Российская Академия наук
Институт востоковедения
Центр арабских и исламских исследований
МГУ имени М.В.Ломоносова
Факультет мировой политики

В.В.НАУМКИН

ИСЛАМ И МУСУЛЬМАНЕ: КУЛЬТУРА И ПОЛИТИКА

(СТАТЬИ, ОЧЕРКИ И ДОКЛАДЫ РАЗНЫХ ЛЕТ)

К 190-ЛЕТИЮ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

Москва
2009

Russian Academy of Sciences
Institute of Oriental Studies
Center for Arab and Islamic Studies
Moscow State University
Faculty of World Politics

VITALY V. NAUMKIN

ISLAM AND MUSLIMS: CULTURE AND POLITICS

(WRITTEN OVER THE YEARS)

Moscow
2009

Сборник опубликован при содействии Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования.

В.В.Наумкин. Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки и доклады разных лет. 2009.

Составление и редактирование автора.

ISBN:

Сборник представляет собой избранные главы из книг, статьи, очерки, доклады и выступления профессора, доктора исторических наук В.В.Наумкина, написанные в разные годы на протяжении четырех десятилетий его научной и педагогической деятельности. Эти работы посвящены различным аспектам истории, современной политической, международной, культурной и религиозной жизни исламских обществ. В них рассматривается широчайший спектр теоретических проблем истории, политологии, источниковедения, философии, этнологии и филологии в контексте исламской культуры. Сборник представляет интерес для широкого круга читателей, интересующихся Востоком и мусульманским миром.

ОТ АВТОРА

В профессиональной (и не только) жизни каждого человека есть рубежи, которые заставляют задуматься о подведении итогов. У автора этих строк один из таких рубежей – сорок лет научной и педагогической деятельности после окончания в 1968 г. Института восточных языков (ныне Институт стран Азии и Африки) МГУ им. М.В. Ломоносова – совпал со 190-летием Института востоковедения Российской Академии наук, в котором я проработал почти четверть века. В результате недолгих размышлений появилась мысль опубликовать некоторые из написанных на протяжении этого времени глав, статей, докладов и выступлений на конференциях и семинарах. Одни из этих работ были опубликованы – в России или за рубежом, но в силу ограниченности тиража наших научных изданий и за давностью лет сегодня практически недоступны, хотя, я надеюсь, еще могут найти заинтересованного читателя. Другие, прежде всего доклады, так и остались неопубликованными. Мною были отобраны лишь те работы, которые, хотя и относятся к разным отраслям гуманитарной науки – истории, политологии, этнологии, международным отношениям, лингвистике, объединены общей тематикой: ислам, жизнь мусульманских обществ и государств. Я не вносил никаких серьезных изменений в уже опубликованные – даже много лет назад – труды, за исключением незначительных сокращений и поправок.

СОДЕРЖАНИЕ

УЧЕНИЕ О *КАСБ* В ПРОИЗВЕДЕНИИ АЛЬ-ГАЗАЛИ «ВОКРЕШЕНИЕ НАУК О ВЕРЕ»..... 7

ЕГИПЕТ И ЕГИПТЯНЕ: ВЧЕРА И СЕГОДНЯ..... 15

К ВОПРОСУ О *ХАССА* И *‘АММА*..... 80

ЛЕВОЭКСТРЕМИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ОПЫТЕ ЮЖНОЙЕМЕНСКИХ РЕВОЛЮЦИОНЕРОВ..... 92

СОКОТРА: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ..... 121

СОКОТРИЙСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ..... 149

АРАВИЯ В КОНЦЕ 20-х ГОДОВ: УСПЕХИ ЦЕНТРАЛИЗАТОРСКОЙ МИССИИ ИБН САУДА (ПО РОССИЙСКИМ ДИПЛОМАТИЧЕСКИМ АРХИВАМ)..... 175

THE TRADITIONAL INSTITUTIONS IN UPPER YĀFI‘ (YEMEN), 18th – 20th CENTURIES..... 200

SIX TURBULENT MONTHS: MIDDLE EAST IN THE COLD WAR (DECEMBER 1956 – MAY 1957)..... 231

SOVIET DIPLOMACY IN THE MIDDLE EAST DURING THE 1956 CRISIS..... 255

ЭМИР ФЕЙСАЛ В РОССИИ..... 266

‘АБД АЛ-ЛАТЫФ АЛ-БАГДАДИ И ЕГО ТРУД ОБ АЙЙУБИДСКОМ ЕГИПТЕ..... 284

MYTHOLOGY AND DYNAMICS OF ETHNIC AND RELIGIOUS FACTORS IN THE NEW GENERATION OF CONFLICTS..... 318

СОКОТРИЙСКАЯ СИСТЕМА ТЕРМИНОВ РОДСТВА..... 329

THE HIZB AT-TAHRIR AL-ISLAMI: A PEACEFUL EXPANSION? 348

ИСЛАМСКИЙ РАДИКАЛИЗМ В ЗЕРКАЛЕ НОВЫХ КОНЦЕПЦИЙ И ПОДХОДОВ..... 425

ЮЖНОАРАВИЙСКОЕ БОЖЕСТВО Н□GRm В СВЕТЕ СЕМИТСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ..... 460

ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ КАК ПУТЬ К МИРУ И ВЗАИМОПОНИМАНИЮ.....467

ЦИЛИНДР-НАВЕРШИЕ С НАДПИСЬЮ ИЗ ЮЖНОЙ АРАВИИ..... 473

ИСЛАМ КАК КОЛЛЕКТИВНЫЙ ИГРОК? 483

РАДИКАЛЬНЫЙ ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОПЫТ, СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ..... 503

РОССИЯ И ИСЛАМСКИЙ МИР..... 520

ФЕХТОВАНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ..... 528

РОССИЙСКАЯ ДИПЛОМАТИЯ В ХИДЖАЗЕ (конец XIX – начало XX в.).....540

МОДЕЛИ И ВАРИАНТЫ: ВСТРАИВАНИЕ ИСЛАМСКИХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ В СОВРЕМЕННОЕ ГОСУДАРСТВО.....569

ИСЛАМСКИЙ МИР В МИРОВОЙ ПОЛИТИКЕ И КУЛЬТУРЕ.....586

К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДЕ НЕКОТОРЫХ САКРАЛЬНЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ ФОРМУЛ НА РУССКИЙ ЯЗЫК.....595

МУФТИЯТ КАК ФОРМА АСИММЕТРИЧНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ МУСУЛЬМАНСКОГО ПРОСТРАНСТВА РОССИИ.....603

КОНЦЕПЦИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ: ОТ РЕЛИГИИ К НАЦИОНАЛИЗМУ И ГЛОБАЛИЗМУ..... 608

ДВА КРИЗИСНЫХ ГОДА НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ: ОПЫТ СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА..... 627

ИСЛАМСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ..... 647

ЭТОТ МНОГОГРАННЫЙ И МНОГОЛИКИЙ ПАТРИАРХ..... 657

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СТРАНАХ ВОСТОКА В 1945–2000 гг. 662

УЧЕНИЕ О *КАСБ* В ПРОИЗВЕДЕНИИ АЛЬ-ГАЗАЛИ «ВОКРЕШЕНИЕ НАУК О ВЕРЕ»

(статья опубликована в сборнике: *Классическая литература Востока*. Москва, Главная редакция восточной литературы, 1972, с. 11–20)

Среди важнейших вопросов нравственно-религиозного и философского характера в мусульманском вероучении – о свободе воли и божественном предопределении. Как известно, этот вопрос занимал умы мыслителей древней Греции, раннего христианства. Одним из мусульманских ученых, пытавшихся решить проблему свободы воли, был крупнейший философ-богослов, законовед и суфий Абу Хамид аль-Газали (1055–1111).

В общем, проблема сводится к трем основным вопросам:

1. Свободен ли человек в своих поступках?

2. Как совместить подчиненность человека в своих действиях богу и его моральную ответственность за свои поступки?

3. Как объединить стремление бога творить благо на земле и все дурное на ней?

Два главных источника мусульманского вероучения – Коран и Сунна – не дают однозначного ответа на эти вопросы. С самого начала существования арабо-мусульманского государства они стали предметом ожесточенных споров.

Все аяты Корана, относящиеся к этой проблеме, можно разделить на три группы. Одна из них говорит о полной зависимости человека в своих действиях от Аллаха. Например: «Кого пожелает Аллах вести прямо, уширяет тому грудь для ислама, а кого пожелает сбить с пути, делает его грудь узкой, тесной, как будто бы он поднимается на небо»[1] (6, 125). Или: «Не придется душе уверовать, иначе как с соизволения Аллаха» (10, 100). О предопределении говорят также стихи 16,9; 76,3; 4,52.

[1] Аяты Корана в этой статье даны в переводе И.Ю.Крачковского (*Коран*, пер. И.Ю. Крачковского. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1963).

Вторая группа аятов, напротив, утверждает полную свободу человека в совершении действий. Например: «Поистине, те, кто сбиваются с пути Аллаха…» (38, 25). Или: «А самудян мы вели прямым путем, но они полюбили слепоту вместо прямого пути» (41, 16). К этой же группе относятся стихи 17,86; 18,28; 4,101.

Третья группа стихов примечательна тем, что указывает на неизбежность воздаяния человеку Аллахом за его дела. Например: «Они не будут обижены и на финиковую плеву» (4, 53). К этой группе относятся также стихи 4,123; 23,64; 45,21.

Используя общепринятую периодизацию сур[2], заметим, что все стихи, касающиеся проблемы предопределения и свободы воли, относятся в основном ко II и III мекканским периодам, причем в сурах II мекканского периода их создатель склонен приписывать совершение поступка только человеку, а в сурах III мекканского периода (так называемых "пророческих") содержится и обратное утверждение.

Иначе говоря, аяты Корана позволяли давать содержащимся в них призывам противоречащие друг другу толкования. Не давала однозначного ответа на вопрос о том, как совместить подчинение божественной воле с ответственностью человека за свои поступки, и Сунна Пророка.

В исламском сообществе впервые вопрос о свободе воли был поднят в связи со спорами по поводу критериев истинной веры и об определении греха в I в.х. Его поставили мурджииты, отстаивавшие свободу человека верить или не верить в Аллаха.

Во II в.х. вопрос встал особенно остро, особенно в связи с распространением христианских учений и теорий греческих философов. Полемика шла в основном между джабаритами (от *джабр* – "принуждение") и кадаритами (от *кадар* – "предопределение"). Первые утверждали, что, поскольку в Коране говорится о божественном предопределении, человек не волен в своих поступках, все они совершаются "по приговору Аллаха" (би-када' Аллах). Их противники возражали: если поступки человека продиктованы волей бога, то как же бог может наказывать человека за дурные деяния и воздавать райскими благами за благочестивые?

Свободу воли проповедовала одна из самых известных мусульманских сект – мутазилиты (VIII в.). Джабаритами были в основном приверженцы ханбалитского мазхаба. Крайнюю позицию среди джабаритов занимали джахмиты.

---

[2] *Коран*, пер. И.Ю. Крачковского, с. 500.

Суфий-пантеист аль-Халладж (858–922) утверждал, что существуют два начала: вечное веление совершать добро и сотворенная Аллахом воля, которая позволяет человеку совершать зло. Так Аллах посылает человеку испытание.

Халладж до некоторой степени предвосхитил аль-Аш‘ари (ум. в 935 г.), который занял примирительную позицию. Последнему принадлежит заслуга в создании новой в суннитском богословии доктрины – доктрины *касб* (буквально “присвоение”). Аль-Аш‘ари предположил, что Аллах как бы предлагает человеку “присвоить” себе тот или иной поступок из массы дурных и хороших и в соответствии с выбором вознаграждает или наказывает его. Однако аль-Аш‘ари не был понят и поддержан богословами[3]. Его идею позднее развил Абу Хамид аль-Газали в четырехтомном труде по мусульманской догматике «*Ихйа’ ‘улум ад-дин*» («Воскрешение наук о вере»), после чего концепция *касб* вошла в арсенал теологической апологетики суннитского ислама.

Решение этой проблемы Газали привлекло внимание современных исследователей, среди которых следует отметить Г.Дж. Пеннингса, автора статьи «Предписания бога и ответственность человека». Пеннингс изучил отрывок из главы о довольстве в четвертом томе произведения Газали. Однако наиболее полно доктрина *касб* изложена в «Книге о таваккуль» из того же тома. Пеннингс ссылается на другого европейского исследователя этой проблемы: «Д-р Ф.Л. Баккер в своем исследовании на голландском языке “Соотношение всемогущества Бога и моральной ответственности человека в исламе” сделал ценный вклад в этот вопрос. Он показывает, что мусульманские теологи остро чувствовали трудность этой проблемы и старались найти место для моральной ответственности человека. Это они пытались сделать при помощи доктрины *касб*, согласно которой в тот момент, когда Бог творит действие, человек соглашается сделать его своим или отвергает его. Он, таким образом, становится ответственным за действие, которое на самом деле совершил Бог. Среди тех, кто следовал этому учению, д-р Баккер упоминает Газали. Это, возможно, основывается на том факте, что, несмотря на свою непоколебимую веру в абсолютность предписа-

[3] А.Э. Шмидт отмечал трудность понимания рассуждений аль-Аш‘ари, приводя арабскую поговорку, сравнивающую всякую темную, запутанную вещь с учением Аш'ари о *касб*: “*Ахфа мин касб аль-Аш‘ари*” – «Это более непонятно, чем Аш‘ариев *касб*» (А.Э Шмидт, “Очерки ислама как религии”, *Мир ислама*, т. 1, № 4, 1912, стр. 579).

