-калима.—Сб.: Мадина била калб. Ал-Кахира. 1968, с. 204.

⁹ Фусул, №4, 1984, с. 59.

¹⁰ Адонис. Заман аш-ши'р. Бейрут. Дар ал-Ода. 1972, с. 11.

СВЕДЕНИЯ ОБ АБУ-Л-ФАДЛЕ ал-МАЙДАНИ В
АРАБСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Абу-л-Фадлу Ахмаду ибн Мухаммаду ибн Ибрахиму ал-Майдани принадлежит видное место в ряду крупных средневековых ученых-филологов. Как и многие представители средневековой науки в Средней Азии и Иране, он с одинаковым успехом создавал свои труды и на арабском языке, и на фарси.

Славу тонкого знатока арабского языка ученому создавало его фундаментальное сочинение «Маджма ал-амсал» (собрание пословиц), представляющее собой наиболее полный свод арабских пословиц. Этот труд до сих пор является непревзойденным по полноте собранного в нем материала.

Естественно, что личность ученого привлекала к себе постоянное внимание как его современников, так и ценителей его таланта в последующих поколениях. К сожалению, до нашего времени дошла лишь незначительная часть того, что было написано о жизни и творчестве Абу-л-Фадла ал-Майдани.

В данной статье мы попытались собрать воедино и проанализировать все те сведения об ученом, которые дошли до нас в различных арабских источниках.

Наиболее близким ко времени жизни нашего автора источником, в котором упоминается его имя, является известный труд Абу Саида Абдалкарима Мухаммада ас-Сам'ани (ум. 562/1167) — «Китаб ал-ансаб» (Книга генеалогий). Ас-Сам'ани сообщает:

«Абу-л-Фадл Ахмад ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Ибрахим ал-Майдани ал-адиб мин ахли Найсабур кана адибан фадилан арифан биусули-л-луга, саннафа ат-тасаниф ал-муфида фиха ва самма'а ал-хадис ва аджаза ли джами'ат масму'а бихаттихи ва тувуфийа фи шахр рамадан санат 418 (арба'и ми'а ва саманийта ашара) ва дуфина би а'ла ли-л-Майдан». (Абу-л-Фадл Ахмад ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн Ибрахим ал-Майдани — ученый из жителей Нишапура. Он был достойным ученым, прекрасным знатоком науки о языке. В этой области им созданы весьма полезные труды. Он (также) преподавал хадисы и своей под-

писью разрешил мне передавать все усвоенное (им от своих учителей). Он скончался в рамадане 418 г. (1027) и был предан земле в ал-Майдане¹.

Из вышеприведенного отрывка явствует, что ас-Сам'ани не только был современником Абу-л-Фадла ал-Майдани, но и имел его личное позволение (иджазу) на передачу полученных от него знаний². Если учесть также, что сам ас-Сам'ани скончался в 562/1167, сообщаемая им дата смерти ал-Майдани 418/1027 представляется неверной. На наш взгляд, эта дата появилась в результате описки переписчика «Китаб ал-ансаб». Следует отметить, что 418 г. х. как дата смерти ал-Майдани встречается только лишь в сочинении ас-Сам ани. Все другие источники, как мы это увидим в дальнейшем, дату смерти ал-Майдани определяют 518/1124.

Другим ранним источником, в котором упоминается Абу-л-Фадл ал-Майдани, является сочинение Абу-л-Бараката Абдурахмана ибн Мухаммада ал-Анбари (ум. 577/1181)—«Нузхат ал-алибба фи табакат ал-удаба» (Отрада для проникательных в разряде писателей). Данное сочинение представляет собой биографический словарь, в котором даются обширные сведения о 181 литераторах и ученых, живших до ал-Анбари.

ал-Анбари дает более полные сведения о нашем авторе, нежели ас-Сам'ани. В частности, он впервые приводит названия некоторых сочинений ал-Майдани, таких как «ас-Сами фи-л-асами» («Превосходная книга об именах») — сочинение, представляющее собой арабско-фарси словарь, «ал-Хади ли-ш-шади» («Руководитель для того, кто знает мало», трактат по грамматике арабского языка, написанный на языке фарси) и «Нузхат ат-тарф фи илм ас-сарф» («Отрада для взора, направленного на грамматическую науку», трактат по грамматике арабского языка)³.

Кроме того, ал-Анбари указывает, что одним из наставников ал-Майдани был Абу-л-Хасан ал-Вахиди (ум. 468/1085), известный в свое время знаток хадисов и тафсира⁴.

«Му'джам ал-удаба» (Словарь писателей) Абу Абдаллаха Йакута ибн Абдаллаха ал-Хамави (575/1179—626/1229) — авторитетный биографический источник — дает наиболее полные сведения об Абу-л-Фадле ал-Майдани⁵. Особую ценность его сведениям придает то обстоятельство, что Йакут ал-Хамави при составлении своего труда пользовался широким кругом источников, многие из которых до нас не дошли. В частности, сведения об ал-Майдани были почерпнуты Йакутом из той части сочинения ли Та'рихи Нишапур» («Изложение истории Нишапура»), которую Абдулгафира Исмаила ал-Фарси (451/1059—529/1135) — «ас-Сийак дая считается утраченной.

Иакут ал-Хамави—первый, кто датирует смерть Абу-л-Фадла ал-Майдани 518/1124 г. Эта дата представляется наиболее близкой к истине, если учесть, что лексикографическое сочинение «ас-Сами фи-л-асами» было составлено в 497/1104 (6), а Маджма ал-амсал» в годы правления сельджукида Мухаммада ибн Маликшах (498/1105—511/1118)⁶. Все последующие биографы также придерживаются приводимой Иакутом даты смерти ал-Майдани.

Знаменитая книга Абу-л Фадла ал-Майдани «Маджма ал-амсал» впервые упоминается именно Иакутом под названием «Джами ал-амсал». Он же дает наиболее полный список названий сочинений ал-Майдани. По Иакуту, его перу принадлежат следующие труды:

- 1.—«Джами ' ал-амсал»
- 2.—«Ас-Сами фи-л-асами»
- 3.—«Ан-Намузадж фи-н-нахв» (Образец по синтаксису)
- 4.—«Нахв ал-Майдани» (Трактат по синтаксису ал-Майдани)
- 5.—«Ал-Хади ли-ш-шади»
- 6.—«Нузхат ат-тарф фи илм ас-сарф»
- 7.—Шарх ал-Муфаддалият (Комментарии к именам превосходства)
- 8.—«Мунйат ар-ради фи расаил ал-кади».

Весьма интересны сообщения Иакута ал-Хамави о наставниках ал-Майдани, а также о некоторых чертах его характера, приведенных в «Му' джам ал-удаба» со слов его учеников и последователей. По Иакуту, Мухаммад ибн Абу-л-Маали ал-Хавари в своей книге «Далат ал-адиб мин ас-Сихах ва-т-Тахзиб» («Предмет исканий писателя в ас-Сихахе и ат-Тахзибе») упоминает об ал-Майдани и говорит: «Слышал я не раз, как современные ему писатели говорили: «Если бы изощренность, благородство и достоинство имели облик, то ал-Майдани отражал бы этот облик»⁷.

Сведения Иакута о нашем авторе приведены не только на страницах, посвященных собственно ему, но также и в других местах «Му' джам ал-удаба», где приводятся биографические сведения об ученых, живших и творивших в эпоху ал-Майдани и позднее. В частности, среди биографических сведений, сообщаемых Иакутом об Али ибн Зайде ал-Байхаки, создателе более семидесяти сочинений, которые автор «Му' джам ал-удаба» почерпнул из трактата «Машариб ат-таджариб» самого ал-Байхаки, читаем:

«Фахафизту фи ахд ас-саба китаб «ал-Хади ли-ш-шади» тасниф ал-Майдани ва китаб «ас-Сами фи-л-асами» лаху». (В юности я выучил наизусть книгу «ал-Хади ли-ш-шади», состав-

ленную ал-Майдани, и его же книгу «ас-Сами фи-л-асами»⁸. Далее: «Сумма хадарту дарса-л-имам садри-л-афадил Ахмад ибн Мухаммад ал-Майдани фи мухаррами санат хамсуми а ва ситтата ашара ва саххахту алайхи китаба «ас-Сами фи-л-асами» мин таснифиhi... ва «Маджма' ал-амсал» мин таснифиhi». (Затем я посетал уроки имама главы достойнейших ученых Ахмада ибн Мухаммада ал-Майдани в мухаррам 516 года хиджры и вносил исправления в книгу «ас-Сами фи-л-асами», составленную им... и его сочинение «Маджма' ал-амсал»)⁹.

Как явствует из сообщений Иакута, Абу-л-Фадл ал-Майдани вел очень скромный образ жизни. Ему были чужды кичливость, самомнение, чувство зависти, то есть пороки, весьма распространенные среди собратьев по перу. Но вместе с тем ему в высшей степени были свойственны справедливость и чувство собственного достоинства. По словам Иакута, Абу-л-Фадл ал-Майдани был не только ученым филологом, он занимался и поэтическим творчеством. К сожалению, из поэтического наследия ал-Майдани до нас дошли лишь отдельные бейты на арабском языке. Тем не менее, даже эти разрозненные бейты свидетельствуют о том, что он обладал безупречным поэтическим вкусом. Во всяком случае, все те, со слов которых Иакут пересказал сведения об ал-Майдани, высоко оценивали поэтическое дарование нашего автора¹⁰.

Упоминание об Абу-л-Фадле ал-Майдани встречается также в биографических сочинениях «Вафайат ал-а'йан»¹¹ Шамсадина Абу-л-Аббаса Ахмада ибн Мухаммада ибн Халликана (608/1211—681/1282), «Инбах ар-руват би анба ан-нухат»¹² Джамаладина Али ибн Йусуфа ал-Кифти (ум. 646/1248), в исторических сочинениях «ал-Бидайа ва-н-нихайа фи-тарих»¹³ Имададина Абу-л-Фида ибн Касира (ум. 774/1372), «Тазкират ал-хуффаз»¹⁴ Абу Абдаллаха Шамсадина ибн Мухаммада аз-Захаби (ум. 748/1348). Однако сведения, содержащиеся в этих сочинениях, ничего нового к биографии ал-Майдани не прибавляют.

Выдающийся ученый филолог XV века Джалаладдин ас-Суйути (849/1445—911/1505), автор многочисленных трудов по всем разделам гуманитарных наук своего времени, в одном из своих сочинений—«Бугйат ал-ву' ат фи табакат ал-лугавийин ва-н-нухат» собрал сведения об известных составителях грамматик, живших до него. В своей книге ас-Суйути по сути дела обобщил все, что встречалось об Абу-л-Фадле ал-Майдани в более ранних источниках. Кроме того, именно в этой книге ас-Суйути впервые упоминает о том, что перу ал-Майдани принадлежит также сочинение «ал-Масадир», посвященное именам действий в арабском языке¹⁵.

Во всех источниках, начиная с «Нузхат ал-алибба» Абу-л-Бараката ал-Анбари, когда заходит речь об Абу-л-Фадле ал-Майдани, обязательно упоминается о том, что между ним и его выдающимся современником Абу-л-Касимом Махмудом аз-Замахшари имела место достаточно резкая полемика. ал-Анбари сообщает, что поводом к полемике послужило недовольство, высказанное аз-Замахшари названием одного из сочинений ал-Майдани, а именно «ал-Хади ли-ш-шади»¹⁶. Однако другие авторы—и в их числе ас-Суйути—полагают, что истинной причиной размолвки между двумя учеными была неодинаковая оценка лучшего труда ал-Майдани—«Маджма' ал-амсал»¹⁷.

В библиографическом труде знаменитого Хаджи Халифы (1018/1609)—1069/1658)—«Кашф аз-зунун»¹⁸ дается самый полный список сочинений ал-Майдани, с кратким описанием некоторых из них¹⁹. При этом Хаджи Халифа полагает, что книга «Гариб ал-луга», упоминавшаяся ас-Суйути как сочинение ал-Майдани, принадлежит не ему, а его сыну—Сааду ибн Ахмаду ал-Майдани (ум. 539/1144). Он же впервые сообщает, что одним из учеников ал-Майдани Шихабалдином Мухаммадом ибн Ахмадом ал-Кудай было сделано краткое переложение «Маджма' ал-амсал», а в 1079 г. х. был сделан его версифицированный вариант²⁰.

Подытоживая все вышесказанное, можно констатировать, что хотя сведения, сообщаемые арабскими источниками об Абу-л-Фадле ал-Майдани, фрагментарны, тем не менее они позволяют составить определенное представление об ученом, его творческом наследии и вкладе в развитие арабской и персидско-таджикской филологии.

Интерес к ал-Майдани и его сочинениям был проявлен еще при его жизни со стороны таких знаменитых современников, как ас-Сам'ани и ал-Анбари, что свидетельствует о незаурядном даровании ученого. Этот интерес к нему сохранился практически до наших дней.

К сожалению, не все указанные в источниках труды ал-Майдани сохранились до нашего времени. В частности, упоминаемые в источниках сочинения Абу-л-Фадла ал-Майдани: «Нахв ал-Майдани», «Шарх ал-муфаддалият», «ал-Масадир», «Гариб ал-луга» и др. до сих пор не обнаружены ни в одной библиотеке мира.

¹ The Kitab al-Ansab of Abd al-Karim ibn Muhammad al-Sam'ani reproduced in facsimile... by D. S. Margolouth Leyden—London, 1912, p. 548.

² О том, что такое «иджаза» см.: А. Б. Халидов. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция, М., 1985, с. 107—108.

³ *ал-Анбари*. Нузхат ал-алибба фи табакат ал-удаба, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Oriental Studies, 1963, p. 240.

⁴ Арабский ученый Омар Фаррух в своем исследовании «История арабской литературы» (Бейрут, 1981, с. 175) пишет, что перу ал-Вахиди принадлежат многочисленные толкования к Корану и что он был достаточно близок с знаменитым везиром Низам-ал-мулзу.

⁵ *Иакут ал-Хамови*. Му' джам ал-удаба. Хаккакаху Д. С. Марголюс т. I—X МИСР, 1964. (Каждый том состоит из двух частей, всего 20 частей).

⁶ Эта дата засвидетельствована Абу-л-Фадлом ал-Майдани в конце книги.

⁷ То, что эта книга была составлена именно в период правления Мухаммада ибн Маликшаха, явствует из предисловия, написанного автором Абу-л-Фадлом ал-Майдани.

⁸ Му' джам ал-удаба, т. V, с. 46.

⁹ Му' джам ал-удаба, т. VII, (ч. 13), с. 220.

¹⁰ Там же, с. 221.

¹¹ Му' джам ал-удаба, т. V, с. 48.

Абдалхамид. Ал-Кахира, 1948—1950 т. I—6, т. I, с. 130.

¹² *Ибн Халликан*, Вафайат ал-а'йан... Хаккакаху Мухаммад Мухйиддин

¹³ *Ал-Кифти*, Инбах ар-руват би анба ан-нухат. Ал-Кахира, 1950, т. I, с. 121.

¹⁴ *Ибн Касир*, Ал-Бидайа ва-н-нихайа фи-т-та'рих. Матбаат ас-Саада, Миср, т. XII, с. 194.

¹⁵ *Аз-Захаби*, Тазкират ал-хуффаз, Бейрут, 1958, т. 4, с. 1270.

¹⁶ *Ас-Суйути*, Бугйат ал-ву'ат фи табакат ал-лугавийин ва-н-нухат, ал-Кахира, 1326 г. х.

¹⁷ *Ас-Суйути*, указ. соч., т. I, с. 55.

¹⁸ *Ал-Анбари*, Нузхат ал-алибба, с. 240.

¹⁹ *Хаджжи Халифа*, Кашф аз-зунун ая асами-л-кутуб ва-л-фунун, Тегеран, 1967, т. I, II.

²⁰ *Хаджжи Халифа*, указ. соч., с. 1943.

К. К. ХУДАВЕРДЯН

НОВАЯ ЕГИПЕТСКАЯ ПРОЗА: СТАНОВЛЕНИЕ ПЕРСОНАЖА

Проблема становления персонажа является одной из важнейших для любой литературы. В этом плане не стала исключением и новая литература Египта. Качественные изменения в ее жанровой системе, происшедшие на рубеже XIX—XX вв.: появление новой крупной формы повествовательной прозы—макамного романа, оформление новеллы в ее современном виде, наконец, создание первого египетского романа—повлекли за собой определенные изменения в традиционных для арабской литературы принципах изображения человеческих характеров, поставили проблему персонажа актуальнее, чем когда-либо. Эволюция изображения характеров, становление персонажа в новой прозе Египта прошли несколько основных этапов. Первый из них относится к творчеству Мухаммада ал-Мувейлихи (1864—1930). Обращение к макавному роману ал-Мувейлихи «Рассказ Исы ибн Хишама» обычно вызывает своеобразную «ретроспекцию»—поводом тому является оригинальная форма макамы, те жанровые и стилевые особенности, которые ставят особняком этот памятник во всей новой арабской литературе. Однако нам представляется еще более плодотворным и актуальным взгляд на египетскую литературу последующих десятилетий сквозь призму «Рассказа».

Напомним, что именно в этом произведении, написанном в классическом жанре макамы, впервые в истории новоарабской литературы Египта были введены более пятидесяти второстепенных персонажей—представителей современных ал-Мувейлихи кругов общества: чиновничества, судейских, купцов, ученых, ремесленников и т. д. По мере поступательного движения повествования все они вводились автором: в основном, чтобы принять участие лишь только в одном эпизоде, иллюстрируя морализаторские сентенции автора. Ни об одном из этих эпизодических персонажей автор не сообщает никаких биографических данных, все они безымянные, и, казалось бы, в большинстве случаев интерес к ним ограничивается пределами одной главы «Рассказа». Однако благодаря

тем типическим чертам, которыми их наделил автор, живые египтяне со страниц «Рассказа» стали его основными героями. Эволюция представления персонажей в «Рассказе» такова: если в первых 16 главах читатель может составить представление о действующих лицах этой части преимущественно благодаря характеристикам первого лица, от имени которого ведется повествование, то последующие главы—это групповые портреты, где каждый тип сам обнаруживает себя в бесчисленных беседах. И, наконец, изобилующие диалогами и застольями сцены последней трети «Рассказа» позволяют образно и живо представить героев этих глав. Из большого количества постоянных и промежуточных персонажей нельзя выделить никого, кто бы так или иначе олицетворял положительный идеал Мухаммада ал-Мувейлихи. И так как нет такого героя среди действующих лиц «Рассказа», автору приходится отталкиваться от обратного: все характерные черты современников вобрали в себя персонажи-типажи. О том, к чему должны стремиться египтяне и какими они должны стать в идеале, со страниц «Рассказа» повествует другая, более малочисленная группа персонажей—это персонажи-резонеры, выразители авторских идей. Налицо просветительская традиция. Таким образом, в «Рассказе Исы ибн Хишама» фигурируют две группы персонажей: лица, призванные проиллюстрировать положение вещей в действительности, и герои—рупоры авторских идей. Введение в «Рассказ» персонажей-типажей, узнаваемых читающей публикой характеров, которые и спустя десятилетия не утратили своей актуальности, явилось, пожалуй, наибольшим вкладом Мухаммада ал-Мувейлихи в развитие новой прозы, придав роману неповторимый местный колорит, обессмертило этот памятник. Мы видим, таким образом, что первоначально в центре внимания литератора оказывается не индивидуальная психология личностей, а типические черты социальных групп и лиц как их представителей, образы-схемы. Причем подбор и группировка образов преимущественно определяется деятельностью главных героев, а характер реалистической типизации связан с зависимостью человека от социальной среды.

Макамный роман Мухаммада ал-Мувейлихи оказал исключительное влияние на египетскую прозу последующего времени, предвосхитив самые существенные ее черты и наметив многие главные темы. Влияние это особенно ощутимо в творчестве представителей школы «египетских обновителей»—мугаддидов: Мухаммада и Махмуда Теймуров, Махмуда Тахира Лашина, Исы и Шихаты Убейдов. Новым этапом в развитии египетской прозы является творчество Мухаммада Теймура (1892—1921). В своих хорошо известных немногочисленных зарисовочных рассказах,

объединенных в циклы «Что глаза видят» и «Рассказы—мысли», Мухаммад Теймур пытается при помощи одного сказать «ооо всех, кто входит в состав данной породы». Теймур-очеркист интересуется не типизированной индивидуальностью, но «типической средней». Для Теймура тип представляет собой лицо, резюмирующее в себе характерные особенности всех тех, кто бо-лее или менее походит на него, это образец вида. И здесь, по-видимому, можно говорить о традициях европейской литературы XIX в., в частности, французского физиологического очерка середины (1830—50) гг. /XIX в. Зарисовочные новеллы Теймура отражают основные принципы построения физиологического очерка, в центре которого обычно находится социальная характеристика, а сюжет играет лишь второстепенную роль. Бок о бок с социальной характеристикой существуют два других важных компонента. Это описание и бытовая сценка. Как и авторы физиологических очерков, Мух. Теймур начинает с выделения определенной общественной среды, которую он и делает предметом своего изображения, в данном случае—средние городские круги, отдельные представители которых становятся объектами пристального внимания автора. Образ героя в творчестве Мух. Теймура еще не столько реально-психологически конкретен, сколько очерчен по типу определенной социальной группы. Но при этом он уже не превращен в схему. Мух. Теймур создал рассказ как самостоятельный и полноценный жанр, доказав, что прозаический микромир может вместить в себя беспредельность. И если у предшественника Мух. Теймура—М. ал-Мувейлихи—рассказчик целиком занят тем, что повествует, то у Мух. Теймура мы все время ощущаем присутствие чего-то полускрытого под тем, о чем он повествует. И это невысказанное, пожалуй, самое главное.

Дальнейшее обновление традиционной композиции малых прозаических форм—от общего, авторского плана к внутреннему монологу—способствовало «оживлению» характеров, раскрытию внутреннего мира, который до этого исчерпывался внешними проявлениями. Характерно в этом аспекте творчество Махмуда Теймура, в частности, I период его творчества. Известно, что основная форма повествования у Теймура—рассказ от имени автора. Можно сказать, Мах. Теймур «объективнее», «беспристрастнее» предшествующих писателей, он избегает прямых разоблачительных характеристик, авторских сентенций и однозначных выводов «от себя», но эта «объективность» объясняется не тем, что Теймур отказывается от оценки, а тем, что он понимает неэффективность старого метода, который изжил себя, который уже никого не убеждает, а скорее, напротив, компрометирует идею.

которую стремится защитить автор. «Нейтральный» повествователь Теймур, рисуя мир через восприятие героя, не может позволить себе открытой проповеди в духе, скажем, ал-Мувейлихи. Но в то же время такой нейтралитет имеет относительное значение. Дело не только в том, что в повествовании изредка попадаются оценочные вопросы от повествователя, гораздо более существенно другое—повествователь оценивает героев их же собственными оценками и эти оценки согласуются с традиционными нормами «проповеди». Каким же образом вырабатывается читательская оценка персонажа? Читатель почти всегда имеет возможность вынести определенное суждение о героях рассказов Теймура, суждение, искусно подсказанное повествователем. «Свобода» читателя иметь собственное мнение о том или ином герое, мнение, которое могло бы расходиться с мнением повествователя и стоящего за ним автора—ограничена не в меньшей степени, чем у предшественников Мах. Теймура. И поэтому правомерно говорить не о беспристрастном свидетельстве, но о талантливой видимости беспристрастного свидетельства. Изображение египетского общества в целом несвойственно для Мах. Теймура, как и широкие обобщения. Для него характерно внимание к отдельному персонажу, его психологии, образу жизни. Интерес Теймура сосредотачивается на подробностях иного плана—биографических, бытовых. Так, сам Теймур писал в предисловии к «Раджаб-эфенди»: «Раджаб-эфенди»—современная египетская новелла с простым сюжетом, такие истории часто повторяются в нашей повседневной жизни; в ней (новелле—К. Х.) я постарался проанализировать психологию некоторых представителей среднего и бедного классов и приоткрыть завесу над одной из сторон окружающей их среды; ибо новелла—это страничка нашей духовной и общественной жизни¹. Теймур пользуется различными изобразительными средствами для описания своих персонажей: прежде всего, важное значение придает детальной характеристике персонажа, направленной на полное раскрытие его внешнего облика и внутреннего мира; иногда рисует портрет персонажа, прибегая к помощи главного героя; иногда сам представляет, вводит, не скрывая своего отношения; чаще всего прибегает к внешне беспристрастной манере повествования; в ряде случаев для полноты облика прерывает повествование и сообщает о прошлой жизни героя; иногда герой сам, рассказывает о себе.

Герои мугаддидов—представители средних кругов большей частью городского населения—литературные потомки персонажей Мухаммада ал-Мувейлихи, выступившие в его прозе в ка-

честве основного фона. Таким образом, определенное переакцентирование традиционных для новой арабской литературы образов-типажей сыграло важную роль в упрочении образов новых героев, ибо известно, что «новые образы в литературе очень часто создаются путем переакцентирования старых, путем перевода их из одного акцентного регистра в другой»².

² М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 232.

Ш. Г. ШАМУСАРОВ

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ТВОРЧЕСТВА БАДИ АЗ-ЗАМАНА АЛ-ХАМАДАНИ (969—1007)

Одним из интереснейших жанров средневековой арабской художественной прозы является жанр «макамы» (мн. ч. «макамат») — короткого рассказа или новеллы, который образовал новую ветвь арабской прозы. Макама отличается следующими основными чертами:

- острота сюжета;
- краткость изложения в сочетании с изощренной рифмованной прозой;
- усложненность перифрастического стиля, характерного обилием синонимов, синтаксическим параллелизмом.

Несмотря на ту большую роль, которую макама сыграла в развитии средневековой арабской прозы, этот жанр изучен еще недостаточно, хотя ему посвящено большое количество исследований.

Основоположителем жанра «макамы» по праву считается Бади аз-Заман ал-Хамадани (Абу-л-Фадл Ахмад ибн ал-Хусайн ибн Иахья ибн Са'ид ал-Хамадани (969 г. Хамалан — 1007 г. Герат) — крупнейший прозаик и филолог. Его творчество вызывало постоянное внимание средневековых литературных критиков.

Ранним этапом состав библиографических сочинений таких ученых и историков литературы, как Иакут ал-Хамави («Словарь литераторов»), Ибн Халликан («Кончина знаменитых мужей»), Ибн ан-Надим («Указатель») и ас-Са'алиби («Редкая жемчужина времени»).

Эти ученые приводят краткие биографические данные и «занимательные истории» из жизни ал-Хамадани, а также образцы творческого наследия Бади аз-Замана.

Научное исследование творчества Бади аз-Замана ал-Хамадани началось, в основном, с XIX в.

Предысторию изучения произведений ал-Хамадани можно видеть в переводе С. де-Саси нескольких его макам на французский язык.

Краткий обзор библиографии, посвященной ал-Хамадани, имеется у академика А. Е. Крымского⁵, а также в «Муджам ал-Муаллифин» Омара Рида Каххаля⁶. В XIX в. исследование творчества ал-Хамадани ограничивалось, главным образом, переводами. Работы, посвященные ему, отличались определенной описательностью.

В новое время арабские литературоведы и зарубежные арабисты уделяют творчеству ал-Хамадани особое внимание. Это уже не простое ознакомление с биографическими данными или переводы макам, а попытка теоретического исследования композиции и стиля произведений этого жанра, представлявшего высшее достижение художественной прозы X—XI вв.

Исследование поэтического и прозаического творчества ал-Хамадани шло по нескольким направлениям, среди которых можно выделить основные и наиболее важные:

Это, во-первых, разделы, посвященные творчеству ал-Хамадани в историях арабской литературы. В данном случае исследователь рассматривает место произведений ал-Хамадани в общем процессе развития средневековой арабской литературы, останавливаясь на вопросах исторической и литературной среды писателя, биографических данных, основных особенностях творчества. В качестве примера работ такого рода можно назвать книги арабских ученых, посвятивших отдельные главы Бади аз-Заману и его макамам: Махмуда Мустафы («История арабской литературы»), Муххамада Махди ал-Басира («Аббасидская литература»)⁸, Махмуда Ганави аз-Зухайри («Литература во время правления Дулаидов»)⁹, Ибрахима Али Абу-л Хашаба («История арабской литературы с начала X в. до середины XIII в.»)¹⁰ и т. д., западноевропейских и американских ученых Рейнольда А. Никольсона («История арабской литературы...»), Густава Е. фон Грюнебаума («Очерки истории арабской литературы... (VII—XIV вв.)»)¹², Режи Блашера («История арабской литературы... (VII—XIV вв.)»)¹³, Гибба Х. А. Р. («Арабская литература. Классический период»)¹⁴.

Несколько иной подход к творчеству ал-Хамадани у исследователей, ставящих своей задачей дать не историю средневековой арабской литературы в целом, а историю определенных жанров. Данные авторы на примере творчества ал-Хамадани рассматривают важный этап в развитии средневековой арабской прозы.

Среди этих исследований выделяются работы Заки Мубаика «Художественная проза в IV в. хиджры»¹⁵, Шауки Дайфа «Искусство арабской прозы»¹⁶.

Первая из этих работ очень интересна широким освещением как арабской прозы в целом, так и жанра макамы в частности. Здесь автор подробно останавливается на политической, общественной, психологической и литературной обстановке той эпохи, когда складывался этот жанр, на биографии ал-Хамадани, вопросах места и роли макамы в средневековой прозе, дает анализ не только макамам как главного в творчестве писателя, но и других произведений ал-Хамадани.

Исследование очень полное и добротное— работа Шауки Дайфа, посвященная различным направлениям арабской прозы.

Шауки Дайф рассматривает прозу Бади аз-Замана в свете своей концепции о «тасни» и «тасанну», показывает его мастерство в написании макама и описывает художественные приемы, применяемые ал-Хамадани в своих произведениях.

Большое значение для понимания истоков творчества ал-Хамадани имеют исследования, посвященные его предшественникам, современникам, последователям, средневековым биографам и литературным критикам. Наиболее глубоко была исследована проза известных средневековых литераторов Ибн ал-Амида, Сахиба ибн Аббада, Абу Бакра ал-Хорезми, ал-Харири. Этим выдающимся мастерам прозы X—XII вв. посвятили свои работы Халил Мардумбек («Ибн ал-Амид») ¹⁷, издатель сборника «посланий» Сахиба ибн Аббада ¹⁸, Пьер Маккей, исследовавший рукописи макама ал-Харири ¹⁹, Абу-л-Аббас аш-Ширши («Пояснения к макамам ал-Харири») ²⁰, советский учёный И. Абдуллаев («Поэзия на арабском языке в Средней Азии и Хорасане X—начала XI вв.») ²¹.

Одним из сложных вопросов, заслуга постановки которого принадлежит именно арабским ученым, является проблема генезиса макама. По нашему мнению, совершенно правильно подходит к этой проблеме Заки Мубарак, считавший, что «создателем макама был Бади аз-Заман ал-Хамадани, а зачинателем этого жанра был выдающийся ученый и прозаик IX в. Абу Бакр Мухаммад ибн Дурайд» ²². Такого же мнения придерживаются многие арабские ученые, о которых мы упоминали выше.