ний Бога, Газали не видит ничего противоречивого в своей попытке оживить его религию»[4].

В своем произведении Газали делит все действия человека на три категории по и характеру: естественные (*таби'иййа*), добровольные (*ирадиййа*) и выбранные (*ихтийариййа*)[5]. Первая категория – действия, вызванные объективными физическими законами, например падение под влиянием силы тяжести. Вторая категория – рефлективные действия, например мигание веками. В обеих категориях Газали подчеркивает общее: необходимость действия, существующую независимо от желания человека и посланную свыше. Только во втором случае человек осознает эту необходимость.

Далее Газали доказывает, что и третий вид действия – действие по выбору, по свободной воле – человеком также совершается по принуждению. В качестве примера Газали рассматривает процесс письма. Это действие лишь звено в причинной цепи: знание – воля – сила – движение. Когда человек колеблется, не зная, как ему поступить, он ждет сигнала от разума, который решит, какое именно действие будет наиболее выгодно, наличие такой цепи следующих друг за другом явлений и отличает третью категорию, где действие может произойти только после сигнала разума, от второй, когда полезность действия дана a priori без привлечения разума.

Газали ополчается на тех, кто считает, что поскольку разум стоит первым в цепи: разум – знание – … действие, он и есть причина действия как волеизъявления. Газали называет звенья данной цепи "условиями", так как каждое явление происходит только после того, как произошло предшествующее, но замечает, что причинной связи между смыкающимися звеньями нет. «Как нельзя сказать, что жизнь есть следствие наличия тела, которое, однако, есть условие жизни, так же и в отношении нашей последовательности»[6].

Аллах, – утверждает Газали, – единственная причина любого явления. Он создал и такой порядок, когда одно явление может произойти только после другого. Последовательность явлений образует цепь условий.

Нетрудно заметить, что все построение Газали сводится к двум идеям. Во-первых, существует некая универсальная последователь-

---

[4] G.I. Pennings, "God's decrees and man's responsibility", *The Muslim World*, № 31, 1941, с. 23–24.

[5] Аль-Газали, Абу Хамид, *Ихйа' 'улум ад-дин*, Каир, 1939, т. 4, с. 196.

[6] Цит. соч., с. 193.

ность явления: семя – жизнь – разум – знание – воля – сила – действие. Ни одно из этих звеньев не может опередить предшествующее. Путь происхождения действия человека начинается с зачатия, акт же этот, по хадисам, совершается согласно божественной воле:

«А Пророк Всевышнего, да ниспошлет ему Аллах мир и благодать, сказал про ангела зачатия: “Он входит в орган зачатия, держа семя в руке своей, затем придает ему форму тела и говорит: "Господи! Мужчина или женщина? Прямой или кривой?"”. Аллах называет ему, что пожелает, и ангел творит»[7].

Во-вторых, во всей этой последовательности явлений-условий никакое из них не является причиной появления другого, а каждое связано непосредственно с Аллахом.

Итак, Газали во всем видит одну причину – Аллаха. В его теории “связь условий” представляет собой лишь следование одного явления за другим, которое объясняется только тем, что это угодный Аллаху порядок. Газали утверждает, что все возникает по воле бога, а то явление, которое “невежды” считают породившим другое, есть лишь условие, которое “назначил” Аллах, чтобы все шло по порядку.

«Ты скажешь: “Не хочешь ли ты утверждать, что знание порождает волю, воля – силу, а сила – движение, и каждое последующее вытекает из предыдущего? Если ты утверждаешь это, ты, следовательно, исходишь из происхождения объекта, а не из силы Всевышнего. Но если отрицать это, то как еще можно объяснить то, что одно следует за другим?”

Так знай же, что сказать “одно вытекает из другого” есть полное невежество, независимо от того, означает ли это порождение [одного другим] или что-то другое. Нужно сказать так, чтобы передать присутствие Вечной Силы»[8].

Доказывая, что природная последовательность явлений есть лишь условный порядок, заведенный Аллахом, Газали приводит такой пример:

«Представь себе: вот грязный человек, который вошел в воду по шею. Грязь не сходит с членов его, несмотря на то что вода, соприкасаясь с телом человека, должна смывать грязь. Подумай, что здесь присутствует Вечная Сила, соприкасающая члены тела с водой, заставляющая совершиться возможное. Но оно не совершает-

[7] Цит. соч., с. 198.
[8] Цит. соч., с. 197.

ся, то есть грязь не сходит, пока не появится условие, каковым является мытье лица с помощью рук. Когда стоящий в воде опустит в нее лицо и омоет его, то вода смоет грязь и с рук, и с лица.

Невежда, возможно, подумает: “Грязь сошла с рук вследствие того, что она сошла с лица, ведь она сошла именно тогда, когда было погружено в воду лицо. Ведь до этого она не смывалась, хотя вода и соприкасалась с телом. Сама вода не изменилась, так как же могло случиться то, что не случилось раньше? Ясно, что грязь сошла с рук при мытье лица. Следовательно, мытье лица есть причина схождения грязи с рук”.

Это абсолютное невежество, подобное мнению того, кто считает, что движение вызвано силой, сила – волей, а воля – знанием. Такое мнение ошибочно. На самом деле грязь сошла с рук при мытье лица по причине соприкосновения с ней воды, и ни вода, ни руки в действительности не изменились, с ними ничего не произошло. Появилось лишь условие, и сказался результат его появления.

Так же ты должен понимать и истечение (*судур*) всего совершаемого из Вечной Силы, хотя она и не преходяща, а совершаемое преходяще»[9].

В приведенном отрывке слово *судур* (истечение, эманация) заимствовано Газали из суфийских учений об эманации всего сущего из бога. Влияние суфизма на Газали не ограничивается заимствованием терминов, им использована и сама идея эманации. Происхождение любого явления Газали относит к одному источнику – воле Аллаха, восхищаясь стихом Лабида: «Разве не все, кроме Аллаха, ложно?»

Далее Газали развивает эту мысль:

«Ты мог бы сказать: “…но как же одно действие может совершаться двумя деятелями?”

“Да, – отвечу я, – это непонятно, если под словом "деятель" подразумевать один смысл. Если же в него включить двойное содержание, так чтобы оно выражало и в то же время объединяло оба смысла, в этом не будет противоречия. Так, говорят: "эмир убил такого-то", и одновременно говорят: "его убил палач". Но эмир – убийца в одном смысле, а палач – в другом. Также и раб – деятель в одном смысле, а Великий и Всемогущий – в другом, в том, что Всевышний есть творец и созидатель. Раб же деятель в том смысле, что является местом, в котором Он создал силу, создав там прежде волю, а перед

[9] Цит. соч., с. 197–198.

этим поместив там знание. Сила связана с волей, а движение с силой связью обуславливающего с обуславливаемым, со Всевышним же – связью следствия с причиной и сотворенного с творцом”»[10].

Так, действие, творцом которого является Аллах, может быть приписано и людям. В этом случае человек не творец, а лишь “условие” действия. Этим Газали объясняет одно из неонятных положений Корана: приписывание одних и тех же действий то Аллаху, то ангелам, то людям.

В связи с предложенной им классификацией действий человека и для аргументации своей концепции божественного предопределения, Газали использует понятие *касб*:

«Когда кто-то действует по принуждению, это значит, что все с ним происходящее [исходит] не от него, а от другого. Когда кто-либо выбирает, действует по своей воле, это значит, что он есть место, в котором принудительно возникает воля. Она возникает по решению разума, определившего, что такое действие правильно и полезно. Решение же разума также вынужденно. Но оно вынужденно по выбору, по свободной воле.

Так, например, действие огня в пламени пожара есть чистое принуждение (*джабр*), действие Всевышнего есть чистая свободная воля (*ихтийар*), а действие человека есть степень, находящаяся между этими двумя, это принуждение по свободной воле. Поборники истинного потребовали дать ему свое название ввиду того, что это третья, особая степень, в которую они поверили, так как она упомянута в Книге Всевышнего. Они назвали ее присвоением (*касб*). Оно не противоречит ни принуждению, ни свободной воле, а напротив, объединяет и то, и другое для того, кто понял это»[11].

С доктриной *касб* связано учение о довольстве, которое соединяет утверждение фатализма и приписывание любого действия Аллаху с признанием моральной ответственности человека за свои поступки.

В главе о довольстве Газали пытается увязать идею благости божества с мыслью о необходимости дурного для проверки людей. Газали говорит, что все происходит “по приговору Аллаха”, в том числе и грехи. Но если и грехи происходят по воле Творца, то как же можно требовать от людей осуждения греха, ненависти к дурному? Ведь осуждение греха будет осуждением приговора Аллаха, тогда

[10] Цит. соч., с. 198.
[11] Цит. соч., с. 197.

как же требовать довольства приговором Аллаха, что является одним из этапов пути к познанию божества? Как соединить вместе, – спрашивает Газали, – противоречащее друг другу: любовь и ненависть?

«Знай же, что это непонятно только слабым и невежественным в познании таинств знания. Это было неясно людям до такой степени, что они стали молчать перед дурными деяниями, считая это одной из степеней довольства, и назвали ее благонравием, на самом деле это чистое невежество.

Мы утверждаем, что довольство и недовольство противоречат друг другу только тогда, когда они относятся к одной и той же вещи, проявляют одинаковым образом и касаются одной и той же стороны. Нет противоречия в том, что одну и ту же вещь, одно и то же явление можно, с одной стороны, осудить, с другой стороны, быть им довольным. Так если умрет твой враг, который был также врагом твоих врагов, желающих его смерти, то ты будешь недоволен его смертью, так как умер враг твоего врага, и будешь доволен ею, так как умер твой враг»[12].

Газали поясняет, что если Аллах испытывает человека, толкая его на грех, то только для того, чтобы узнать, совершит ли тот неугодный поступок. А по тому, как отнесутся к этому поступку, если он совершит его, люди, Аллах будет знать, любят они его или нет. Аллаху угодно осуждение и самого дурного поступка, и человека, совершившего его.

Таким образом, решая вопрос о свободе воли и божественном предопределении, Газали признает абсолютность предопределения, утверждая, что любой поступок человека совершается по воле Бога. В то же время человек несет ответственность за свои поступки, так как Аллах, испытывая его, предоставляет ему свободу выбора поступка, лишь предлагает ему совершить то или иное действие. Газали требует от человека отказываться от совершения дурных, неугодных Богу поступков и осуждать такие поступки, если их совершают другие люди. Осудить дурной поступок не означает идти против Бога, совершившего его своей волей, так как цель дурного на земле – проверить человека. Праведный же тот или иной поступок или нет – это определяют Коран и Сунна.

Для доказательства этих идей аль-Газали заимствует аль-Аш‘ари и развивает идею *касб* – “присвоении” человеком действий, совершаемых Аллахом.

[12] Цит. соч., с. 275.

ЕГИПЕТ И ЕГИПТЯНЕ: ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

(вводная статья к книге: Э.У.Лэйн,
Нравы и обычаи египтян первой половины XIX века,
Москва: Издательство «Наука»,
Главная редакция восточной литературы, 1981)

Нет другой арабской страны, о которой было бы написано так много, как о Египте. Эту страну хорошо знают не только специалисты, но и массовый читатель. К тому же многие советские люди бывали в Египте, работали там, помогая дружественному египетскому народу создавать независимую экономику, развивать новую культуру, и думаю, любой из них, прочитав книгу Эдварда Уильяма Лэйна «Нравы и обычаи египтян первой половины XIX века», испытает двоякое чувство. Прежде всего, он с удивлением обнаружит, как много знакомо ему из того, о чем писал полтора века назад этот великий английский арабист, словно он сам все это видел или был свидетелем происходившего в то далекое время. Не стоит этому удивляться: традиции и обычаи стран Востока долговечны и упорны. Но в то же время внимательный читатель этой книги поймет, как же мало еще мы знаем об этой стране, как поверхностно судим об образе жизни ее населения, плохо разбираемся в народных обрядах и обычаях и вообще как трудно видеть, познавать и понимать чужую жизнь.

Однако труд Лэйна предназначен не только для тех, кто знает Египет или читал о нем. Он никого не оставит равнодушным, так как это не просто хорошая книга о далеком и в то же время близком времени, об интересной и своеобразной стране, но, главное, это еще и талантливая книга. Трудно найти другого автора XIX в., который сумел бы так глубоко проникнуть в суть чужой жизни и так скрупулезно и точно описать увиденное.

…XIX век – век познания Европой мира, век пристального внимания ученых и путешественников к жизни народов Востока. Многое из того, что было написано о разных странах Востока, кажется сегодня наивным и даже смешным. Египту повезло: у него были ан-

гличанин Лэйн, француз Клот-бей, русские путешественники, живший в России шейх Тантави… Но не будем забегать вперед и утомлять читателя неизвестными ему именами. Начнем с начала – с того времени, к которому относится труд английского ученого.

Еще в XVIII в. Европа стала проявлять интерес к Египту – в то время одной из провинций Османской империи, которая в начале XVI в. подчинила себе почти весь арабский мир. Египет явился объектом острого соперничества между Англией и Францией. В конце XVIII в. верх на короткий период взяла Франция, которая еще со времен Людовика XVII (годы правления 1774–1792) намеревалась сделать Египет своей колонией. В 1798 г. в Александрии высадилась армия Наполеона Бонапарта, которая захватила Каир, стремясь подчинить всю страну. Но французы смогли продержаться в Египте лишь несколько лет. Вторжение оккупантов вызвало мощное сопротивление со стороны египетского народа. Жестокое подавление восстания каирских горожан не помогло: по всему Египту распространилось антифранцузское движение, которое наряду с действиями английских и турецких войск вынудило французов в начале XIX в. уйти из страны. Здесь с 1801 г. обосновались войска трех армий: английской, турецкой и мамлюкской. Сначала англичанам удалось оттеснить своих конкурентов, но по условиям Амьенского мира, заключенного в 1802 г. между Англией и Францией, им пришлось покинуть страну: последние отряды англичан ушли из Египта в марте 1803 г. В ходе разгоревшейся в 1802 г. войны между турками и мамлюками на сторону мамлюков перешел отряд арнаутов (албанских наемников) во главе с Мухаммадом Али. В 1804 г. в Каире вспыхнуло мощное восстание горожан против мамлюкских феодалов, возглавлявшееся шейхами аль-Азхара. Дальновидный Мухаммад Али поддержал восставших и был провозглашен каиммакамом – заместителем египетского паши, наместника турецкого султана Селима III. Он успешно отразил попытку английского флота завоевать Египет, а в 1805 г. в ходе нового восстания египетский народ изгнал и пашу-турка с его янычарами, и Высокой Порте пришлось признать Мухаммада Али египетским пашой. Он стал основателем албанской династии правителей Египта, бесславно закончившей свое существование, когда в результате революции 23 июля 1952 г. был свергнут король Фарук. Пребывание Лэйна в Египте, в результате которого была написана его знаменитая книга, пришлось как раз на эпоху правления Мухаммада Али.

Как часто бывало в подобных случаях, усиление колониальных притязаний западных держав сопровождалось активизацией научного интереса к этой стране. Наполеон, поощрявший изучение Египта и намеревавшийся завоевать страну не только силой оружия, но и усилиями науки, привез туда вместе со своей армией 175 ученых, сыгравших огромную роль в открытии Египта для мировой науки, и особенно в изучении египетских древностей. Французские ученые составили подробное описание Египта. Один из них, Фурье, помог молодому французу по имени Жан Франсуа Шампольон (1790–1832) познакомиться с привезенными из Египта находками. Загоревшись идеей расшифровки древнеегипетских иероглифов, Шампольон в дальнейшем приложил немало усилий к тому, чтобы прочесть надпись на Розеттском камне, который, как говорили, случайно выкопал из земли в Египте наполеоновский солдат. Так завоевание привело к разгадке древнеегипетской письменности.

Французская экспедиция в Египет в какой-то степени стала стимулом к развитию египетской национальной культуры, она содействовала развитию культурных контактов египтян с Западом.

Мухаммад Али стремился превратить Египет в сильное, независимое государство и подчинить ему другие арабские страны, вырвать их из-под власти Порты. В своей деятельности вначале он опирался на купцов, ремесленников, духовенство, стремясь ликвидировать влияние прежней, мамлюкской феодальной знати, а затем создал класс новых помещиков из своих приближенных, интересы которых он и выражал, равно как и интересы зарождавшейся египетской торговой буржуазии. Правитель, обуреваемый безмерным честолюбием и алчностью, сделал личное обогащение главной целью жизни. Однако, будучи умным и дальновидным политиком, он избрал для этого путь обширных реформ, направленных на достижение независимости Египта. Мухаммед Али поощрял развитие сельского хозяйства, провел реформу вакфного землевладения, отобрав земли в казну, расширял систему ирригации, строил новые каналы, ввел государственную монополию в промышленном производстве и внешней торговле. Ведя завоевательные войны, Мухаммад Али строил военные заводы, проводил рекрутские наборы, которые ложились тяжелым бременем на крестьян. Был создан новый, мощный флот. Хотя его правление сопровождалось резким усилением ограбления египетского народа и другими негативными явлениями, объективно Мухаммад Али укреплял страну, противостоял как туркам, так и западным державам, стремившимся к колониальному закабалению Египта.

Вспомним оценку, которую давал Мухаммаду Али советский арабист, специалист по новой истории арабских стран В. Б. Луцкий. Он, в частности, писал: «Подобно петровским преобразованиям, реформы Мухаммада Али носили прогрессивный характер, хотя они и ложились огромной тяжестью на трудящиеся массы Египта, беспощадно эксплуатируемые феодально-крепостническим государством. Подобно Петру I, Мухаммад Али не ломал феодального способа производства, но, уничтожая наиболее реакционные пережитки средневековья, он в то же время укреплял государство помещиков-крепостников и купцов. Он создал сильную армию и флот, крепкий государственный аппарат, провел целый ряд реформ, превративших Египет в прочное, жизнеспособное государство».

Хотя в истории не бывает «если бы», все же можно сказать, что, если бы не Мухаммад Али, Египет был бы порабощен колониальными державами раньше, чем в последней четверти XIX в.: после смерти Мухаммада Али в 1849 г. англо-французский капитал стал быстро проникать в Египет. Что же касается Лэйна, современника Мухаммада Али, то в его книге преобладает негативное отношение к политике властолюбивого паши-реформатора, хотя и признаются его выдающиеся способности.

Мухаммад Али охотно привлекал на службу иностранцев, преимущественно французов и итальянцев. Так, широкую известность приобрел служивший в египетской армии француз Сельв, Сулейман-паша, принявший ислам и получивший должность генерала. В молодости он был всего лишь ординарцем маршала Нея во время похода Наполеона в Россию, а в Египте стал знаменитым полководцем, преобразователем египетской армии. Его именем впоследствии была названа центральная улица Каира. По свидетельству А.С. Норова, россиянина, посетившего Сулейман-пашу в Старом Каире, в доме паши нашли пристанище изгнанные из Европы сенсимонисты. Прославился также французский врач, известный под именем Клот-бея, долгие годы проживший в Египте. Он внес свою лепту в изучение Египта, написав весьма ценный труд, давно переведенный на русский язык. Обширные контакты Европы с Египтом в эпоху Мухаммада Али способствовали развитию европейской арабистики, расширению знаний о Египте.

Необходимо сказать, что в изучении Египта в XIX в. многое было сделано и нашей, отечественной наукой. Уже в первой половине XIX в. Египет посетило несколько русских путешественников, книги которых и сегодня имеют большое значение как источник по

истории Египта. Важными и интересными в этом плане являются записки крупного русского востоковеда и писателя Осипа Ивановича Сенковского, совершившего в начале 20-х годов XIX в. двухлетнее путешествие по Ближнему Востоку. Сенковский дал интересное описание Египта эпохи Мухаммада Али, он лично встречался с правителем. Из этих описаний можно почерпнуть немало полезных географических, этнографических, археологических и экономических сведений о стране.

В 1820–1821 гг. в Египте побывал крестьянин графа Шереметева Кир Бронников.

На рубеже 1820–30-х годов список путешественников пополнился именем дипломата и писателя А. Н. Муравьева, описавшего путешествие из Александрии в Каир. Муравьев, дважды принятый Мухаммадом Али, считал, что правитель Египта высоко стоял бы «между владыками Востока, если бы угнетенный трудами, налогами народ не стонал под игом жестокой монополии, обогащающей одну только казну Паши, недостаточную для его исполинских желаний». Рецензию на книгу Муравьева писал А. С. Пушкин, о ней высоко отзывался Н. Г. Чернышевский. Брат автора, генерал Н. Н. Муравьев, участвовавший во взятии Карса, был у Мухаммада Али с военно-дипломатической миссией.

Глубоко узнать Египет довелось А. О. Дюгамелю, служившему в 1834–1837 гг. генеральным консулом Российской империи в этой стране. В Египте еще молодым человеком побывал и П. А. Чихачев, ставший позднее крупным ученым, известным исследователем Малой Азии.

Многие новые, ранее неизвестные страницы в жизни Египта открыл Авраам Сергеевич Норов, участник Отечественной войны 1812 г., государственный деятель, занимавший с 1854 г. пост министра народного просвещения.

Его книга содержит подробнейшие сведения прежде всего по экономике Египта и Нубии, в ней описаны также быт и нравы египтян. Норов предстает в ней внимательным исследователем. Его оценки почти всегда взвешены, хотя и не свободны от влияния идейных убеждений автора – монархиста и проповедника православия. Вот как, к примеру, автор оценивает Мухаммада Али: «Но это равнодушное угнетение подданных, не внемлющее их воплям; это попрание всех прав человека для одной цели властолюбия и богатства! – вот вечный укор Мегмету-Али. В заключение мы скажем, что Мегмет-Али чрез свои полезные, хотя стеснительные но-

вовведения сделал невольно первый шаг к потрясению исламизма; это самое приведет к важнейшим моральным последствиям, и, может быть, это первый шаг, приуготовляющий Египет к введению Христианства. Мегмет-Али этого сам не чувствует; его цель, во-первых, коммерческая, а во-вторых, славолюбивая; а Провидение обратит это на пользу человечества». Любопытно отметить, что в Египте Норов встречался с Клот-беем и упомянул о нём в своей книге.

Интересные описания Египта – как его архитектуры и древностей, так и современной жизни – оставил русский художник Д. Е. Ефимов.

В Египте в составе карантинной комиссии, имевшей цель провести опыты по «очищению зачумленных вещей посредством усиленной теплоты», побывал А. Уманец. В своих записках он сумел существенно дополнить известные в его время сведения об этой стране. С большим сочувствием писал Уманец о египетских крестьянах, согнанных на работы по восстановлению Иосифового канала в Верхнем Египте. В этом проявились лучшие качества, отличавшие русских путешественников-демократов и ставшие традиционными для отечественного востоковедения: гуманизм, сочувствие к простому люду, неприязнь к насилию.

Тогда же, в 1842 г., в путешествие по странам Востока, в том числе по Египту, отправились два молодых русских востоковеда, совершенствовавшиеся в своих знаниях восточных языков, – В. Ф. Диттель и И. Н. Березин. В 1846 г. на Ближний Восток поехал русский офицер, будущий генерал-губернатор Финляндии Н. В. Адлерберг. В книгу о его путешествии вошли и египетские записки. Если первое путешествие Адлерберга в Египет пришлось на последние годы правления Мухаммеда Али, то второе он предпринял спустя 15 лет, уже после смерти правителя, что позволяет провести интересное сравнение.

Книга русского путешественника и врача Артемия Александровича Рафаловича, объездившего в 40-х годах XIX в. страны Ближнего и Среднего Востока во главе медицинской экспедиции, позволила взглянуть на положение в Египте с совершенно новых позиций. В труде Рафаловича особенно ярко проявилось внимание автора к социальным проблемам, дана резко критическая оценка деспотизма Мухаммада Али, принесшего неимоверные страдания египетскому народу. Рафалович был первым среди русских исследователей, кто дал довольно подробное этнографическое описание Египта.

В 1846 г. горный инженер Е. П. Ковалевский был приставлен к двум египетским инженерам, изучавшим на Урале горное дело, а через год по приглашению Мухаммада Али отправился в Египет для организации добычи золота в Судане. Ковалевского сопровождал магистр Санкт-Петербургского университета Л. С. Ценковский.

В середине XIX в. наблюдалось еще большее оживление русской географической науки. В России выходят в свет все новые книги, написанные учеными, путешественниками, дипломатами, военными и деловыми людьми, побывавшими в Египте. Не вдаваясь в подробности, упомянем лишь таких авторов, как Н. В. Берг, В. Ф. Гиргас, М. Н. Дохтуров, А. В. Елисеев, Г. А. де Воллан, И. Н. Клинген, А. Н. Краснов и др.

Нельзя не сказать и о том, что знакомству России и всей Европы с Египтом содействовали русские писатели и поэты. Интерес к Ближнему Востоку проявился в творчестве А. С. Пушкина, Л. Н. Толстого, И. А. Бунина.

Говоря об изучении Египта в России, нелишне вспомнить и об участии в нем египтян, живших в России. Среди «русских арабов», которые внесли вклад в развитие отечественного востоковедения, большую часть составляли выходцы из сиро-палестинского региона, где существовала сильная православная церковь, поддерживавшая с русской церковью традиционные отношения. Египтян в России было немного. Но среди них такой яркий деятель, как шейх ат-Тантави (1810–1861). Академик И. Ю. Крачковский, посвятивший Тантави специальную работу, писал о нем: «И в истории русской арабистики, и в новой арабской литературе Тантави обрисовывается как единственное в своем роде, не повторявшееся до сих пор явление».