Много дает для выяснения генезиса жанра макама очень интересная работа ливанской исследовательницы, Надии Фаур «Макамы ал-Хамадани и их связь с рассказами Ибн Дурайда» ²³. Она поддерживает мнение Заки Мубарака и доказывает свою мысль подробным разбором художественных приемов макама Бади аз-Замана ал-Хамадани и рассказов Ибн Дурайда, сопоставляет их творческие методы, убедительно иллюстрируя свои положения примерами из макама и рассказов.

А. Мец считает, что толчком к сочинению макама явилось для Бади аз-Замана общение в Ширазе с кругом известного буидско-

го везира ас-Сахиба ибн Аббада, питавшего особый интерес «к бродягам, их проделкам и их языку»²⁴; среди этого круга особенно выделялся путешественник Абу Дулаф ал-Хазраджи, автор так называемой Сасанской касыды, посвященной нищим, бродягам и ворама, которую ал-Хамадани цитирует в своей первой макаме. О роли Абу Дулафа говорит и аз-Зухайри в своей упоминавшейся выше работе.

Ряд авторов посвятил свои труды непосредственно Бади 'аз-Заману, останавливаясь главным образом на его творческой биографии.

Ценность таких работ для нас обусловлена тем, что здесь собраны подробные сведения о биографии ал-Хамадани и очень полно проанализированы его сочинения. Из таких работ отметим книги Маруна Аббуда «Бади 'аз-Заман ал-Хамадани»²⁵, Мустафы аш-Шакаа «Бади 'аз-Заман ал-Хамадани—зачинатель арабской новеллы»²⁶ и вышеупомянутую работу «Макамы Бади 'аз-Замана...» Надин Фаур.

В последнее десятилетие арабские и зарубежные исследователи уделяли особое внимание монографическому исследованию самих макама, как памятника средневековой арабской прозы.

При этом рассматривалась проблема героя макама, их стиль и основные особенности. Ученые отмечали влияние плутовского элемента при создании этого жанра. Из работы данного направления мы отметили особенно работу Абд-ан-Нафи ат-Тудеймата «Нищие—герои макама в арабской литературе»²⁷ и Дж. Монроу «Произведения Бади 'аз-Замана ал-Хамадани как плутовские новеллы»²⁸.

Дж. Монроу—один из тех исследователей, которые отмечают сходство макама ал-Хамадани с так называемыми плутовскими новеллами, существовавшими в европейских литературах. Ал-Хамадани был одним из первых авторов, у которого плутовская тема нашла полное развитие.

И, наконец, мы хотели бы упомянуть переводы макама с арабского на другие языки мира, поскольку перевод, в сущности, является высшей ступенью освоения творчества того или иного автора.

О переводах, которые были выполнены в XIX в., говорит А. Е. Крымский²⁹, отмечая их положительные и отрицательные стороны.

В начале нашего столетия арабист В. Дж. Прендергаст осуществил чрезвычайно интересный перевод макама ал-Хамадани на английский язык³⁰. Перевод был снабжен краткой биографией, предисловием и комментариями к макамам.

Это пока единственный полный перевод сборника макама Бади 'аз-Замана. Из-за большого интереса к творчеству ал-Хамадани и, в частности, к его макамам, книга была переиздана в 1973 г.

На русский язык макамы начали переводить в начале нашего столетия под руководством А. Е. Крымского в Лазаревском институте восточных языков³¹.

И в наше время в 1963 г. в Москве был издан сборник «Восточная новелла»³², в который были включены несколько макама ал-Хамадани. Перевод этот осуществил советский арабист А. Б. Халидов. В данном переводе сделана удачная попытка перевести наиболее интересные макамы ал-Хамадани. Кроме этого, И. Абдуллаев перевел несколько макама Бади аз-Замана на узбекский язык³³.

В последние годы появился также перевод макама ал-Харирри³⁴, последователя ал-Хамадани; здесь сделана попытка сохранить художественные особенности макама и передать рифмованную прозу оригинала.

Из краткого обзора истории изучения творчества Бади аз-Замана явствует, что в настоящее время состояние разработанности вопросов, касающихся жизни и творчества ал-Хамадани, дает возможность более углубленного типологического изучения творчества средневекового арабского прозаика и его современников, для более точного определения их места не только в арабской, но и в мировой литературе.

¹ *Иакут ал-Хамави*. Муджам ал-удаба. Каир, 195—гл. I, с. 94—118.

² *Ибн Халликан*. Вафайат ал-а'йан. Каир, 1948—50, гл. I, с. 39

³ *Ибн ал-Надим*. Ал-Фихрист, Каир, 195.

⁴ *Абу Мансур ас-Са'алиби*. Йатимат ад-дахра. Каир, 1956—57, ч. IV, с. 256—262.

⁵ См. об этом А. Е. Крымский. Арабская поэзия в очерках и образцах М., 1906, с. 271 с подробными ссылками.

⁶ *Каххала, Омар Рида*. Муджам ал-муаллифин. Дамаск, 1957—61, т. I, сс. 209—210.

⁷ *Мустафа, Махмуд*. Ал-Адаб ал-'араби ва та'рихуху. Каир, 1937, ч. II.

⁸ *Ал-Басир, Мухаммад Махди*. Ал-Адаб ал-аббаси. Неджеф, 1970.

⁹ *Аз-Зухайри, Махмуд Ганави*. Ал-адаб фи зилл бани бувайх. Каир, 1948.

¹⁰ *Абу-л-Хашаб, Ибрахим Али*. Та'рих ал-адаб ал-'араби фи-л-'асри-л-аббаси ас-сани. Каир, 196—

¹¹ *Reynold Nicholson* A literary history of the Arabs", Кембридж, 1956.

¹² *Густав Е. фон Грюнебаум*. Дирасат фи-л-адаб ал-араби. Бейрут, 1959.

¹³ *Regis Blachere*; Histoire de la littérature arabe, б. м. 1966.

¹⁴ *Х. А. Р. Гибб*. Арабская литература. Классический период. М., 1960.

¹⁵ *Мубарак, Заки*. Ан-Наср ал-фани фи-л-кари ар-раби ал-хиджри, т. 1—2, Каир, 1957

¹⁶ *Дайф, Шауки*. Ал-Фани ва мазахибуху фи-н-наср ал-араби. Каир, 1960.

- 17 *Мардумбек Халил*. Ибн ал-Амид. Дамаск, 1931.
- 18 *Расил ли Сахиб ибн Аббад*. Каир, 1947.
- 19 *Mac Kay, Pierre A.* Certificates of transmission on a manuscript of the Magamat of Hariri, Филадельфия, 1971.
- 20 *Аш-Ширши, Абу-л-Аббас*. Шарх ал-макамат ал-харирийа. Стамбул, 1896.
- 21 *И. Абдулаев*. Поэзия на арабском языке в Средней Азии и Хорасане X—начала XI вв. Ташкент, 1984.
- 22 *Мубарак, Заки*. (Ан-Наср..., ч. I.
- 23 *Фа'ур, Надия*, Макамат Бадн аз-Заман... Бейрут, 1979.
- 24 *Мец*, Мусульманский ренессанс. М., 1966 (перевод, предисловие, библиография и указатель Д. Е. Бертельса). с. 205.
- 25 *Аббуд, Марун*. Бадн аз-Заман ал-Хамадани, Бейрут, 1954.
- 26 *аш-Шакаа, Мустафа*. Бадн аз-Заман ал-Хамадани ранд ал-кисса ал-арабийя. Каир, 1959.
- 27 *Ат-Тудеймат, Абданнафи*. Ахл ал-кудйа абтал ал-макамат фи-л-адаб ал-араби, Хомс, 1957.
- 28 *James T. Monroe* The art of Badī az-Zaman al-Hamadani as picaresque narrative. Beyrouth, 1983.
- 29 *А. Е. Крымский*. Арабская поэзия...
- 30 *W. J. Prendergast* "Magamat of Badī al-Zaman al-Hamadani." Перевод с арабского Лондон, 1915, Новое издание 1973 г.
- 31 *А. Е. Крымский*. Арабская поэзия...
- 32 Сб. «Восточная новелла». М., 1963, с. 114—121.
- 33 *И. Абдулаев*. «Берунийга замондош шоирлар» Ташкент, 1974.
- 34 *Аль-Харири, Абу Мухаммед*. Маками. пер В. М. Борисова, А. А. Долининой и В. Н. Кирриченко с предисловием В. М. Борисова и А. А. Долининой. М., 1978.

А. К. ЮЛДАШЕВ

О ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ АРАБСКОЙ ГАЗЕЛИ

Арабское понятие «газель», представляющее собой категорию содержания, а не формы или формы в сочетании с содержанием, как имеет место в таджикско-персидской и в тюркоязычной поэзии, в целом означает стихотворение (или часть касыды), сложенное в касыдной рифме, посвященное теме любви. Арабская газель, в общей сложности, не знает политематичности. Монотемность арабской газели в определенной степени наносит ущерб ее привлекательности, так как разработка одной темы сама по себе порождает повторы, ограничивает возможность смысловых, а не словесных новаций и тем самым отрицательно влияет на качество поэтического произведения в плане оригинальности.

Попытка политематизировать арабскую газель, прослеживаемая в любовной поэзии аббасидских поэтов, в частности у Башшара ибн Бурда, не возвысила ее до уровня «Панч байте, ки дилпазир бувад, бех аз «Хамсатайн» медонам». («Пяти радующих душу бейтов, которые предпочтительнее двух «Пятериц»), так как аббасидские поэты механически скопировали имруулкайсовский вариант политематизации касыды.

Известно, что арабской касыдной форме, зафиксированной более или менее бесспорно в муаллаках, должна была предшествовать соответствующая эволюция, которую, однако, за неимением материала невозможно проследить. С другой стороныистики, признавая за Имруулкайсом (называются и другие имена) приоритет в сложении стихотворения в касыдной форме, всю его заслугу как основоположника известной науке арабской поэзии сводят к тому, что он впервые создал многотемное поэтическое произведение. До Имруулкайса стихотворение слагалось в форме монотемной кит'а и монотемной урджузы. Так, по крайней мере, считали арабские рапсоды, на которых ссылается Ибн Рашик¹.

Что представляет собой многотемное арабское поэтическое произведение—касыда—известно. Нам необходимо только отме-

тить, что части, составляющие касыду, при всей подчиненности общему замыслу произведения все же сохраняют свою автономную самостоятельность, и поэтому касыда легко поддается расчленению.

Аббасидские поэты, например, Башшар ибн Бурд, несколько расширив тематический диапазон арабской газели путем введения в нее нерегламентированных средневековой критикой тем морализующей дидактики и вина, хотя и подготовили почву для превращения газели в стихотворение—размышление, но, на наш взгляд, не превратили ее в таковую. В монологе арабского поэта-лирика красной нитью проходит не размышление, а констатация—васф. Сказанное в большей степени относится к поэзии арабского Востока доаббасидской и раннеаббасидской эпохи.

В арабской любовной поэзии до второй половины IX в. арабской критикой отмечено четыре ее функции. Так как эти функции арабской газели констатируются в подавляющем большинстве исследований, представляется целесообразным, не прибегая к ссылкам, суммарно изложить существующие представления об их природе.

Функция первая. Арабская газель, как произведение лирическое, в определенной степени является выражением подлинных чувств поэта или его лирического героя. Это, казалось бы, само собой разумеющаяся особенность газели. Однако именно она вызывает большие споры, ибо существует мнение, что традиционная арабская газель—произведение «искусственное» (мутакаллиф), а не «натуральное» (матбу'). Так, Таха Хусейн выдвинул тезис², поддержанный многими последователями и утверждающий, что подлинной «натуральной» газелью можно считать лишь любовную лирику поэтов Хиджаза в эпоху Омейядов. Мы не можем согласиться с этим мнением, хотя и не отрицаем, что традиционная арабская газель иногда носит черты искусственности. Мы убеждены также, что, например, «Ашку-л-лазина азакуни мавад-датахум» Башшара³, «Уйуну-л-маха байна-р-Русафати ва-л-джисри» Али ибн Джахма⁴, «Акулу ва кад нахат би курби хамаматун» Абу Фираса Хамадани...⁵ ничуть не «искусственнее» любого аналогичного образца хиджазской лирики.

Функция вторая. Часть арабских газелей имела целью опорочить имя изображаемой женщины и тем самым причинить неприятность ее сородичам и соплеменникам. Судя по источникам, на этом поприще из омейядских поэтов больше других преуспел Абдаллах ибн Омар ал-Арджи, правнук праведного халифа Османа ибн Аффана. Его вызывающие газели, посвященные и матери, и жене Мухаммада ибн Хишама, заместника Мекки, дяди омейядского халифа Хишама ибн Абдалмалика, стоили ему

жизни⁶. Эта разновидность газели, вероятно, наибольшее развитие получила при Омейядах, в период, на который приходится бурный рост политической поэзии. Данное суждение можно подкрепить, например, указом халифа Валида ибн Абдалмалика, предписывающего хиджазским поэтам-лирикам воздержаться от воспевания в газелях его жены Умм-ал-Банин и женщин из ее окружения в период совершения ею паломничества⁷.

Функция третья. Газель нередко использовалась для самопрославления (мафхара). Мотивами самопрославления пронизаны, в частности, две трети муаллаки Имруулкайса. Газелями-мафхара известны омейядские поэты Омар ибн Абу Рабиа и ал-Фаразак. Такие газели мы находим и в диванах аббасидских поэтов. Газель-мафхара отличается от других ее разновидностей тем, что в ней возлюбленная и влюбленный меняются ролями в плане выражения чувств. В мафхара возлюбленная в обязательном порядке должна быть изображена знатной дамой, достижение расположения которой представляется предметом гордости. В мафхара было желательным создать видимость «документальности», т. е. упомянуть имя возлюбленной, пусть даже вымышленное, и место действия. Дадим краткий анализ одной из газелей-самопрославлений Башшара ибн Бурда⁸.

Первые четыре бейта—любовного содержания. Бейты 5—13—поношение противников, бейты 14—26—воспоминание о любви. Лейтмотив газели—самопрославление. Поэт стремится к этой цели тремя способами: непосредственным самовосхвалением (Я, всюду известный поэт...), поношением противников (Я выставил сына прелюбодейки на посмешище...) и воспоминанием своих любовных походов. Возлюбленная изображена согласно канонам газели: она горожанка, воспитанная, знатная, красивая и надушенная. Она не прочь провести приятно время с поэтом и, невзирая на свою знатность, даже позволяет ему «притупить горечь вина прохладой своих уст». К слову, отметим, что аббасидская газель-мафхара несколько отличается от джахилийской и даже омейядской. Аббасидский поэт больше считается с нормами «хорошего поведения» и почти никогда не преступает границ дозволенного. Так, если Имруулкайс в своей муаллаке позволяет себе многое, то, например, Башшар, должен довольствоваться лишь поцелуем. Если газель не есть мафхара, то поэту следует довольствоваться только сладостью речи возлюбленной.

Газель-мафхара не пользовалась одобрением арабской средневековой критики. Она, ставя возлюбленную, по канону знатную даму, в положение инициатора встречи и близости с влюбленным, тем самым посягала на один из основных моральных устоев аравийского, а позднее мусульманского общества. Поэто-

му критике пришлось объявить ее не исконно арабской, а внесенной влиянием иранских нравов на поэзию⁹. Тем не менее подобных газелей было немало.

Функция четвертая. Самой широко отмечаемой особенностью арабской газели является ее вступительная или предваряющая функция. На эту особенность, характерную для газели, составляющей часть касыды, указывал еще Ибн Кутайба¹⁰. Соответствующее положение Ибн Кутайбы переведено на русский язык и прокомментировано И. Ю. Крачковским¹¹, заново осмыслено и в работе А. Б. Куделина¹². Нам остается отметить, что вступительная газель отличается повышенной степенью искусственности. Однако и вступительные газели бывают разными. Например, вступительные газели Джарира в художественном отношении ценятся высоко. Ал-Джахиз считал его крупнейшим мастером газели¹³. И в аббасидской поэзии также есть немало замечательных вступительных газелей. Например, ставший народным бейт Башшара из его вступительной газели (мотив: ответ наставителю).

Иза кунта фи кулли-л-умури му'атибан
Садикака лам талка-л-лази ла ту'атибу¹⁴

Если в каждом деле будешь искать изъяны
В друге своем, то не встретишь того, кого бы не упрекнул.

Ничем в художественном плане не уступают лучшим образцам самостоятельной газели и некоторые газели Абу Тайиба ал-Мутанабби. Приведем два бейта из насоба касыды, посвященной Абдаллаху ибн Йахйа ал-Бухтури:

Би айин хукми заманин сирта муттахизан,
Ри'ма-л-фала бадалан мин ри'ми ахлика
Айяма фика шумусун м-анбаасна лана
Илла-бтаасна даман би-л-лахзи масфука¹⁵.

(мотив: обращение в следам покинутой стоянки).

По какому велению времени о, покинутое становище,
ты поменяло волооких красавиц племени на степные газели
Было время, когда твой солнцеликие обитатели не показывались нам, не вызывая прежде у нас обильные слезы.

На наш взгляд, перечисленными задачами не ограничиваются функциональные особенности арабской газели. Мы полагаем, что к ним следует отнести и ее панегирическую функцию. Как нам кажется, данная функция почти не отмечена в научной литературе. В положениях арабской средневековой критики, касающихся видового статуса поэзии, существует мнение, по которому вся поэзия делится на два вида: мадх и хиджа¹⁶ (восхваление и

поношение). Газель, наряду с риса (оплакивание) и ифтихар (самовосхваление), отнесена к мадху. На первый взгляд тут нет ничего удивительного. Если собственно мадх—это восхваление мужчины, риса—восхваление усопшего, ифтихар—самовосхваление, то газель и есть восхваление женщины. Во всех этих четырех жанрах есть общий момент—превозношение. Однако с развитием арабской поэзии в газели все реже встречается превозношение возлюбленной. Его место занимает другой мотив—страдания влюбленного. Это происходит приблизительно к концу VII в. Но так как арабская средневековая критика, как правило, была сориентирована на доисламскую поэзию, она продолжала определять многое на базе доисламского материала. Этому способствовало и сохранение в поэзии многих традиционных элементов. Тем не менее, вышеуказанное мнение может свидетельствовать в пользу панегирической функции газели. Этим мы хотим сказать, что поэт, восхваляя даму в манере газели, преследовал цель добиться ее расположения как покровительницы, а не как возлюбленной. Героиня арабской газели, как правило, дама замужняя и знатная. Мы лично знаем всего два примера в доаббасидской газели, где возлюбленная не является знатной дамой. При этом оба примера с точки зрения текстологической достоверности спорны. Они оба приписываются Меджнуну, у которого Лейла в одном случае пасет скот, в другом стирает одежду¹⁷.

Из анализа материалов источников и самих газелей следует, что восхваление женщины в манере газели в первые века ислама означает не превозношение возлюбленной, а восхваление покровительницы. Нужно также отметить и то, что в не меньшей степени в поэтическом прославлении, как свидетельствуют источники, были заинтересованы и сами влиятельные дамы омейядской эпохи. В этом плане показательным является содержащееся в «Китаб ул-агани» обращение жены омейядского халифа Валида ибн Абдалмалика Умм ал-Банин к двум известным поэтам—лирикам Валдаху и Кусаййиру—сложить в ее прославление насиб¹⁸.

Традиция сложения стихов, прославляющих обаяние и красоту женщины, наподобие традиции сложения стихов, славящих достоинства мужчин, корнями уходит в доисламскую поэзию. Сохранилась даже целая любовная касыда ан-Набиги аз-Зубйани, посвященная прославлению красоты жены князя Ну'мана Мутаджарриды¹⁹.

Касыда ан-Набиги состоит из 35 бейтов. Она мало отличается от обычной описательной газели. С полной детализацией описывается красота Мутаджарриды. Однако ан-Набига, как бы подчеркивая, что его касыда не любовное произведение, а разновидность панегирика, в некоторых описаниях ссылается на мужа

Мутаджарриды, в частности, в трех бейтах, где говорится о вкусе ее поцелуя (22, 23, 24).

В этом плане представляют интерес и ряд хабаров Абу-л-Фараджа ал-Исфахани о поэте ал-А ша Маимуне, точнее о «рекламном» характере части его любовных стихов. Согласно хабарам ал-Исфахани, поэту А'ше заказывались газели—прославления в честь девушек на выданье, чтобы их выдать замуж²⁰. Панегирическая функция арабской газели в данной статье рассматривается всего лишь на уровне постановки вопроса. На наш взгляд, этот вопрос заслуживает специального исследования.

Дифференцирование газели по функциональным особенностям, как нам кажется, открывает некоторые новые возможности для изучения и понимания истории эволюции жанра. В частности, принятие во внимание панегирической функции газели при ее осмыслении на должном уровне выдвигает некоторые доводы в пользу предположения о связи древнеарабской газели с любовной поэзией родственных арабам народов, в частности с древнееврейской и древнеэфиопской (ге'ез)²¹. Последнее в свою очередь даст возможность изучить вопрос о зарождении этого жанра, так распространенного в доисламской и омейядской поэзии. Мы не склонны считать арабскую газель явлением вторичным в плане происхождения, хотя и от этого газель не проигрывает (пример тому—таджикско-персидская газель). Однако отсутствие материала не дает возможности проследить путь зарождения газели в арабской поэзии, и вопрос этот продолжает оставаться открытым.

¹ *Ибн Рашик*. Ал-Унда фи махасин эш-ши'р ва адабиhi ва накдиhi, т. I, Бейрут, 1972, с. 189.

² *Таха Хусейн*. Хадис ал-арби'а, т. I, Каир, 1954, с. 288.

³ *Башшар ибн Бурд*. Диван, ч. IV, Каир, б. г. с. 46.

⁴ *Пакут ал-Хамави*. Му'джем ал-булдан, Бейрут, т. III, б. г. с. 46.

⁵ *Ас-Саалиби*. Иатимат ад-дахр фи махасин ахл ал-аср, т. I, Бейрут, 1979, с. 17.

⁶ *Ал-Исфахани* *Китаб ал-агани*, т. I, Каир, б. г., с. 409.

⁷ *Ал-Исфахани*. Указ. соч. т. VI, с. 218.

⁸ *Башшар ибн Бурд*. Диван, т. II, Каир, б. г. с. 58—61.

⁹ *Ибн Рашик*. Указ. соч. т. II, с. 124.

¹⁰ *Ибн Кутайба*, Аш-ши'р ва ш-шуара, Бейрут, 1964, с. 20—21.

¹¹ *И. Ю. Кричковский*. Избранные сочинения, т. II, М.—Л., 1956, с. 473—474.

¹² *А. Б. Куделин*. Средневековая арабская поэтика. М. 1983, с. 18—19.

¹³ *Ал-Джахиз*. Ал-Баян ва-т-табйин. Бейрут, 1968, с. 119.

¹⁴ *Башшар ибн Бурд*. Диван, ч. I, с. 326.

¹⁵ *Ал-Мутанабби*. Ал-Урф ат-таййиб, Бейрут, б. г. с. 55.

- ¹⁶ *Ибн Рашик*. Указ. соч. т. I, с. 121.
- ¹⁷ *Ал-Исфахани*. Указ. соч. т. I, с. 11.
- ¹⁸ *Ал-Исфахани*. Указ. соч. т. VI, с. 219.
- ¹⁹ *Ан-Набига аз-Зубйани*. Диван. Бейрут, 1968, с. 148.
- ²⁰ *Ал-Исфахана*. Указ. соч. т. IV, с. 118.
- ²¹ *И. Лихтенштейтер*. „Nasib“ The Encyclopaedia of Islam, Leiden—London, 1931, с. 857. Ал-Хуфи Ахмад. Газал фи-л-аср ал-джахили, Канс. 1950, с. 196.

В. Г. АХВЛЕДИАНИ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ЯЗЫКОВЫХ КОНТАКТОВ

Развитие языка характеризуется двумя основными тенденциями—дифференциацией и интеграцией, которые в последнее время чаще называют дивергенцией и конвергенцией языков. Обе эти тенденции берут свое начало в глубокой древности и обусловлены противоположными тенденциями в развитии человеческого общества.

Дивергенция и конвергенция языков—явления противоположные, и результаты действия этих процессов не равнозначны с точки зрения прогресса языка.

Результатом дивергенции может быть возникновение диалектов в пределах одного языка (в конкретных случаях процесс может на этом приостановиться или завершиться), а также, при дальнейшем углублении результатов указанного процесса, могут возникнуть отдельные самостоятельные языки, находящиеся между собой в генетических отношениях (весьма проблематичным для современного языкознания является вопрос, может ли процесс дивергенции зайти так далеко с течением времени, что различными методами лингвистики невозможно будет установить генетические отношения между языками).

Что касается результатов конвергенции языков, то они могут быть совершенно различными—от простого заимствования слов, через «союзы языков» и аллогенетических отношений (2, 3, 3—18) до полного исчезновения языка субстрата или суперстрата.

Результаты конвергенции зависят от ряда факторов, из которых наиболее важным является интенсивность влияния или взаимовлияния языков, социальная и культурная значимость данного языка для носителей этого языка, а также длительность воздействия языков друг на друга. При изучении указанных факторов всегда следует иметь в виду, что в основе их лежат взаимоотношения народов—носителей определенных языков.

Исследование последствий конвергенции языков сопряжено с определенными сложностями, поскольку они, в противоположность результатам дифференциации, не создают закономерных систем.

В данной статье мы рассматриваем некоторые общие проблемы конвергенции языков на основе анализа материалов взаимодействия бухарского арабского диалекта с таджикским и узбекским языками.

На основе исследования соответствующих языковых данных мы выделяем три вида результатов языковых схождений:

1. Положительный (позитивный). В данном случае имеется в виду явление, когда язык (диалект) в результате воздействия другого языка (языка-источника) приобретает новые лексические или структурные элементы.

2. Отрицательный (негативный). Когда язык (диалект) под воздействием языка источника теряет те или иные элементы.

3. Равноценный (эквивалентный). В этом случае язык (диалект), осуществляя заимствование из языка источника, вместе с тем утрачивает свой собственный аналогичный элемент.

Примерами позитивного (положительного) результата влияния служат: а) возникновение в системе бухарского арабского диалекта четырех новых фонем—р, г, ċ, о (о), происшедшее под влиянием таджикского языка:

p:b barda „занавес“: barda „холод“ [1]

q:k 'alag „зажечь“: 'alak „жевать“

ċ:š maċet „мечеть“: mašet „пошла“

o:a zohr „спина“: zahr „блеск“

ō:ā da'o „благословение“: da'a „поместил“

В результате этих заимствований в диалекте возникли новые пары фонем: p:b, g:k, ċ:g, o:a, ō:ā и др.

2. Из области морфологии следует указать на следующие факты: к таджикскому влиянию следует отнести появление в диалекте сложных слов-глаголов, состоящих из имени+глагол (вспомогательный)—sawa «делать» для переходных конструкций и sōg «быть» для непереходных конструкций, напр: aswad sawa «чернить, очернить» (ср. тадж. «сийох кардан») и aswa sōg «стать черным, почернеть».

В результате влияния узбекского языка в диалекте возникли формы настоящего конкретного, которые состоят из имперфекта (основного глагола+активное причастие pājīm (соответствует узбекскому «ятмак»): tīgt pājīm «ты идешь» (именно сейчас) и др.

Сложную картину являют собой взаимоотношения лексических уровней указанных языковых единиц: а) диалект заимствует оригинальную таджикскую лексику в довольно большом количестве, часто не изменяя ее внешнего вида, и размещает их по

соответствующим типам собственных основ; б) диалект образует из заимствованных слов новые части речи, напр., от имени *šarh* «веретено» таджикского происхождения образуется глагол *šarh* (I порода) «вертеться» и *šarh* (II порода) «вертеть», а также масдар *šarhijān* «верчение»; аналогичное положение засвидетельствовано и по отношению имени *rokiza* «чистый», от которого образуется глагол *rakkaz* (II порода) «чистить» и др.; в). Определенный пласт лексики в диалекте является результатом *вторичного заимствования*, т. е. лексикой, которую из арабского языка заимствовали иранские языки (новоперсидский и таджикский), а из таджикского языка она, эта заимствованная лексика, вернулась в бухарский арабский.

Для того, чтобы определить *вторичность* заимствования, следует ответить на ряд вопросов: 1. Заимствуется целиком слово или только значение? 2. При заимствовании слова следует установить, насколько оно было видоизменено во *вторичном* языке-источнике (вторичным языком-источником мы называем те языки, из которых бухарский арабский заимствует видоизмененную *арабскую* лексику, напр.—таджикский язык), 3). Установить, что изменение слова произошло в языке-источнике, а не в самом бухарском арабском под общим воздействием системы таджикского языка. В случае, если устанавливается факт общего воздействия, то тогда следует исключить вторичное заимствование той или иной лексемы. Примером вторичного заимствования, не подлежащим сомнению, мы назовем следующие слова: *umēd* «надежда» (араб. 'imād). Данная форма без 'айна имеется в таджикском (ср. персидское emād), *inqilāb* «революция», слово *hajr* «удивляться» (срн. тадж. „хайрон шудан“) и др.

Отрицательные (негативные) результаты языковых контактов выразились в бухарском арабском диалекте через утрату ряда исконных арабских фонем: интердентальных—*t, d* > *s, z*, эмфатических—„мутбака“: *z, d, s* > *z, z, s* (ачалогичные изменения произошли в новоперсидском и таджикском языках в заимствованной арабской лексике). Следовательно, пять фонем совпали с двумя фонемами *z, z* которые и так существовали в арабском языке.

Исчез определенный артикль *al-*, хотя категория статуса сохранена и выражается другими средствами.

Исчезло большое количество форм ломаного множественного (в диалекте употребляется только 14 типов). Утрачены старые формы масдаров во всех породах, а также производные породы глаголов от XI—до XV и др. породах III, IV.

В бухарском арабском диалекте засвидетельствованы интересные случаи равноценного эквивалентного) воздействия окрестных его языков, так, напр., исчезла условная частица «и», она заменена таджикским союзом *agar//agal* в том же значении. Бухарский арабский заимствовал из таджикского подчинительный союз *ki*, который заместил сразу три союза общего арабского происхождения: *'an*, *'anna*, *'alladl://allatī*.

Случаи эквивалентного заимствования засвидетельствованы в лексике—это *bulbul* „соловей“ вместо *'andalīb* или *hazāg*, *baḡōk*, „знамя“ *'alam* и т. д., *raḡ* „крыло“ вместо *ḡanāḥ* и множество других.

Материал для иллюстрации выдвинутых нами положений можно почерпнуть в огромном количестве из любой языковой действительности, но нам кажется, что на данном этапе изучения этого вопроса приведенный материал в достаточной степени подтверждает наличие указанных видов и результатов конвергенции языков.

Что касается исследования, и притом исследования по возможности исчерпывающего, отдельных конкретных языков, то в процессе его возникнет ряд вопросов, касающихся наличия в нем результатов того или иного вида языковых контактов, будет выявлен факт превалирования того или иного вида и результатов контактирования языков и на основе этого будут установлены степени конвергенции взаимодействующих языков.

¹ И. Н. Винников. Словарь диалекта бухарских арабов. ПС, 10 (73), М.—Л., 1962. (Весь материал взят из этого словаря).

² Г. В. Церетели. О языковом родстве и языковых союзах, ВЯ, №3, с. 3—18.