Тантави стал профессором Санкт-Петербургского университета. В России он прожил всю оставшуюся жизнь, много сделав для русской арабистики и развития духовных связей между Россией и Египтом. Его перу принадлежали статьи, переводы, работа «Описание России», к сожалению, так и не увидевшая свет в арабских странах. Очень интересный материал содержится в его рукописи о народных праздниках в Египте в первой половине XIX в., что могло бы стать полезным дополнением к материалам книги Лэйна. Это произведение было переведено на русский язык советским востоковедом Д. В. Семеновым, но пока еще не издано и находится в архиве ленинградских востоковедов.

В XX в. тоже были «русские египтяне». В 1924 г. в Москву приехал учиться молодой египетский коммунист Хамди Селям (1904–1966).

Сын бедного египетского феллаха, Селям с раннего детства познал тяжелую школу трудовой жизни, работал сначала «мальчиком» в лавке, затем разносчиком телеграмм, корректором в газете. Совсем юным он принял участие в антиколониальном восстании 1919 г. и был приговорен английским военным трибуналом к тюремному заключению. С тех пор Селям встал на путь подпольной революционной борьбы, он явился одним из первых членов Коммунистической партии Египта. В Советском Союзе Селям получил высшее медицинское и гуманитарное образование. Будучи человеком удивительно разносторонних интересов и больших способностей, он сумел стать врачом-хирургом и работал в крупных клиниках нашей столицы, ученым-востоковедом, переводчиком и писателем. Селям писал стихи, новеллы о жизни египетского народа, преподавал в московских вузах.

Доктор Селям – под этим именем он был известен в Москве – был моим неофициальным учителем. Когда-то, еще в 1930-е годы он был хорошо знаком с моим отцом, тогда молодым солистом балета Большого театра, будучи соседом по большой коммунальной квартире в ……. переулке знаменитой балерины Е.Гельцер, у которой часто бывал мой отец. Вряд ли можно найти московского арабиста, который не обращался бы к нему за помощью и не получал ее. Научное наследие Селяма не столь велико, но его влияние на развитие советской арабистики трудно переоценить. Селям был великолепным знатоком египетских нравов и обычаев, особенно деревенских, ему было ведомо то, что мог знать только сын египетского крестьянина, при этом еще помнивший события начала века. Когда в студенческие годы я занимался – и для заработка, и для удовольствия – переводом на русский язык египетских фильмов (вряд ли существует лучшее пособие по изучению египетского быта, чем фильмы!), передо мной вставало множество вопросов, разрешить которые в силах был только доктор Селям. В фильме по роману Юсуфа Идриса под названием «Грех» камера показывает в полумраке ночи руку египетской крестьянки, разбивающую на поле о камень яйцо. Объяснить этот кадр помог доктор Селям: крестьянка тайно, прямо в поле рожала, а таким образом египтянки, лишенные помощи акушерок, обычно помогают себе.

В течение почти всей жизни доктор Селям собирал материал по фразеологии египетского разговорного языка. На тысячах карточек из его архива записаны диалектальные пословицы, поговорки, идиомы, образные выражения, редкие словосочетания. К сожалению,

эта работа осталась незавершенной, осуществить намерение подготовить ее к печати мне, к сожалению, не удалось.

Арабистика в нашей стране и за рубежом за то время, что отделяют нас от труда Э. У. Лэйна, конечно, проделала большой путь: созданы капитальные труды по истории, экономике, этнографии, географии, культуре и литературе Египта, составлены словари, написаны грамматики арабского языка, но все это ни в коей мере не может перечеркнуть книгу английского ученого, его исследование египетских нравов и обычаев, ибо труд этот – не только материал, собранный в определенную эпоху и отражающий жизнь того времени, но и своеобразная энциклопедия египетских нравов вообще, энциклопедия, написанная талантливым ученым и исследователем, тонким наблюдателем, подметившим, как никто другой, самые специфические стороны народной жизни, в чем легко можно убедиться и сегодня.

Биография Э. У. Лэйна (1801–1876), крупнейшего английского востоковеда-арабиста XIX в., не только имеет непосредственное отношение к самой книге и ко всему описанному в ней, она, можно сказать, поучительна как для специалистов, так и для широкого читателя, проявляющего сегодня глубокий и искренний интерес к Востоку.

Эдвард Уильям Лэйн родился 17 сентября 1801 г. Он был третьим сыном херефордского пребендария Теофилуса Лэйна и Софии Гардинер, племянницы знаменитого художника Томаса Гейнсборо (1727 – 1788). В первые годы жизни мальчика отец сам занимался его образованием, но внезапная смерть Т. Лэйна в 1814 г. заставила мать отдать сына в грамматическую школу Бата, затем Херефорда. Там Эдвард особенно преуспел в классических дисциплинах и в математике. Он собирался поступить в Кембридж, а после получения степени посвятить себя духовной деятельности. Стэнли Лэйн-Пул пишет, что юношеское желание Э. У. Лэйна посвятить себя церкви было вызвано, видимо, влиянием матери, «обладавшей силой и красотой характера, которые не только вызывали восхищение у всех, кому выпало счастье знать ее, но и заставляли всех поддаваться ее влиянию». Однако прожектам юноши не было суждено сбыться. Пробыв несколько дней в университете, Лэйн понял, что занятия будут сковывать в нем творческие силы. Чересчур сильный математический уклон в его подготовке не позволял Лэйну думать и об Оксфорде. Молодой человек присоединился к своему старшему брату Ричарду, впоследствии прославившемуся своими литографиями, и в течение нескольких лет изучал в Лондоне искусство

художника-графика. Дар художника впоследствии пригодился Лэйну-востоковеду, а его египетские гравюры представляют сегодня не меньший интерес, чем его точные словесные описания. Специалисты высоко ценили художественное дарование Лэйна, но, по всей вероятности, не оно было истинным его призванием. Будучи от природы человеком увлекающимся, не знающим отдыха, он не щадил себя и, когда заболел тифом, едва сумел оправиться после болезни. Профессия графика стала для него непосильной.

С той поры и до самой смерти Лэйн страдал от хронического бронхита и приступов лихорадки. Корпеть над медной доской он больше не мог, надо было искать иной образ жизни. Он нашел выход в востоковедных штудиях, которые привлекли его внимание с 1822 г. Во всяком случае, эта дата стоит в его тетради, где он вел записи разговорного арабского языка. С нее началась жизнь Лэйна-востоковеда, посвятившего пятьдесят лет арабистике.

Таким образом, растущий интерес к Арабскому Востоку, болезнь, которая делала каждую промозглую английскую зиму опасной для здоровья, и, по утверждению С. Лэйн-Пула, надежда получить хорошую должность на правительственной службе побудили Э. У. Лэйна совершить путешествие в Египет. Вряд ли предполагая, какую роль предстоит сыграть этой стране в его жизни, Лэйн отправился во владения Мухаммада Али в 1825 г. Он еще не знал, что пробудет там вплоть до 1828 г., что второе его путешествие продлится с 1833 по 1835 г., а третье – с 1842 по 1849 г.

Два месяца плавания на 212-тонном бриге «Финдлэй» не были безоблачными: немало опасностей встретил в пути молодой путешественник. В дневнике Лэйна сохранилась такая запись: в один из трудных моментов он сумел заменить капитана и проявить свое знание навигации, – видимо, помогли его занятия математикой. В сентябре бриг наконец стал на якорь в александрийской гавани.

Лэйну не терпелось сойти на берег неведомой страны – подобно тому как «восточному жениху не терпится поднять вуаль, скрывающую лицо невесты, которое он никогда не видел», вспоминал он позднее. Надо полагать, что уже тогда Эдвард имел весьма серьезные намерения в отношении своей «невесты»; видимо, таков был характер молодого ученого, его увлеченность и стремление добиваться цели – качество, обычно отличающее настоящего ученого-аналитика от остальных людей, которое в полной мере проявилось у Лэйна позже в поразительной научной доскональности и подвижнической скрупулезности, позволившей ему создать непревзойден-

ный «Арабско-английский словарь» и книгу о нравах и обычаях египтян. Лэйн имел привычку ко всему относиться только серьезно. Он писал: «Я приехал в Египет вовсе не для развлечения, не для того, чтобы осмотреть его пирамиды, храмы и гроты и, удовлетворив свое любопытство, покинуть их, сменив на другие пейзажи и на другие удовольствия. Я собирался целиком окунуться в среду чужих людей, о которых я слышал самые противоречивые сведения. Я собирался перенять их язык и их обычаи, привыкнуть носить их одежду, и, для того чтобы добиться наибольшего успеха в изучении их литературы, я решил почти всецело связать себя с мусульманским населением страны».

Некоторое время Лэйн оставался в Александрии, которая, «не будучи в достаточной степени восточным городом», разочаровала его, и он с еще большей страстью устремился в Каир. Получив приглашение известного и неутомимого картографа Египта М. Лайнента совершить это путешествие вместе с его группой, Лэйн 28 сентября отплыл в столицу по каналу Махмудийа. По дороге Лэйн пунктуально заносил в записную книжку все, что он видел и слышал, – от скрипа *сакийи* (колеса, подающего воду на поля) до кваканья лягушек. Путешествие в те времена было долгим: только 2 октября на горизонте показались силуэты пирамид Гизы, и лодка причалила в предместье Каира – Булаке.

Лэйн был очарован Каиром, его узенькими улочками, бесчисленными минаретами, великолепными архитектурными памятниками. После посещения генерального консульства Лэйн решает сразу же приобщаться к местному образу жизни. Он переодевается в турецкое платье и отправляется на поиски жилища. Ему удается снять, дом в районе Баб аль-Хадида.

Лэйн совершает многочисленные экскурсии по городу. Его пристальное внимание привлекают пирамиды, но вовсе не как туриста: везде Лэйн делает детальные зарисовки и тщательные измерения. После двух месяцев изучения египтян и арабского языка Лэйн вновь совершает поездку к пирамидам, основательно экипировавшись всем необходимым для работы. Он находит временное пристанище в одном из склепов – шириной восемь футов и длиной шестнадцать. В склепе он обнаруживает обычное скопление тряпок и костей и находит даже несколько целых мумий: в те времена это еще не было редкостью. Перенеся туда свой багаж и раскурив любимую трубку, Лэйн чувствует себя удовлетворенным: здесь он может заняться составлением карт и зарисовками; на влажном полу

разложены матрасы, горят свечи. Ему прислуживают двое слуг, привезенных из Каира, – египтянин и нубиец. «В этой гробнице я провел две недели, – вспоминал Лэйн, – самые приятные дни моей жизни, хотя я и был лишен многих предметов роскоши, которые мог достать без особого труда. Моя внешность соответствовала моему образу жизни: учитывая то, что мне предстояло подвергаться значительным перепадам температуры, входя в Большую пирамиду и выходя из нее, я оделся в *харам* (шерстяную рубашку) бедуина, наиболее удобную одежду в таких обстоятельствах – ее можно запахивать больше или меньше в зависимости от температуры. Я также стал приучать себя часто сбрасывать обувь, чтобы легче было карабкаться по ступеням и пробираться по узким проходам в пирамиде, то же самое я бы посоветовал и всем остальным. Пару раз я слегка поранил ступни, но через два-три дня я уже мог безболезненно ступать на самые острые камни. В соседних деревнях я доставал любую пищу, в которой нуждался: яйца, молоко, масло, птицу и верблюжье мясо. Хлеб можно было купить только в Гизе, правда, я мог нанять человека, чтобы выпекать его. Средний грот занимала семья из трех человек: старика по имени Али, его жены (которая была более чем в два раза моложе его) и их маленькой дочери, они охраняли там несколько антикварных ценностей. Не считая их, ближайшими моими соседями были только обитатели деревушки, находившейся на расстоянии мили». Правда, через два дня одиночество Лэйна было нарушено: его гостеприимства попросил молодой бедуин, дезертировавший из армии паши. Он оставался с англичанином вплоть до отъезда Лэйна в Каир, развлекая его по вечерам многочисленными историями из жизнеописания Абу Зайда и вызывая негодование слуги-египтянина своим бедуинским презрением к феллахам. Перед отъездом Лэйн спросил его, на чье покровительство он теперь рассчитывает, и молодой бедуин ответил, проявив характерную для мусульман веру в провидение Аллаха: «А кто тебя привел сюда?»

Вернувшись в Каир, Лэйн занимается изучением города и его обитателей. К этому времени он уже в достаточной степени овладевает арабским языком и стремится быть похожим на египтян одеждой, манерами и образом жизни; сближению с людьми помогают его природное спокойствие, самообладание и терпеливость. Многим он по внешнему виду напоминает скорее хиджазского араба, нежели египтянина, но, как бы то ни было, каирцы не видели в нем чужака; ему удавалось улавливать наиболее сложные и яркие

идиоматические обороты их диалектальной речи, запоминать малозаметные детали их повседневного общения, понимать их образ мысли. Как образно писал Лэйн-Пул, «дух Востока является закрытой книгой для девяноста девяти из каждых ста ориенталистов. Для Лэйна он был открыт».