К ВОПРОСУ О КАТЕГОРИАЛЬНОМ СОДЕРЖАНИИ ОППОЗИЦИИ КАТАВА-УАКТУБУ В ЛИТЕРАТУРНОМ АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

Оппозиция *kataba-uaktubu* является ядром всей системы средств выражения видовременных значений в литературном арабском языке. В традиционном арабском языкознании эти формы называются *الماضي* «прошедшее» и *المستأخر* «подобное имени». Их семантика определяется следующим образом: форма *الماضي* употребляется «для того, что прошло», а форма *المستأخر* «для того, что будет и не произошло и что происходит, не прекратившись»¹. В ранних европейских грамматиках арабского языка под влиянием латинской грамматики форма *kataba* рассматривается как претерит или перфект, а форма *uaktubu*—как презенс или футурум. В грамматике С. де Саси выделяются две временные формы глагола—претерит и презенс. Они характеризуются как «простые времена»; им противопоставляются синтаксические средства выражения времени, к которым относятся, в частности, вспомогательный глагол *كان* и некоторые частицы².

С развитием сравнительно-исторического языкознания в семитологии за формами *kataba* и *uaktubu* закрепляются названия «перфект» и «имперфект» или «совершенное время» и «несовершенное время». При этом они трактуются обычно как временные, но отличные от времен в индоевропейских языках тем, что противопоставляются друг другу по признаку законченности-незаконченности действия³.

С концепцией о невременном характере оппозиции «перфект-имперфект» в семитских языках, как указывает М. Коэн, впервые выступил Г. Л. Флейшер в 1864 г. Его идеи развиты С. Драйвером применительно к ивриту, а применительно к арабскому—Г. Рекендорфом. С серьезной критикой этой концепции выступили Э. Кениг и Г. Бауэр⁴. Вопрос о категориальном содержании рассматриваемой оппозиции остается дискуссионным до сегодняшнего дня.

Некоторые ученые отрицают наличие временного значения у форм *kataba* и *yaktubu* и считают их чисто видовыми⁵. Другие же отрицают наличие видового значения и считают данную оппозицию чисто временной⁶. Имеется также мнение, что в классическом языке (Коран) эти формы были видовременными, а в современном литературном языке форма *kataba* уже является чисто временной, а форма *yaktubu* приближается к этому⁷. Е. Курилович предлагает рассматривать данную оппозицию в классическом арабском языке как выражение категории «предшествования». Эту категорию он считает древнейшей и противопоставляет ее категориям времени и вида, которые, по его мнению, в арабском языке отсутствуют⁸.

В данной статье делается попытка переосмыслить категориальное содержание оппозиции *kataba*-*yaktubu* в свете понятий, сложившихся в отечественной темпоративистике и аспектологии. Объектом исследования является литературный арабский язык. При этом учитывается, что, несмотря на некоторые изменения в употреблении форм *kataba* и *yaktubu*, их категориальные значения в современном литературном арабском языке остаются неизменными по сравнению с классическим, как это убедительно показал В. С. Храковский⁹.

Рассмотрим вначале временную характеристику форм *kataba* и *yaktubu*. Функционирование формы *kataba* преимущественно связано с выражением прошедшего времени. Это признается всеми исследователями арабского языка, в том числе и сторонниками видовой интерпретации оппозиции *kataba*-*yaktubu*. Действительно, в минимальном контексте *كتب* выступает как предложение со значением «Он написал». Вместе с тем, указывается на факты употребления формы *kataba* в контексте настоящего и будущего.

Так, отмечается, что форма *kataba* может выражать «настоящее время как состояние, возникшее в результате события или действия, происшедшего в прошлом, например: *فهمت* «я понимаю», *رضيت* «я доволен...»¹⁰. Наряду с этим отмечается, что форма *kataba* в этих случаях употребляется в перфектном значении, выражая «не настоящее, почерпнутое из прошлого, а прошлое, нашедшее свой результат в настоящем»¹¹. Представляется, что имеющееся здесь значение перфектности является частным значением грамматической формы *kataba*. Оно возникает под влиянием лексической семантики глагола и речевой ситуации, которые указывают на актуальность действия для настоящего момента. Сама же форма *kataba* при этом выражает предшествование действия моменту речи. Перфектное значение возникает и при употреблении глаголов словообразовательной модели *فَعَّلَ*,

передающей возникшее и наличествующее действие, а также при выражении постоянных атрибутов Аллаха, типа *جلى عزه تعالى* и т. п.

Как соотносимая с временным планом настоящего или будущего часто рассматривается форма *kataba* при выражении клятв, обещаний, пожеланий, заклинаний, проклятий и т. п. В. С. Храковский предлагает рассматривать эти случаи как переносное употребление формы *kataba*¹². Действительно, в данном случае имеются основания говорить о том, что «грамматическое значение формы вступает в противоречие со значением контекста»¹³. Ведь именно контекст указывает здесь на настоящее или будущее. Это доказывается возможностью употребления в тех же значениях формы *yaktubu*. Ср., напр., *الله يساعذك مساعدك الله* «Да поможет тебе Аллах». В первом случае, как и при аналогичном переносном употреблении формы прошедшего времени совершенного вида в русском языке, налицо «модальный оттенок уверенности, полной убежденности говорящего в том, что действие наступит»¹⁴.

К переносному употреблению следует относить и функционирование формы *kataba* в пословицах, поговорках и сентенциях, где она выступает в контексте абстрактного настоящего в наглядно-примерном значении, т. е. «изображает действие-частицу повторяющейся ситуации так, как будто оно конкретно и единично»¹⁵.

Напр. *من حفرت حفرة وقع فيه* «Кто роет яму (другому), сам в нее попадет». Характерно, что в контексте абстрактного настоящего может употребляться и форма *yaktubu*, напр. *من يزرع الرياح يحصد العواصف* «Кто сеет ветер, тот пожнет бурю». В наглядно-примерном значении часто выступает условное предложение с частицей *ان*, напр. *ان الوقت اذا ضاع فبلا رجعة* «Время если теряется, то без возврата».

Форма *kataba* может выразить действие, «которое будет завершено в будущем»¹⁶. *سنراها حتما في الدار الاخرى وقد كبر قرصها* «Мы обязательно увидим его (солнце) на том свете, только оно станет больше и будет жарче греть». Как и при переносном употреблении, на план будущего здесь указывает контекст. Однако признать это транспозицией нельзя, так как в подобных позициях может выступать форма *kataba* и только она. В то же время подобные случаи представляется возможным рассмотреть в свете концепции об абсолютном и относительном употреблении

временных форм, подробно разработанной А. В. Бондарко применительно к русскому языку¹⁷. При относительном употреблении временные формы указывают на соотнесение не с моментом речи, а с каким-либо иным моментом. В приведенном примере это момент в будущем. Форма *kataba* при этом выражает предшествование по отношению к этому моменту.

В случаях, когда, по мнению некоторых авторов, форма *kataba*, выступая в перфектном значении, выражает преждепрошедшее действие¹⁸, налицо значение предшествования по отношению к некоторому моменту в прошлом, напр. رجعت النسوة من حيث جئن «Женщины возвратились туда, откуда пришли».

Если содержанием категории времени является не соотнесение действия с моментом речи, а соотнесение действия с грамматической точкой отсчета, которая может и не совпадать с моментом речи, как это предлагается в Русской грамматике 1980 г.¹⁹, то нельзя не видеть, что значение предшествования грамматической точке отсчета сохраняется и при абсолютном, и при относительном употреблении формы *kataba*. А это как раз и составляет значение прошедшего времени. То, что это значение претерпевает определенные изменения при переносном употреблении формы *kataba*, не может служить основанием для пересмотра категориального значения самой формы. Употребляясь же в условных предложениях, форма *kataba* несет необычную модальную нагрузку и не является собственно временной.

Перейдем к рассмотрению временной характеристики формы *yaktubu*. В арабистике существует мнение, что ею «можно обозначить действие, отнесенное к любому времени»²⁰. Не вызывает сомнения тот факт, что в минимальном контексте она выражает значение настоящего. Основным содержанием категории настоящего времени является при этом «одновременность с грамматической точкой отсчета», которая в широком смысле «заключается в отсутствии направления предшествования и следования»²¹.

Ряд случаев функционирования формы *yaktubu* в контексте прошедшего и будущего В. С. Храковский предлагает рассматривать как относительное употребление форм настоящего времени²². Значение одновременности с грамматической точкой отсчета здесь сохраняется. Напр. سوف يطير هذا لمنظ الطائرات وهي «Он придет в восторг от зрелища самолетов, вьющихся в воздухе». وقال لي وهم بشجر الى الاشجار. «И он сказал мне, указывая на деревья».

К фактам относительного употребления формы *yaktubu* следует отнести ее синтаксическое сочетание с глаголом كان. Некоторые исследователи проводят прямую аналогию между соче-

таниями с глаголом كان и относительными сложными временами в таких языках, как английский и французский²³. Однако было приведено достаточно доказательств в пользу того, что «глагол كان нельзя все же приравнять к вспомогательному глаголу западноевропейских языков»²⁴. Отсутствие в литературном арабском языке специальных морфологических форм относительных времен компенсируется, наряду с другими средствами, относительным употреблением абсолютных временных форм.

Форма yaktubu может выступать в плане прошедшего в качестве исторического презенса или «настоящего эмоциональной актуализации», когда «прошедшее событие переживается и оценивается в настоящем»²⁵. Аналогичное употребление форм настоящего времени известно во многих языках и является переносным.

Особого внимания заслуживает вопрос о выражении формой yaktubu значения будущего времени. Изучение языковых фактов показывает, что «для выражения грамматического будущего этой формой определяющую роль играет контекст»²⁶. Напр.,

يبدأ المؤتمر أمّس صبا غد «Конференция начинает работу завтра утром». Когда же контекст не содержит никакого указания на время события, для выражения будущего употребляются формы sawyaktubu и sawfa yaktubu. Их наличие позволяет говорить о том, что форма yaktubu, являясь формой настоящего времени, в контексте будущего употребляется переносно. В Русской грамматике такое переносное употребление, когда «обозначенное формой настоящего времени действие осуществляется в будущем, но намерение, готовность, решимость его осуществить или уверенность в том, что оно произойдет, проявляются уже в настоящем», получило название «настоящего намеченного действия»²⁷.

Таким образом, если исходить из критерия наименьшей зависимости от контекста и учитывать возможность переносного и относительного употребления временных форм, за формой yaktubu следует признать временное значение одновременности с грамматической точкой отсчета в узком и широком смысле. Временное содержание форм kataba и yaktubu можно определить, соответственно, как предшествование и одновременность по отношению к грамматической точке отсчета, т. е. как прошедшее время и настоящее время.

В специальном рассмотрении нуждается вопрос о видовом содержании оппозиции kataba-yaktubu. Существующие видовые интерпретации исходят из отрицания временного содержания у этих форм. Выше мы постарались показать, что это не имеет под собой достаточных оснований. Но временное содержание оппозиции kataba-yaktubu не исключает возможности наличия у нее и видового значения.

В арабистике известно положение о том, что форма *kataba* представляет действие как завершенное, тогда как форма *yaktubu* характеризует его с точки зрения процессуальности, длительности. При этом наличие видовой характеристики у формы *yaktubu* вызывает меньше сомнений. На процессуальное значение указывает возможность ее сочетания с фазовыми глаголами, напр., *اخذ* "Он начал приближаться к ним". Процессуальность действия в форме *yaktubu* в зависимости от лексической семантики глагола и контекста проявляется в конкретно-процессном или неограниченно-кратном значении, напр., *كانوا يجلسون حلقا* "Они сидели кругом, и им подавали еду". В определенном контексте форма *yaktubu* может выступать и в обобщенно фактическом значении, напр., *لدعير تنسخ أوائله* "Последующие времена стирают то, что было вначале".

Когда форма *yaktubu* выступает в качестве "настоящего намеченного действия", ее видовое значение нейтрализуется. Но не следует забывать, что это один из случаев ее переносного употребления. А отсутствие эксплицитно выраженного видового противопоставления в плане будущего времени при наличии такого противопоставления в плане прошедшего наблюдается во многих языках.

Вопрос о видовой характеристике формы *kataba* не имеет однозначного решения. В отечественной арабистике распространена точка зрения, что действия, выраженные этой формой, «по характеру протекания... могут быть завершенными и незавершенными, мгновенными и длительными, однократными и многократными»²³. Обращает на себя внимание то, что когда лексическая семантика глагола связана со значением длительности действия или же контекст указывает на определенную протяженность действия во времени, форма *kataba* употребляется только, если в контексте содержится указание на внешний предел (обстоятельства ограничения длительности или наступление другого действия, сменяющего первое). В этих случаях форма *kataba* выступает в значении ограниченной длительности, напр., *استمر الغارة ساعتين* "Бомбежка продолжалась вчера ночью два часа", *ليلة أمس* "Посланник Аллаха пил, пока не напился" или в значении фазового наступления состояния, напр., *من ذلك الوقت تقيدت حركاته بشيء من الرزانة* "С этого времени движения его сдерживались какой-то серьезностью".

Действие, выраженное формой *kataba* даже если оно длительное, всегда составляет определенный этап повествования, включено в цепочку последовательных событий, напр., *فكر طويلًا ثم قال* «Он долго думал, затем сказал». Когда же длительное действие составляет не этап повествования, а его «фон», то это выражается на синтаксическом уровне с помощью глагола *كنت أجري خلفها لالحق بها وغفلة سمعنا فرقة* напр., «Он бежал за ней, чтобы догнать ее, и вдруг мы услышали взрыв».

Очевидно, что если бы форма *kataba* выражала любое прошедшее действие как достигающее, так и не достигающее предела, то она могла бы выступить не только в качестве этапа повествования, но и в качестве «фона». А тогда не было бы объективных причин для возникновения в литературном арабском языке синтаксических конструкций с глаголом *كان*. Однако это не так. В сфере прошедшего времени в арабском языке существует грамматическое противопоставление между осью последовательности и осью одновременности, а именно это противопоставление и является, как известно, убедительным критерием наличия категории вида в том или ином языке.

Специфику употребления формы *kataba* можно констатировать и в плане количественной аспектуальности. Она, как и форма совершенного вида в русском языке, чаще всего выражает действие единичное. Значение единичности проявляется в наглядно-примерном употреблении, когда выражается «один из многих актов повторения как своего рода пример»²⁹. В этом случае рассматриваемая форма нередко выступает после частицы *ما* в таких ее сочетаниях, как *ما كثيرا*, *ما كثيرا* напр., *ما هبط ابن خالته من مدينته* «Сын его тети часто покидал свой город».

Форма *kataba* часто выступает в суммарно-кратном значении; при этом количество кратности совершения действия может быть неизвестно, но они непременно составляют сумму, напр., *راى الفتى أستاذًا بعد ذلك مرات كثيرة فى مواطن مختلفة* «Юноша видел своего профессора после этого много раз в разных странах», *وزارته بعد ذلك أكثر من مرة فى مكتبه* «В дальнейшем она не раз заходила к нему в кабинет».

В то же время форма *kataba* не может употребляться для выражения неограниченно-кратного действия, т. е. действия регулярно или нерегулярно повторявшегося на протяжении некоторого промежутка времени. В этом случае употребляется форма

yaktubu с глаголом كان напр. كانت تنظر اليه بين الحين و الحين. Она то и дело смотрела на него³⁰.

Итак, форма kataba употребляется в конкретно-фактическом значении (в том числе в значении ограниченной длительности и в значении фазового наступления действия), в наглядно-примерном значении и в суммарном значении. Все эти значения рассматриваются как частные проявления единого значения неделимой целостности ограниченного пределом действия. Форма yaktubu может в прямом употреблении выступать в конкретно-процессном, в неограниченно-кратном и в обобщенно-фактическом значении. Эти значения в свою очередь являются частными проявлениями значения нецелостного, не ограниченного пределами действия. Таким образом, формы kataba и yaktubu оказываются противопоставленными друг другу и по видовому признаку целостности, неограниченности действия пределом. Это видовое противопоставление совпадает в оппозиции kataba-yaktubu с временным противопоставлением прошедшее-настоящее. Видовой и временной признаки в категориальном значении форм kataba и yaktubu составляют единое целое. Так, форма kataba, напр., выражает не любое прошедшее действие, а только целостное прошедшее действие, и, в то же время, не любое целостное действие, а именно прошедшее целостное действие. Аналогично видовое и временное значения сочетаются и в форме yaktubu. Учитывая это, оппозицию kataba-yaktubu следует признать видо-временной.

Различие подходов в арабском языкознании по вопросу категориального содержания оппозиции kataba-yaktubu находят свое объяснение в следующем положении. «В истории изучения многих языков категории вида и времени нередко смешивались, а в ряде случаев борьба за «опорные участки», трактуемые одними лингвистами как принадлежащие к области вида, а другими—как входящие в область времени, продолжается и по сей день. Это, конечно, неслучайно. Во многих языках вид и время настолько тесно взаимодействуют друг с другом, что правильнее говорить о единой видо-временной системе, или по меньшей мере, о наличии в глаголе этих языков гибридных видо-временных образований»³⁰.

- 1 Сибавайхи: القاهرة 1971، ص 17.
- 2 *S. de Sacy*, Grammaire Arabe. Paris, 1810, t. 2, pp. 16—17.
- 3 См. напр.: *W. Wright*, A Grammar of the Arabic Language, Cambridge, 1956, v. 1, p. 51 и *Н. В. Юшмаков*, Грамматика литературного арабского языка, М., 1978, с. 35—36.
- 4 См.: *M. Cohen*, Le Système Verbal Sémitique et l'Expression du Temps Paris, 1924, p. 13.
- 5 См., напр.: *K. Biachère*, Eléments de l'Arabe Classique, Paris, 1946, p. 38 и *Н. М. Дьяконов*, Языки древней Передней Азии, М., 1967, с. 228—229.
- 6 См., напр.: *В. С. Храковский*, Видовременные отношения в системе личных форм глагола в арабском языке (канд. дисс.), Л., 1960.
- 7 *А. А. Ковалев*, Выражение категории времени в современном арабском литературном языке (канд. дисс.), М., 1950, с. 66—80, 108.
- 8 *J. Kurylowicz*, Problèmes de linguistique indo-européenne, Wrocław, 1977, p. 58.
- 9 *В. С. Храковский*, Указ. соч., с. 101—117.
- 10 *Б. М. Гранде*, Куро арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, М., 1963, с. 154.
- 11 *А. А. Ковалев*, Указ. соч., с. 80.
- 12 *В. С. Храковский*, Указ. соч., с. 80.
- 13 *А. В. Бондарко*, Вид и время русского глагола, М., 1971, с. 8.
- 14 Там же, с. 132.
- 15 Там же, с. 135.
- 16 *Б. М. Гранде*, Указ. соч., с. 155.
- 17 См.: *А. В. Бондарко*, Об относительном и абсолютном употреблении времен в русском языке (в связи с вопросом о темпоральности). ВЯ, 1965, № 6, с. 44—54.
- 18 *А. А. Ковалев*, Указ. соч., с. 137.
- 19 Русская грамматика, М., 1980, ч. I, с. 628.
- 20 *Б. М. Гранде*, Указ. соч., с. 155.
- 21 Русская грамматика, М., 1980, ч. I, с. 629.
- 22 *В. С. Храковский*, Указ. соч., с. 69—71.
- 23 См.: *А. А. Ковалев*, Указ. соч. и *В. С. Храковский*, Указ. соч.
- 24 *Б. М. Гранде*, Указ. соч., с. 158—159. См. также: *H. Reckendorf*, Die Syntaktischen Verhältnisse der Arabischen, Leiden, 1895, s. 53—54.
- 25 *А. В. Бондарко*, Вид и время русского глагола, с. 151.
- 26 *В. С. Храковский*, Указ. соч., с. 67.
- 27 Русская грамматика, ч. I, с. 632.
- 28 *А. А. Ковалев*, Указ. соч., с. 119.
- 29 *А. В. Бондарко*, Вид и время русского глагола, с. 22.
- 30 *Ю. С. Маслов*, К основаниям сопоставительной аспектологии. В кн. «Вопросы сопоставительной аспектологии», Л., 1978, с. 15.

С. Б. КАРАБЕКЯН

О ФОНЕТИЧЕСКОЙ И ФОНОЛОГИЧЕСКОЙ СУЩНОСТИ SUKUN-A В СОВРЕМЕННОМ АРАБСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ

Основные принципы морной интерпретации просодического членения арабской речи порождают ряд фонетических вопросов, которые нуждаются в адекватном фонологическом истолковании.

Одним из таких важных вопросов является проблема определения фонетического коррелята sukun-a в так называемых *harī sukūn*, его реального фонетического наполнения и его фонологической сущности. С окончательным решением этой проблемы связано адекватное и корректное описание просодической структуры арабского языка, а также ряд вопросов морфонологического характера, поскольку только при этом возможен детальный анализ речевых функций.

В решении этой проблемы важным этапом представляется сам способ ее постановки, всестороннее теоретическое ее обоснование, основанное на существующем доэкспериментальном языковом материале.

Согласно традиционным арабским лингвистическим воззрениям, реализация в речи любого согласного арабского языка осуществляется не в «свободном» состоянии, а в соединении с одним из трех гласных элементов—*ḥarakāt*. Результат такой реализации—образование харфа, представляющего собой по сути дела минимальный просодический сегмент. Однако парадигма любого харфа арабского языка, за исключением так называемых «харфов долготы» (*ḥurūf-i-l-mādd*) включает также и четвертую его вариацию, заключающуюся в соположении опорного согласного с так называемым sukun-ом. Если упомянутые три элемента, регулярно распределяющиеся в переменной позиции, это три гласных фонемы арабского языка, выполняющие функцию слогоносителя и образующие систему *ḥarakāt*, то функциональную сущность элемента sukun, также достаточно регулярно появляющегося в этой позиции, определить в первом приближении весьма непросто.

Первым шагом к распознаванию функции sukup-a может служить определение смысла, вкладываемого в сами термины *ḥaḡaka* (движение) и *sukup* (покой). Противопоставление первых трех элементов четвертому, отражая оппозицию «движение—покой», является, несомненно, просодическим. Ясно, что первые три элемента сообщают харфу, в составе которого они распределены, подвижность в потоке речи, динамический заряд, обеспечивающий развертывание речевого потока в пространстве и времени, благодаря своей ярко выраженной речевой валентности. Четвертый элемент—*sukup*—придает харфу обратное качество. Тормозя дальнейшее развитие потока речи и сообщая харфу речевую инертность, он являет собой преграду, порождающую характерные перебои в ритме речи. Очевидно, что в том и другом случае, выполняя противоположные роли, эти элементы выполняют важную просодическую функцию.

Второй ступенью на пути к определению сущности *sukup-a* служит рассмотрение того важного обстоятельства, что, возникая в позиции слогоносителя, он является, по меньшей мере, элементом, замещающим слогоноситель. Замещая слогоноситель, он частично берет на себя его функции по управлению набором просодических характеристик всего харфа и сообщает харфу, ведомому им, речевую инертность. Ясно, что нуль звука, отсутствие материального элемента не может обеспечивать упомянутый выше комплекс просодических свойств и может служить лишь отрицательным сигналом о том, что в данной точке речевой последовательности нет локализации просодических признаков, здесь не выполняется просодическая функция. Так, нуль гласного между первым и вторым согласными в русском слове «книга»—показатель того, что данная точка речевой последовательности просодически иррелевантна: нуль гласного, отсутствие материального элемента не может воплотить идею покоя, и отсутствие гласного не отражается здесь на движении речи. Таким образом, в случае сегмента с *sukup-ом* можно предположить, что мы имеем дело не с изолированным, «свободным» согласным, а с согласным, также выступающим в соединении с неким реальным вокалическим элементом.

Речевое функционирование *sukup-a* удобнее всего рассмотреть в двух позициях распределения *ḥarf sukup* в потоке речи: в позиции середины фонетического слова и в позиции исхода паузальных форм.

Наблюдая за звучанием таких фонетических слов, как *yaḥ-ḥatubi* или *ya bōzūḡi*, можно заметить характерный для ритма арабской речи эффект «притормаживания» на участке второго харфа, делящий это отрезки на две элементарные ритмические

единицы—*yaqO-tuḅi* и *yaḅO-zuḡi* при продолжении звучания слова, которое обеспечивается вокалическим элементом, появляющимся на ритмической границе. Очевидно, что эффект «притор-маживания» может быть связан только лишь с упомянутым элементом, поскольку при его отсутствии согласный (k) стягивался бы предшествующим гласным (a), идущий после него (t) по-прежнему стремился бы к гласному (u), движение речевого потока стало бы плавным и исчезал бы ритмический шов на участке между согласными (k) и (t). Так, как это происходит, скажем, при произнесении русского слова «фактор», где оба сегмента (слога), стянутые их просодическими вершинами, тесно примыкают друг к другу. В этом случае речеобразующая роль искомого элемента весьма наглядно выражена: возникая после (k), он удаляет его несколько от (a), ослабляет его связь с ним за счет собственного притяжения.

Именно материальное воплощение идеи покоя обуславливает, на наш взгляд, речевую невозможность возникновения *ḥarf saḳin* в позиции начала фонетического слова и постулирование этой невозможности в арабском языкознании. В самом деле, при отсутствии вокалического элемента в *ḥarf saḳin*, т. е. при смыкании двух согласных этот постулат лишался бы реальной речевой основы, так как в этом случае не возникало бы препятствий для продвижения речи вперед, и оба согласных стягивались бы последующим гласным в единое цельное речевое звено, в минимальный просодический сегмент так, как это происходит, к примеру, в русских словах «вперед» или даже «взгляд», где целых четыре согласных подряд не создают никаких препятствий для движения речи вперед. Очевидно, что элементом, препятствующим аналогичному функционированию *ḥarf saḳin* в начальной позиции в арабском языке, является речевой коррелят *sukup-a*—инертный гласный, с одной стороны, разделяющий два согласных, а с другой—не могущий (в силу своей инертности) задать речи необходимый начальный импульс.

Совокупность этих рассуждений и речевое функционирование *sukup-a* дает возможность предварительно определить его как нейтральный (инертный) гласный (ʔ), функционирующий во многих языках с выраженными признаками универсальности, причем вне зависимости от его фонематической осознанности. Этот гласный обнаруживает себя и в другой позиции, упомянутой выше. В позиции непосредственного соседства двух *ḥarf saḳin* на исходе паузальных форм (*baḥ ḥoró, ḥizóbo*) он обеспечивает возможность

образования паузальной формы, а также препятствует оглушению звонких согласных, входящих в состав конечных.

Важные речевые функции, выполняемые звуковым коррелятом sukup-a, создают необходимость фонологического рассмотрения этого явления. В этой связи очевидно, что выделение sukup-a при построении системы „ḥarakat—sukup“ имеет просодическую основу, а рассмотренные случаи фонологического функционирования этого звука дают возможность предположить, что, не обладая достаточным для арабского языка набором внутренних различительных признаков, позволяющим поместить его в фонемный инвентарь, но, обладая просодическими различительными признаками, звуковой коррелят sukup-a во многом приобретает фонематическое значение и может рассматриваться как «нулевая гласная фонема», играющая важную роль в просодической структуре арабского языка.

С. Х. КЯМИЛЕВ

ИСЛАМ И ПРОБЛЕМЫ МОДЕРНИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО АРАБСКОГО ЯЗЫКА

Повсеместное для стран современного Востока разочарование в моделях «догоняющего развития», крушение большинства еще совсем недавно столь сильных надежд на быстрый и безболезненный выход из отсталости и застоя с помощью широкой модернизации по «заимствованным (западным) образцам»,—все эти явления в полной мере охватили и обширный арабский мир, вызывая в нем глубокую переориентацию общественного сознания в сторону усиления в нем националистических тенденций. С достаточной очевидностью это прослеживается, в частности, на примере подхода к решению социолингвистических проблем современного арабского мира.

Хорошо известно, что борьба арабов, как и многих других афро-азиатских народов, за освобождение от колониальной и полуколониальной зависимости неизменно связывалась и связывается с лозунгами национального возрождения, среди которых ведущее место принадлежит лозунгу возрождения родного языка и всемерного расширения его общественных функций с тем, чтобы он в конечном счете вытеснил язык колонизаторов и превратился в главное коммуникативное средство общества. «Почти во всех государствах Азии и Африки, завоевавших независимость,—пишет Л. Б. Никольский,—решение языковой проблемы сводится к замене местным национальным языком или несколькими национальными языками колонизаторов, который десятилетиями и веками навязывался народам в ущерб развитию национальных языков, и, следовательно, созданию литературного языка или нескольких литературных языков, к демократизации существующих письменных литературных языков, к их внедрению во все сферы общения¹. В каждой арабской стране после достижения ею политической независимости на первых порах неизменно полагали, что решение задач, сходных с перечисленными, будет достаточно быстрым и эффективным, коль скоро подавляющая часть общества охвачена этнуэнтусиазмом национально-культурного возрождения и ни у кого не вызывает сомнения ненормальность положе-

ния, при котором язык ненавистных колонизаторов сохраняет свои господствующие позиции в таких ключевых сферах общественной жизни, как образование, делопроизводство, современная наука и техника, экономика. Но на практике все оказалось гораздо сложнее, и на смену «нетерпеливому» революционному порыву очень скоро пришел «эволюционный» прагматический подход, суть которого сводилась к признанию необходимости довольно длительного сосуществования в обществе двух языков, но с перспективой постепенного вытеснения «иностранный» языка «родным» по мере планомерного преодоления тех препятствий, которые не позволили сразу развиваться только на собственной национальной основе. Нетрудно увидеть, насколько органично подобный подход был связан с общим откатом волны революционного национализма, насколько созвучным оказывался он идеям «догоняющего развития». При этом очень важно заметить, что при объяснении существующей в арабском мире языковой ситуации и реального места арабского языка, еще далекого от того, чтобы считаться языком, выполняющим роль главного средства массовой общественной коммуникации, преимущественное внимание сосредотачивалось на экстралингвистических факторах — таких, как государственная разобщенность арабского мира, крайняя нехватка арабоязычных квалифицированных кадров, отсутствие согласованных учебных программ и единых общепринятых учебных пособий, слабость полиграфической базы и т. п. Вопрос же о принципиальной способности арабского языка обслуживать самые сложные сферы современного знания и технологии начал декларативно решаться только в его пользу, хотя хорошо известно, что трудности языкового развития освободившихся арабских стран были связаны не только с экстралингвистическими факторами, но и с такой особенностью арабского языка, как одновременное сосуществование целого ряда его форм, за каждой из которых закреплена вполне определенная сфера общественных функций. При этом ни одна из сосуществующих форм, в том числе и самая развитая — литературная, не может пока выступить в роли универсального коммуникативного средства, достаточного для обслуживания всех важнейших сфер общественной жизни. Больше того, они не покрываются целиком и всей совокупностью сосуществующих форм арабского языка, отчего и возникает, кстати, объективная необходимость использования иностранного языка.

Со второй половины 60-х гг., когда все явственней проявляется несостоятельность моделей «догоняющего развития», когда возникает новый прилив националистической волны, происходит заметное переключение общественного внимания на внутренние источники развития. Применительно к области языкового строи-

тельства подобная переориентация должна была повлечь за собой и действительно повлекла дальнейшее усиление поиска конкретных путей модернизации литературного арабского языка с тем, чтобы он и объективно оказался способным выступить в роли универсального и всеобъемлющего средства общественной коммуникации как в пределах каждой отдельно взятой арабской страны, так и в масштабах всего арабского мира.

С конца 70-х гг. серьезное влияние на отмеченный процесс оказывает и превращение ислама в существенный фактор мировой политики и международных отношений. Этот факт не мог не стимулировать, с одной стороны, подчеркнутого стремления добиться всемерного расширения общественных функций арабского языка не только в собственно арабской среде, но и в пределах региональных зон традиционного распространения ислама, для которого арабский язык является универсальным рабочим языком. Но, с другой стороны, еще более осложнился и без того крайне непростой вопрос о путях модернизации арабского языка как неперемennого условия для его превращения в действенный инструмент современного знания и технологии.

Как конкретно решать подобный вопрос в обстановке, когда эталонным образцом арабского языка объявляется повсеместно текст священного мусульманского писания—Корана, который и по сей день почитается и читается сотнями миллионов мусульман в том же языковом оформлении, в каком он был зафиксирован еще в середине VII века? Ведь именно Коран и целый ряд связанных с ним специфических мусульманских богословских наук, развивавшихся исключительно на арабском языке и не потерявших своей актуальности для современного исламского мира, обеспечили арабскому литературному языку столь феноменальную живучесть и способствовали укоренению идеи его единства, несмотря на историческую и географическую разобщенность многочисленных арабских стран. В некоторых из них арабский язык смог выстоять против ассимиляторского натиска языков колонизаторов в значительной мере благодаря тому, что оказался языком священного мусульманского писания—Корана. На это обоснованно обращали внимание многие участники всеарабского «Референдума о связи ислама с арабским языком», организованного еще в конце 60-х гг. Постоянным координационным бюро по арабизации при Лиге арабских государств. Суммируя мнения специалистов по данной проблеме, профессор из Кувейта Абд ар-Раззак аль-Басыр отметил их единодушный взгляд на Коран как на «крепость, защитившую арабский язык от гибели—особенно в те мрачные эпохи, когда обучение велось уже не на арабском языке, когда арабская мысль была парализована или почти парализо-

вана»². И подобное убеждение образует в арабской среде весьма ощутимый фон, который сопутствует всякому обсуждению проблем целенаправленного развития арабского языка. В итоге в сегодняшней арабо-мусульманской среде никто не может позволить себе игнорировать язык Корана, хадисов и тому подобных текстов на арабском языке, которые, несмотря на всю свою архаичность, остаются одними из самых распространенных среди широких масс населения. Далеко не случайно, что до сих пор в выступлениях политических деятелей, в средствах массовой информации столь популярно цитирование таких текстов в оригинале. Весьма популярна и своеобразная стилизация языка, достигаемая путем калькирования синтаксических оборотов и конструкций из Корана и рассчитанная на возникновение соответствующих реминисценций и создание атмосферы неразрывности с буквой и духом этого самого авторитетного источника в арабо-мусульманской среде. Любой фрагмент Корана может в любой момент быть процитирован прямо или косвенно с расчетом на его непосредственное восприятие и понимание. Отсюда любая его грамматическая, стилистическая, лексическая и даже фонетическая особенность должна так или иначе учитываться при решении задач развития современного арабского языка, задач его реформирования и модернизации. Даже при выработке принципов постоения современной научно-технической терминологии на арабском языке в качестве одной из неперенных методических установок выдвигается требование «следовать правилам языка Корана»³.

В результате возникает, казалось бы, неразрешимое противоречие: модернизировать арабский язык и учесть при этом немалый груз архаики более чем тысячелетней давности. Причем учесть обязательно, и не только потому, что в нынешнем арабском и мусульманском мире никто не осмелился бы предложить реформу арабского языка, которая даже в какой-то степени была бы связана с риском отчуждения от непосредственного восприятия и понимания Корана. Реформировать арабский язык до такой степени означало бы еще и закрыть для овладевающих им — этим новым, модернизированным языком — непосредственный доступ к богатейшей сокровищнице знаний, накопленных за огромный промежуток времени в странах традиционного распространения ислама и сохраняемой в большей своей части именно на том арабском языке, о реформе которого ныне так остро ставится вопрос. Если к сказанному добавить, что этот язык является еще и важнейшим символом единства арабской нации, то нетрудно понять, почему столь медленно и противоречиво осуществляются на практике общие декларации о необходимости приведения его норм в соответствие с требованиями сегодняшнего дня.

Единое, что, пожалуй, ни у кого не вызывает сомнения, это точка зрения о неизбежности развития современного арабского языка на базе его литературных форм. В такой точке зрения отражается стремление всех арабских народов к превращению арабского литературного языка в главное средство коммуникации как в пределах каждой отдельно взятой арабской страны, так и в масштабах всего арабского мира, отражается подчеркнутое чувство ответственности за судьбу этого языка как универсального культового языка во всем мусульманском мире. Вместе с тем, наблюдается весьма резкое расхождение мнений, когда встает вопрос о принципиальном методе, который мог бы обеспечить успех решения стоящей задачи.

Преобладание того или иного взгляда на проблему развития арабского языка и связанные с ним соответствующие тенденции и направления в языковой политике конкретных арабских государств определяются в конечном итоге всем комплексом специфических экономико-политических и общественно-идеологических условий в каждой из них. Но сложность проблемы заключается как раз в том, что на практике зависимость подобного рода оказывается далеко не всегда прямой и однозначной. Больше того, именно в области языковой политики того или иного арабского государства могут обнаружиться парадоксальные на первый взгляд несоответствия его курсу в других областях. В частности, обращает на себя внимание заметное проявление пуристских, а порой даже и просто консервативных тенденций в языковой политике ряда арабских государств, которые в прочих областях следуют курсом широкой модернизации, настойчивой борьбы с тяжелым наследием колониального прошлого, которые дают решительный отпор любым попыткам империализма и арабской реакции вернуть себе утраченные ими позиции в арабском мире.

Серьезной причиной отмеченного противоречия оказывается, безусловно, «национализм нации угнетенной», который, как подчеркивал В. И. Ленин, «имеет историческое оправдание»⁴. Но свести все дело к степени национализма или религиозности тех или иных политических сил, определяющих общественно-политическую жизнь той или иной арабской страны, было бы неверно. Очевидно, все они, независимо от любых оттенков своих политических и идеологических установок и воззрений, не могут не учитывать конкретной обстановки своих стран. А она, в частности, характеризуется с одной стороны — неграмотностью основной массы населения, а с другой — его глубокой приверженностью к исламу. И значительная его часть, вовлекаемая в процесс распространения всеобщей грамотности, рассчитывает не только на приобретение столь необходимого в современной жизни качества, как

умение читать и писать, но и на «более правильное», непосредственное восприятие Корана, хадисов и т. п. текстов на арабском языке. И сегодня, как было отмечено выше, никто не может позволить себе игнорировать язык таких текстов, которые, несмотря на всю свою архаичность, остаются активно используемыми в повседневной жизни практически любого современного арабского общества.

В результате возникает, казалось бы, неразрешимое противоречие—модернизировать арабский язык, сделать его более доступным широким массам населения и одновременно учесть и сохранный в неприкосновенности немалый груз архаики более чем тысячелетней давности. И все же, как представляется, выход из такого противоречия есть. Дело в том, что для арабского любого возраста и любой арабской страны, впервые приступающего к специальному изучению «арабской грамоты», привычный ему (точнее, родной) обиходно-разговорный арабский язык отличается от современных литературных форм, по существу, почти в той же степени, что и от языка Корана. И именно здесь, видимо, кроется объективная основа для поиска рационального компромисса между архаичными и современными формами арабского литературного языка, границы между которыми, с одной стороны, весьма размыты и которые, с другой стороны, в целом почти равно удалены от обиходно-разговорных форм арабского языка.

Суть компромисса могла бы заключаться в том, что действительно архаичные с лингвистической точки зрения фрагменты текстов широко употребляющихся в арабской среде традиционных текстов изучались бы не активно, а примерно так, как, скажем, проходят в русской школе тексты былин, старинных народных сказок, архаичные пласты которых объясняются учащимся только «для сведения». Ведь даже не все языковые реалии, встречающиеся в русских литературных текстах уже нового времени, предлагаются в общеобразовательной школе для активного усвоения (например, архаизмы в произведениях А. С. Пушкина).

Подобный «избирательный» подход к изучению норм и правил арабского литературного языка с обоснованным разделением их на усваиваемые активно и усваиваемые пассивно не только позволил бы экономить значительную часть времени и усилий учащихся общеобразовательной арабской школы, но и—что не менее важно—заметно сократил бы огромный разрыв между литературным языком, который проходят в этой школе, и литературным языком, которым пользуются на практике в современной арабской среде. Все это, несомненно, способствовало бы росту более активного интереса к изучению литературного арабского

языка, открывало бы путь к ускоренной арабизации и вузовского образования: ведь в школе учащиеся овладевали бы таким литературным языком, который в полной мере мог бы служить им надежным и достаточным инструментом для овладения основами любой отрасли современного знания. Одновременно открывались бы реальные пути и к решению общих стратегических задач движения арабизации: к планомерному расширению общественных функций арабского языка в каждой арабской стране и постепенного преодоления существенных пока еще различий между функционированием арабского языка в качестве межнационального средства коммуникации в масштабах всего арабского мира и его функционированием в качестве внутринационального средства общения в пределах отдельно взятых арабских стран.

¹ Л. Б. Никольский. Изучение языковой ситуации как прикладная лингвистическая дисциплина.—В сб. «Проблемы изучения языковой ситуации и языковой вопрос в странах Азии и Северной Африки», М., 1970, с. 4.

² Абд ар-Раззак аль-Басыр. Коран—крепчайшая крепость для защиты арабского языка.—В кн.: «ал-Лисан ал-араби» («Арабский язык»), 1969, № 6, с. 249 (Орган Постоянного координационного бюро по арабизации в Арабской отчизне при Лиге арабских государств, Рабат-Марокко).

³ Анвар Мухаммад ал-Хатыб, Методика построения научной терминологии на арабском языке.—В ж. «Аль-лисан аль-араби», 1983, № 20, с. 92.

⁴ В. И. Ленин. Полн. собр., соч., т. 25, с. 275—276.

В. В. ЛЕБЕДЕВ

О ВЫРАЖЕНИИ ЗНАЧЕНИЯ ОБОБЩЕННОСТИ В АРАБСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ

(постановка проблемы)

Ряд фактов арабского литературного языка свидетельствует о том, что значение обобщенности в этом языке располагает определенным набором средств своего формального выражения. Эти средства включают в себя единицы лексического, синтаксического и морфологического уровней. В данной статье делается попытка инвентаризации этих средств.

Под значением обобщенности вслед за У. Чейфом здесь понимается указание на тот факт, «что речь идет обо всем классе»¹ предметов или субъектов, рассматриваемом как целое, состоящее из отдельных экземпляров или особей. Общее в таком понимании противопоставляется совокупному, рассматриваемому как недифференцированное целое, а также отдельному, единичному—конкретному представителю класса, как известному, так и неизвестному слушателю. Такое понимание обобщенности перекликается и со взглядами арабских грамматистов, которые, в частности, отмечали, что данное значение предполагает «полный охват всего рода»². Различные способы выражения обобщенности также рассматривались арабскими грамматистами.

При изучении отрицательных предикативных конструкций арабского литературного языка нами было установлено, что именно отрицание позволяет в совокупности реализовать весь арсенал формальных средств, которыми только располагает язык для выражения значения обобщенности³. Это связано, в частности, с тем, что отрицание, как отмечал Ибн Яа иш, «имплицитно означает значение обобщенности»⁴. По этой причине функционирование формальных средств выражения значения обобщенности в арабском литературном языке будет рассмотрено в данной статье на примере отрицательных предложений.

В арабской грамматической теории явление обобщенности рассматривается в качестве самого характерного атрибута неопределенного имени⁵. Однако обобщенность не является единствен-

ным признаком неопределенного имени в номинативном плане, а возможностью актуализации и этого значения располагает далеко не всякая синтетическая позиция, в которой может функционировать неопределенное имя.

В главе «Книги», где изучается возможность неопределенного имени выступать в синтаксической позиции подлежащего, Сибавайхи рассматривает потенциальные значения этой формы как единицы номинативного плана. Так, в высказывании *أتانى رجل* «Ко мне пришел мужчина» может, в частности, иметься в виду количественная характеристика субъекта: один, а не двое. Отрицательная форма этого предложения: *ما أتاك رجل (أى أتك) ك* «К тебе пришел не один мужчина (т. е. больше, чем один)». В этом же предложении неопределенная именная словоформа может быть «названием класса объектов». Отрицательная форма такого высказывания: *ما أتاك رجل (أى امرأة) ك* «К тебе пришел не мужчина (т. е. к тебе пришла женщина)». Неопределенное имя потенциально имеет значение и наиболее характерного для всего данного класса качественного признака. Так, на высказывание *أتانى اليوم رجل* «Ко мне сегодня пришел мужчина» — продолжает Сибавайхи — ты можешь возразить: *ما أتاك رجل (أى أتك الضعفاء) ك* «К тебе пришел не мужчина (т. е., к тебе пришли слабые люди)».

Интересующее нас значение обобщенности, равно как и два других потенциально присущих неопределенному имени значения, реализуются, таким образом, либо контекстуально, либо ситуативно. Причем, неопределенное имя в позиции подлежащего утвердительного предложения и неопределенное имя в позиции подлежащего отрицательного предложения располагают разными возможностями реализации этих значений.

Именно в отрицательном предложении неопределенное имя уже не может быть объектом анафорического употребления при дальнейшем развертывании текста. Оно как бы исчерпывает и закрывает собой определенную тему. Очевидно, что данная синтагматическая закономерность непосредственно связана с номинативным потенциалом неопределенного имени в данной синтаксической позиции — позиции подлежащего отрицательного предложения. Здесь он исключает из себя значение отдельного, конкретного, противопоставленного другим членам класса. Неопределенное имя в позиции субъекта отрицательного предложения может реализовать, таким образом, только значение обобщенности. В этом, в частности, находит свое проявление взаимодействие и взаимообусловленность синтаксического и номинатив-

ного аспектов коммуникации, которые, по определению Н. Д. Арутюновой, выражаются в том, что «каждый логико-синтаксический тип предложения отдает предпочтение определенным типам номинации»⁷.

В плане рассматриваемого вопроса здесь важно подчеркнуть следующие обстоятельства. Первое—исходной формой для выражения значения обобщенности является неопределенное имя. Второе—неопределенное имя однозначно выражает обобщенность не во всех, а лишь в отдельных синтаксических позициях, в предложениях с определенной семантикой. Третье—полная, исчерпывающая характеристика средств выражения обобщенности в арабском литературном языке должна включать в себя и полный перечень таких позиций.

Вернемся к приведенным выше примерам. Свои рассуждения Сивавайхи заключает следующим образом: «Если сказать ما اتانى احد «Ко мне не пришел никто», то это будет общим отрицанием всего»⁸. В этом случае значение обобщенности получает свое эксплицитное выражение посредством лексической единицы—«неизменно неопределенного» именного слова АХАД^{УН}. Это слово характеризуется неспособностью к функциональной транспозиции из класса неопределенных в класс определенных единиц—оно не может получить определенный артикль. Кроме того, оно не может функционировать в утвердительном предложении⁹—этот факт подтверждает положение о том, что выражение значения обобщенности возможно лишь в отдельных синтаксических позициях, в предложениях определенных семантических типов.

Синтаксическая позиция подлежащего отрицательного глагольного предложения обеспечивает возможность реализации еще одного способа формального выражения обобщенности: ما جاءنى من رجل «Ко мне не пришел никакой мужчина». Таковым здесь является «индикатор всего рода»—частица родительного падежа МИН, функция которой заключается в том, чтобы актуализовать значение обобщенности, содержащееся в неопределенном имени, указать на то, что данным наименованием полностью охватывается весь класс, что оно распространяется на любой индивид этого класса. Данный лексико-морфологический способ выражения обобщенности может быть представлен следующей формулой: МИН+неопределенное имя в родительном падеже. Еще раз подчеркнем, что эта форма выражения обобщенности может быть реализована в позиции подлежащего только отрицательного глагольного предложения, шире—неутвердительного предложения.

Еще одна особенность выражения значения обобщенности, которая проявляет себя в позиции подлежащего отрицательного глагольного предложения, заключается в том, что данное значение, эксплицитно выраженное лексической единицей АХАД^{УН},

может быть «усилено» посредством «добавочной» (т. е. не связанной с изменением исходного значения) частицы МИН: ما جاءني من احد «Ко мне никто-никто не пришел». С этой частицей, также как и с «индикатором всего рода» МИН, связано словоизменительное значение родительного падежа следующего за ней имени.

Таким образом, позиция подлежащего отрицательного глагольного предложения располагает следующими возможностями выражения обобщенности: 1—неопределенное имя (имя, имеющее неопределенный артикль танвин), 2—«индикатор всего рода» МИН+неопределенное имя в родительном падеже, 3—лексическая единица АХАД³¹ (добавочная частица усиления МИН+ АХАД³¹) (родительный падеж). Исследования отрицательного глагольного предложения подтвердили, что в синтаксической позиции его подлежащего возможности выражения обобщенности представлены наиболее полно для глагольного предложения вообще.

В рамках именного отрицательного предложения¹⁰ реализуются как уже рассмотренные способы выражения значения обобщенности, так и некоторые другие.

Приведем примеры, когда значение обобщенности получает свое выражение в позиции подлежащего именного предложения посредством неопределенного артикля: ليس شيء عندي اعز من العلم «Для меня нет ничего дороже науки», وهما هنا، دائماً ينظر اليه «И вот теперь она смотрит на него, и ничего не происходит».

В этой связи интересно отметить—характеризуя, правда, уже не средства выражения обобщенности, а особенности синтаксического функционирования этой семантической категории—что наличие семы обобщенности снимает формальное противопоставление подлежащего и сказуемого именного предложения по категории определенности-неопределенности: имя в позиции подлежащего оформлено здесь неопределенным артиклем. Однако противопоставление обеих позиций по определенности-неопределенности как конструктивный элемент структурной схемы именного предложения сохраняет свою значимость и здесь, ибо обобщенность, как показал Г. М. Габучан¹¹, синтаксически действует подобно определенности.

В синтаксической позиции подлежащего именного отрицательного предложения значение обобщенности может быть формально выражено и лексически—посредством уже выделенного «неизменно неопределенного» именного слова АХАД³¹:

«Никто не знает, куда он идет, и ничто не меняется», لا احد يدري اين يحض ولاشء يتبدل

В именном отрицательном предложении значение обобщенности может быть формально выражено и в синтаксической позиции сказуемого. Причем, для этого необходимо одно условие, а именно: дополнительное—помимо противопоставления по определенности-неопределенности—формальное противопоставление именных слов в позиции подлежащего и сказуемого. Такое дополнительное формальное противопоставление обеих синтаксических позиций в именном отрицательном предложении обеспечивает предлог БИ, выступающий в синтаксической позиции сказуемого и имеющий в качестве своей первичной функции «подтверждение и усиление»¹² отрицательного значения, выражаемого посредством слова ЛАЙСА:

«Я чувствую усталость, но не очень большую». شعرت بتعب ولكنّه ليس با لكثير

В позиции сказуемого предложения-члена ليس بالكثير «Она не является большой» после предлога БИ, обеспечивающего «подтверждение и усиление» отрицания, выступает именное слово, оформленное определенным артиклем. В арабском литературном языке, как показал Г. М. Габучан, слова именного класса, имеющие определенный артикль, могут выражать не только значение «определенности» отдельного, известного предмета, но также и значение обобщенности. Представляется, что реализация первого или второго значения, или—использование того или иного типа определенного артикля предопределяется не только семантическими свойствами конкретного имени, но, наряду с прочими факторами, и занимаемой им синтаксической позицией. В этой связи важным является вывод, который формулирует Н. Д. Арутюнова относительно различия знаковой функции составов предложения: «субъект служит знаковым заместителем предмета действительности, а предикат лишен референции к предмету, он—его означающее—есть субститут отвлеченного понятия... Субъект принадлежит миру, а предикат мышлению о мире»¹³. Естественно поэтому, что неререферентность предиката, его принадлежность к категории «мышления о мире» лишает представляющее его имя возможности обозначать «отдельное», а определенный артикль, функционирующий в этой позиции, квалифицировать как средство для выражения содержательной определенности. Единственным возможным значением определенного имени в этой позиции остается, поэтому, значение обобщенности. Такого рода определенный артикль характеризуется как «родовой артикль метафорического обобщения»¹⁴. Эта характеристика подтверждается и наличием определенных формальных признаков, общих для данного вида артикля в его различных употреблениях. К таким признакам относится возможность замены имени с определенным артиклем этого вида конструкцией $كُلُّ$ «весь» с соответствующю-

шим определенным именем¹⁵, а следовательно, и возможность функционирования этой конструкции в качестве «заменительного» или «усилительного» приложений»: *وحتى هذا الخبر ليس* «И даже это сообщение не является полностью новым».

Значение обобщенности, таким образом, получает свое формальное выражение и посредством особой разновидности определенного артикля, именуемого как «родовой артикль». Интересно отметить, что в синтаксической позиции сказуемого «родовой артикль» функционирует только в отрицательном предложении при наличии частицы родительного падежа БИ, обеспечивающей подтверждение и усиление отрицания. Инвентаризация всех синтаксических позиций, в которых возможно функционирование «родового артикля», нуждается в дополнительном исследовании. Что же касается всех разновидностей «родового артикля», служащего для «выражения некоторого класса предметов», то они обстоятельно рассмотрены в монографии Г. М. Габучана «Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса».

В рамках именного типа предложений функционирует и такое уже отмеченное средство выражения значения обобщенности, как «индикатор всего рода» — частица родительного падежа МИН. Функционирование этого средства связано с синтаксической позицией подлежащего особой разновидности именного отрицательного предложения. В формальном плане специфика этой разновидности предложения проявляется в том, что его сказуемое, выражаемое наречным словом либо предложным словосочетанием, находится в препозиции к подлежащему. В плане соотношения компонентов синтаксического и коммуникативного членения ее особенностью является то, что со сказуемым здесь соотносится тематический элемент коммуникативного членения высказывания (ал-мухаддас 'анху)¹⁶, а с подлежащим — его рема. И, наконец, данная разновидность именного предложения обладает и своей спецификой в смысловом плане. Общим знаменателем значений предложений этой разновидности может считаться значение бытийности, сообщение о наличии, существовании (или отсутствии, несуществовании) предмета или класса предметов как применительно к ограниченной области бытия, так и в абсолютном плане. Предложения с такой семантикой в современной лингвистике принято характеризовать как бытийные¹⁷. Особенностью именно отрицательных бытийных предложений и является допущение в позицию подлежащего — ремы «индикатора всего рода», актуализирующего значение обобщенности неопределенной именной словоформы:

ليس في هذا من شيء جديد. «В этом нет абсолютно ничего нового».

«Мне нечего желать в этой жизни». *ليس لي من أمنية في هذه الحياة.*

Рассмотрение отрицательных бытийных предложений дает возможность поставить еще одну исследовательскую проблему, связанную с синтаксическим функционированием категории обобщенности. Имеется в виду ее отношение к конструктивным элементам структурной схемы предложения. Для бытийного предложения в его исходном, базовом виде, представленном предложением в утвердительной форме, без актуализации значения обобщенности (типа *ليك مسال* «У тебя есть деньги») таким элементом его структурной схемы является фиксированный порядок компонентов: наречное слово (предложное словосочетание+именное слово). Поскольку именно порядок следования этих компонентов представляет собой дифференциальный признак, отличающий предикативную синтагму от синтагмы атрибутивной. Однако при наличии частицы МИН, посредством которой осуществляется актуализация значения обобщенности у неопределенной именной словоформы в позиции подлежащего, фиксированный порядок компонентов перестает быть конструктивным элементом структурной схемы предложения: *ليس من صوت في الحجرة سوى قرقرة الماء في جوف النراجيل*

«В комнате ни звука, кроме бульканья воды в наргиле».

В этом предложении неопределенная именная словоформа после частицы МИН обозначает собой целый класс. Очевидно, что констатация пространственного признака как атрибута целого класса предметов, явлений лишена какой-либо информативности, не имеет смысла. С другой стороны, отсутствие целого класса предметов или явлений может составить признак самого пространства, понимаемого как мир целиком, или его отдельный, материальный или идеальный фрагмент. Такого рода признак может характеризовать пространство исключительно предикативно. Отсюда, синтаксические отношения, которые возникают из соположения языковых единиц с отмеченной семантикой (т. е. обобщенность, указание на целый класс, понимаемый как дифференцированное множество+обстоятельность, указание на пространство в самом широком понимании этого термина) могут быть только предикативными, вне зависимости от порядка соположения этих единиц.

«Модифицирующее» воздействие обобщенности на выражение предикативных отношений в плане снятия разных системных ограничений может быть, по-видимому, рассмотрено и на примере других структурных схем предложения.

В рамках отрицательного именного предложения с бытийной семантикой реализуется еще один способ формального выражения значения обобщенности. Наряду с «индикатором всего рода» — частицей родительного падежа МИН, указывающей на то, что наличие в определенном пространстве отрицается для всех индивидов или экземпляров данного класса, неопределенная именная словоформа в позиции подлежащего данного предложения может иметь и другой «индикатор» — именное слово АИИ^{УН} которое указывает на то, что следующее за ним наименование распространяется на любой, «одновременно наугад выбранный» экземпляр данного класса: *أيست لهم آية عناقه...*
 «Они не имеют никакого отношения к...»

Отличительной особенностью этой единицы, также как и частицы МИН, является функционирование в позиции главного члена исключительно неутвердительного предложения (отрицательного, вопросительного и т. п.).

Значение обобщенности получает свое формальное выражение и в рамках отдельной конструкции — конструкции «видового» или «абсолютного» отрицания: *لا امة حيث لا اسرة بل لا امية*
 «Где нет семьи, там нет и нации, более того, где нет семьи, там нет и ничего человеческого».

Эта конструкция явилась предметом детального исследования в традиционной арабской грамматике. В ходе ее исследования решался целый комплекс задач: изучение семантики конструкции, определение синтаксических функций ее компонентов и связанная с этим задача выявления предикативного ядра, анализ морфологической формы ее именного компонента, возможности распространения конструкции и морфологическая характеристика именных слов, выступающих в качестве распространителей.

Доказательство того, что этой конструкцией выражается значение обобщенности, осуществляется в арабской грамматике с использованием приема включения этой конструкции в контекст, представляющий собой ее генеративную среду. Таким контекстом для нее является вопросно-ответное единство:

هل من رجل فى الدار? Какой-нибудь мужчина есть в доме?
 لا رجل فى الدار. Никакого мужчины в доме нет.

В вопросной части единства значение обобщенности, указание на то, что слово РАДЖУЛ^{УН} «мужчина» охватывает весь класс целиком, относится к любому и каждому его индивиду, находит свое выражение посредством «индикатора всего рода» МИН. «Это предполагает, — отмечает Ибн Яа'иш, — чтобы ответ также

включал бы в себя частицу полного охвата всего значения (харф ал-истиграк), с тем, чтобы имело место соответствие вопроса «ответу»¹⁸. Поэтому «грамматически правильной формой ответа», где отрицание также «передавало бы значение обобщенности»¹⁹, является لا من رجل في الدار. Никакого мужчине в доме нет. Таким образом объясняется семантическое тождество конструкций لا من رجل и لا رجل. Это тождество составляет основу для дальнейших рассуждений.

Если в первом случае эксплицитное выражение значения обобщенности осуществляется посредством использования отдельной лексической единицы, то во втором случае эта же задача решается уже на морфо-синтаксическом уровне. Языковым явлением, которое обеспечивает передачу данного значения и, в то же время, компенсирует отсутствие «индикатора всего рода», является «конструирование» (бина'), превращение в синтаксическую конструкцию отрицательного слова ЛА и именной словоформы.

Особенностью именной словоформы в составе этой конструкции является отсутствие положительных артиклей: определенного (алиф-лям) и неопределенного (танвин), а также окончание *la*. Именное слово в этой позиции приобретает форму, которая выходит за рамки трех словоизменительных значений, присущих единицам именного класса слов арабского литературного языка²⁰. Такая форма является исходной для единиц совершенно иного разряда слов, а именно, того разряда, морфологической характеристикой которого является нефлектируемость, «отсутствие словоизменительной системы» (Г. М. Габучан), а синтаксическая особенность которых проявляется в неспособности к самостоятельному функционированию. Однако именное слово, занимающее позицию после «ЛА видового отрицания», обладает словоизменительной системой вне данной конструкции. Более того, его принадлежность к разряду флектируемых имен является обязательным условием, обеспечивающим ему возможность выступать в качестве компонента конструкции видового отрицания. Поскольку слова именного класса, относящиеся к разряду нефлектируемых имен, как-то: местоимения, указательные имена и др. не могут употребляться в сочетании с частицей «ЛА видового отрицания».

Таким образом, порождение конструкции видового отрицания, в рамках которой в эксплицитном виде обеспечивается выражение значения обобщенности, происходит путем перехода именного слова из разряда флектируемых в разряд нефлектируемых, или, пользуясь выражением В. А. Богородицкого, посредством «потери принадлежности к флексивной системе»²¹. В связи с обсуждае-

мым вопросом данное явление может быть также рассмотрено как одно из средств формального выражения значения обобщенности.

На основании изложенного могут быть сделаны следующие предварительные выводы:

1. Исходной формой для выражения значения обобщенности является неопределенная именная словоформа, имеющая неопределенный артикль. Значение обобщенности может быть выражено и определенной именной словоформой, имеющей «родовой артикль».

2. Арабский литературный язык располагает и «собственными» средствами для выражения значения обобщенности, т. е. такими, для которых выражение данного значения является их первичной функцией. К ним относятся: лексические единицы АХАД^н и АЙЙ^н «индикатор всего рода» — частица МИН, употребляемая с неопределенной именной словоформой в родительном падеже, а также явление, связанное с потерей именным словом «принадлежности к флексийной системе», «переходом флексийной формы в нефлексийную», которое используется для порождения конструкции видового отрицания, имеющей семантическую структуру: отрицание + существование + обобщенность.

3. Характеристика средств формального выражения значения с необходимостью должна включать в себя перечень тех синтаксических позиций, которым ограничивается функционирование того или иного средства.

В данной работе формальные средства выражения значения обобщенности были выявлены на основе предшествующего анализа различных реализаций структурных схем отрицательного предложения.

Представляется, что дальнейшее углубленное исследование этого вопроса может идти по линии возможного выявления новых средств формального выражения обобщенности, системного описания всех средств, дифференцированного по синтаксическим позициям предложений различных формально-семантических типов, а также и учитывающего различные аспекты значения обобщенности.

¹ У. Л. Чейф. Значение и структура языка. М. 1975, с. 234.

² ابن يعيتش، سرح المعصل، الجزء الاول، ص ١٠٥

³ В. В. Лебедев. Отрицание в арабском литературном языке. Канд. дис.

М., 1980.

⁴ Ибн Яа'иш. Цит. соч., ч. 1, с. 66.

⁵ Г. М. Габучан. Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса. М., 1972, с. 38.

⁶ سيبويه، الكتاب، الجزء ١، ص ١٠٦

⁷ Н. Д. Арутюнова. Предложение и его смысл. М., 1976, с. 370.

⁸ Сивавайхи. Цит. соч., с. 55.