Однако не следует видеть в Лэйне ученого, фанатически погруженного в объект своего исследования и забывшего обо всем остальном. Он интенсивно общался с каирскими европейцами, но его общение было направленным: оно должно было содействовать его востоковедному образованию. Много дало Лэйну знакомство с известными египтологами Уилкинсоном и Бэртоном (позднее Хэлибэртоном), уже упоминавшимся Лайнентом, Бономи, путешественниками Хэмфризом, Хэем и Фокс-Стрэнгвэйзом. Другом Лэйна и ценителем его таланта был лорд Прудоу.

Наконец Лэйн решил, что настало время для путешествия по Нилу. 15 марта 1826 г. он отплывает вверх по течению на лодке с экипажем в восемь человек. Во время путешествия Лэйн неустанно работает. Он не теряет ни минуты, осматривает все, что можно увидеть, описать, нарисовать, начертить. Он готов бродить по прибрежным городам и деревням целыми днями. Неутомимый ходок, он не боится раскаленного песка в жаркие дни, когда температура в тени достигает 45°. Исходив берега, он плывет дальше, сидя на палубе с трубкой и наблюдая за всем на расстоянии. Лэйн интересуется в равной степени и современной ему жизнью египтян, и древностями Египта. Он посещает мавзолеи шейхов аль-Хариди и Абдель Кадира аль-Джилани, демонстрируя такое знание обрядов *зияры* (ритуального посещения мавзолеев), что спутники находят его поведение безошибочным. Ему удается посещать не только деревни, но и становища бедуинов. Весьма плодотворной была поездка по Верхнему Египту. В древней столице египтян – Фивах – он пробыл 73 дня. Вернувшись в Каир, Лэйн опять переключается на изучение и описание нравов и обычаев горожан, а также продолжает описание города. Через несколько месяцев он совершает второе путешествие по Нилу, поднявшись опять до второго порога. В 1828 г. он завершает описание Египта и Нижней Нубии, страны, ее памятников и населения. Пробыв некоторое время в Каире и совершив прощальный визит к пирамидам Гизы и Саккары, он осенью того же года возвращается в Англию.

Так завершилась первая экспедиция Лэйна в Египет, давшая ему основной материал для книги о Египте и египтянах. Три года,

которые Лэйн провел в Египте, по его признанию, были потрачены на то, чтобы «зарисовать страну». В результате был собран уникальный материал. Каждая пирамида или гробница, каждый памятник, каждая мечеть или деревня, любое примечательное растение, одежда, утварь – все замечено, описано, зарисовано. Глаз наблюдателя бесстрастен, язык точен и суховат, лишен эмоциональной восторженности благожелательного путешественника или язвительности заведомо неприязненно настроенного к стране европейского визитера. Лэйну чуждо *fine writing,* максимальная достоверность в описании – вот его единственная задача. Из всех своих работ только в примечаниях к переводу «Тысячи и одной ночи» Лэйн отошел от этого принципа. Но то, что в XIX – начале XX в. считалось высшим достижением ученого Лэйна, сегодня оказалось забытым, а его описания привлекают тем большее внимание, чем дальше отстоит от нас его эпоха.

В результате первой поездки Лэйна и родилось его грандиозное «Описание Египта». Этот труд можно было бы назвать непревзойденным, если бы не одно «но»: он не увидел света. Дело в том, что его неотъемлемую часть составлял 101 рисунок сепией, сделанный с помощью изобретенного другом ученого д-ром Уолэстоном проекционного аппарата, называемого *камера лусида.* Воспроизведение этих рисунков типографским способом обошлось бы слишком дорого (и не оправдало бы себя). Но рукопись и рисунки не пропали даром: они послужили ценным материалом для многих и многих европейских исследователей.

Только во время первой поездки в Египет Лэйна можно было назвать «чистым» путешественником. Лишь еще один раз Лэйну предстояло подняться вверх по Нилу до Фив, замечал по этому поводу Лэйн-Пул, и пожить в гробнице, но это было вынужденное бегство от чумы. С тех пор мы уже не увидим отчаянного исследователя, карабкающегося по пирамидам или шагающего под жаркими лучами солнца меж бедуинских палаток. Перед нами предстанет именитый ученый: стол, перо и бумага заменят ему долины Египта, блокнот и карандаш путешественника.

Несколько лет в Англии Лэйн провел за обработкой своих дневников, из которых родилось его «Описание Египта». Переговоры с издателями ни к чему не привели. Тогда Лэйн выбрал из рукописи только ту часть, в которой шла речь о современном ему населении Египта, и показал ее лорду Браугхэму. Браугхэм весьма высоко оценил ее и рекомендовал Обществу распространения полезных знаний,

членом которого являлся. Это вселило в Лэйна надежду и побудило его совершить новое путешествие в Египет, чтобы дополнить эту часть и сделать на ее основе новую книгу. В 1833 г. он пересекает Средиземное море и вновь оказывается в Александрии. Ему понадобилось два года (1833 – 1835), чтобы превратить очерк о нравах и обычаях в фундаментальное и законченное описание быта египтян. Это описание по своему уровню не уступало предыдущему.

Уже к началу первого путешествия Лэйна Египет не являлся для европейцев *terra incognita*. Однако возможности изучения Египта были далеко не исчерпаны. Страну еще не описали во всех отношениях. Для выполнения этой задачи нужен был талант именно такого ученого, как Лэйн. Об этом таланте лучше всего сказал лорд Браугхэм: «Интересно, знает ли этот человек, в чем состоит его *форте?* – Это описание». Способность к скрупулезному научному описанию и потрясающая работоспособность – вот то главное, что позволило Лэйну выполнить его задачу – описать Египет.

Обладая талантом ученого-дескриптивиста, Лэйн нашел ему наилучшее применение: всесторонне и полно, с необычайной добросовестностью он изучил Египет и египтян, их нравы и обычаи, их язык и литературу, их города и жилища, их внешность и одежду. Каждое из его описаний сделано на высоком профессиональном уровне. При этом Лэйн не создал теоретических трудов в какой-либо из областей арабистики, за исключением разве что комментариев к «Тысяче и одной ночи». Его крупные работы не претендуют на это. Правда, тщательный разбор того или иного явления иногда сопровождается ассоциациями, и тогда появляются, например, сопоставления с Библией (которую Лэйн хорошо знал), с обычаями древних народов, однако здесь Лэйн демонстрирует больше свою эрудицию. Но эти недостатки не заслоняют главного, сделанного ученым.

Лэйн прибыл в Александрию на борту торгового судна «Рэпид» водоизмещением 162 тонны, а оттуда по каналу Махмудийя на лодке отправился в Каир. Со времени своего отплытия из Англии Лэйн вел дневник, в который, так же как и во время первого путешествия, скрупулезно заносил все, что видел. Многие страницы этого дневника представляют самостоятельную научную ценность, хотя они и не вошли ни в одну из книг автора. Вот несколько отрывков из дневника.

«*15 декабря (по дороге в Каир)*

...Сторговались за 80 пиастров плыть до Каира. Дошли до Фувы, но не смогли продолжать плавание из-за резкого встречного

ветра. Воздух слишком вязок: трудно было представить себе, что я в Египте. Вода все еще очень мутная. Много лодок перевозили турецких паломников, собиравшихся присоединиться к египетскому каравану в Мекку. Фува, казалось, вся лежала в руинах и была населена самыми несчастными и убогими людьми, каких я когда-либо видел. Мне говорят, что я увижу это во всех деревнях, которые мы будем проплывать. Причина одна: всех самых здоровых на вид молодых людей забрали в армию или во флот, их жены и возлюбленные последовали за ними, но были разлучены с ними по прибытии в столицу и превратились в проституток; сегодня Каир кишит ими…

26 декабря

…Вид на Каир со стороны порта (Булака. – В.Н.) стал значительно лучше со времени моего последнего визита благодаря тому, что горы мусора, возвышавшиеся на этом месте, были убраны, а там, где они находились, выросли сады. Некоторое время назад европейским путешественникам, если они были одеты в турецкое или европейское платье, не разрешалось входить в городские ворота Каира без паспорта (он назывался *тизкара),* который они должны были показать страже. Теперь с этим правилом покончено. Оно было введено для того, чтобы точно знать количество населения и гарантировать, что ни один из местных жителей не останется неузнанным и не избежит уплаты *фирды* – подушного налога. В самой столице я обнаружил больше разрушенных домов, нежели в прошлый мой приезд, а в облике низших сословий признаки нищеты стали явственнее. В стиле костюмов местных жителей не произошло изменений, но офицеры и турки на службе паши стали носить одежду *низамиев,* что только начало распространяться среди них тогда, когда я уезжал из Египта. Головной убор (теперь просто *тарбуш,* без муслинового или кашемирового платка, обернутого вокруг него) потерял свою былую элегантность. Вся одежда стала менее изящной и красивой по сравнению с костюмом мамлюков, который она сменила, хотя стала более удобной для ходьбы и любой активной деятельности…

11 января, 1-й день рамадана

…Рамадан в этот год падает на зиму, поститься относительно легко: дни короткие, а погода прохладная, поэтому жажда не ощущается столь мучительно. Период от начала воздержания от пищи *(имсак)* до конца . . . будет равен 12 часам 47 минутам… К вечеру и в течение некоторого времени после захода солнца нищие на ули-

цах становятся более обычного назойливыми и крикливыми. Я часто слышу крики: «Фатури алек йа рабб!" («Мой завтрак на тебе, о Господи!») или: «Ана дэйф алла ва-н-наби!» («Я гость Аллаха и пророка!»), а также следующую поговорку: «Мин фаттар сайим, лю агрун дайим» («Кто накормит постящегося, тому будет вечное вознаграждение»), в ней особенно наглядно слияние норм литературного языка и народного диалекта, нередкое во фразах подобного рода). Кофейни теперь посещает больше людей из низших сословий, многие из них предпочитают прервать свое воздержание от пищи чашкой кофе и трубкой. Группы собираются в этих кофейнях незадолго до захода солнца и ждут там вечернего призыва на молитву, который означает окончание дневного поста. В ночи рамадана в некоторые кофейни приходят декламаторы сказок или поэм. Среди каирских улемов существует также обычай приглашать факихов для исполнения *зикра* каждую ночь этого месяца…

9февраля, последний (30-й) день рамадана

…Утомленный вид и усталость – вот итог поста в рамадан. И если люди в это время более обычного заняты бормотанием отрывков из Корана, то, я думаю, делают это только для того, чтобы скоротать время. Говорят, что теперь гораздо больше людей нарушает пост по сравнению с тем временем, когда я в последний раз был здесь. Даже *кади* несколько дней назад сказал моему знакомому, что теперь принято поститься только первые и последние два дня этого месяца. Бедняки, как правило, все еще строго соблюдают пост, и для них он наиболее чувствителен, так как они редко могут получить облегчение от своего повседневного труда. Сейчас в городе живет старик, который постится все дни в году от восхода до захода солнца, за исключением двух *идов,* или праздников, когда мусульманину поститься не дозволено законом…

10 февраля, первый день ида (праздника)

На рассвете все мечети переполнены верующими, произносящими молитвы ида: теперь на улицах можно ежеминутно видеть, как друзья поздравляют друг друга, обнимаются и целуются. Многие люди (которые могут себе это позволить) надевают все совершенно новое, другие новые *ири,* тарбуш или тюрбан или хотя бы новую пару красных или жёлтых туфель. Многие лавки закрыты, за исключением тех, где продается съестное. Люди в основном заняты поздравительными визитами или же поездками к могилам своих родственников (это относится в первую очередь к женщинам). Ослы нагружены пальмовыми ветками; посетители гробниц во

многих местах загромождают улицы. Пушки цитадели стреляют в полдень и в *аср* (после полудня) в каждый из трех дней ида…

18 февраля

Вчера был обезглавлен один человек, сегодня – другой. Первый забрался в дом с целью воровства и пытался убить хозяина дома. Он запер его в одной из комнат, а сам продолжал грабить. Выходя, он увидел, что хозяин из окна зовет на помощь, тогда он выстрелил в него из пистолета. Преступление другого, турка, *кавваса* паши, заключалось в ограблении и убийстве турецкого паломника… Ограбления в последнее время стали здесь весьма частыми: преступлений, как и следует ожидать, становится больше, когда люди подвергаются угнетению и живут в нищете…

27 февраля

Отправился в аль-Хасанейн, чтобы увидеть *кисву, буркуа* и т. п., перед тем как их упакуют и отправят с караваном в Мекку. Кисва была еще не полностью соткана, несколько женщин и мужчин еще работали над ней у большой стены портика. Я попросил и получил пустячный подарок – кусочек кисвы в пядь длиной и примерно такой же ширины. Сшивая несколько полотен по ширине, ткачи вынуждены отрезать маленькие полоски, их продают или раздают как амулеты людям, которые хотят иметь эти реликвии. Прочитав, согласно обычаю, у усыпальницы аль-Хусайна Фатиху, я прошел в маленькое помещение при мечети, где находились буркуа – покрывало для *макама* господина нашего Ибрахима, покрывало для *махмаля* (которое я видел лишь частично) и *хигаб (мусхаф)* махмаля, а также вышитый мешочек из зеленого шелка, предназначенный для хранения ключа от Каабы…