⁹ Данные положения относятся только к слову АХАД¹¹, корневыми харфами которого являются хамза, ха и даль и выступающему в значении «человек». В арабском языке имеется омонимичное слово АХАД¹², где начальная хамза выступает в качестве заместителя корневого харфа вав. Значение этого слова—«один», и приведенные положения к нему не относятся.

¹⁰ Наше понимание именного и глагольного предложения основывается на определениях традиционной арабской грамматики. Структурная схема глагольного предложения: ГЛАГОЛ+ИМЕННОЕ СЛОВО. Структурная схема именного предложения в его базисном виде: ИМЕННОЕ СЛОВО опр.+ИМЕННОЕ СЛОВО неопр. Оба типа предложений противопоставляются друг другу как по своей формальной структуре, так и в плана синтаксического и коммуникативного членения, а также по способам выражения временного значения.

¹¹ Г. М. Габучан. Цит. соч., с. 176.

¹² ابن هشام، مغني اللبيب، الجزء الاول، القامرة ص ١٠٦

¹³ Н. Д. Арутюнова. Цит. соч., с. 376.

¹⁴ Г. М. Габучан. Цит. соч., с. 48.

¹⁵ Там же, с. 50.

¹⁶ Ибн Яа'иш Цит. соч., ч. I, с. 86.

¹⁷ О. Есперсен. Философия грамматики, М., 1951.

¹⁸ Ибн Яа'иш Цит. соч., ч. I, с. 105.

¹⁹ Там же.

²⁰ Обстоятельно это явление освещается в работе Г. М. Габучана «Арабское словозменение», рукопись.

²¹ В. А. Богородицкий. Общий курс русской грамматики, Казань, 1913.

А. Ю. МИЛИТАРЕВ

АРАБЫ НА КАНАРАХ?

Специфика проблематики, связанной с Канарскими островами и их коренным населением, состоит в том, что эта проблематика в многовековой истории человеческих представлений находилась в центре некоторых фантастических и полужанровых построений типа теорий Атлантиды. Не говоря уже о том, что о Канарах и их аборигенах написаны монбланы дилетантского вздора, даже многие вполне серьезные авторы выказывают удивительную увлеченность малобоснованными гипотезами, как бы позволяя традиционному мощному потоку энтузиастического дилетантизма унести себя в такие романтические выси, в которых желаемое так свободно и непринужденно подменяет собой действительное. Теоретическая возможность, скажем, к примеру, посещения Канарского архипелага критскими мореходами, финикийскими купцами, арабскими путешественниками (т. е. по слову поэта, Ганноном-карфагенянином, Синдбадом-мореходом и великим Улиссом, а также арабами-скитальцами, искателями веры) из чистой научной потенции незаметно перерастает в гипотезу у одних авторов и—уже в пересказе других авторов—в как бы самоочевидную реальность, оспариваемую лишь отдельными учеными-ретроградами.

Предположения о посещении Канар представителями различных великих культур древности и средневековья основываются на крайне ограниченном наборе аргументов. Так, «критская гипотеза» базируется на действительном сходстве ряда знаков критского письма и знаков одной из групп петроглифов на Канарских островах, а также на кажущемся «созвучии» канарских суффиксов с «древнеэгейскими» (наблюдение основоположника канарского, или гуанчского, языкознания Д. Вельфеля, ничем не подкрепленное с точки зрения современного сравнительного языкознания); наконец, на двух-трех лексических сопоставлениях (например, имени Ариадна и неправильно цитируемой различными авторами как *Agí-mag*, или *Agí-mag^wada* гуанчской формы *ha-gí maguada(s)*, обозначающей специфический институт жриц на

Гран-Канарии; усмотреть здесь сходство в звучании довольно трудно). Еще меньше доводов приводится сторонниками «финикийской гипотезы»: свидетельство Диодора о финикийских мореплавателях, обнаруживших некий остров в океане (Мадейру?) Один из Канарских островов?); сообщение Геродота о финикийской экспедиции при фараоне Нехо, направившейся вдоль западного побережья Африки на юг...

Что же известно об арабских средневековых представлениях о Канарских островах? Целый ряд упоминаний о них у таких арабских авторов, как ал-Хорезми, ал-Баттани, ал-Бируни, ал-Идриси и др., либо более или менее очевидным образом восходит к Птолемию и другим античным источникам, либо же содержит расплывчатые сведения, которые могут с таким же успехом относиться к другим островам (Азорским, Мадейре). Несколько более подробных рассказов содержат весьма фантастические сведения типа сообщения ал-Идриси о двух островах, на каждом из которых стоит сделанный из камня «истукан» высотой сто локтей (180 метров!), а на нем—медная статуя (на Канарах до прихода европейцев аборигены не знали металла), служащая подобием маяка для проходящих судов. В конце прошлого века Мануэль Оссуна-и-Савиньон опубликовал манускрипт южного арабского автора о путешествии на Канары арабского мореплавателя Бен-Фарруха, где содержались сенсационные сведения о том, что на Гран-Канарии Бен-Фарруха со спутниками встретили арабы-соотечественники (время путешествия—999 г. по христианскому летоисчислению). Однако названия отдельных островов в манускрипте выдавали их происхождение из все тех же античных источников. Это и ряд неправдоподобных деталей побудили французского археолога Р. Верно предпринять—сразу же после публикации рукописи—розыски оригинала арабского сочинения, хранившегося якобы в Национальной библиотеке в Париже, каковые не увенчались успехом, вследствие чего Р. Верно справедливо заподозрил мистификацию.

Единственный сравнительно правдоподобный рассказ о восьми арабах—искателях приключений из Лиссабона.—достигших Канар в 1124 г. н. э., содержится в труде ал-Идриси. Путешественников встретили аборигены (описание их внешнего вида и окружающей природы в целом соответствует реальности), взяли их в плен, а затем с попутным ветром отправили к марокканскому побережью. Любопытна деталь о переводчике при местном вожде, объяснявшемся по-арабски.

Обычно при обсуждении проблем «пришельцев» на Канары упускается из виду (или некачественно освещается) один очень важный фактор. Очевидно, что случайные, единичные посещения архипелага тем или иным мореплавателем, даже чудом вернувшимся на «большую землю» и поделившимся какими-то сведениями об островной жизни, но не оставившим заметного «культурного следа» на Канарах,—представляют лишь крайне ограниченный интерес для историка, скажем, Африки или народов средиземноморского бассейна и Атлантики. Любой же культурный вклад представителей более цивилизованных обществ в жизнь аборигенов—идет ли речь о теоретически возможных торговых отношениях, иноязычных колониях или ассимиляции групп чужеземцев местным населением—должен «вылавливаться» современной наукой не только археологически, этнографически, антропологически, но и лингвистически. Культурные достижения—включая предметы материальной культуры, трудовые навыки, а также представления о мире, верования и т. п.—обычно замещаются вместе с обозначающими их словами; при достаточно тесном контакте разноязыких коллективов всегда есть надежда обнаружить в языке «берущего» коллектива хотя бы несколько терминов из языка «дающего». Эти термины зачастую обладают большей сохранностью и долговечностью, чем материальные объекты или обычаи и ритуалы.

Никаких материальных следов пребывания арабов на Канарах пока не обнаружено. Существенно и то, что столь ярко окрашенная и характеризующаяся мощным культурным экспансионизмом цивилизация, как исламская арабская времен завоевания Северной Африки и нескольких последующих веков, не могла не оставить видимых или хотя бы реконструируемых следов в культуре канарцев. Но таких следов тоже до сих пор не обнаружено. В этой связи Г. Бидерман в своей книге о Канарах (1984 г.) справедливо напоминает о том, что на островах разводили свиней и широко употребляли в пищу свинину и никаких намеков на табуирование ее у аборигенов не отмечено.

Что же касается лингвистической стороны дела, то в гуанчских островных диалектах имеется небольшое число слов, очевидно, арабского происхождения, частично замеченных еще Д. Вельфелем. По нашим данным, изложенным в другой готовящейся к печати публикации, лингвистическими методами восстанавливается миграция на Канары группы северно-африканского населения, говорившей на туарегском языке подгруппы тамахак (наиболее известный и исследованный язык—ахаггарский, или тахаггарт), которая должна была иметь место между IX и XII вв. Кроме того, весьма вероятно проникновение на острова небольших групп

северных берберов, заимствования из языков которых также выявляются в отдельных гуанчских диалектах. Все собранные нами арабизмы в гуанчском объясняются как арабские термины, занесенные на Канары туарегскими и северо-берберскими мигрантами. Гипотеза о туарегском проникновении на Канары подкрепляется и материальными свидетельствами. Скучный быт и спартанская культура обитателей Сахары не обладают, очевидно, не обладали богатым набором характерологических признаков, могущим придать особую окраску культуре канарцев, выявляемую при сопоставительном культурологическом анализе. Однако наиболее, пожалуй, яркая черта туарегской культуры настоящего и прошлого—алфавитная письменность «тифинаг», унаследованная туарегами от их ливийских предков,—на Канарах как раз засвидетельствована. Именно к одной из разновидностей тифинага ближе всего письмо наскальных надписей на островах, выполненных в ливийской графике. В отдельной публикации на эту тему мы попытались доказать туарегскую принадлежность языка этих надписей, шесть из которых (с острова Иерро) прочитываются с помощью ахаггарского словаря, фактически полностью укладываясь в грамматическую систему северо-туарегского типа.

Таким образом, на гуанчскую лексику, восходящую к общему гуанчско-ливийскому фонду (по нашей совместной с А. Ю. Айхенвальд генетической классификации, гуанчский составляет одну из ветвей ливии-гуанчской семьи языков, другая ветвь которой представлена ливии-берберскими языками), адстратом ложится слой туарегской культурной лексики, семантика которой указывает на высокое положение в социальной иерархии островных обществ мигрантов с африканского материка, их сильное культурное влияние на местное население. Из более чем двадцати предположительных туарегских заимствований в гуанчские диалекты два относятся к распространенным видам канарской флоры (эффорбия, фи́га), три—к названиям различных типов водоемов или источников, пять—к предметам одежды и обуви, остальные—представляют собой социальные и культовые термины, такие как «выборные начальники», «скипетр», «герой», название божества.

В этот список вполне укладываются и принесенные берберскими мигрантами арабизмы, среди которых— название фивика, два термина для распространенных видов одежды, три социально-политических термина, а также одно (а возможно, и два) числительное. Приведем все эти слова арабского происхождения.

1 Гуанчский (диалект о-ва Пальма) *badapas** 'кожи гладкошерстных овец', (диалект о-ва Гран-Канариа) *badapas* 'дубленые шкуры' ([*badapa-s*], -s—«приписанный» гуанчским словам испанскими хронистами испанский суффикс множественного числа)—северные и восточные берберские языки (в южных-туарегских-берберских этот термин мне обнаружить не удалось): семлаль *a-bādan*, кабилский, сегхрушен *a-bāttan*, гхамсамси *ta-bāttan-t* ' (козья, овечья) шкура' <арабск. *bitān-at*—'дубленая овчина, используемая как подкладка', представляющего собой развитие значения из «подкладка, внутренняя часть чего-либо», в свою очередь восходящего к форме *batū*—'живот, чрево' (<общесемитского **batl*—с тем же значением).

2. Гуанчский (диалект о-ва Тенерифе) *ahico* [*a-hiko*], а—старый лексикализованный артиклеобразный префикс, по-видимому, еще ливиио-гуанчского происхождения) вид одежды, рубаха из меха, кожи'—южно-берберское: ахаггар, вост. тауллет, танеслемт *e-haki-t*, гхат *i-hakl-t* 'сшитый из шкур покров или полог палатки. Туарегский термин—почти наверное арабизм, причем весьма старый, передающий арабское *h* как *h* и развивший семантику заимствованного термина. В магрибском арабском *haik*—особый вид одежды, так называемый «хаик», представляющий собой прямоугольную шерстяную накидку (заимствовано в северно-берберские шильхские диалекты в форме *a-haik*); в классическом арабском этому слову соответствует *hā'ik-at*—'ткань' (редкая форма, засвидетельствованная у R. Dozy в его «*Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*») от глагола *haka'a* 'ткать'. Гуанчский термин заимствован из арабского через посредство либо туарегских, либо северно-берберских языков; семантика данного слова в последних ближе к гуанчской, чем в туарегском.

* Гуанчские слова даны в записи европейских, большей частью испанских, хронистов по фундаментальному труду Д. Вельфеля «*Monumenta Linguae Sertariae*», Graz, 1965. В квадратных скобках после графического слова дается латинская фонетическая реконструкция с делением на морфемы (отделяются, как и в соответствующих берберских словах, дефисом).

3. Гуанчский (диалект острова Иерро) *hana* 'вспомоществование'—южно-берберское; *алаггар* *tə-hānɪn-t*, *танеслеmt* и другие туарегские *tə-hanɪn-t* 'милость, безвозмездное благодеяние' <арабск. (диалектная форма) *hinnɪn-at*, *hanɪn-a* 'сострадание, милосердие, благодеяние', которому в классическом арабском соответствуют формы *hanɪn-at-hannān*— с тем же значением (<общесемитского **hnp* 'жалеть, проявлять милосердие'). Этот термин как будто не засвидетельствован в других берберских языках, кроме туарегских, и может таким образом объясняться как арабизм, заимствованный через *тамахаk*; следует, однако, отметить отсутствие аффиксации в гуанчской форме (ср. наличие конфикса *tə...t* в туарегском, сохранение которого было бы естественно ожидать при заимствовании в гуанчский), внешне полностью совпадающей с арабской (*hann-at*).

4. Гуанчский (диалект острова Гран-Канария) *sabog* 'совет', 'Тайный Совет' (нечто вроде выборного собрания), предположительное чтение [*sawog*]*. Термин этот весьма похож на широко распространенное арабск. *šūr*-а в его диалектной форме *šawr* 'совет' (в значении и 'консультация, рекомендация', и 'консультативный орган'), заимствованной и во многие берберские языки: *ахаггар* *šawra*, *анр* *šāwāra*, *кабийльский* *əšwər*.

5. Гуанчский (диалект острова Гран-Канария) *taifa* 'сходка, собрание'—явное заимствование арабск. *tāʾif*-at- 'толпа, ватага, сборище людей', попавшего и в некоторые северноберберские языки, напр. в *кабийльский* *ttaifa* 'общество, группа людей'.

6. Гуанчский (диалект острова Тенерифе) *taɣa* 'сорт мелких фиников'—безусловный семитизм, который теоретически могло попасть в гуанчский и из финикийского, из которого до нас дошло лишь производное значение (*tmr* 'продавец фиников', заимствованное, например, в *гхат* в форме *taɣa* 'бродячий торговец'), но пока нет позитивных данных о посещении Канар финикийскими мореплавателями, реалистичнее рассматривать это слово как арабизм, попавший в гуанчский, по-видимому, из северноберберских, ср. *кабийльский* *esseg*, *риф*, *шауя* *tmər* 'финик'.

* *b* в испанской записи (более поздние хронисты с другим европейским языком часто повторяли транслитерации своих предшественников) часто передает звук [w]. К этому слову Д. Вельфель дает два варианта—*sabog* и *tabog*, последний из которых имеет, по всей видимости, другое происхождение.

(<арабск. *tamar*—или *tamr*—'финик'; общесемитский термин—**tamar*—).

7. В так называемом «втором списке» гуанчских числительных, предположительно из диалекта острова Тенерифе, имеется слово *arba* 'четыре'. Его сходство с арабск. **arba* 'at'—'четыре' столь разительно, что Д. Вельфель высказывал серьезные сомнения в подлинности списка. Но если слово *arba* и могло бы попасть в список гуанчских числительных по какому-то уж очень занимому стечению случайностей или даже по воле мистификатора и шутников, то таким же образом весьма не просто объяснить регулярно образованную от него форму *arbagō, arbiago* 'сорок' с тем же суффиксом—*go*, что и другие гуанчские названия десятков, например: *sumago* 'шестьдесят' (<*sumus* 'шесть' (берберск. **səmmūs* 'шесть'), *satago* 'семьдесят' (<*sat* 'семь' (берберск. *əssā-t* 'семь')).

8. В том же списке есть числительное 'пять', которое тоже напоминает, хотя и не так разительно, как *arba*, арабское числительное «пять». Это—гуанчское (Тенерифе?) *sansa*, которое может отражать реальное произношение [*hən/msa*]; соответствующее арабское слово—*hams-at*—'пять'. Производная форма от гуанчского *sansa* 'пять'—*sansago* 'пятьдесят' с тем же суффиксом—*go*, что и в предыдущих примерах.

Оба арабских числительных (из примеров 7 и 8) широко распространены в берберских языках наряду с другими числительными арабского происхождения, которые в одних языках сосуществуют с исконными ливно-берберскими числительными, а в других—вытеснили их. Тем не менее и в этих примерах, как и в примере 6, нельзя исключить возможность происхождения этих семитизмов из другого семитского языка—финикийского, находившегося, как и арабский, в многовековом контакте с языками народов Северной Африки, ср. финикийск. *'rb* 'четыре' (<общесемитск. **arba*—) и *hms* 'пять' (<общесемитск. **hams*—).

В заключение можно сказать еще раз, что языковой материал не дает оснований на сегодняшнем уровне изученности вопроса говорить о прямых заимствованиях из арабского языка в гуанчский. В сочетании с отсутствием и серьезных экстралингвистических доводов в пользу контактов арабов с аборигенами Канар, следует, как нам кажется, пока эту гипотезу считать недостаточно обоснованной. В данном случае отсутствие позитивных аргументов создает значительный, хотя, конечно, не решающий перевес в сторону отрицательного ответа на вопрос, поставленный в заголовке этого небольшого исследования.

М. Е. НЕДОСПАСОВА

ZABARGAD U ZUMURRUD В АРАБСКОЙ БИБЛИИ.

Название *zabargad* укрепилось в арабском за прозрачной разновидностью оливина—«хризолитом». Этот термин засвидетельствован уже в доисламской поэзии и в Коране. Он неоднократно встречается также в канонической арабской Библии, хотя в текстах Полиглотты в соответствующих местах вместо него почему-то использовано субстантивированное прилагательное *azgaq* «синий», «голубой».

Поначалу *zabargad* квалифицировался неоднозначно. В древности его переводили как «топаз» (2, с. 453; 11, с. 1554). Небезынтересно, что евр. *taršiš* «хризолит», эквивалентом которого в арабской Библии является *zabargad*, в эллинистическую эпоху тоже переводили как «топаз» (14, с. 906)*.

Часть арабских и персидских лексикологов *zabargad* считали разновидностью *zumurrud*-а «изумруда». В специальном словаре к Корану Дитерца он толкуется как «хризолит», разновидность изумруда (9, с. 67). Эта точка зрения разделяется и Вуллерсом (20, с. 141), а по некоторым данным арабских и персидских словарей, также как и в трактатах ал-Бируни и ал-Хазини, *zabargad* и *zumurrud* попросту считаются синонимами (2, с. 151, с. 261; 13, III, с. 1212, аналогично рассматривает их и ал-Кашани (25, с. 48) и др., хотя хризолит и изумруд—разные по своей текстуре камни.

* *taršiš*, как и подавляющее большинство самоцветов, встречающихся в книгах Ветхого Завета, определяется Гезениусом как «название драгоценного камня» (12, с. 883). В Онкелосе и Пешитге используется эта же самая лексическая единица, хотя в сирийском языке имеется и греческое заимствование *hrizolitos*. Впервые этот термин (<*hrizos* «золотой (о минералах) и *litos* «камень») появляется в Септуагинте (18 с. 1174), благодаря влиянию которой либо заимствуется другими языками, либо встречается в виде его кальки: ср.

Эту путаницу в какой-то мере можно объяснить объединяющей их окраской (хризолит—от золотистого до зеленого цвета, а изумруд—зеленого разных оттенков); даже знаменитый хризолитовый «монокль» Нерона долгое время считался изумрудным. К тому же, как известно, в становлении геммологической номенклатуры цвет зачастую играл определяющую роль. Очевидно, окраской этого камня объясняется и ошибка Мюйе, а вслед за ним и Иностранцева, отождествлявших его с аквамаринном (16, с. 5; с. 22), буквально «цвета морской воды»).

Что касается вопроса происхождения термина *zabarġad*, то он также решается неоднозначно: Л. Фоллерс считает, что он заимствован из греческого (*smaragdōs*) (19, с. 298). Френкель и Нольдеке, отмечая его греческое происхождение, полагают, что *zabarġad* попал в арабский через его арамейскую форму *zmagadā* *smaragdā*; тем не менее Френкель допускает, что он мог быть заимствован и из персидского, на что якобы указывает и параллельная форма *zumurrū* (17 с. 69; 10 с. 41) (Кстати, как в арабском, так и в персидском имеется также метатезированная форма *zabarġad*). При этом Френкель справедливо исключает в качестве непосредственного языка—источника древнеиндийский, поскольку в анлауте индийского термина нет согласного -s (там же: ср. санскр. *parakata*,—М. Н.). На персидское происхождение, а не источник заимствования указывает ал-Джавāлики (12, с. 223), а позже Шуштари и Салах ад-Дин ал-Мунджид (24, с. 302; 26, с. 40)

В комментариях к современным изданиям толкового словаря персидского языка Борхане *Кāḡ* и к исследованию «О драгоценных камнях Мухаммада ибн Ибраġима ас-Сандġарġи *zabarġad* толкуется как термин семитского происхождения, образованный от корня *b g q* «блистать, сиять», где *z* попросту является наростом в начале слова < *zabarqat* (11, с. 1554; 23, с. 54). *zabarġad* действительно лексическая единица семитского происхождения, которая, однако, оказалась в арабском в результате долгого и многосложного процесса заимствования (см. об этом ниже, при *zumurrude*).

арм. *vosqekar*, груз. *okroantrakt*, русск. *златокамень*.

* Изыскания ученых-археологов свидетельствуют о том, что этот камень был известен еще в глубокой древности, тем не менее в связи с обозначающим его термином долгое время существовали значительные разногласия.

Думается, что этот широко распространенный в арабском и персидском термин попал из арамейского сперва в арабский (ср. закономерное чередование согласных: арам. zmggd—араб. zbrgd, а затем в персидский, ибо в противном случае персидский при наличии в нем обоих согласных g и ġ, естественно, отдал бы предпочтение форме с g.

В этой связи, вероятно, нелишне отметить, что zabargad употребляется также в турецком в значении хризолита и берилла, встречается в армянском и засвидетельствован в форме «заберзат» в старинных русских рукописях и в русокой «Торговой книге», что дает основание думать о существовании непосредственных торговых контактов между Древней Русью и Востоком, поскольку название это не проникло в западноевропейские языки (5, с. 22).

Здесь же хотелось бы остановиться на топониме Зебергед*, названии небольшого острова в Красном море, издавна известного своими крупнейшими месторождениями хризолита-забарджада.

Здесь мы имеем дело явно не со случайным совпадением топонима и геммологического термина, а с отражением наличия на нем этих самоцветов, т. е. с непосредственной связью «вещь-имя».

Любопытно, что еще Плиний Секунда отождествлял остров Зебергед с островом Тапазионом (эта точка зрения ныне разделяется современными специалистами (6, с. 118). В таком случае становится понятным, почему в древности zabargad переводили как «топаз» (см. выше).

Быть может, небезынтересно, что и евр. tarsîš одновременно является и термином, обозначающим «хризолит-златокамень», и топонимом, названием далекой заморской страны, славившейся своими несметными богатствами—золотом, серебром, оловом, свинцом, слоновой костью, своими кораблями и купцами, торговавшими с финикийцами и привозившими золото и серебро и т. д. (I Цар. 10₂₂; 22, 49; Иер. 10д; Иез. 27, 12; Исх. 60, 9 и др.). Источником богатства финикийцев был именно Таршиш и поэтому главный город Финикии—Тир—назывался «дщерью Таршиша» (русск. Фарсис)**. В еврейском толковом словаре Эвен Шошана

* Вызывает недоумение, что Бируни среди месторождений не упоминает этого острова.

** До настоящего времени местонахождение Таршита не установлено: его отождествляли с Карфагеном, с Тарсом Киликийским, с греч. Iartess-ом, названием финикийской колонии в юго-западной Испании. Факт тот, что он находился где-то вблизи Финикии и Палестины (4, с. 766).

tarsīs называется „матерью перлов, жемчугов“ и возводится к греч. tālassis „морской, находящийся в море“: „цвета морской воды“ (14, с. 1829) (см. выше, zabaḡad—аквамарин.—М. Н.).

Может быть, «семьдесят мудрецов», переведивших еврейскую Библию на греческий язык, воспользовались именно этим топонимом как символом великолепия и роскоши и назвали этот самоцвет tarsīs—ом — «хризолитом-златокамнем».

zumurrud „изумруд“ встречается в арабском в нескольких формах, как: zumurrud||zumurrud; zumurrad, zumurrad (13, с. 1251). Наиболее распространенной из них является первая, которая и засвидетельствована как в Коране, так и в Библии. В отличие от zabaḡad-а этот термин повсеместно переводится как „изумруд“. Он является эквивалентом евр. bāreqet, который у Гезениуса определяется лишь как „драгоценный камень“ (12, с. 118), однако уже в Септуагинте и Вульгате передается как smaragdus.

В специальной литературе отмечено, что греч. smaragdus maragdus восходит к санскр. marakata, пракр. maragada, который в свою очередь является семитским заимствованием (ср. ассир.—вав. baḡaqtu, финик. baḡaqt, евр. bareqet араб. baḡā, сир. baḡā, араб. baḡ, образованные от корня b ḡ q „сиять“). Появление -s в анлауте объясняется по-разному: Буазак выводит smaragdus из aṣma-maragada „сияющий камень“ >smamaragdus >smaragdus (8, с. 609). Мейе полагает, что -s перед -m мог появиться так же, как и перед начальным b в древнеперсидском имени собственном Bardiya; у Геродота это имя передано в форме smerdis, у Эсхилла как mardis (1 с. 330).

Любопытно, что и в индоевропейских языках имеются параллельные формы с подвижным -s, рывившимся без какой-либо явно улавливаемой закономерности, как-то: греч. tegos||stegos „крыша“ при др.-инд. sthagati; лат. corium||scorium „шкура“, ст. слав. kora||skora „шкура“ (3, с. 219). Говоря о наличии в греческом целого лексического пласта картвельского происхождения, Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванов приводят в качестве одной из параллелей греч. sferta и груз. berĉ', где начальное-s

в греческой форме считают последующим экспрессивным наростом (3. стр. 905).

По мнению некоторых специалистов, греч. *smugga* и *smuggla* тоже являются разными формами одного и того же слова (11, с. 274). Софокл в *smaragdos*-е считает протетическим согласным (18, с. 1174).

Что касается арабского термина *zumurrud*, то мы считаем, что он заимствован из персидского, в основе которого лежит вышеупомянутая греческая форма. В свою очередь перс. *زمرد*, как совершенно справедливо утверждает М. Андроникашвили, восходит к пехл. *zmruxt*; ср. груз. *zumuxi*, арм. *z'mruxi* (1, с. 330).

Блеск и сияние смарагда-изумруда особенно ценили древние и не исключено, что «камнем сияния греков» он считался именно благодаря своему исходному значению «блистать, сиять» (*smaragdos* встречается уже у Платона, а затем у Теофраста (V—IV вв.)).

Изумруд—самая драгоценная разновидность берилла и наряду с алмазом и рубином является наиболее драгоценным камнем. Первые изумрудные копи были открыты на Аравийском полуострове во II тысячелетии до н. э.; около 1650 г. до н. э. Египет уже является его поставщиком. В египетских гробницах находят украшения из этого минерала: в Тире, согласно Геродоту, имеется колонна из изумруда. Добыча не прекращалась ни в римское, ни в арабское владычество. Как отмечает акад. А. Ферсман, неизвестными путями он проникал в Персию, Византию и Рим. Очень высоко изумруд ценили в Индии. Ученый ставит вопрос, откуда и как он проникал в Персию и на Ближний Восток, откуда брался он на древнескифских и древнесибирских украшениях (7, с. 98). Мы полагаем, что объяснить этот факт, вероятно, возможно, если принять во внимание, что уже во времена Александра Македонского греческие горняки-рудокопы работали в Египте и доставляли драгоценные камни, в частности изумруды, Клеопатре. Ведь в результате завоевательных войн Александра Великого были захвачены Греция, Персия, финикийские города Тир и Газа, все порты Восточного Средиземноморья, столицы персидских царей Вавилон, Сузы, Персиполь, Эктабана, центральная часть Иранского нагорья, Средняя Азия, Западная Индия. Самое крупное государство древнего мира—греко-македонская держава простиралась от Дуная до Инда. Это, естественно, обусловило интенсивные культурно-исторические и торговые взаимосвязи между этими народами и соответственно процесс заим-

ствования не только новых понятий, но и обозначающих их терминов, тем более таких, каким являлся наиболее известный и особенно высоко ценимый изумруд.

Очевидно, именно по этой причине в огромном числе языков мира для его обозначения встречается одна и та же лексическая единица, лишь в разных формах, что, очевидно, можно объяснить разными путями и разными периодами ее заимствования. Ср. напр., русск. смарагд, измарагд из греческого (<греч.); изумруд (<турецк) груз. samaragdoni, zmuri, zurmuxi и т. д.

Следовательно, в арабском имеются две лексические единицы с разными значениями, восходящие к одному и тому же семитскому корню b r q, которые, однако, попали в арабский разными путями: с одной стороны, zabarġad из арамейского zmarqda izmaragda, которое в свою очередь заимствовано из греческого smaragdōs; последнее же через санскр. maragada восходит к семитскому bareqet, а с другой, это zumurrud, проделавший несколько иной путь, а именно: он заимствован либо из персидского, либо непосредственно из пехлевийского zmuruxt, преобразованной формы санскр. maraketa||maragada

Евр (Семит). bareqet.

Санскр. maragata||maragada.

греческ. smaragdōs

пехлеви zmuruxt

арам. smaragda||zmaragda

перс.

араб. zabarġad

араб. zumurrud

Подобные сдвиги значений в пределах одного и того же семантического поля—явление вполне естественное: ср. араб. ballūġ „хрусталь“ и bīrillūm „берилл“; ĩasb „яшма“ и ĩas̄m „нефрит“, груз. margallī „жемчуг“ и margani „коралл“ и т. д.