31 марта (22 шавваля)

Наблюдал процессию с махмалем. Она отличалась от той, что я видел в прошлый раз, семь лет назад (в 1827 г.), тем, что двигалась с гораздо меньшей помпезностью. Сначала, примерно через два с половиной часа после восхода солнца, вытащили маленькое полевое орудие (для того, чтобы сигналить выстрелами отправление после остановок). Затем появились отряд *балтагийа* (идущих впереди, или провожатых) и стражники паши с повязками на голове. Вслед за ними вереницей шли верблюды с большими подбитыми седлами, с двумя наклоненными вперед маленькими флажками на каждом седле и плюмажем из страусовых перьев, укрепленным на небольшой палке перед седлом. На верблюдах, подкрашенных хной в рыжий цвет, были попоны, обшитые маленькими раковинами (каури);

других украшали пальмовые ветви, прикрепленные к седлам, а по бокам висели колокольчики или большие литавры, в которые ударял человек. Затем на двух верблюдах проследовал *тахтраван* (паланкин. – В.Н.) *эмир алъ-хаджжа* (главы каравана паломников). Далее показалась группа дервишей со знаменами своих орденов (флагами, шестами, сетками и т. п.), одни повторяли имя Аллаха и дергали головами, другие ударяли кожаным ремнем по маленьким литаврам, держа их в левой руке. Два дервиша с мечами имитировали бой, шли два борца, голые до пояса и натертые маслом, и двигалась верхом на лошади фантастическая фигура с фальшивой бородой (описанная в моем рассказе о процессии с кисвой, помещенном в книге), все одеяние этого человека состояло из овечьих шкур и высокой шапки из овчины. За дервишами несли махмаль, который в этом году имел жалкий вид: покрывало было, старым, а шитье потускнело. Махмаль окружала толпа: люди пытались коснуться его руками, краем шали или платка, некоторые даже разворачивали для этого свои тюрбаны, а женщины в окнах снимали свои головные покрывала. Мне было позволено свободно осмотреть махмаль и подержать его, когда он хранился в мечети аль-Хасанейн. За полуголым шейхом, о котором я писал в моем рассказе о процессиях с кисвой и махмалем, последовало, как обычно, священное знамя, водруженное на верблюда и обвевавшее его голову. Несколько солдат, эмир аль-хаджж и офицеры, сопровождавшие караван, замыкали процессию. Менее чем за час процессия миновала место, где я находился».

Эти выдержки из дневника дают представление о той напряженной работе, которую не переставал вести в Египте ученый. Во время второго путешествия Лэйна по Египту прокатилась эпидемия чумы, и ему едва удалось избежать этой болезни. Дневник завершается двумя рассказами о чуме от 1 и 2 августа 1835 г. Вскоре Лэйн вернулся в Англию и привез рукопись детальнейшего описания нравов и обычаев египтян.

Некоторое время ушло на редактирование и оформление рукописи. Лэйн сам вырезал по своим рисункам деревянные доски для гравюр. Первое, самое дорогое издание книги «Нравы и обычаи современных египтян» вышло в декабре 1836 г., а за ним быстро последовали другие издания. Книга вскоре была переведена на немецкий язык. Ее опубликовали в Германии и в Америке. Книга Лэйна завоевала широкую популярность и принесла автору известность. Высоко оценили труд ученого и специалисты. Критик из

лондонского «Куотерли ревью» не нашел у Лэйна ошибок, за исключением передачи в латинской графике арабских имен. С хвалебным письмом к Лэйну обратился живший в Каире известный арабист Френель. Немецкий ориенталист д-р Шпренгер, посетив Каир, намеревался проверить Лэйна и найти неточности в его книге (арабисты всегда ревнивы друг к другу), но эта попытка окончилась неудачей.

Восторженно отзываются о книге Лэйна и современные востоковеды. Ее также высоко ценят в Египте. В книге «Каир: городу 1000 лет», изданной египетским министерством культуры в 1969 г., давалась следующая оценка этого-труда: «Очень верное и подробное описание внешнего облика Каира, уклада его жизни, обычаев населения первой половины XIX в. дал в своей известной книге Э. У. Лэйн. Эта книга явилась как бы логическим завершением монографии „Описание Египта", составленной учеными эпохи французской оккупации».

Когда к Лэйну пришла слава, он стал активно участвовать в общественно-научной жизни Англии. Заседания обществ, научные коллоквиумы, редактирование научных трудов занимают значительную часть его времени. Он становится признанным экспертом по всем проблемам арабской литературы. Но он ищет новой большой работы, и его внимание привлекает замечательный памятник средневековой арабской литературы – «Тысяча и одна ночь». Лэйн берется за перевод этих сказок, рассматривая памятник как своего рода энциклопедию нравов и обычаев средневековых арабов. К каждой главе он дает обширные примечания, представлявшие большой научный интерес. С 1838 по 1840 гг. книга выходила ежемесячно отдельными выпусками, обильно иллюстрированная В. Харвеем. Потом перевод неоднократно публиковался и отдельными изданиями. Хорошо известно издание 1859г., осуществленное племянником Лэйна Э. Стэнли Пулом (отцом С. Лэйн-Пула), где был в неприкосновенности сохранен оригинальный текст, и авторский вариант транскрипции имен. В 1883 г. С. Лэйн-Пул предпринял отдельное издание примечаний Лэйна к его переводу сказок «Тысячи и одной ночи» под названием «Арабское общество в средние века».

Ценность труда Лэйна была признана сразу же, однако английский читатель с недоверием встретил новое, хотя и более правильное, написание имен – Синдибад и Джаафар (а не Синдбад и Джафар). Хорошо знакомого им Аладина они вообще не нашли в переводе Лэйна, даже в его более правильном написании – Аля ад-

Дин. Поэтому при подготовке нового издания было решено восстановить старую транскрипцию и вставить в текст неаутентичные, но популярные у читателей сказки. Это вызвало протест со стороны Лэйна, который потребовал изъятия тиража книги из продажи. В издании 1859 г. оригинальный текст автора был полностью восстановлен.

Лэйн, который не мог жить без работы, тем временем сделал перевод «Извлечений из Корана» с введением, примечаниями и вплетенным в текст комментарием. Эта книга вышла в свет в 1843 г. Однако неутомимая натура Лэйна искала нового серьезного дела, которому он мог бы посвятить долгие годы жизни, чтобы использовать свой талант аналитика-дескриптивиста.

Как писал Лэйн-Пул, Э.У. Лэйн «почти исчерпал Египет. Он описал страну, нарисовал сиюминутную картину жизни ее народа и перевел его любимые сказки». Теперь перед Лэйном встала гигантская задача – создать новый труд, также связанный своими корнями с Египтом, но на этот раз предназначенный не для широкого читателя, а для узкого круга специалистов. Ученый задумал составить грандиозный арабско-английский словарь. Если по арабской грамматике уже существовали великолепные труды де Саси и Лумсдена, то словари Голиуса и Фрейтага значительно уступали им. Лэйн решил восполнить этот пробел в европейской арабистике путем тщательной обработки рукописи арабского толкового словаря XVIII в. *Тадж аль-арус* («Венец невесты»), в который его египетский автор, аз-Забиди, включил все, что счел нужным и полезным у своих предшественников – арабских лексикографов (главным образом аль-Фирузабади, XIV–XV вв.).

Такую работу Лэйн мог осуществить, только предприняв очередную, более длительную поездку в Египет. В решении финансовых трудностей, связанных с поездкой, Лэйну помог лорд Прудоу (позднее ставший герцогом Нортумберлендским). На этот раз Лэйн решает отправиться в Египет не один. Он берет с собой жену, гречанку, на которой он женился в 1840 г., и свою сестру, овдовевшую миссис Пул, вместе с ее двумя сыновьями, которым Лэйн заменил отца. С тех пор сестра Лэйна стала его постоянной спутницей.

В июле 1842 г. семья Лэйн отплыла в Египет на пароходе «Тагус». На этот раз Лэйн прожил в Каире семь лет, до 1849 г. Не будем утомлять читателя подробностями каирской жизни Лэйна, теперь уже умудренного востоковеда, отдающего все силы одному огромному труду, главы семьи, общепризнанного знатока Арабско-

го Востока, общаться с которым считали за честь все арабисты, побывавшие в те годы в Каире. Наконец разбор арабской рукописи был завершен, и Лэйн начал составление своего словаря.

В 1849 г. семья Лэйн благополучно вернулась в Англию. Отныне ученый признан одним из «шейхов» европейских арабистов. На него посыпались почетные титулы, звания, награды. Но Лэйн упорно продолжает работу по составлению словаря. После двадцати лет кропотливого труда, в 1863 г., выходит первый том словаря, в 1865 г. л – второй том, в 1867 г. – третий, в 1870 г. – четвертый (однако из-за пожара, во время которого сгорел весь тираж, кроме одного экземпляра, приходится заново издавать его в 1872 г.), в 1874 г. – пятый. Шестой том был наполовину готов к 1876 г., когда Лэйн умер. Но оба племянника Лэйна, дети его сестры, а также и их дети стали востоковедами, и сын старшего племянника Стэнли Лэйн-Пул берется за доработку шестого тома, который благодаря его стараниям появился в 1877 г. Седьмой и восьмой тома вышли значительно позже – в 1893 г.

«Арабско-английский словарь» Лэйна вошел в золотой фонд мировой арабистики. Он до сих пор остается непревзойденным трудом подобного типа, и без него и сегодня не может обойтись ни один лингвист или литературовед, занимающийся арабским языком или арабской литературой.

Последние годы жизни ученого были годами подвижничества. Лэйн не позволяет себе отвлечься ни на минуту, понимая, что иначе ему не успеть завершить работу над словарем. Он почти не занимается другими делами. После ранней смерти в 1867 г. старшего из двух воспитанных пм племянников он берет в свою семью троих его детей. Один из них, Стэнли, прибавил к своей фамилии фамилию Лэйна.

Но жизнь замечательного ученого клонилась к закату. В последние годы его мучили обострившийся хронический бронхит и участившиеся приступы лихорадки. В августе 1876 г. завершился жизненный путь неутомимого исследователя, путешественника, ученого.

Но после выдающихся людей остаются их труды, с ними не умирают их авторы. Поэтому переведенная на русский язык книга о нравах и обычаях египтян первой половины XIX в. продолжает быть нужной, интересной, способной значительно обогатить наши познания о Египте и египтянах. Эта книга позволит нам лучше понять жизнь египетского народа и сегодня, ибо прошлое и настоя-

щее тесно переплетаются в жизни современного Египта, в чем мы попытаемся убедить наших читателей.

Лэйн не случайно уделяет особое внимание исламу как образу мысли, на котором строится культура и уклад жизни большинства египтян. Большое научное и познавательное значение имеет в книге описание различных религиозных обрядов мусульманского населения Египта, в первую очередь обрядов, связанных с «пятью столпами ислама», т. е. с пятью главными требованиями мусульманского культа: исповеданием веры *(ташаххуд),* состоящим и принятии формулы «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммед – Его пророк», молитвой *(салат),* постом *(саум),* паломничеством *(хаджж)* и благотворительной милостыней *(закят).*

Интересные сведения приводятся у Лэйна о хаджже – паломничестве в аравийский город Мекку, которое каждый мусульманин должен совершить, как требует Коран, хотя бы раз в жизни. В эпоху Лэйна путешествие паломников было сложным и утомительным – двигались пешком и на верблюдах (сейчас паломников, естественно, перевозят современные воздушные и морские лайнеры). Подробности о пути следования паломников мы узнаем у египетского историка аль-Джабарти. Он сообщал, что 3 августа 1798 г. (20 сафара по мусульманскому календарю) «были получены письма от паломников, извещавших о своем прибытии в аль-Акабу». Караван с паломниками шел от Каира к Суэцу, огибал Суэцкий залив, двигался по Синайскому полуострову, затем по побережью Акабского залива, проходил порт аль-Акаба и по берегу Красного моря доходил до Мекки. Из сообщения аль-Джабартн следует, что и возвращался караван через аль-Акабу. В то время в Каире уже находился Наполеон Бонапарт. Члены дивана, получив письмо, отправились к Бонапарту и испросили у него согласие на прибытие в Каир эмир аль-хаджжа. Бонапарт разрешил, но «при условии, что с ним прибудет лишь небольшое количество паломников, мамлюков и солдат». В хронике аль-Джабарти есть интересная деталь: эмир аль-хаджжем был Салих-бей – один из мамлюков египетского правителя Мухаммад-бея, занимавший до того должность представителя Порты. Паломники не поехали в Каир, сообщает аль-Джабарти, а из Бильбейса рассеялись по всей стране. Французы же 11 августа «заняли город Бильбейс и застали оставшихся там паломников. Они не причинили им вреда, а, напротив, отправили в Каир с барабанным боем в сопровождении солдат». Тем самым французы оказали паломникам уважение: сопровож-

дение процессии барабанами или оркестром считалось, по турецким понятиям, особой почестью.

Хотя священные города мусульман – Мекка и Медина – находились в Хиджазе (на территории современной Саудовской Аравии), Египет играл в организации хаджжа особую роль. Оттуда в Хиджаз отправлялся огромный караван паломников, в числе которых были не только египтяне, но и мусульмане из других стран. Один из своеобразных обычаев, связанных с хаджжем, доживший до новейшего времени, – ежегодное изготовление и отправка в Мекку *махмаля*. Этот обычай, как считают арабские историки, появился в правление Шаджар ад-Дурр – единственной женщины, занимавшей египетский трон. Шаджар ад-Дурр была тюркской невольницей последнего аййубидского султана Египта, Наджм ад-Дина Аййуба, успешно боровшегося с крестоносцами во главе с Людовиком Святым. После смерти Аййуба она в 1250 г. заняла его трон, открыв новую эпоху в истории Египта – эпоху мамлюков, т. е. бывших тюркских и черкесских рабов, которые правили Египтом более 250 лет. Именно этой легендарной женщине и приписывают честь введения обычая с махмалем. Есть, правда, и другие версии. Так, по сообщению египетского историка Макризи (XIV–XV вв.), махмаль был впервые отправлен в Мекку мамлюкским султаном Бейбарсом в 1271–1272 гг.

Что же представляет собой махмаль? Лэйн не дает точного его описания, но оно имеется у других авторов. Как пишет египетский историк Ахмад Амин, это деревянный ящик пирамидальной формы, на который нанесены резные письмена и позолота. Его покрывают накидкой из красного атласа с вышитыми золотом аятами из Корана. Махмаль увенчан четырьмя шпилями из позолоченного серебра. По углам покрывала – серебряные шарики с кистями из тонких серебряных нитей. Внутри махмаля – подвешенные к его вершине два маленьких Корана в переплетах из позолоченного серебра. Со временем, у египтян сложился целый ритуал, связанный с махмалем, видимо заменивший беднейшей части населения страны обряд собственно хаджжа. Махмаль стал для египтян своеобразной святыней: он символизировал Каабу. Перед отправлением каравана в Мекку его возили на большом верблюде по улицам Каира. Во время этого шествия люди бросались к махмалю, чтобы поцеловать кисти, свешивающиеся с покрывала, считая, что таким образом они могут получить благословение. Как писал А. Амин, если им удавалось поцеловать махмаль, «они были горды так, будто поцеловали

руку пророка». Шествие завершалось на площади Каирской цитадели. По сообщению египетского историка, при этом присутствовали представители султана, правительства, высшие духовные лица – уляма и эмир аль-хаджж. Эмир должен был поцеловать повод верблюда, на котором везли махмаль. Во время праздника палили пушки, звучали песнопения, специально предназначенные для этой церемонии. Аналогичный праздник устраивался и по возвращении паломников из хаджжа.

Когда Хиджаз завоевали ваххабиты, между ними и египетскими правителями разгорелся конфликт, так как ваххабиты не признавали ни махмаля, ни мавзолеев, ни *кубб* (букв. «купола») святых. О прибытии каравана паломников с махмалем в Мекку в 1806 г. (когда в Египте еще не знали о захвате священного города ваххабитами) аль-Джабарти сообщает: когда эмир аль-хаджж «встретился с аль-Ваххаби, тот его спросил, намекая на махмаль: “Что это у вас за обычай, которому вы следуете?” Мустафа Чауш ответил: “Этот обычай восходит к отдаленным временам. Махмаль является как бы знаменем, под которое собираются паломники для совершения хаджа”. Аль-Ваххаби сказал: “Больше этого не делайте и с махмалем не приезжайте, а если вы в другой раз явитесь с ним, то я его уничтожу”». Ваххабиты боролись против обычая с махмалем, считая его *бид‘а*, непримлемым нововведением, языческим заимствованием в исламе. В конце концов ваххабиты разрешили египтянам сохранить этот обряд, но с условием, что они не будут ввозить махмаль в Хиджаз. Изготовление махмаля было экономически выгодным делом для египетских правительств. В Каире этим занималась специальная мастерская, которой ведал крупный государственный чиновник.

Интересно сопоставить эти рассказы с сообщениями других путешественников. Еще в 1739 г. каирский караван паломников был описан ирландским богословом Ричардом Пококом. Он, в частности, сообщал, что ткани, которыми покрывают Каабу и гробницу пророка в Медине, ткались в Каире в течение всего года, а на третий день после начала *ид аль-фитр* (праздника разговенья после поста) их переносили в мечеть аль-Хасана. В этот праздничный день собирались «все шейхи из мечетей и различные купеческие гильдии… неся впереди свои флаги». Затем следовало красочное описание чувств, испытываемых толпой при виде священных тканей: «Одни были безумны или, казалось, пребывали в состоянии религиозного экстаза, совершая тысячу движений руками и голо-

вой; на некоторых не было ничего, кроме обычного нижнего белья, другие падали без чувств, совершенно бездыханные». О верблюдах, несших махмаль, Покок писал, что их «специально выращивают для церемонии и не используют ни на что другое, почитая их священными. Меня уверили также, что в своем религиозном фанатизме турки подбирают слюну, падающую из их рта. Верблюд почти целиком покрыт парчой и богато расшитыми тканями. Следом за ним идут еще три верблюда, упряжь которых не уступает упряжи первого, а затем и еще шесть верблюдов, в седлах которых сидят юноши».

Покок рассказывал, что караван останавливался на три дня в трех-четырех милях от Каира, а затем стоял лагерем на озере. «Нет ничего прекраснее, чем этот лагерь. Все знатные люди раскидывают свои шатры и проводят время в пиршествах. Туда приходят и все городские жители, чтобы принять участие в празднике, и вечер оканчивается иллюминацией и фейерверком».

В конце XVIII в. сборы каравана из Мекки описывал англичанин Джозеф Питтс. Караван «разделяется на многие *котторы* (а точнее, *каттары*. – В.Н.), или “содружества”, из которых каждое имеет свое имя и включает несколько сотен верблюдов. Каждый коттор идет вслед за другим, как в войске. Во главе коттора находится какой-нибудь важный сеньор или офицер, он восседает на носилках, поддерживаемых двумя верблюдами, одним спереди, другим сзади, носилки же застланы тканью, пропитанной воском, а сверху еще зеленым сукном, положенным очень изящно… Во главе каждого коттора идет также вьючный верблюд, который несет казну. У верблюда с обоих боков подвешено по колокольчику, и звон этих колокольцев слышен издалека. У некоторых верблюдов вокруг шеи, а иногда и вокруг ног тоже подвешены маленькие круглые колокольцы; звук их, смешиваясь с пением погонщиков (они идут пешком за верблюдами), создает весьма приятный шум…». О караване, отправившемся в Мекку из Алжира, Питтс сообщал, что его формирование заканчивалось только в Каире. Так что Каир был своего рода сборным пунктом для паломников из Северной Африки.

Вообще все паломники-мусульмане в те времена отправлялись в Хиджаз двумя путями. Путешествие в Хиджаз сушей длилось 40 дней. Паломники, которым такое утомительное путешествие было не под силу, плыли Красным морем в Джидду, а оттуда добирались до Мекки.

Ритуалы, связанные с отъездом каравана, привлекли внимание и Клот-бея. Он, в частности, сообщал: «Махмиль, имущество эмира-эль-хаджи (начальника над поклонниками), ящик, заключающий в себе сокровище, посылаемое султаном к гробу пророка, кизхве (кисва. – В.Н.), рубашка из черного шелка, вышитая серебром в Каире и назначенная на покров святой Каабы, – все это торжественно несут на равнину Хашуи, на севере от Каира, и оттуда направляют путь к озеру поклонников (Биркет-эль-Хаджи), последнему привалу, где собираются поклонники и оттуда уже окончательно отправляются в путь».

Наряду с паломничеством непременными обязанностями мусульманина (даже более важными, чем хадж, в силу своей своей общедоступности) считаются молитва и пост.

Священный Коран предписывает совершать молитву пять раз в день. Сама молитва требует определенной подготовки. К ней нельзя приступить, не совершив ритуального омовения. На тот случай, если воды нет, ее разрешается заменить песком. Молитва совершается обязательно на молитвенном коврике или любой заменяющей его подстилке. Мусульманин во время молитвы должен повернуться лицом к благородной Мекке – святому городу мусульман.

Первая молитва – *салат алъ-фаджр,* «молитва на заре», – совершается между четырьмя и пятью часами утра. Последняя молитва – *салат аль-магриб,* «молитва на заходе солнца». Пожалуй, самая значительная молитва – *салат аз-зухр,* «полуденная молитва». Если в современном арабском мире не все верующие соблюдают полностью все заповеди ислама, то полуденную молитву совершает большинство. В этот час в Египте, так же как и в других арабских странах, закрываются магазины и лавки. На улицах останавливаются машины, и можно видеть, как водитель, выйдя из машины, раскладывает на мостовой коврик, снимает обувь и, повернувшись в сторону Мекки, замерев, шепчет молитву, а затем совершает положенные коленопреклонения и поклоны – *ракаты.* В 60-е годы такую картину мне часто приходилось видеть и в Каире. В сегодняшней столице Египта, задыхающейся от выхлопных газов, страдающей от автомобильных пробок, дефицита места и невероятной перенаселенности, в жаркий полдень не до молитвы. Горожан больше занимают земные заботы.

Египет по сравнению с другими арабскими странами всегда был страной с высоким уровнем религиозности. При современном ритме жизни трудно вставать на «молитву на заре». Однако, когда я учился

в Каирском университете и жил в аль-Мадина аль-Гамиийа (университетском городке), меня нередко будили по утрам распевные моления группы египетских студентов (правда, их было немного), которые во главе с одним из них, выступавшим в роли имама, становились в коридоре и выполняли положенный обряд.

…Как-то в рамадан, месяц мусульманского поста, я проснулся еще до зари и отправился бродить по пустынным улицам Каира. В одном из кварталов города мне встретился человек в праздничной галябийе. В левой руке он держал бубен, ритмично бил по нему деревянной палочкой и при этом громко пел. Это *мусаххарати,* которого можно встретить в Египте только во время рамадана. Данный персонаж египетской народной жизни существует много веков. Его прозвание происходит от слова *сухур* – так называется предрассветное время, когда мусульмане в последний раз могут принимать пищу. Как известно, в рамадан верующие не имеют права принимать пищу от восхода до захода солнца. Ислам требует даже, чтобы истинно верующий человек не только не ел, но и не пил в течение всего дня. По мнению наиболее рьяных блюстителей мусульманского закона, даже сглатывание слюны является прегрешением против веры. Определить с точностью время восхода и захода солнца всегда было трудно, поэтому со времен средневековья в больших городах мусульманского мира за этим следили специально выделенные люди, а всему населению давал об этом знать выстрел пушки. В Каире пушка была установлена на горе аль-Мукаттам. Традиция эта сохранилась и по сей день, хотя существуют и радио, по которому передают соответствующие сигналы, и календари, точно указывающие время восхода и захода солнца.

Как только появляются первые лучи солнца, наступает время *имсака* – воздержания от приема пищи. Поэтому мусаххарати незадолго до рассвета будит людей на сухур. С началом сухура стреляет и пушка. Мусаххарати ритмично ударяет в бубен деревянной палочкой или кожаным жгутом. Мусульмане находят особое очарование в песнях, которые он при этом исполняет. Мусаххарати трудится весь рамадан, а во время ид аль-фитр заходит в дома жителей своего квартала, которых он будил в течение месяца, чтобы собрать плату за работу.

В рамадан часы работы учреждений и предприятий сокращены, да и работа, видимо, не больно клеится. Решить какую-нибудь важную проблему во время рамадана – дело безнадежное. С работы все идут чуть живые: только бы добраться до постели. Зато вече-

ром наступает пора веселья. Все с нетерпением ждут пушечного выстрела – сигнала к *ифтару,* когда разрешается прием пищи. На улицах начинают работать кафе и рестораны, аппетитные запахи разносятся с многочисленных тележек: уже ждут клиентов готовые блюда, и прежде всего *фуль медаммес* – блюдо из египетской коричневой фасоли.

В рамадан люди питаются лучше, чем обычно. Для бедного человека месяц поста – месяц маленьких радостей. Принято готовить некоторые блюда, которые входят в *лявазим рамадан* – «обязательное меню рамадана». Среди них сладости, в том числе *кунафа.* Для Египта (а также для Сирии) кунафа, пожалуй, такое же любимое национальное блюдо, как фуль медаммес. Кунафу готовят следующим образом. Сначала приготовляют негустое тесто. Затем раскаляют сковородку на огне и выливают на нее тесто тонкими струйками из сосуда с дырочками. Так довольно быстро готовится своеобразная лапша. Если хотят, чтобы она была румяной, на сковородку предварительно наливают масла. Затем лапшу обычно смешивают с толчеными грецкими орехами и фундуком, добавляют сахар, поливают розовой водой. Сложив эту смесь на сковородку, ее поливают жиром и греют на медленном огне, в результате чего получается кушанье, напоминающее запеканку.