- 1 ანდონიკაბელი ნ., ნაჩქც(ე)ბი იჩანტა—ქაჩიულ ენობჩიეი უჩიეჩიობილან, I თბ., 1956.
- 2 *Бируни, Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). Изд. АН СССР, 1963.*
- 3 *Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов Индоевропейский язык и индоевропейцы. II, Тбилиси, 1984.*
- 4 *Еврейская энциклопедия, т. 14. С-Петербург.*
- 5 *К. Иностранцев. О двух древнерусских названиях камней. ЗВО, XIV, 1902.*
- 6 *Б. Ф. Куликов. Словарь камней-самоцветов, Л., 1982.*
- 7 *А. Е. Ферсман. Рассказы о самоцветах, Л., 1957.*
- 8 *E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris, 1938.*
- 9 *Jr. Dleterici, Arabisch-deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch, Leipzig, 1894.*
- 10 *S. Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden, 1886.*
- 11 *H. Frisk. Griechisches etimologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1960.*
- 12 *Gesenius W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, XV, Auflage Leipzig, 1910.*
- 13 *E. W. Lane, Arabic-english Lexicon, p. III, New York.*
- 14 *A. Meillet, Grammaire du vieuxpers. Paris, 1931.*
- 15 *E. M. Mullet, Essai sur la minéralogie Arabe, Journal Asiatique, XI, 1868*
- 16 *Nöldeke Fh., Zehnörter in undons dem Äthiopischen, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg, 1934.*
- 17 *Sophocles, Zeticon of the Roman und Byzantine Periods, New York, 1900.*
- 18 *K. Vollers, Beiträge zur Kenntnis der lebenden arabischen Sprache in Aegypten (Veber Zehnörter Fremdes und Eigenes), ZDMG, 51, 1897.*
- 19 *Vollers J. A., Lexicon Persico-Latinum, Bonne ad Rhenum, II, 1864.*
- 20 *تبریزی محمد حسین بن خلفا تبریزی، برهان قاطع، ۲ تهران، ۱۳۳۱.*
- 21 *لجوابالمقی-ابو منصور الجوابلیقی. بن احمد بن محمد بن العضر، المعرب فی اللام العجمی عنی حروف المعجم، القاهرة، ۱۷۱-۱۷۰*
- 22 *السنجری محمد ابن ابرهیم السنجری المعروف بابن الاکفانی، نجب الذخائر فی احوال الجواهر*
- 23 *شوشتری محمد عنی امام شوشتری، فرهنگ واژه فارسی در زبان عربی، تهران، ۱۳۲۷*
- 24 *کاشانی-ابو القاسم عبد الله کاشانی، کرائس الجواهر و نقاشی الاطیاب، تهران، ۱۳۲۵*
- 25 *المنجدالدکنو، صلاح الدین النجد، مغصل فی الالفاظ الفارشیة المعربة فی الشعر الجاهلی و القرآن الکریم و الحدیث النبوی، بیروت، ۱۹۷۸.*

М. Н. ТАШКУЗИЕВА

К ВОПРОСУ ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ПРИНЦИПОВ СОСТАВЛЕНИЯ «СЛОВАРЯ ДИВАНА АЛ-МУТАНАББИ»

Один из крупных лексикографов современности В. П. Григорьев замечает, что «чрезвычайно трудно не только осмыслить и творчески переработать, но даже просто охватить все многообразные и разнонаправленные усилия современных исследователей познать природу художественной речи» (4, 15).

В самом деле, познание природы художественного текста процесс разноплановый. Его успешное решение во многом зависит от степени развитости современного языкознания и литературоведения, и от степени развитости связанных с ними смежных дисциплин, стремления представителей обеих наук к тесному сотрудничеству в этом направлении.

Языкознание и литературоведение, отпочковавшиеся в свое время от единой филологии и теперь нередко противопоставляемые друг другу самими их представителями, прошли путь длительного самостоятельного развития. Однако всегда существовал круг ученых, которые были уверены в существовании точки соприкосновения этих двух наук, и разгадку тайны превращения языковых знаков в эстетические искали именно в этой стыковой области.

Можно с уверенностью сказать, что современная лингвистическая поэтика, завоевывающая все больше и больше признание у современных исследователей-филологов, является одним из достойных продолжателей этого направления. Лингвистическая поэтика как стыковая наука рассматривает язык как материал для словесного искусства, как «первоэлемент» в художественной структуре, как семиотическую систему, «в которых отложились творческие усилия предшествующих поколений» (4, 56) и занимается исследованием экспрессивных и функциональных возможностей языка в поэтическом тексте в целом. Подобное исследование весьма сложный процесс, так как, по справедливому замечанию М. С. Имамназарова, поэтический текст «как сложное синтетическое целое, по своему естеству, создает немалые трудности в применении к нему аналитических методов науки» (5, 12). Этим

обстоятельством и объясняется тот факт, что хотя общетеоретический аспект проблем исследования художественного текста ушел далеко вперед, применение этих положений в конкретных исследованиях текстов все еще не соответствует теоретическому уровню. Достижение «соответствия» этих двух аспектов, т. е. получение достаточных конкретных результатов практического применения и, одновременно, «работоспособности» имеющихся методов требует, естественно, коллективных усилий широкого круга исследователей-лингвистов и литературоведов, пресечения любого проявления агностического отношения к проблемам поэтики слова и скептицизма в данном вопросе, требует широких поэтапных исследований прикладного и теоретического характера.

Следовательно, в первую очередь необходимо создать объективную полноценную материальную базу. Другими словами, необходимо, по мере возможности, полное и скрупулезное статистико-семантическое описание интересующих нас текстов. Практическая ценность таких исследований давно определена крупными современными филологами. Ими же предложены некоторые варианты подобных описаний: каталог слов-образов в тексте, авторские словари, конкордансы различного типа, словари к отдельным произведениям и т. д.

На сегодняшний день имеется, например, каталог слов-образов, послуживший материалом для фундаментального исследования поэтического стиля персидско-таджикской поэзии IX—X вв. (9). Характеристика истории создания авторских словарей приведена в работах В. П. Григорьева и М. С. Имамназарова (4; 5).

Необходимость всестороннего и системного изучения языка художественного произведения с учетом богатого опыта отечественной и зарубежной филологии, в частности, лексикологии и лексикографии, а также некоторых работ по семиотике, поэтике и пр. осознается все шире и глубже. Доказательство тому—активизация работы в области создания авторских, тематических и пр. словарей (4, 1—48; 5, 22—25; 10), углубление научных и научно-методических рекомендаций (2), способствующих повышению ценности создаваемых словарей. Следовательно, словари более позднего периода учитывают удачные методические принципы более ранних достижений филологической науки в этой области, что создает благоприятную почву для их совершенствования.

Характер каждого словаря определяется его назначением—фактор, делающий неуместным возникновение разногласий относительно того, каким должен быть авторский словарь, в частности, тезаурусным или дифференциальным (3, 50—54; 7, 12—30) или замечание типа: «Словарь языка Пушкина» далеко не охваты-

вает всех своеобразий, всех качественных особенностей пушкинского стиля в области словоупотребления, а также их образного использования» (3, 47). Подобные претензии можно выдвигать сколько угодно, если не учесть, что «во всех случаях фиксируемый в словаре материал и способ его подачи зависят непосредственно от строя данных языков и от типа и назначения словаря (1,42), иначе—замысла предприятия. Необходимо ли определение стиля какого-нибудь автора или периода в отношении изобразительных средств, в отношении типа творчества и художественного метода или нужен отбор материала из текста для представления его в каталогах (словарях) (9) или необходим статистико-семантический анализ лексики произведения писателя или поэта для изучения его языка, стиля на различных уровнях и т. д. Следовательно, научно ценны и словари-тезаурус, и словари дифференциальные, каждый исходя из целей исследования. Здесь многое еще зависит от того, каков исследуемый материал по значению. Все словарные предприятия так или иначе—это шаг к созданию всеобъемлющих словарей литературного памятника или избранного автора. Различные дифференциальные словари, если они будут создаваться на основе единого материала, в конце концов, получат необходимую полноту описания в комплексе. Только работы в этом аспекте должны быть строго и научно координированы.

Будучи сторонником создания полных словарей, удовлетворяющих запросы исследователей в различных направлениях, пожалуй, согласимся с В. П. Григорьевым, что «все пояснить не сможет никогда ни один словарь» (3, 51), однако тезис о «неисчерпаемости поэтического содержания», отстаиваемый П. Палиевским и имевший возражение со стороны его оппонентов, ныне все больше и больше воспринимается диалектически—объекты нашего познания вновь и вновь благодарно раскрывают свои «секреты» перед пытливыми умами, стремившимися познать глубже замысел художника и тайны его чудесного священнодействия.

В принципе, словарный опыт достаточно богат для разработки типологии решений по каждому вопросу, чтобы составитель того или иного словаря мог выбрать то, что соответствует характеру составляемого им словаря. В распоряжении исследователя проспекты разнообразных словарей, инструктивные материалы к ним, предисловия, предпосланные к изданиям отдельных словарей, теоретические постановки вопросов, различные отзывы к изданным материалам и, наконец, сами имеющиеся словари.

На опыте создания авторских, частотных и пр. словарей к произведениям классиков литературы нашей страны начата ра-

бота по составлению таких и к произведениям классиков литературы зарубежного Востока. В советской востоковедной науке по инициативе М.-Н. О. Османова начата работа по составлению словаря языка «Шахнаме» Фирдоуси, и на сегодняшний день группа иранистов под его руководством завершила полную роспись текста этой эпопеи, состоящей из 60 тыс. бейтов. Имеется полная роспись лексики поэмы «Ширин и Хосров» персоязычного поэта Индии Амира Хосрова Дехлеви, выпокненная ученым-иранистом М. С. Имамназаровым (5, приложение). Примечательно то, что эта роспись уже послужила основой для статистико-семантического анализа лексики данной поэмы. Фактически, это первая работа, теоретические обобщения которой охватывают полный текст произведения. В Ташкенте иранист А. Куранбеков приступил к описанию лексико-семантической структуры поэмы Амира Хосрова Дехлеви «Аннаи Искандари». Примечательно то, что впервые в Советском Союзе им для первичного описания персидского текста использована ЭВМ по рекомендации академика С. Х. Сираждинова. В процессе работы автор пришел к заключению о том, что применение ЭВМ является высокоэффективным средством в выполнении трудоемких работ по восточной лексикографии. До этого попытка использования ЭВМ в подобных исследованиях была предпринята в Иране (6). В настоящее время также под руководством М.-Н. О. Османова ведется работа над составлением «Словаря дивана ал-Мутанабби», арабского поэта средневековья. В данное время завершена полная роспись текста. Определены значения слов на начальные буквы алфавита.

Как явствует из вышеизложенного, в составлении «Словаря дивана ал-Мутанабби» мы опираемся на методологические принципы, определенные предшественниками, подходя к ним критически и избирательно. Прежде всего исходим из принципа: «в стихе не может быть мертвых клеток» в том плане, что каждый его элемент функционально осмыслен (см., ср. 3, 31—32, 36). Разумеется, существует своеобразная иерархия семантической значимости элементов в художественной структуре, основывающаяся на диалектической природе языка—неисчерпаемости его выразительных возможностей. Весь вопрос заключается именно в том, чтобы установить эту иерархию путем строго научного анализа текста.

Мы согласны с тем мнением, что авторские словари поэтического текста должны быть предназначены для использования в двух взаимодополняющих целях: лингвистических и поэтико-стилистических (5, 29). Это значит: признавая поэтапность описания-исследования, словарь должен быть полным, комплексно-ис-

черпывающим по структуре (по мере возможностей современной лингвистической поэтики). Во всяком случае, к этому надо стремиться. Получив такой материал, исследователь сможет использовать его в любых историко-филологических и лингвистических целях.

Определение значения слов в авторских словарях представляет главную задачу (8, 6), в них значение слов опирается главным образом на конкретный текст. В связи с этим возникает вопрос о создании сначала критического текста произведения, установление его подлинности. Как показывают исследования учёного-арабиста М. С. Киктева, изданный в Каире диван ал-Мутанабби (13) далеко не полный. В него включены стихи поэта, отобранные им самим в соответствии духу его времени. До нас дошли и другие стихи поэта, разбросанные по разным источникам. Чтобы создать авторский словарь поэта, необходимо собрать все его сохранившиеся стихи и установить их достоверность. Задуманный М.-Н. О. Османовым словарь называется не «Авторским словарем ал-Мутанабби», а «Словарем дивана ал-Мутанабби». Это не одно и то же. Роспись слов сделана по каирскому изданию дивана ал-Мутанабби, подготовленного авторитетным учёным Абд ар-Рахманом ал-Баркуки. Это издание подвергнуто текстологическому анализу М. С. Киктевым. Отдельные недочёты и неточности текста ал-Баркуки, установленные М. С. Киктевым, нами будут учтены в процессе работы. С другой стороны, глубокое семантико-лексикографическое исследование текста может привести в дальнейшем к важным уточнениям текстологического характера. Не будет преувеличением, если скажем, что такое исследование одним из своих аспектов входит в круг текстологических изысканий. Именно такие исследования создают серьёзную материальную базу для дальнейших теоретических обобщений, не оставляя места для голословных утверждений.

В словарях подобного типа не следует, на наш взгляд, разграничивать номинальное (собственно-языковое) и контекстуальное значение слова, общелитературное его употребление и индивидуальное (см., ср. 3,53; 12,10).

Проблема выделения слов и определение их границ для каждого конкретного языка имеет свои трудности. По морфологической структуре слова арабский язык корневой, флективный. Парадигматика имени и глагола формулирована и систематизирована. Существует мнение, что «корень не как исторически зарегистрированное состояние слова» (2, 11). В таком случае термины «первообразные» (корень-основа) и «производные» не очень точно отражают структуру арабского языка. (В принципе история арабской лексики требует как можно больше разнообразных и

фундаментальных исследований в этой области). Так как пока не предложен иной критерий определения «основа» и «производный» по отношению к арабскому слову, мы в определении структуры «Словаря дивана ал-Мутанабби» будем придерживаться арабской филологической традиции, которая арабскую лексику разделяет на исходные и производные слова. Структура арабского языка и определила структуру толковых словарей. Арабские толковые словари строятся по алфавитно-гнездовому принципу, слова расположены в них в алфавитном порядке корней, которые образуют гнезда, включающие все слова с соответствующим корнем. Этот гнездовой тип словаря (11, 194—200) удобен и для определения типа «Словаря дивана ал-Мутанабби». Таким образом, особая сложность семантического анализа арабского текста компенсируется удобностью разработки, классификации и расположения слов в словаре указанного типа.

Изложенные здесь принципы, конечно, имеют предварительный характер и в ходе дальнейшей конкретной работы над «Словарем дивана ал-Мутанабби» будут уточняться и дополняться.

¹ В. Г. Гак. Грамматика и тип словаря.—В кн.: Слово в грамматике и словаре. М., 1984

² Б. М. Гранде. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1963.

³ В. П. Григорьев. Словарь языка русской советской поэзии. М., 1965

⁴ В. П. Григорьев. Поэт и слово. М., 1973.

⁵ М. С. Имамназаров. Статистико-семантическое исследование лексики поэмы «Ширин и Хосров» Амира Хосрова Дехлеви. Канд. дисс. М., 1973.

⁶ М. С. Имамназаров. Опыт составления словаря «Ширин и Хосров» Амира Хосрова Дехлеви.—В кн.: Амир Хосров Дехлеви.—Сб. научных трудов ТашГУ им. В. И. Ленина. Ташкент, 1978.

⁷ Л. С. Ковтун. О специфике словаря писателя.—В кн.: Словоупотребление и стиль М. Горького. Л., 1962.

⁸ Л. С. Ковтун. Словарное описание семантико-стилистической системы писателя.—В кн.: Словоупотребление и стиль М. Горького. Л., 1968.

⁹ М.-Н. О. Османов. Стиль персидско-таджикской поэзии IX—X вв. М., 1974.

¹⁰ Словарь автобиографической трилогии М. Горького в шести выпусках. Вып. I—III, Л., 1974—1982.

¹¹ А. Н. Тихонов. Проблемы составления толкового гнездового словаря современного русского языка.—В кн.: Слово в грамматике и в словаре. М., 1984.

¹² Словарь языка Пушкина. тт. 1—4, М., 1956—1958.

¹³ Абд ар-Рахман ал-Баркуки. Шарх диван ал-Мутанабби. Байрут-Лубнан.

Д. В. ФРОЛОВ

ТЕОРИЯ АРУДА: ЧЕТВЕРТЫЙ КРУГ ХАЛИЛА

*«В науке старайся больше понимать
и меньше—запоминать»*

ал-Халил ибн Ахмад

Если бы система аруда включала в себя только размеры первых трех кругов Халила, то, наверное, не было бы и теоретических споров об этой системе, ни тех, что шли в свое время между арабскими учеными, ни тех, что продолжают идти сейчас между востоковедами. А вот четвертый и пятый круги все время будоражат умы исследователей. Точнее даже один, четвертый круг, поскольку проблема пятого круга всегда сводилась лишь к тому, добавлять к единственному размеру мутакарибу второй—мутадарик, или не добавлять¹.

Четвертый же круг аномален, что называется, по всем статьям. Во-первых, размеров на нем необычно много, минимум вдвое больше, чем на любом другом круге—шесть. Во-вторых, размеры эти неоднородны по составляющим их стопам, ибо только этот круг использует суммарно более двух качественно различных стоп как строительный материал для метрических схем. Создается впечатление конгломерата, а не органического единства. В-третьих, внешним выражением разномастности входящих в этот круг размеров является неупорядоченность их названий². В-четвертых, и это, пожалуй, самое главное, только в составе этого круга есть размеры, содержащие аномальную стопу маф?у:ла:ту-, которая отлична от прочих стоп уже тем, что, как отмечали еще арабские авторитеты, из простого повторения ее без добавления других стоп не получается особого размера и что она никогда не встречается в пределах полустишия дважды³. В-пятых, только на этом круге и только в составе этой стопы реализуется тоже аномальный «разобщенный ватид» (ватид |мафрук)⁴. В-шестых... Впрочем, перечисленного довольно.

Вопрос о том, сколько размеров включает в себя четвертый круг, был предметом оживленной дискуссии в арабской традиции. Механизм круга теоретически «порождает» девять различных метрических схем, но сам Халил насчитывал на этом круге, как было сказано выше, только шесть размеров, а именно: сари—мунсарих—хафиф—мудари—муктадаб—муджтасс, отвергая еще три как неупотребительные (мухмал)⁵. С негативной частью взгляда Халила практически никто из последующих теоретиков не спорил, а вот позитивная часть подвергалась ревизии неоднократно.

Второй по времени после Халила крупный теоретик аруда Ахфаш Средний (ум. ок. 830) отвергал еще два размера четвертого круга: мудари и муктадаб, утверждая, что стихов в этих размерах у арабов нет⁶. Защищая точку зрения Халила на состав 4-го круга, Абу Исхак аз-Задждадж (ум. 923) фактически подтвердил мнение Ахфаша, сказав, что хотя ни одной касыды, написанной этими размерами нет, но все-таки один-два бейта в арабской поэзии можно найти⁷. Крупный лексикограф и стиховед Абу Наср Исмаил ал-Джаухари (ум. 1003), предпринявший радикальную ревизию некоторых сторон теории аруда и насчитывавший всего двенадцать размеров, включая мутадарик, оставил от четвертого круга только два (II) размера: хафиф и мудари. Он говорил, что все стихи, которые якобы написаны остальными четырьмя размерами,—на самом деле просто разновидности других размеров. Так, сари он отнес к баситу, мунсарих и муктадаб—к раджазу, муджтасс—хафифу⁸.

Позиции Ахфаша и Джаухари несколько отличаются друг от друга. Если первый апеллирует к поэтической практике, выступая как «реалист» против «фантазера», то второй подчиняет все задаче построения альтернативного варианта теории⁹. Реформа Джаухари—предмет, заслуживающий отдельного разбора. Здесь же мы пойдем «путем» Ахфаша, обратившись к поэтической практике, чтобы проверить, какие из постулируемых на четвертом круге размеров реально употреблялись арабскими поэтами классического периода и в каких пропорциях. Это позволит нам ответить на вопрос, обобщенном каких фактов явился в этом отношении аруд Халила.

Халил ибн Ахмад умер в конце VIII в.¹⁰ Это значит, что основной период его деятельности пришелся на первые десятилетия аббасидского периода, когда зарождалось движение бади. При его жизни облик стал быстро и существенно меняться. Халил был современником Башшара ибн Бурда (714—785), Мути ибн Ийаса (ум. 785), мог наблюдать первые успехи таких поэтов, как Абу Нувас (756 или 762—между 813 и 815), Муслим ибн ал-Валид

(между 747 и 757—823), Абу-л-Атахия (748—825). Как же соотносится теоретическая деятельность Халила с переменами, происходившими в арабской поэзии?

Насколько можно судить, Халил, бывший учеником знаменитого ученого, знатока поэзии и языка Абу Амра ибн ал-'Ала (между 684 и 690—между 771 и 776), известного своей принципиально традиционалистской позицией в споре о «древней» и «новой» поэзии¹¹, разделял взгляды своего учителя. Данные В. Ройшеля о ссылках Сибавайха при цитировании поэзии на Халила показывают, что Халил включал в фактологический базис арабской филологии только домусульманскую, раннемусульманскую и омейядскую поэзию¹². Логично предположить, что именно к этой поэзии он обращался, выводя правила аруда. Об этом же говорят приводимые И. Анисом свидетельства о том, что стимулом к созданию аруда стала для Халила его реакция на стихи с непривычными и неизвестными ранее арабам ритмами, которые стали сочинять новые поэты¹³. Подсчеты автора, показывающие частотность размеров четвертого круга в доаббасидской поэзии, сведены в табл. 1.

1) Частотность размеров четвертого круга у доисламских, раннеисламских и омейядских поэтов¹⁴.

источник	сарн	мунсарих	хафиф	мударри	мудж-тасс	мук-тадаб	4—й круг
Муфаддалийят	4.54%	1.51%	2.27%	—	—	—	8.32%
Асмайийат	2.17%	1.09%	4.35%	—	—	—	7.61%
Джамхара	4.08%	4.08%	6.12%	—	—	—	14.28% ^{15/}
Хамаса	2.04%	1.02%	0.68%	—	—	—	3.74%
Имру'улкайс	2.00%	3.00%	—	—	—	—	5.00%
Набига Зубйани	2.27%	—	—	—	—	—	2.27%
Алкама	6.67%	—	—	—	—	—	6.67% ^{15/}
Хатим ат—Тан Хассан	—	—	1.96%	—	—	—	1.96%
ибн Сабит	1.23%	1.23%	3.67%	—	—	—	6.12%
'Амр ибн Мадикариб	2.22%	—	—	—	—	—	2.22%
Кусаййир	0.96%	0.96%	3.85%	—	—	—	5.77%
'Урра ибн ал—Вард	—	—	—	—	—	—	—

1	2	3	4	5	6	7	8
Ахтал	—	—	1,22%	—	—	—	1,22%
Фараздак	—	—	—	—	—	—	—
Джардир	—	0,24%	—	—	—	—	0,24%
Умар ибн Абд Рабба	1,19%	4,17%	21,42%	—	—	—	26,78% ^{18/}

Как видно из таблицы¹⁷, Халил никак не мог слышать образцы размеров мудари, муктадаб и, добавим еще, муджтасс в той поэзии, на которую он ориентировался, создавая аруд. Тогда, может быть, эти размеры—результат бессознательного учета новых ритмов, которые стали появляться в раннеаббасидской поэзии, когда слагать стихи по-арабски начали не только арабы, и к которым ухо образованного горожанина конца VIII в. должно было постепенно привыкать¹⁸. Табл. 2 показывает, как обстояло дело с четвертым кругом после 750 г.

Частота размеров четвертого круга в поэзии после 750 г (от Башшара ибн Бурда до Маарри)¹⁹

источник	сари	мунсарих	ха иф	мударри	мудж-тасс	мук-тадаб	4-й круг
Башшаро Ибн Бурд	6,39%	4,54%	10,76%	—	0,34%	—	22,03%
Мутри ибн Ийас	8,75%	7,50%	25,00%	—	3,75%	—	45,00%
Абу-ш-Шамакмак	12,50%	3,12%	15,63%	—	4,69%	—	35,94%
Салм ал-Хасир	11,29%	6,45%	4,84%	—	—	—	22,58%
Абу Нувас	15,67%	8,58%	7,98%	0,10%	2,99%	0,10%	35,42%
Муслим	4,88%	2,44%	4,88%	—	—	—	12,20%
Абу-л-Атахийя	6,07%	4,07%	8,57%	—	0,78%	—	20,03%
Абу Таммам	5,19%	3,90%	13,64%	—	0,43%	—	23,16%
Мутанаббид	3,15%	6,29%	8,04%	—	0,35%	—	17,83%
Маарри „Сакт“	9,74%	2,66%	7,96%	—	—	—	20,36%
Маарри „Лузум“	6,21%	2,95%	4,65%	—	0,19%	—	14,00%

Можно отметить много перемен по сравнению с табл. 1. Реско выросла как частотность сари и хафифа, так и суммарная доля всего круга. Три размера (сари, мунсарих, хафиф) становятся обязательной составной частью метрического репертуара любого дивана. К ним присоединяется четвертый—муджтасс, выплывающий из небытия как полноправный, хотя и редкий размер. Но одно остается неизменным: размеров мудари и мукмадаб как не было, так и нет. Единственным исключением оказывается Абу Нувас, у которого оба размера встерлись в диване по одному разу.

Аналогичные результаты дали обследования арабской поэзии в более широком временном диапазоне (вплоть до начала XX в.), проведенные соответственно И. Анисом и А. ар-Ради. Суммарно они дали, включая и учитываемые ими примеры из Абу Нуваса, 3 стихотворения в размере мудари общей длиной в 15 бейтов и 10—в размере муктадаб, причем из них по меньшей мере 5 являются подражаниями стиху Абу Нуваса и повторяют в точности его ритм и рифму²⁰.

Приведенные в статье данные позволяют, на наш взгляд, сделать следующие выводы:

а) мудари и муктадаб не входят в число реально существовавших размеров классической арабской поэзии ни на одном из этапов ее развития (и в этом смысле «реалист» Ахфаш был абсолютно прав);

б) четвертый круг на деле состоит для ранней (до 750 г.) поэзии из трех размеров, а для поздней (после 750 г.)—из четырех;

в) Халил ибн Ахмад, создавая аруд, ниоткуда не мог услышать образцы мудари и муктадаба и, следовательно, строя свои круги и постулируя наличие 6 размеров на 4-м круге, он эти два размера «выдумал».

Ясное осознание этого факта должно служить одной из отправных точек при любой попытке интерпретации теории Халила и решения загадок четвертого круга, а объяснение причин, заставивших Халила пойти на введение в теорию «фиктивных» размеров, стать составной частью такой интерпретации.

¹ Сам Халил о таком размере не говорил, его добавил Ахфаш Средний (ум. ок. 830). Как показывают подсчеты автора статьи, поэтическая практика классического периода не приняла этого нововведения. Стихи в этом размере встречаются, в основном, в трактатах по аруду.

² Названия размеров каждого из остальных четырех кругов реализуют одну словесную модель, например тави:д, мади:д, баси:т (1 круг); ва:фир, ка:мил (2 круг) и т. д. А на четвертом круге названия шести размеров образованы по четырем (1) разным словообразовательным моделям.

¹ Эта однократность реализации данной стопы есть весьма примечательный факт, приоткрывающий дверь к адекватной интерпретации ритмико-просодического явления, которое отражает теория Халила в структуре 4-го круга.

⁴ В другом месте мы более подробно останавливались на аномальности разобщенного ватида и содержащей его стопы с точки зрения арабской просодии и ритмической основы арабского стиха. См. статью «Теория аруда: просодия и ритм» (в печати), представляющую собой письменный вариант доклада автора на Всесоюзной конференции памяти акад. И. Ю. Крачковского (Москва, 1983). См. также тезисы доклада автора на IV Всесоюзной конференции арабистов (Ереван, 1985).

⁵ Это отличительный признак всех теоретических построений, восходящих к Халилу, будь то в морфологии (что нашло отражение в «Книге» Сивавайха), или в лексикологии (словарь Халила «Китаб ал-'айн» построен как исчисление всех употребительных и неупотребительных (мухмал) корней арабского языка), или в метрике. Всюду ученый создает формализованную, порождающую модель, которая на выходе имеет большее число состояний, чем различает описываемая реальность.

⁶ См. И. Анис. Музыка аш-шир, Бейрут, 1972, с. 60, 63.

⁷ Цит. соч., с. 65.

⁸ Ибн Рашик. Умда, т. I, Бейрут, 1972, с. 136—137.

⁹ Джаухари не только исключил разобщенный ватид и стопу с ним из числа исходных строевых единиц аруда, но и отказался от принципа кругов, сгруппировав размеры на другом основании, ради которого он включил в свою систему размеры мудар и мутадарк. Его вариант теории аруда приобрел большую популярность, так что Ибн Рашик замечает: «его учению следуют знатоки нашего времени и мастера этого ремесла». См. Ибн Рашик. Цит. соч., с. 135—137.

¹⁰ Датой его смерти называли и 160 г. х., и 170 г. х., и 175 г. х., т. е. 776, 786 или 791 гг. н. э.

¹¹ Об этом споре и о взглядах Абу Амра см. А. Б. Куделин. Средневековая арабская поэтика. М., 1983, с. 9 и далее, где, в частности, указывается, что Абу Амр «никогда не цитировал стихи мусульманских авторов для филологических доказательств, делая исключение для одного Омара ибн Аби Раби'а (род. в 655 или в 664 г., ум. в 712 или в 719 г.) и позволив позднее своим ученикам использовать с этой целью стихи Джарира (ум. в 728—733 гг.) и ал-Фараздака (ок. 640/41—732/33)».

¹² Всего Сивавайх ссылается на авторитет Халила при цитировании стихов 50 раз. Десять примеров приводятся без указания имени поэта, а из оставшихся сорока примерно половина (18 цитирований) приходится на доисламский и раннеисламский период, а 22 цитирования—на омейядский период, причем последними по времени являются Фараздак, Джарир, Ахтал и их современники.—См. W.. Reuschel Al-Hallil ibn Ahmad, Der Lehrer Sibawahs, als Grammatiker. Berlin, 1959, с. 59—62.

¹³ И. Анис. Цит. соч., с. 59. Согласно данным арабской традиции сходные причины сыграли свою роль и в возникновении арабской грамматической науки,

в которой материализовалось стремление предохранить от «порчи» арабский язык Корана и древней поэзии.

¹⁴ Подсчеты сделаны нами по следующим изданиям (там, где после названия стоит знак—*), размеры стихов указаны в издании): *Муфаддалийят*. Каир, 1964; *Асмайийят*. Каир, 1976*; *Абу Зайд ал-Кураши*. Джемхара ашар ал-араб. Бейрут, 1978; *Абу Таммам*. Диван ал-Хамаса. Т. 1—2, б. м., б. г.; *Иируулкайс*. Диван. Каир, 1958; *Хамсат дававин мин ашар ал-араб* (ан-Набига аз-Зубяни, Урва ибн ал-Вард, Хатим ат-Таи, Алкама ал-Фахл, ал-Фараздак). Каир, 1876; *Хасан ибн Сабит ал-Ансари*. Диван. Каир, б. г.; *Амр ибн Майкариб аз-Зубайди*. Диван. Багдад, 1970; *Кусаййир Азза*. Диван. Бейрут, 1971*; *ал-Ахтал ат-Таглиби*. Диван. Бейрут, 1978*; *Джарир*. Диван. Т. 1—2. Каир, 1969—1971*; *Умар ибн Аби Рабиа*. Диван. Каир, 1960.

¹⁵ В двух случаях, к которым относится примечание, высокие относительные показатели обусловлены, прежде всего, малым объемом соответствующих собраний стихов: в «Джемхаре» абсолютные цифры для размеров сари, мунсарих и хафиф—2,2 и 3 стихотворения соответственно; в Диване Алкамы весь 4-й круп представлен одним стихотворением в размере сари.

¹⁶ Легко заметить, что 'Умар ибн Аби Рабиа', хронологически относящийся к омейядскому периоду, по своему метрическому репертуару может быть отнесен скорее к следующему, аббасидскому периоду. Обращает на себя внимание как высокий показатель для всего круга в целом, так и необычайно возросшая доля хафифа, который в Диване Умара делит первое-второе места с тавилем (1). Данное обстоятельство заставляет еще раз задуматься о предпосылках эволюционного характера, подготовивших аббасидскую «революцию» в области техники стиха.

¹⁷ Таблица в целом показывает в общем-то малую частотность размеров четвертого круга, причем только немногие поэты употребляют все три размера, из которых реально состоит круг. Примечательно, что антологии, составленные уже в аббасидскую эпоху, дают более высокие показатели, чем авторские диваны, отражая, вероятно, изменения во вкусах.

¹⁸ Есть свидетельства, что Халил восхищался некоторыми стихами Башшара ибн Бурда и декламировал их.—*Башшар ибн Бурд*. Диван, т. 2. Каир, 1954, с. 24.

¹⁹ Подсчеты сделаны нами по следующим изданиям (как и в примечании 14 знаком—* отмечены издания, в которых указаны размеры стихов): *Башшар ибн Бурд*. Диван. Т. 1—4. Каир, 1950—1966; Шу'ара аббасиййун. Мути ибн Ййас' Салм ал-Хасир, *Абу-ш-Шамакмак*. Бейрут-Нью-Йорк. 1959*; *Абу Нувас*. Диван. Бейрут, б. г.; *Сари ал-Гавани (Муслим ибн ал-Валид)*. Диван. Каир, 1958*); *Абу-л-Атахийа*. Диван. Бейрут, 1964; *Абу Таммам*. Диван. Бейрут, аз-Занд. Т. 1—2. Каир, 1941*; *Абу-л-Али ал-Маарри*. Лузум ма ла йалзам (ал-Лузумийят). Т. 1—2. Бейрут, 1961.

²⁰ См. *И. Анис*. Цит. соч., с. 63—64; *А. ар-Ради*. Шарх тухфат ал-Халил. б. г.; *Мутанабби*. Диван. Т. 1—4. Бейрут, 1980; *Абу-л-Али ал-Ма'арри*. Сахт Багдад, 1975, с. 268, 272—276.

К. Г. ЦЕРТЕЛИ

К ВОПРОСУ О ФОНЕТИКО-ФОНОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ СЕМИТСКОГО q

1. В прото-семитской фонологической системе глухой смычный q занимает прочное место, что определяется широким диапазоном его употребления в семитских языках; он встречается во всех мертвых и живых языках без исключения (п/с q не переходит в другую фонему, как это бывает при распределении некоторых протосемитских согласных по отдельным семитским языкам, напр., п/с q и $\text{ħ} > \text{ʕ}$ и ħ в северосемитских языках, или п/с $\text{š} > \text{s}$ в восточно-семитском)*. К тому же, q иногда соответствует другим согласным. Так бывает в древнеармянском, где иногда q соответствует араб. q (d) и евр. и аккад. š . Аналогичные случаи наблюдаются и в серднеарамейском-мендейском.

Характеризуя семитский согласный q, ученые едины в том, что он является глухим смычным. Таков он во всех семитских языках (как в классических, так и в современных) и, естественно, таким следует его предполагать и в протосемитском фонемном инвентаре. Однако, мнения о месте артикуляции данного согласного, а также о его дополнительном дистрибуционном признаке (эмфатичности), расходятся.

2. При описании произношения фонемы q, наблюдается некоторая неточность в определении места его артикуляции: одни считают, что q артикулируется у мягкого неба, т. е. он является веллярным согласным, для других—это язычковый согласный, т. е. увулярный, поскольку q артикулируется с помощью задней части языка у язычка (увулы). В специальной литературе встречаются случаи чередования терминов «веллярный», «поствеллярный» и «увулярный», и даже объединяющий эти названия—«увуло-веллярный» по отношению к одному и тому же согласному q (Г. Флейш);

* Естественно, здесь не имеются в виду звукоизменяющие процессы в отдельных семитских языках и диалектах, вследствие чего q чередуется с другими согласными (см. ниже).

встречается и такой случай, когда *q*, квалифицированный как велярный согласный, помещается то вместе с велярными спирантами *q* и *h*, то объединен в одну серию вместе с гортанным согласным *h* и фарингальным *h*.¹

2.1. По Ибн-Сине и ал-Халилю араб. *q* представляется увулярным согласным, как это хорошо показали В. Г. Ахвледзиани (Ахвледзиани 1966, сс. 09, 57) и Ф. А. Шааде (Schade 1911, с. 19), а Сибавайхи считает *q* поствелярным смычным согласным.²

Касаясь места произношения арабского *q*, В. Г. Ахвледзиани совершенно справедливо замечает: «Подобные колебания в характеристике *q* мы наблюдаем не только среди арабских грамматиков, но и в современной фонетической литературе»³. Так, например, велярным согласным считают фонему *q* Б. Гранде, В. Фишер, К. Крааль, В. Ройшель и др.⁴, увулярным—Гарднер, В. Фишер, О. Ястров, В. Ахвледзиани и др.⁵. Так характеризуют фонему *q* с точки зрения ее образования в стандартном арабском языке. Аналогичная картина наблюдается и в современных арабских диалектах, хотя по последним диалектологическим работам, в арабских диалектах, где фонема *q* сохранилась, в большинстве случаев ее считают увулярным глухим согласным⁶, в редких случаях же (в некоторых диалектах из группы сиро-палестинских наречий и в египетском арабском диалекте) *q* именуется поствелярным⁷.

2.2. Аналогичное положение наблюдается и при интерпретации согласного *q* в арамейском языке. Большинство семитологов, характеризуя фонемный состав древних арамейских диалектов, *q* причисляют к велярным согласным⁸. Для самаритянского языка у Л. Х. Вильскера согласный *q* в таблице согласных вписан в столбец «велярные»⁹, а на с. 25 той же работы—*q* увулярный глухой смычный. Увулярным¹⁰ или поствелярным¹¹ называют согласный *q* семитологи, описывающие фонемный состав современных арамейских диалектов. Однако, по Г. Кроткову, изучающего арамейское наречие Иракского Курдистана, *q* вместе с *h* и *g* является велярным, поскольку, по Кроткову, в образовании этих звуков принимает все мягкое небо¹². Там же автор отмечает, что «чистого увулярного звука в новоарамейском нет». Для нас арам. *q* является увулярным как в староарамейском, так и в новоарамейском¹³.

Аналогичная картина наблюдается при характеристике *q* и во всех других семитских языках.

2.3. Для установления фонетического статуса согласного *q* (т. е. для уточнения места его артикуляции и характера) решающее значение придается экспериментальному изучению данного согласного, что возможно, естественно, лишь по отношению сов-

ременных языков. В этом отношении особого внимания заслуживает экспериментальное исследование арабского q семитологом Эдвардом Одишо, результаты которого опубликованы им в журнале «Lingua»¹⁴. Он провел спектрографическое исследование арабского (k) и (q), что привело его к следующим выводам: 1) (q) — увулярный согласный, 2) (k) произносится с аспирацией, (q) — без аспирации¹⁵. Им были исследованы два арабских слова: «собака» — kalb и «сердце» — qalb. Спектограммы этих слов показали резкую разницу между ними как в отношении места артикуляции согласных, так и в отношении их аспирации¹⁶.

Следует отметить, что совпадение термина «увулярный» с термином «поствелярный» по отношению согласного q¹⁷, возможно, вызвано тем, что при артикуляции q имеет место смычка языка с задним краем мягкого неба (velum), окончанием которого

является язычок (uvula)¹⁸. Говоря о звонком корреляте q—g, Х. Бланк характеризует последнее как имеющего крайне поствелярную артикуляцию. С. Сегерт, отмечая участие язычка в произношении семитского q и называя его «увулярным», считает для него более подходящим название «поствелярный»²⁰. Однако, следует учесть, что место артикуляции q глубже, чем спирантов ħ и ʕ, которых и следует считать настоящими поствелярными согласными, как это общепринято.

Таким образом, увулярный глухой смычный q в совр. стандартном арабском языке, как и в других семитских языках, по месту образования не может быть поставлен рядом с велярными (точнее, с предвелярными) согласными g и k, из коих — один звонкий, а второй — глухой придыхательный согласный. В арабских и арамейских наречиях, большей частью городских жителей, имеется и гоморганный коррелят предвелярных согласных g и k, отличающийся от них глоттализацией — k', тогда как q отличается от предвелярных смычных g и k, а также от поствелярных спирантов ħ и ʕ, в первую очередь, местом артикуляции, как это хорошо показан у Э. Одишо²¹.

3. Выше было подчеркнуто, что п/с q не имеет субститутов в семитских языках: он везде представлен в том виде, как его реконструируют в прасемитском языке. Однако в современных семитских языках и диалектах q часто заменен другими согласными.

3.1. В современных арабских диалектах из рефлексов араб. q большинство звонкие согласные, в том числе и спирант (g ġ ġ ġ), встречаются и глухой велярный k, поствелярный ħ и ларингальный смычный. Так, напр., 1) q > g во многих арабских диалектах, вследствие чего арабские диалекты делят на qāl и gāl

диалекты. $q > g$ засвидетельствован в речи бедуинов Алжирской Сахары, в наречиях Аравийского полуострова²⁷, в большей части Палестины, Иордании и Египта²³, в Хадрамауте и Дофаре²⁴. В некоторых наречиях этот q после заднеязычных гласных переходит в \check{q} , а после переднеязычных — в \check{g} ²⁵; 2) $q > \check{q}$ засвидетельствован в отдельных случаях в диалектах Алжирской Сахары²⁶ и между гласными в некоторых месопотамских диалектах²⁷, а также в нескольких корнях в речи Верхнего Египта²⁸; 3) $q > g$ имеет место иногда среди номадов Аравийского полуострова²⁹;

4) $q > g$, который представляет собой звонкий коррелят увулярного глухого q , засвидетельствован в южноаравийских диалектах (Оман, Южный Йемен)³⁰ 5) $q > k$ встречается в центрально-палестинских диалектах, где старый $k > \check{c}$ ³¹; 6) редко встречается и h вместо q , особенно в конце слова в арабских диалектах Анатолии³²; 7) случаи $q > '$ особенно часты. Такая субституция встречается в некоторых диалектах сиро-палестинской группы диалектов, в речи горожан Сирии и Ливана³³.

Таким образом, в современных арабских диалектах особенно часто встречаются два рефлекса арабского (vesp. семитского): звонкий велярный смычный g и глухой гортанный взрыв $'$, причем в таких случаях $'$ в начале слова фонемизируется³⁴. Согласно В. Фишеру, звонкий вариант звука q существовал и раньше, что подтверждается его обозначением буквой \check{g} ; отсюда, иногда, $\check{g} \sim q$: $tq| \sim t\check{g}|$ „быть тяжелым.“ Наблюдается это чередование и в древнеарабской поэзии: $q\check{s}\check{s} \sim \check{g}zz$ „резать“, $q\check{s}| \sim gzl$ „срезать“³⁵. Все остальные случаи чередования $q > \check{q}$, ($q > k$, $q > h$) довольно редки и носят в основном позиционный характер, а что касается $q > g$, он сводится к $q > g$, где последний платализуется, как это характерно для общеарабского состояния (обще-

семит. $\check{g} >$ араб. g). Особо хотелось бы выделить $q > \check{g}$ (G), которых Х. Бланк считает одним из аллофонов согласного q еще в древнеарабском, т. е. $q >$ звонкий $[g]$ и глухой $[q]$ ³⁶. В связи со сказанным особое внимание привлекает высказывание Ф. А. Шааде, который, рассматривая характеристику q у арабов, замечает: „... q , фактически, во многих диалектах и по сей день произносится за мягким вебом как g “³⁷.

Этим объясняется у Шааде включение Сивавайхи согласного q в группе звонких смычных. Таким образом и в данном

случае можно говорить о звонком корреляте глухого увулярного q—g.

3. 2. Интересно отметить и те случаи, когда глухой смычный q является субститутотом других согласных. Таким оказыва-

ется лишь поствелярный спирант \hat{q} . $g > q$ наблюдается в большинстве диалектов Алжирской Сахары (qlam „баран“ < qanam, в верховьях Эвфрата в речи бедуинов (zaqīg ma) „ленький“ < zaqīg³⁸).

3.3 Случаи чередования q с другими согласными в арамейском языке намного реже, чем в арабском. Однако, некоторые из них засвидетельствованы еще в среднеарамейских диалектах. Так, напр., в мандейском языке известны случаи, где вместо общеарам. (vesp. общесемит.) q встречается звонкий велярный согласный g (gayfā „лето“, ср. сир. qayfā): $g > k$ (kustā „правда“ < qustā, kaṣṣāra), „отбельщик“ < qaṣṣāra), где субституция q с велярным согласными q и k объясняется диссимиляцией³⁹. В самаритянском арамейском засвидетельствованы случаи $q > k'$ (в традиционном произношении) что Р. Мацух объясняет влиянием разговорного арабского языка⁴⁰. В том же арамейском диалекте самаритян Мацухом приводятся примеры, когда глухой q перед придыхательными согласными, в сегодняшнем произношении самаритян, переходит в придыхательный спирант h: sābaḥtāni „ты оставил меня“, где $ql > h$ ($\sqrt{q} \hat{b} q$) и yihfāl „он возьмет меня“, где $ql > hf$ ($\sqrt{q} pl > \sqrt{q} bl$)⁴², с. 76). Ясно, что в таких случаях h представляет аллофон согласного q.

В современных арамейских диалектах q, как правило, не чередуется ни с каким согласным. Исключением здесь следует назвать $q > k'$ (глоттализированный k) в речи ассирийцев-горожан, проживающих в СССР, что легко объяснить и иноязычным влиянием (грузинский, армянский), а также $q > \hat{g}$ в слове maquīn „сделать зеленым; расти (растение)“ (|| maquīn) от qīna „зеленый“⁴³. Что же касается самаритянского корня šqḥ „находить“ (общеарам. šqh), где q встречается вместо k⁴³, его следует объяснить влиянием фарингального соседнего согласного h, вследствие чего велярный глухой смычный k передвинулся в увулярный глухой смычный (ближе к фарингальному согласному).

Таким образом, глухая увулярная смычная фонема q твердо занимает свое место в арамейской фонологической системе и

почти не имеет субститутов ни в староарамейском, ни в современных арамейских диалектах.

3.4. Единственным случаем чередования q с другими согласными в древнеарамейском можно было бы считать $q \sim '$ по арамейским материалам, однако здесь следует подчеркнуть, что в таком случае ни q и ни $'$ не являются первичными, точнее, они в протосемитском не соответствуют тем же согласным. Хотя, как известно, в протосемитский фонемный инвентарь входят оба вышеназванных согласных ($q, '$), однако чередующие между собой в арамейском q и $'$ не восходят ни к п/с q , ни к п/с $'$. А именно: данный факт имеет место в древнеарамейском лишь в том случае, если им в арабском и эфиопском соответствует d , в аккадском, еврейском и угаритском — ṣ . Таким образом, п/с q не чередуется в арамейском с $'$ также, как и п/с $'$ не чередуется с $q!$ (Ср., напр., др. арам. элигр. $'gq$, егип.-арам. $'gq||'g'$, в остальных арамейских диалектах $'g$ «земля» и араб. $'gd$, евр. аккад. угарит. $'gṣ$).

К какому п/с согласному восходят q и $'$ в приведенном случае? Одни семитологи реконструируют здесь интердентальный звонкий эмфатический спирант d , сохранившийся и сегодня в некоторых арабских диалектах, для других это — дентальный звонкий эмфатический смычный ḏ , хорошо известный в арабском языке, но в обоих случаях звонкий эмфатический согласный.

Как могло, с одной стороны, п/с d (или п/с ḏ) дать в арамейском $'$ или q и, с другой стороны, чем же объяснить чередование $'$ с q ($'q$) в арамейском?

Исходя из положения, что п/с d в арамейском представлен в виде звонкого фарингального спиранта $'$, ученые стараются объяснить $' \sim q$ в арамейском. По мнению большинства $'$ получен от звонкого поствелярного спиранта ḡ , как это произошло с п/с ḡ в северо-семитских языках, где когда-то существующая пара $h/\text{ḡ}$ перешла в соответствующие фарингальные спиранты h и $'$ (одним из важнейших доказательств приводятся греческие транскрипции собственных имен⁴⁴, ср. также $\text{ḡ} > '$ в севр. арамейских диалектах⁴⁵). Высказывается мнение, что $q > '$ через звонкий коррелят $q - g'$. Так, напр., Э. Кучер наличие q в древнеарамейских надписях вместо общераспространенного в данных случаях $'$ -а считает таким же архаизмом, как и z вместо d в древнеарамейском. О возможности $q > g$ свидетельствуют и египетские транскрипции семитских имен, где семит. ḡ передается посредством g или q ⁴⁷. В этом отношении интересным представляется $g \sim q$ в

слове „миндаль“, ср. šēgda ([šgd] и евр. šaqed (ʔšqd)⁴⁸.

Весьма возможно, что знак, читаемый позднее как q, в начале передавал и звонкий вариант увулярного q—g, с которым он имеет общую артикуляционную базу⁴⁹. Интересным представляется нам и передача слова „заболеть“ в древнеарамейской надписи Панамму—šmg „он заболел“, в надписи Сефире же—mq, общеарам. mṛ (= араб. mḡ). Таким образом п/с согласный d (?) реализуется тройко: (1) через звонкий велярный смычный g, (2) через глухой увулярный смычный и (3) через звонкий фарингальный спирант,⁵⁰ хотя некоторые ученые данное слово (šmg) считают каузативной формой (šafel), заимствованной из аккадского.⁵¹

3.5. В аккадском довольно часто вместо ожидаемого знака q встречается знак для звонкого g (gagad «голова» <qaqqadu, gat «рука» <qātu). Следует заметить, что в аккадском до позднего времени q не передавался специальным знаком, лишь в древневавилонских текстах Мари имеется специальный знак для qa, и q передавали знаком «g»⁵². Другие считают возможным видеть здесь звонкий вариант q⁵³. То, что в среднеарамейском диалекте мандеев, существовавшего на территории распространения аккадского языка (до появления арамейского) встречается g перед гласными вместо q, возможно говорит о том, что в аккадском q в данном случае реализовался как звонкий согласный, что оказало свое влияние (как субстрат) на мандейский. По мнению Ю. Аро, аккадский согласный q отличался от соответствующего согласного в западно-семитском как тенденцией диссимилиации (вследствие чего q > g или k), так и его реализацией⁵⁴.

3.6. В древнееврейском языке согласный q явно глухой увулярный смычный, который, в отличие от велярных, не подчиняется закону спирантизации⁵⁵. В современном еврейском языке (иврит) в произношении нет никакой разницы между k и q (произносится как европ. k)⁵⁶, в арабских странах же традиционное произношение согласных k и q совпадает с реализацией последних в арабском⁵⁷.

3.7. В современных южноарабских диалектах фонетическая дифференциация между q и k, ḡ (также как и между t и ṭ, d; s и š, z) не так ярко выражена, как в арабском⁵⁸. Этим объясняется появление č, реже ġ вместо q вследствие палатализации последнего⁵⁹, а также g~k во всех диалектах⁶⁰.

3.8. В эфиопском q является глоттализированным согласным (как и п/с эмфатические согласные) и чередуются с глоттальным взрывом ' во всех современных семитских языках Эфиопии⁶¹.

4. Судя по приведенным материалам, семитский смычный q не всегда реализуется в виде глухого согласного. Он имеет два варианта по звонкости: глухой q и звонкий g (оба увулярные). Существование звонкого коррелята q в отдельных семитских языках подтверждается как прямыми, так и косвенными данными (см. выше). Весьма возможно, что звонкий коррелят q —согласный g входил в протосемитский фонемный инвентарь (однако, не исключаются случаи, когда g представляется нам в качестве аллофона q ⁶², который в северосемитских языках передвинулся в фарингальный ' , а в арабском—в g , сохранившийся в некоторых наречиях арабов (т. н. $g\dot{a}l$ —диалекты). Так бывает в северосемитских языках, где южносемитскому поствелярному спиранту соответствует s (как и согласному h —глухой h !). То же самое

произошло и в протоарамейском (п/а), где g , являющийся соответствием п/с согласному \underline{d} (d), переходит в ' : п/с 'ard > п/а

ar > араб. 'rā' 'r' 'земля', т. е. п/с \underline{d} (d) в протоарамейском

переходит в звонкий увулярный согласный g , который в арамейском представлен либо глухим вариантом (q), либо в виде звонкого, но уже фарингального ' (наподобие $g >$ в ханаанейском).

Не исключается, что \underline{d} (d) ~ g имело место еще в протосемитском.

5. Большинство семитологов считают q эмфатическим согласным, объединяя его вместе с \dot{s} , \dot{z} в одну группу. О характере т. н. эмфатических согласных и их месте в истории фонологической системы семитских языков сказано немало⁶³. Н основном говорят о двойкой реализации данных согласных, вследствие чего получаются эйективные и собственно эмфатические согласные. Первые из них представляют собой оральные согласные с твердым отступом (*starke Absatz*), что вызвано взрывной артикуляцией гортани, отсюда и название согласных с твердым отступом—«глоттализированные»; вторые же являются согласными, сопровождающимися сжатием гортани (отсюда—термин Н. В. Юшманова «сжатогортанные»⁶⁴, что вызывает веляризацию соседних согласных и гласных (часто целого слога или даже целого слова). Поэтому, эмфатические согласные правильнее было бы называть

«веляризирующими», а не «веляризованными согласными», как это принято сейчас в семитологической литературе (веляризованные могут оказаться все звуки, входящие в слово с эмфазом!). «Веляризованные» («веляризирующие») согласные, но не «велярные», которые могут ничего общего не иметь с ними.

Для фонетической характеристики звуков следует, в первую очередь, обратиться к живому произношению интересующего нас согласного. В этом отношении мы особое значение придаем экспериментальному исследованию араб. q Эдвардом Одишо⁶⁵. Он на основании фонетического эксперимента, изучив арабские согласные (k) и (q) спектрографически в словах (kalb) («собака») и (qalb) («серце»), замечает, что (q) не является эмфатическим коррелятом согласного (k); здесь нет такой разницы как между (ʃ, ʒ, ɖ, ɗ) и (s, ə, d, t)⁶⁶. Разница между (k) и (q) не в шифахатта (=эмфаза), а в супраглоттальной артикуляции. Этот q имеет аллофон, который появляется в соседстве эмфатических дентальных согласных: ср. (q) в слове (qass) «священник» и (q) в слове (qaʃʃ) «резать». Во втором случае q «эмфатизируется» (фарингализуется, т. е. сопровождается сжатием гортани-зева). «И поскольку, — замечает Э. Одишо, — q может быть эмфатизированным (q) в соседстве с эмфатическими, мы считаем неправильным рассматривать (q) как эмфатический согласный»⁶⁷. Итак, аллофоны согласного q различаются между собой наличием тахитм-а (там же). Тот же Одишо приводит пример эмфатического аллофона k: ср. слова saʃk («мята») и ʃakk («чек»)⁶⁸, где k в последнем слове в соседстве с эмфат. ʃ становится шифаххата (эмфат). Этот (k) можно было обозначить через ḳ, тогда мы вправе сказать, что в слове (ʃakk) мы имеем (ср. saʃk!). Как правильно замечает Одишо, (q) отличается от (k) не эмфазой, а по двум пунктам: 1) конфигурацией языка (и местом артикуляции) и 2) состоянием гортани.⁶⁹ В первом случае (k) имеется придыхательный согласный, для образования которого голосовые связки пропускают струю воздуха как при артикуляции придыхательного h, а во втором случае произношение согласного сопровождается твердым отступом, т. е. гортанным взрывом). Поэтому, касаясь вопроса о соотношении q к k как эмфатического к неэмфатическому, Одишо подчеркивает: «... включение (q) рядом с (b, ʃ, t) в одну группу как шифахатта-коррелята согласного (k) является в высшей

степени заблуждением⁷⁰. Глоттализированным считают араб. q.⁷¹ Ж. Кантино и А. Мартине. Аналогичного мнения придерживаются О. Ястров и Х. Якоби по отношению новопарамейских диалектов. Для Якоби согласный q в диалекте тхуминезмфатический увулярный согласный⁷², который имеет эмфатический аллофон (q) в словах, содержащих эмфат. согласный t (√qtI „убить“, отсюда —+ maqtal „он заставляет его убить“; + — показатель веляризации всего слова). Интересно заметить, что эту эмфазу создают когда-то существовавшие эмфатические согласные, которые в данное время утеряны.⁷³ Что касается согласного q, он существует и по сей день как увулярный глоттализированный смычный, однако создать эмфазу в слове он не может⁷⁴. По нашим записям, q создает тембр в слове, который отличается от созданного ‘-ом и эмфатическими согласными твердым тембром, хотя он и не такой мягкий, как при других согласных. По влиянию на окружающих гласных q похож на поствелярных спирантов q̣ и ḥ.⁷⁵ Такая характеристика вышеприведенных согласных полностью совпадает с концепцией средневековых арабских грамматиков. Так, например и Сивавайхи, как это хорошо показал Д. Коэн, настоящие эмфатические согласные (t, d, ot, s,) выделены под названием „tubaqa“ от g и x, с которыми они объединены под названием „musfa‘liya“, а обе эти группы входят в класс muḥaxxata;⁷⁶ q не встречается среди muḥbaqa (ṣ, ḍ, ḏ, ḡ, ḥ, l.). Х. Бланк, анализируя высказывания Сивавайхи, подчеркивает, что у него q не является эмфатическим согласным⁷⁷. Так же у Ибн Сины.⁷⁸ Видимо, для Ибн Сины q — увулярный, смычный, неэмфатический, глухой согласный.⁷⁹

Интересным представляется нам правило, господствующее в семитских языках: в одном корне три эмфатических согласных не совместимы⁸⁰. Однако, в качестве исключения приводят геминированные корни, как араб. q ṣ ṣ (там же). Но, как нам кажется, этот факт не является примером исключения из общесемитского фонологического закона, а, наоборот, говорит за то, что согласный q не является эмфатическим. Здесь же следует отметить и то, что эмфатические сибиллянты и эмфатические дентальные согласные не совместимы в зап. семитском в одном корне, тогда как q легко совмещается как с одними, так и с другими согласны-

ми⁸¹, что также говорит в пользу неэмфатичности q в зап. семитских языках (ср., напр., q|| «убивать»).

Выше были приведены случаи субституции согласного q в семитских языках (см. § 3), где самым распространенным из них является q >', встречающийся в современных арабских и арамейских диалектах. Такая субституция легко объяснима именно в том случае, если q считать эфкативным (глоттализированным) согласным. В таких случаях пропала оральная артикуляция и осталась лишь глоттальная (глоттальный взрыв) (ср. k > h в амхарском и в современных южноарабских диалектах,⁸² где также пропала оральная артикуляция и осталась глоттальная—придыхание). В случае же эмфатичности, т. е. фарингализации, после утери оральной артикуляции следовало бы ожидать появления фарингального (q >'). Иногда q > ġ (в арабских и арамейских диалектах), что говорит не только о существовании звонкого коррелята q—g (который позднее >g и дальше >g), но и о неэм-

фатичности этого ġ, иначе вряд ли была бы возможно палатализация эмфатического q (как известно, эмфатические согласные вызывают веляризацию соседних палатальных гласных, но не наоборот! Ср., также, q и k > ġ в южноарабском диалекте шхаври⁸³).

6. Большинство ученых, рассматривающих семит. q как эмфатический глухой согласный, исходят из фонологического статуса q, который занимает позицию эмфатического коррелята по отношению к согласным q и k⁸⁴. По мнению В. Фишера, трудно сейчас точно сказать каково было произношение эмфатических согласных, да это и не имеет первостепенное значение для п/с фонемной системы. То, что q (q) в протосемитском занимает позицию эмфатического члена в триаде kgq, это бесспорно⁸⁵. (Однако, для Якобсона и Фишера q является велярным эмфатическим согласным, а для Гарбини—эмфатическим увулярным). Не останавливаясь специально на этих высказываниях, следует сказать, что эмфатичность согласного не обязательно для составления триад в семитском. Возможно здесь свободное место эмфатического члена занял артикуляционно близко стоящий к фарингализованным согласным глоттализированный согласный q, как это мы видим в эфиопском.

7. Исходя из вышесказанного, резюмируем:

1) Семит. q артикулируется с помощью основы (задней части) языка у язычка (увулы) и, поскольку в фонетической терминологии принято называть звуки по месту их образования, было

бы последовательнее и точнее называть семит. q увулярным согласным. Помещение этого звука с велярными оправдано в том случае, если под названием «велярные согласные» будем подразумевать всю секцию заднеязычных согласных, куда вместе с

собственно велярными (g, k, g, h) входит и увулярный q.

2) Семит. q является глоттализированным (эпективным), а не эмфатическим согласным, от которых он отличается не только артикуляцией (эмфатические—фарингализованные, q—глоттализированный), но также и следующими признаками: а) отсутствие возможности создать эмфазу в слове (слоге) (поэтому в семитских языках Эфиопии слова с супrasegmentальной эмфазой не наблюдаются), б) не проявляет несовместимость с эмфатическими согласными в корнях, содержащих последних (как и другие неэмфатические согласные!), в) не чередуется с эмфатическими согласными (исключение—случай одного соответствия в арамейском, восходящее к протоарамейскому), г) в современных диалектах q легко переходит в глоттальный взрыв⁴.

3) В протосемитском глухой увулярный q должен был иметь звонкий коррелят g(G), который позднее стал глухим или остался звонким, но передвинулся в велярный g, а в дальнейшем, в некоторых случаях, вследствие палатализации >g̃, а вследствие спирализации >g.

¹ Б. М. Гранде. Введение в сравнительное изучение семитских языков, М., 1972 (далее: Гранде, 1972), с. 334, 383.

² Ph. A. Schade, Sibawahl's Lautlehre, Leiden, 1911. (далее: Schade, 1911)

³ Н. Вланс, The Fronting of Semitic and Qal-Gal Dialect Split in Arabic. — Proceeding of the Intern. Conference on Semitic Studies, held in Jerusalem, 19—23 July 1965, Jerusalem, 1969/далее: Вланс, 1969. p. 16—17, note 39.

⁴ В. Г. Ахведиани. Фонетический трактат Авиценны, Тбилиси, 1966 (далее: Ахведиани, 1966), с. 57. !

⁵ Гранде, 1972. с. 383. Fischer, Die Position von ح in Phonemsystem des Gemeinsemitischen. — Wiss. Z. Univ. Halle, P. XVII, 1968 (далее: Fischer, 1968). S. 56, 61, note 10, G. Krahl und W. Reuschel; Lehrbuch des modernen Arabisch, Leipzig, 1980 (далее: Krahl-Reuschel, 1980), S. 26.

⁶ W. H. T. Gairdner; The phonetics of Arabic, Oxford, 1925 (далее: Gairdner, 1925), p. 15, 26, U. Jastrow, Die mesopotamisch-arabischen Qeltu-Dialekte, B. 1, Wiesbaden, 1978) (далее: Jastrow, 1978), S. 33, 40, W. Fischer und O.

Jastrow, Lehrgang für die arabische Schriftsprache der Gegenwart, B, 1, Wiesbaden, 1977) далее: *Fischer-Jastrow*, 1977). S. 3, *Ахследиани*, 1966, с. 57.

⁶ *Handbuch der arabischen Dialekte*, bearbeitet und herausgegeben von wolfdietrich Fischer und Otto Jastrow, Wiesbaden, 1980) *делл: Handbuch*) S. 3, 52, 142):

⁷ *Handbuch*, 1980, S. 174, 208.

⁸ *Stanislav Segert*, *Altaramäische Grammatik*, Leipzig, 1975 (далее: *Segert*, 1975), S. 84, *Rainar Degen*, *Altaramäische Grammatik der Inschriften des 10—8 Jh. v. Chr.*, Wiesbaden, 1969 (далее: *Degen*, 1969), S. 37, *Rudolf Macuch*, *Grammatik des samaritanischen Aramäisch*, Berlin, 1982 (далее: *Macuch*, 1982) S. 76.

⁹ *Л. Х. Вильскер*, *Самаритянский язык*, М., 1974 (далее: *Вильскер*, 1974) с. 27.

¹⁰ *Otto Jastrow*, *Laut- und Formenlehre des neuaramäischen Dialekts von Midin in Tur Abdin, Eamberg*, 1967 (далее: *Jastrow*, 1967), S. 2, 4, *Heidi Jacobi*, *Grammatik des thumischen Neuaramäisch (Nordostsyrien)*, Wiesbaden, 1973 (далее: *Jacobi*, 1973), S. 2, 10.

¹¹ *Solomon J. Sara*, *A Description of Modern Chaldean*, The Hague-Paris, 1974 (далее: *Sara*, 1974), p. 35.

¹² *Georg Krothoff*, *A Neo-Aramaic Dialect of Kurdistan. Texts, Grammar and Vocabulary*, New Haven, Connecticut, 1982 (далее: *Krothoff*, 1982) p. 7.

¹³ *Г. Церетели*, *Арамейский язык*, Тбилиси, 1982 (далее: *Церетели*, 1982), с. 129, 184, *его же*: *Очерк сравнительной фонетики современных ассирийских диалектов*, Тбилиси, 1958 (далее: *Церетели*, 1958) с. 58—59, 120.

¹⁴ *Y. Odisho Edward*, *Arabic (q): A Voiceless Unaspirated Uvular Plosive* — *Lingua*, 42, 1977 (далее: *Odisho*, 1977), p.

¹⁵ *Odisho*, 1977, G. 345.

¹⁶ *Odisho*, 1977, сс. 345—346.

¹⁷ *Ср.*, напр., *Blanc*, 1969, p. 30.

¹⁸ *Ср.* описание древнеевр. q у Мейера: q произносится между основной языки и нёбной завеской (*Gaumnensegel*, *Rudolf Meyer*, *Hebräische Grammatik*, 1, Berlin, 1966), p. 47.

¹⁹ *Meyer*, 1969, p. 30

²⁰ *Stanislav Segert*, *Semittische Marginalien*, III, *Ar Or* 29, 1961 (далее: *Segert*, 1961), S. 108.

²¹ *E. Y. Odisho*, *Comments on Arabic Mufaḫḫama and Pharyngeal Sounds*. — *Journal of the Syriac Academy*, vol. 4, 1978 (далее: *Odisho*, 1978) p. 7.

²² *Handbuch*, 1980, S. 52.

²³ *Ibid.*, S. 174, 209.

²⁴ *Ibid.*, S. 105.

²⁵ *Ibid.*, SS. 106, 142.

- ²⁶ *Ibid.*, S. 252.
- ²⁷ *Ibid.*, S. 142.
- ²⁸ *Ibid.*, S. 209.
- ²⁹ *Ibid.*, S. 4.
- ³⁰ *Blance*, 1969, p. 25, 28.
- ³¹ *Handbuch*, 1980, S. 52.
- ³² *Otto Jastrow*, Die mesopotamisch-arabischen Qatlu Dialekte B. I, Wiesbaden, 1978 (далее: *Jastrow*, 1978), S. 40.
- ³³ *Handbuch*, 1980 SS. 142, 208, 174; *Гранде* 1972, с. 53.
- ³⁴ *Handbuch*, 1980, S. 53.
- ³⁵ *Fischer*, 1968, S. 57.
- ³⁶ *Blanc*, 1969, p. 21.
- ³⁷ *Schaude*, 1911, S. 14.
- ³⁸ *Handbuch*, 1980, S. 252, 52.
- ³⁹ *Jusst Aro*, Pronunciation of the „emphatic“ consonants in semitic languages.—*Studia Orientalia*, Finnish Oriental Society, vol. 47, Helsinki, 1977 (далее *Aro*, 1977), p. 12.
- ⁴⁰ *Macuch*, 1982, S. 60.
- ⁴¹ *Macuch*, 1982, S. 76.
- ⁴² *Theodor Nöldeke*, Grammatik der neusyrischen Sprache, Leipzig, 1868 (далее: *Nöldeke*, 1868), S. 40.
- ⁴³ *Macuch*, 1982, S. 76.
- ⁴⁴ An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages Wiesbaden, 1964 (ed. by S. Moscati), (далее: *Moscati*, 1964), p. 40.
- ⁴⁵ *Церетели*, 1985, с. 140—141.
- ⁴⁶ *E. Y. Kutscher*, Aramaic (Current Trends in Linguistics, ed. by Th. A. Sebeok vol. 6), The Hague-Paris, 1970 (далее: *Kutscher*, 1970), p. 350.
- ⁴⁷ *Moscati*, 1964, p. 40.
- ⁴⁸ *Церетели*, 1985, с. 138.
- ⁴⁹ *Segert*, 1961, S. 571, а также Stanislav Segert, Altaramäische Grammatik, Leipzig, 1975 (далее: *Segert*, 1975), S. 83, § 32, 3, 3, 1.
- ⁵⁰ *Kutseher*, 1970, p. 354.
- ⁵¹ Напр. X. Рабин, *Kutseher*, 1970, p. 354.
- ⁵² *Moscati*, 1964, p. 37.
- ⁵³ Ср. *Гранде*, 1972, с. 53, прим. 2
- ⁵⁴ *Aro*, 1977, с. 13
- ⁵⁵ *G. Garbini*, Il consonantismo dell'ebraico attraverso il tempo.—*AJO*, N S., vol. XIV, Napoli, 1964 (далее: *Garbini*, 1964), p. 170.
- ⁵⁶ *M. J. Chayen*, The Phonetics of Modern Hebrew, The Hague-Paris, 1973. (*Chayen*, 1973), p. 22.
- ⁵⁷ *Aro*, 1977, p. 6.
- ⁵⁸ *Wolf Leslau*, Four Modern South arabic Languages.—*Word*, vol. 3, № 3, December, 1947 (далее: *Leslau*, 1947), p. 183.
- ⁵⁹ *Leslau*, 1947 p. 184,

- ⁶⁰ Ibid. p. 194, 200.
- ⁶¹ Ср. также, С. Z M в гураре W. Leslau. Observation on a comparative Phonology of Semitic Ethiopic.—Annales d'Ethiopic, vol. II, 1957 (далее: Leslau. 1957). p. 159.
- ⁶² Blanc. 1969, p. 25.
- ⁶³ См. напр. Aro. 1977.
- ⁶⁴ Юшманов. 1948.
- ⁶⁵ Odisho. 1978, p.
- ⁶⁶ Ibid, 1978, p. 1.
- ⁶⁷ Ibid, p. 5.
- ⁶⁸ Ibid, p. 5.
- ⁶⁹ Ibid, p. 7.
- ⁷⁰ Odisho. 1978. p. 4.
- ⁷¹ Blanc. 1969, p. 8, note 4.
- ⁷² Heidi Jacobi. Grammatik des Thumischen Neuarabisch (Nordostsyrien), Wiesbaden, 1973 (далее: Jacobi. 1973), S. 10.
- ⁷³ Церетели. 1982, с. 187.
- ⁷⁴ Церетели. 1958, с. 24, Blanc. 1969, p. 19.
- ⁷⁵ Церетели, 1958, с. 241, Blanc., 1969, p. 20.
- ⁷⁶ Cohen, 1969, pp. 59—61.
- ⁷⁷ Blanc. 1969, p. 19.
- ⁷⁸ Ахведиани. 1966, с. 45.
- ⁷⁹ Ахведиани, 1966, с. 57.
- ⁸⁰ Aro. 1977, p. 10.
- ⁸¹ Aro. 1977, p. 11.
- ⁸² W. Leslau. Characteristics of the Ethiopic Languages group of Semitic languages.—Handbook of African languages. Linguistic Analysis. Supplement (далее: Leslau, Characteristics), p. 595, Leslau, 1947, p. 199.
- ⁸³ Leslau. 1947, p. 200.
- ⁸⁴ Jakobson. 1957, p. 109, Garbini, 1964, p. 170, Fischer. 1968, p. 61
- ⁸⁵ Fischer. 1968, p. 61, note 11.

В. Э. ШАГАЛЬ

ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ АРАБИЗАЦИЯ В 1970—80 ГГ.: ЕЕ РАЗВИТИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ.

Языковую ситуацию в арабских странах в начале 80-х гг. характеризует не только наличие диглоссии, определяемой противоречием между арабским литературным языком (АЛЯ) и народноразговорным, но и активное проведение языковой политики, важнейшим направлением в которой является распространение арабского литературного языка. Внедрение арабского литературного языка во все сферы общественно-политической и культурной жизни проводится под лозунгом «арабизации арабской отчизны», целью которой провозглашено объединение всех арабов посредством единого национального языка, т. е. современного арабского литературного, доступного для понимания во всех арабских странах. Объективно обуславливает политику арабизации необходимость преодоления культурной отсталости, ликвидации неграмотности, приобщения народных масс к духовным ценностям арабского мира, подготовки собственных кадров интеллигенции на уровне требований современности.

Политика арабизации направлена прежде всего на ликвидацию господства бывших колониальных языков, которые продолжая функционировать в арабских странах, нередко ограничивают диапазон употребления арабского языка. Так, политика французских властей в период их многолетнего господства в странах Магриба привела к тому, что после провозглашения независимости в этих странах арабский язык был не в состоянии обеспечить нужды современного общения. Несмотря на почти тридцатилетнее независимое существование Туниса, Алжира и Марокко, французский язык в этих странах сохраняет прочные позиции во многих сферах общественной и культурной жизни. Поэтому замена французского языка арабским в этих сферах, и прежде всего в образовании, является для стран Магриба первоочередной задачей. Хотя в других арабских странах, также подвергшихся оккупации, язык бывшей метрополии (английский—в Египте, Иордании, Ираке, Судане, французский—в Сирии и Ливане, итальян-

ский—в Ливии) не выполнял такого количества коммуникативных функций, как французский в странах Магриба, тем не менее ограничение использования, а затем и исключение западного языка из сферы науки и высшего образования, где он продолжает широко употребляться рассматривается в качестве актуальнейшей, неотложной задачи, требующей своего решения. Поэтому при общности исходных концепций арабизация в странах Машрика (Сирия, Египет, Ирак и т. д.) существенно и по объему, и по характеру решаемых задач отличается от арабизации в странах Магриба. В Сирии, Ираке и других странах Машрика арабизация нацелена на распространение литературного языка в тех сферах, где в настоящее время функционируют народно-разговорный язык или иностранный, на использование литературного языка в сферах науки и техники, как средства обучения в высшей школе, на разработку и употребление национальной терминологии для передачи новых понятий в науке, технике и культуре.

Идеи арабизации получили признание во всех арабских странах; при определении своей собственной языковой политики они исходят из учета потребностей внутрисоциального общения и межгосударственной коммуникации, а также необходимости поддержания общеарабского единства, что признается одной из специфических особенностей арабизации. По мнению арабских идеологов, арабизация призвана придать ускорение процессу национальной консолидации внутри каждой страны и упрочить межарабское единство. Арабскому языку, как и исламу, отводится роль важнейшего средства воспитания арабского патриотизма и национализма—основ общеарабского единства.

Ориентация на развитие полифункциональности литературного языка с целью превращения его в основное средство коммуникации с максимально широким диапазоном применения как в письменном, так и в обиходно-разговорном общении ставит перед арабским обществом, помимо проблем социолингвистических, ряд проблем собственно лингвистических.

Для АЛЯ, переживающего в настоящее время период своего возрождения, характерно интенсивное распространение, непрерывный рост численности его носителей, а также не только расширение сфер выполняемых им функций, но и формирование территориальных вариантов. Среди индикаторов, помогающих определить степень распространения АЛЯ, оказывается как количество людей, получивших образование, т. е. знающих литературный язык, так и численность учащихся в учебных заведениях всех степеней, где АЛЯ выступает в качестве языка обучения и как объект изучения.

Для всех арабских стран в 70—80 гг. характерна общая тенденция роста численности грамотных. В 1980 г. на первом месте по числу грамотных на 1000 жителей прочно обосновались Ливан (760 чел.) и Кувейт (620). За ними следовали Ливия (581), Иордания (580), Сирия (550) и Египет (540). По этому показателю страны-группы, где на каждую 1000 жителей приходилось свыше 500 грамотных, более чем в 2 раза опережали Судан (216) и Марокко (256), почти в 4 раза—Саудовскую Аравию (162), в 7 раз—Иеменскую Арабскую республику (83)*. Арабские страны прилагают значительные усилия для развития образования. Забота об образовании, о подготовке кадров и развитии науки проявляется в стремительном росте расходов на эти статьи в национальных бюджетах. По сравнению с 1975 г. расходы на просвещение выросли к 1980 г. более чем в 2 раза и достигли 17,766 млрд. амер. долларов². Наиболее крупные ассигнования, в два-три раза превосходящие ассигнования в других арабских странах, отмечаются в странах социалистической ориентации и в нефтедобывающих. Резко возросла численность учащихся на разных ступенях обучения. В 1981 г. их насчитывалось 32,213 тыс.³. По сравнению с 1970 г. число учащихся увеличилось почти в два раза. Наибольший рост приходится на начальную школу. В 1981 г. в начальной школе обучалось 21,435 тыс. учащихся от 6 до 11 (15) лет, т. е. почти 70% детей этой возрастной группы (отчасти это связано с переходом во многих странах к всеобщему начальному обучению). Из года в год развивается среднее образование. По сравнению с 1970 г. контингент учащихся в средних школах к 1981 г. возрос почти в три раза. Если судить по данным, опубликованным Международным банком⁴ по коэффициенту охвата начальной школой детей соответствующего возраста среди арабских стран на начало 1980 г., выделились Ливия, Ирак, Иордания, Тунис, Кувейт, Алжир, Ливан, Сирия (почти 100% детей охвачено начальной школой). Разрыв между этой группой и странами, которые занимали последнее место: Мавритания (28%), ИАР (34%) достигал 2—3 раза. Что касается средней школы, то здесь по коэффициенту охвата впереди всех были Кувейт (74%), Ливия (67%), Ирак (56%), Ливан (50%). На последнем месте все те же ИАР (4%) и Мавритания (6%).

Многое делается в плане развития национальных систем просвещения. Проводится реформа образования, в которой в качестве основного направления наряду с демократизацией провозглашена и арабизация. Исключительное внимание уделяется изменению содержания образования: исламизации и арабизации учебных курсов и программ.

К 80-м гг. в подавляющем большинстве арабских стран введено обязательное бесплатное и практически полностью арабизированное начальное (преимущественно шестилетнее) образование. В Ираке, Сирии, Иордании, Кувейте, Египте, Ливии, Судане арабизировано в основном неполное среднее и среднее образование.

Из стран Северной Африки всего лишь Алжир полностью придерживается арабизации, принимая все меры для ее ускорения. К началу 1981 г. была полностью арабизирована начальная школа и на 50% — средняя. Крайне непоследовательно проводит арабизацию Тунис, руководство которого открыто заявляет о своей приверженности концепции билингвизма. Что же касается Марокко, то несмотря на то, что конституцией страны (1961 г.) арабский язык был объявлен государственным, в сфере образования, как и в других сферах, продолжает активно функционировать французский язык.

В системе высшей школы почти во всех странах продолжается интенсивное функционирование иностранных языков. Только в вузах Сирии, Ливии, Иордании и Ирака преподавание преимущественно ведется на арабском языке. В среднетехнических школах и вузах Ливана, Марокко, Судана и Туниса основным языком обучения является французский или английский. В других странах для преподавания гуманитарных дисциплин, как правило, используется арабский язык, а естественных и точных наук — иностранный. Предпринимаются шаги по арабизации преподавания на первых курсах естественных факультетов. В Иордании Египте, Кувейте появились на арабском языке учебники математики, химии, физики, биологии и географии. Трудности арабизации высшей школы объясняются, в частности, нехваткой квалифицированных национальных преподавательских кадров, необходимой научной литературы, недостаточной разработкой и отсутствием унификации научной, технической и другой специальной терминологии в масштабе арабского региона. Состояние арабской терминологии — следствие недостаточно высокого уровня общественного, экономического, научного и технического развития арабских стран. Задачи разработки и унификации терминологии возложены на координационное бюро по арабизации в Рабате — специальный административный орган при Межарабской организации по образованию, культуре и науке, национальные академии в Каире, Дамаске, Аммане и Багдаде, которые совместно с рядом других межарабских, государственных и научных организаций отвечают за разработку и проведение политики арабизации в целом. Однако меры по унификации терминологических систем, учитывая обилие терминологических дублетов, обусловленное тер-

риториальной вариантностью и другими причинами, не дают пока ожидаемого эффекта.

Проведение арабизации системы образования сопровождается ускоренной арабизацией всей системы делопроизводства, печати, радио и телевидения, принимаются меры, направленные на дальнейшее ограничение языкового воздействия бывших метрополий, которые в противовес арабизации изыскивают различные гибкие средства для сохранения в арабских странах своего языкового и идеологического присутствия.

Немаловажную роль в проведении арабизации играет религия, которая способствует распространению АЛЯ не только через посредство многочисленных религиозных начальных и средних школ, но и через специальные уроки в государственных и частных школах. Следует отметить, что подготовка в настоящее время национальных кадров на арабском языке приходит в противоречие с существующим количеством рабочих мест, многие из которых заняты людьми, получившими подготовку за рубежом, что приводит к возникновению конфликта между целями арабизации и объективными возможностями.

Серьезным препятствием на пути распространения АЛЯ выступает высокий уровень неграмотности, ликвидация которой рассматривается в числе важнейших проблем, стоящих перед всеми странами арабского мира. Процент неграмотности на 1980 г. колеблется не только по странам: от 23,5%—в Ливане, 41,9%—в Ливане, 41,9%—Ливии до 83,8%—в Саудовской Аравии, 91,7%—ИАР, но и по различным группам населения: он выше всего у женщин (почти в 2 раза, чем у мужчин), лиц среднего и пожилого возраста, среди сельского населения⁵. Почти поголовная неграмотность характерна для национальных меньшинств. Исключение составляют только армяне в Ливане и Сирии. В ряде стран (Сирия, Алжир, Ирак, НДРГ), приняты специальные законы по ликвидации неграмотности. В них созданы соответствующие компетентные правительственные органы, проводятся широкие кампании по ее ликвидации. Ликвидация неграмотности проводится на арабском языке, что обеспечило ее массовый характер. Большую роль в распространении грамотности играют широкая сеть курсов, действующих в различных административных районах, при промышленных предприятиях, специальные образовательные программы, передаваемые по радио и телевидению. В ликвидации неграмотности активное участие принимают различные общественные организации. Однако, несмотря на многочисленные решения и меры, принятые в странах, результаты кампании по ликвидации неграмотности следует признать неудовлетворительными. Тенденция к понижению процентного соотношения чис-

ла неграмотных к общей численности населения наблюдается только у мужчин. Массовая неграмотность продолжает оставаться серьезным тормозом социального, экономического и культурного прогресса, в особенности на фоне того обстоятельства, что темпы развития образования отстают от роста численности населения; в 2000 году коэффициент охвата начальной школой детей школьного возраста составит 90%⁹. Для полной ликвидации неграмотности, если не будут приняты неотложные меры по усилению размаха ведущейся работы, по подсчетам некоторых специалистов, потребуется не менее 100 лет⁷.

Успешное решение проблемы арабизации зависит не только от уровня экономического, социального и культурного развития каждой страны и настойчивости в проведении самой языковой политики, но и учета социально-этнических особенностей. В однонациональных государствах (Египет, ИАР, Иордания) или многонациональных, где наряду с арабским доминирующим этносом проживает несколько мелких (Сирия, Ливия, Оман, НДРИ, Саудовская Аравия, Ливан и др.) арабизация способствует ускорению процессов консолидации арабского этноса наряду с межэтнической интеграцией, в ходе которой активизируются ассимиляционные процессы по поглощению мелких этнических групп.

В странах (Алжир, Ирак, Марокко, Судан, Мавритания), где помимо арабов проживают и другие сравнительно крупные этнические общности и множество мелких, арабизация, особенно если она проводится без должного внимания и уважения к этнической и культурной самобытности неарабских этносов, к их языку играет дифференцирующую роль (для арабов и неарабов) и интегрирующего (для арабов) фактора, сдерживает развитие процесса интеграции берберы в Марокко составляют 25% (по некоторым данным, до 70%) всего населения, в Алжире—16,6%, курды в Иране—18,6%, негроидные народы в Мавритании—17,6%, около половины жителей Судана—неарабы-суданцы. Данные о численности неарабского населения относятся к 1978 и приводятся по: С. И. Брук. Население мира. Этнодемографический справочник. М. 1981.

Всех этносов страны в единую этнокультурную систему, вызывает нередко негативную реакцию неарабских этносов. Они оценивают арабизацию как политику ущемления их национального достоинства, как требование отказаться от употребления родного языка—она служит своеобразным источником дестабилизации внутриполитической обстановки, способствует росту сепаратистских настроений (Судан в 1954—1972 и в более поздние годы демонстрации и восстание на юге страны, массовая эмиграция южан, партизанская война; Ирак: многолетняя борьба курдов за автономию;

Алжир: выступления и демонстрации берберов в 1980 г., 1983 г. и т. д.).

Формирование политики арабизации подвергается критике со стороны прогрессивных организаций.

Таким образом, арабизация как на внутригосударственном, так и межарабском уровнях—процесс сложный, противоречивый. Он отражает общую политическую и социально-психологическую обстановку в арабском мире. Направленная на изменение соотношения различных языков в каждой арабской стране, способствуя упрочению положения арабского литературного языка, арабизация по своему содержанию является демократической, но вместе с тем и националистической. Характер ее проведения и содержания, несомненно, представляет интерес для многих развивающихся государств, где также, после достижения политической независимости, приступили к ликвидации «духовного колониализма».

Оценивая перспективы развития лингвистической арабизации, можно отметить, что несмотря на большие коммуникативные потенции литературного языка как лингвистической системы, обладающей высокоразвитым грамматическим строем и богатым лексическим составом, в настоящее время он не пригоден для повседневноразговорного общения, равно как и для широкого употребления в сфере техники и науки, поскольку, с одной стороны, не имеет развитой разговорной формы, а, с другой—не располагает достаточным запасом научно-технической терминологии. Внедрение литературного языка в сферу повседневноразговорного общения, преднамеренный отказ от употребления народно-разговорного языка создает искусственную ситуацию, в которой родной язык населения, применяемый в подавляющем большинстве случаев, сужает диапазон своего использования и вытесняется языком, который ни для кого не является родным—им владевают только в школе. Решение всех проблем коммуникации путем повсеместного использования письменного по своей природе арабского литературного языка вряд ли реалистично. Более вероятным путем является наряду с широким употреблением и всесторонним развитием литературного языка и территориальных разговорных языков становление и распространение высокопрестижной формы обиходно-разговорного языка в результате их естественного взаимопроникновения и взаимообогащения в условиях подъема образовательного и культурного уровня всего населения. О том, что процесс идет именно в этом направлении, свидетельствует спонтанное формирование во всех арабских странах так называемого среднего языка, или языка интеллигенции. Развитие этого языка связано не только с демократизацией литературного языка, которая проявляется в постепенном

овладении нормами литературного языка широкими народными массами, в использовании литературного языка в тех сферах устного общения, которые до сих пор обслуживаются народно-разговорными языками, но и с активным становлением устной разновидности литературного языка, увеличением в его составе веса устно-народных элементов. Средний язык—это устная форма языка, употребляемая образованными слоями общества в ходе официальных и полуофициальных бесед и переговоров на темы политики, культуры и искусства, а также для межарабского общения. Для этого языка характерно непоследовательное включение в речь элементов АЛЯ или народно-разговорного в пределах одной беседы или фразы. Вряд ли состоятельна точка зрения тех арабских лингвистов, которые склонны утверждать, что в арабских странах складывается языковая ситуация, благоприятная для становления и развития разных национальных языков на основе территориальных разговорных. Что касается использования иностранных языков, то полный отказ от их употребления, к чему иногда призывают наиболее ретивые сторонники арабизации, может в нынешних условиях помешать прогрессу того самого национального бытия, той самой духовной жизни, обретения которых преследует проведение самой политики арабизации. Употребление иностранных языков (французского и английского) следует рассматривать не в качестве альтернативы арабскому языку, а как средства, функционально дополняющего использование арабского языка и помогающего развитию самого арабского общества.

Дальнейшее развитие арабизации должно сопровождаться развертыванием более широкой кампании за полную ликвидацию неграмотности, расширении подготовки национальных кадров на арабском языке, внедрении литературного языка в учебные заведения всех ступеней, в усилении воздействия всех средств массовой коммуникации на ход самой арабизации, что найдет свое выражение в интенсификации процесса распространения литературного языка и его собственного развития, в расширении функционирования среднего языка.

¹ Рассчитано на основании показателей, опубликованных в Statistical yearbook, unesco, 1983.

² Рассчитано на основании данных, опубликованных в unesco statistical digest, 1984

³ UNESCO. Regional office for education in Arab states Draft report. 1982

⁴ The World Bank. World Development Report, 1982 Washington, table 23 S. 154—155.

⁵ Тамавур махву-л-уммийа фи-л-ваман-аль-араби, Тунис, 1983, с. 5.

⁶ Гада аль-Джаби. ат-та'лим аль-илзми ва Махву-ль-'уммийа, Дамаск, 1984 г. с. 9.

⁷ Газета аль-БААС, № 5074, 9.09.1979.

СОДЕРЖАНИЕ

СРЕДНЕВЕКОВАЯ И НОВАЯ ИСТОРИЯ

<i>С. А. Арутюнян.</i> Деятельность Нубар-паши в Египте в годы английской оккупации (80—90-е гг. XIX в.) (на основе русских архивных материалов)	5
<i>Ф. М. Ацамба.</i> Социально-экономические позиции крупного купечества в Египте XVIII—начале XIX вв.	13
<i>П. Б. Булгаков.</i> Ранние газнийские труды Бируни как источник по истории науки.	20
<i>С. А. Вароанян.</i> Арабские и персидские источники средневековой армянской фармакогнозии.	25
<i>Г. В. Горячкин.</i> Начало массового рабочего движения и первые пролетарские организации Египта (конец XIX в.—1906 г.)	33
<i>Д. Т. Гочолейшвили.</i> Арабские материалы по политическим взаимоотношениям Грузии с мамлюкским Египтом.	41
<i>Н. А. Иванов.</i> Основные черты османского социально-теократического идеала и его роль при завоевании арабских стран в 1516—1574 гг.	
<i>Р. И. Исмаилов.</i> Некоторые заметки о господствующем классе Египта VIII—X вв. (о духовенстве)	52
<i>С. А. Кириллина.</i> Отношение египетских мусульманских реформаторов к суфизму (вторая половина XIX—начало XX вв.)	58
<i>З. И. Левин.</i> Социалистическая мысль в Египте в начале XX в.	65
<i>Т. Н. Мардонов.</i> Арабистика в Таджикистане	72
<i>А. А. Мелконян.</i> Образ Бахиры в армянских средневековых источниках.	81
<i>А. П. Полядян.</i> Курдская династия Марванидов и ее взаимоотношения с мусульманскими эмирами (вторая половина X в.).	90
<i>Е. А. Резан.</i> Этническая история Аравии и Коран.	97
<i>Б. Г. Сейранян.</i> Земельная аристократия арабских стран (некоторые особенности генезиса).	105
<i>А. Н. Тер-Гевондян.</i> Развитие ремесел и торговых связей Армении со странами халифата при Багратидах.	113
<i>А. А. Хачатрян.</i> Социально-политические группировки «простонародья» по данным арабских авторов XII—XIII вв. (к вопросу терминологии).	119

ИСТОРИЯ ЛИТЕРАТУРЫ

<i>И. А. Абдуллаев.</i> «Татиммат ал-Йатима» ас Сасалиби.	129
<i>И. Я. Гамидов.</i> К вопросу датировки сборника «Рассказы о Маджуне и его стихи» ал-Валиби.	137
<i>А. А. Долинина.</i> Советские исследования арабской литературы за 15 лет (1969—1984)	142

А. Н. Имангулиева. К вопросу русско-арабских литературных связей на примере новеллистике М. Нуайме)	153
Д. В. Микильский. Сюжеты и мотивы фольклорного происхождения в «Мурудж аз-захаб ва мас-адин ал-джаухар» ал-Массуди	160
Д. А. Оганесян. О месте «Калилы и Димфы» в средневековой арабомусульманской культуре.	167
О. Б. Фролова. Об изучении арабских рукописных сочинений позднего средневековья.	175
Р. У. Ходжаева. Тенденции «новой поэзии» Египта во второй половине XX века	182
А. Ходжиев. Сведения об Абу-л Фадле ал-Майдани в арабских источниках	190
К. К. Худавердян. Новая египетская проза: становление персонажа.	196
Ш. Г. Шамусаров. Некоторые аспекты истории изучения творчества Бади аз-Замана ал-Хамадани (969—1007)	201
А. К. Юлдашев. О функциональных особенностях арабской газели	207

ЛИНГВИСТИКА

В. Г. Ахвледиани. Некоторые вопросы языковых контактов.	214
А. Г. Габучьян. К вопросу о категориальном содержании оппозиции Katabayaktubi в литературном арабском языке.	218
С. Б. Карабекян. О фонетической и фонологической сущности Sukūp — а в современном арабском литературном языке	227
С. Х. Кямилиев. Ислам и проблемы модернизации современного арабского языка.	231
В. Лебедев. О выражении значения обобщенности в арабском литературном языке (постановка проблемы)	238
А. Ю. Милитарев. Арабы на Канарах?	249
М. Е. Недоспасова. Zabargad и Zimigud арабской Библии	
М. Н. Ташкузиева. К вопросу об определении принципов составления «Словаря дивана ал-Мутанабби».	263
Д. В. Фролов. Теория аруда: четвертый круг Халила.	269
К. Г. Церетели. К вопросу о фонетико-фонологическом статусе семитского q	276
В. Э. Шагаль. Лингвистическая арабизация в 1970—80-е гг.: ее развитие и перспективы.	291

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ СОВЕТСКОЙ АРАБИСТИКИ

ВЫПУСК II

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ФИЛОЛОГИИ

Редактор издательства *В. В. Амирханян*

Художник *К. К. Кафадарян*

Тех. редактор *Э. Г. Саркисян*

Корректор *Э. Е. Аракелян*

ИБ № 1386

Сдано в набор 14.02.89 г. Подписано к печати 12.09.1990 г.

Формат 60×84¹/₁₆. Бумага № 1. Шрифт «литературный» высокая печать.
Печ. л. 19. Усл. печ. л. 17,55. Учетно-изд. л. 18,44. Тираж 960. Зак. № 285.
Изд. № 7449. Цена 3 р. 70 к.

Издательство АН Армении, 375019, Ереван, пр. Маршала Баграмяна 24 г.

Типография Издательства АН Армении, 378310, г. Эчмиадзин.