В Каире существуют известные всему городу кафе, которые славятся приготовлением того или иного народного кушанья. Если вы полистаете произведения египетских писателей 1920–30-х годов, наверняка встретите упоминание о том, что самую лучшую кунафу в Каире можно было отведать у сейида Али аль-Канафани около Баб аль-Мутавалли. Это кафе сохранялось там и во время моей учебы в Каире. В лявазим рамадан кроме фуль медаммес и кунафы входят также *атайиф* (или *катайиф* в литературном варианте) – сладкие пирожки и *амар ид-дин* (в литературном варианте – *камар ад-дин)* – сушеные абрикосы, или абрикосовая пастила.

В Египте мне не приходилось видеть, чтобы открыто нарушали пост, хотя, конечно, у себя дома многие нарушают его. Старики жалуются на современную молодежь, которая не прочь тайком перекусить в течение дня. Не соблюдают пост и в семьях египетской элиты. Но что творилось у входа в студенческую столовую университетского городка перед выстрелом пушки, возвещающим ифтар! Мне очень нравилось ходить к началу ифтара в эту столовую, затесавшись среди студентов. Как только счастливый момент наступал, и двери столовой открывались, студенты, толкая друг друга, шумно

устремлялись к стойке, стуча металлическими подносами, а по другую сторону стойки толстые усатые раздатчики быстро принимались за дело: один набирал черпаком с длинной ручкой похлебку, выливал ее в металлическую миску и ловко запускал миску по поверхности стойки в руки очередному студенту, второй таким же образом отправлял ему миску с рисом и куском дымящейся буйволятины. Если раздатчик по недостаточному проворству признавал во мне иностранца, он сбивал темп, долго щупая пальцами мясо в котле, выбирая кусок получше. На третье – два финика, апельсин или банан.

Рамадан – месяц активного общения людей, хождения в гости. Он создает иллюзию всеобщего равенства, вызывая к жизни демократические идеалы ислама. Бедный чувствует себя равным с богатым: ведь все постятся и все едят лявазим рамадан. Этому чувству способствуют некоторые меры, например организация так называемых народных сеансов в кино поздно ночью. На такие сеансы все билеты продавались по одной, самой дешевой цене. Можно успеть сесть на балкон, где билеты самые дорогие, и в течение трех часов можно чувствовать себя «беем». Во время рамадана кипит жизнь в ночных клубах и варьете: программы продолжаются далеко за полночь, состоятельные каирцы позволяют себе веселиться до утра.

В конце рамадана, по окончании поста, наступает *ид аль-фитр аль-мубарак* – «благословенный праздник разговенья», или *алъ-ид ас-сагыр* – «малый праздник». В это время устраиваются пиршества, в дом приглашают гостей. Для разговенья в Египте принято непременно подавать к столу сушеную рыбу – *бакаля* (она похожа на треску), а также сладкие пирожные – *кахк.* Гостей угощают блюдом из теста с молотым мясом и бараньим бульоном, обязательно подают шоколад и конфеты. По правилам полагается, чтобы перед праздничной трапезой факих, законовед-богослов, прочитал из Корана.

В своей книге Лэйн справедливо отводит много места египетским праздникам, связанным с культом святых. Они и сегодня играют огромную роль в жизни египтян. Первоначально исламу культ святых был неизвестен. Более того, человек, по мусульманскому вероучению, не способен иметь какие-либо особые качества, которые возвышали бы его, выделяли из общей массы, ибо только Аллах действительно всемогущ. Даже пророки, через которых Бог передает людям Священное Писание и которые способны творить чудеса – *му'гизат,* все же не из творцы, их подлинный творец – Всевышний. Однако под воздействием существовавших до ислама

культов, христианских и других верований, а также вследствие эволюции самого ислама уже в VIII в. (второй век ислама) в нем зарождается культ святых. Он связывается с понятием *вали* – так в Коране обозначается человек, «близкий к Аллаху» (сура X, аят 62). На этой основе возникает особая концепция: существуют люди, ставшие святыми *(вали,* мн. ч. *аулия)* благодаря тем усилиям, которые они потратили на познание Аллаха и Его учения и на поклонение Ему. Эта концепция была тесно связана с ростом мистического движения в исламе, культ святых наложился на развившиеся в русле ислама суфийские представления возможности «приближения» к Аллаху и стал, с одной стороны, составной частью суфизма, а с другой – превратился в своего рода «народную религию», существовавшую в лоне правоверного ислама. За святыми признавалась возможность совершать чудеса – *карамат,* но эти чудеса, однако, были рангом ниже, чем чудеса пророков. Святыми – аулия – считались духовные главы и проповедники суфийских сект и орденов; была создана своего рода иерархия святых, неизвестная исламу, на вершине которой стояли *кутбы* и *гаусы.* В этом плане чрезвычайно интересен материал, собранный Лэйном об иерархии мистиков-сектантов и показывающий, во что превратилась эта система в первой половине XIX века.

Что же касается народной религии, то здесь, как почти во всех арабских странах, сложился культ местных святых, именуемых в Египте обычно *сейидами* (или *сиди, си,* ж. р. *сейида* или *ситт).* Люди верили, что святому дана возможность одаривать верующих своим благословением *(барака),* которое способно помочь человеку, вылечить его от болезни, выполнить его желание и т. д. Еще Худжвири, мусульманский мистик VIII в., писал, что святые могут править вселенной. От их благословения выпадает дождь, от их благочестия взрастают посевы, их духовная сила приносит победу в битвах.

Культ святых получил чрезвычайно широкое распространение в Египте, процветает там до сих пор и связан прежде всего с местами, где похоронены эти святые, куда совершаются паломничества (*зияра*), чтобы получить бараку. Египтяне верят в то, что благословение святых наиболее действенно в дни их рождения *(мулид),* тогда к их могилам стекаются толпы народа. Эти дни давно стали народными праздниками, ежегодно отмечаемыми в Египте. Самой большой популярностью пользуются святые Ахмад аль-Бадави, могила которого находится в г. Танта, и сиди Ибрахим ад-

Дасуки, похороненный в Дасуке (Нижний Египет). В Хумайсире (Верхний Египет) находится могила святого сиди аш-Шазили. В Каире почитается могила сейида Марзука аль-Ахмади. Не менее известна святая ситт Нафиса. Бывают даже мулиды безымянных святых. Но, пожалуй, наиболее популярны у каирцев мулиды сейида аль-Хусайна и ситт Зейнаб, празднуемые в соответствующих кварталах Каира: квартале сейида аль-Хусайна, где расположена мечеть аль-Хасанейн, и квартале ситт Зейнаб, где находится мечеть, носящая ее имя. Кстати, культ святых-женщин сам по себе необычен для мусульманского мира, и Египет представляет в этом плане особый интерес (его превзошел в исключительности разве что Южный Йемен, где в одном из глубинных районов я видел мавзолей *аль-вали ат-тор* – «святого быка»). Поэтому я позволю себе вспомнить здесь посещение мулида – праздника ситт Зейнаб, – которое я совершил впервые в 1966 г., когда жил и учился в столице Египта.

…Пойти на *мулид ис-ситт Зейнаб* 25 рагаба 1386 г. от *хиджры* пророка Мухаммада (10 ноября 1966 г. по нашему летосчислению) я решил в сопровождении Субхи, знакомого парня из глухой египетской деревни, учившегося на первом курсе ветеринарного факультета Каирского университета и озабоченного, как и многие его сверстники, в первую очередь проблемой женитьбы. Необычность этого праздничного дня чувствовалась уже в Гизе (район, в котором я жил и в котором находится Каирский университет), но, по мере того как мы приближались к *хайй ис-ситт Зейнаб* – «кварталу святой Зейнаб», торжественность нарастала. Квартал этот, точнее, один из южных районов города расположен в старой арабской части Каира, в скоплении узких улочек, лавок, кофеен, мастерских и старых домов. Было видно, как к хайй ис-ситт Зейнаб стекаются толпы народа, люди шли целыми семьями из близлежащих деревень или же издалека, проделав немалый путь до столицы. Мужчины в праздничных галябийах, женщины в цветных платьях, взрослые в праздничной обуви, дети чаще босиком (причина не в боязни дурного глаза – разве на детей напасешься обуви! – да и смотреть на обувь бедные египетские крестьяне привыкли скорее как на украшение, чем как на необходимую принадлежность туалета). Здесь ветхие старцы, больные и увечные, может быть уже в который раз надеющиеся излечиться с помощью благословения святой. Много слепцов – эти надеются на милостыню, может, удастся досыта поесть, а вдруг и зрение вернется?! Глаза детей светятся

озорным лукавством: для них это прежде всего веселый праздник, отвлечение от скудной, голодной, нищей жизни египетского простонародья.

Входим в улицы квартала и попадаем в ад кромешный: вокруг толпы народа. Многолюдные процессии движутся по улочкам квартала, люди поют, размахивая зелень этой толпе чьи-то потные руки отталкивают меня в ам; оказавшийся рядом и сплевывающий на меня огрызки семечек толстяк в полосатой галябийе и шапочке, не отрываясь, глядит на процессию, прижимая меня к деревянному лотку. За лотком, прикрывшись сверху парусиновым навесом, торгует одноглазый человек, которому помогает симпатичный мальчонка. Да, это не роскошные магазины на центральной улице Сулейман-паши и не золотые лавки Хан аль-Халили, где обычно слоняются туристы. Субхи, оказавшийся на противоположной стороне улицы, напрасно пытается пробраться ко мне, неистово размахивая руками: толпа, кажется, вот-вот вдавит его в мокрую стену какого-то домика. Одноглазый весело улыбается мне, обдавая гнилым запахом щербатого рта, и, огрев мальчишку но затылку, кричит ему: «Подай бею сладостей!» Мальчик торопливо сует мне кусок кунафы (египтяне очень любят сладкое). Напирая грудью на ветхий лоток, я кладу одноглазому в ладонь два пиастра. Наконец процессия кончается, и толстяк, сплюнув в нашу сторону последние огрызки семечек, бредет дальше, освобождая проход. Прибегает помятый Субхи, и мы идем дальше по улочке, уставленной по сторонам бесконечными лотками. Гортанные, призывные крики торговцев (крики торговцев, старьевщиков, лудильщиков, бродячих сапожников, водоносов – это особый язык, к нему мы еще вернемся), веселые возгласы детей, женское щебетание, трели *захраты (загарит* – переливчатые рулады, которые на высоких нотах издают женщины в знак радости, совершая вибрирующие движения языком, а также рукой, поднесенной ко рту) – все это образует неповторимый звуковой фон вашего путешествия. Ноздри вдыхают ароматы благовоний, специй, жарящегося мяса, жженого сахара, цветов, фруктов. Здесь же на улице жарят любимое детское лакомство – кукурузу. Жадно всматриваюсь, многое я вижу впервые: в ларьках и на лотках – незатейливые женские украшения, безделушки, воздушные шарики, дешевые детские игрушки; все вокруг разукрашено разноцветными, сверкающими огнями. Фанера, из которой сделаны ларьки и лотки, раскрашена во всевозможные цвета. Многие люди в веселых остроко-

нечных карнавальных тарбушах – колпаках из бумаги. Продаются четки *(сабха)* из гороха, пластмассы, дерева и даже фосфорные – светящиеся в темноте. Подходим к торговцу, продающему дешевые народные духовые музыкальные инструменты, сделанные из тростника и бамбука. Покупаю у него *аргуль* – двойную флейту с мундштуками – и дудочку – *уффату*. Кстати, они и сейчас точно такие же, как их описывал в свое время Лэйн.

Все органы чувств напрягаются до предела – необычно видеть, странно слышать и тяжело вдыхать. Но быстро привыкаешь, и хочется слиться с веселящейся толпой, в которой все чувствуют себя равными и всем хорошо, и из этой первой улочки квартала я выхожу другим человеком, подготовленным для восприятия праздника.

Мулид – праздник простонародья. На улицах квартала не видно египетских толстосумов – *башават* и *бахават* (паши и беи). Эти титулы давно отменены, еще в революцию 1952 г., но они все еще в ходу в народе: иногда они употребляются с юмором, иногда серьезно, чтобы польстить богатому и сановному человеку. Да и вообще в Египте существует особая иерархия обращений, знать которую надлежит и любому иностранцу, говорящему на арабском языке. Долгие века жестокого местного или чужеземного гнета – древнеегипетского, греческого, арабского, мамлюкского, турецкого, европейского – создали здесь систему социальной иерархии, глубоко укоренившуюся в сознании людей, убежденность в извечном социальном неравенстве. Как сказал мне один местный житель: «Не пытайся быть с египтянином наравне, он всегда будет считать тебя или ниже себя – и тогда обходиться с тобой невежливо, или выше – и тогда относиться к тебе с большим почтением, которое следует принимать как должное». Я не считаю это высказывание абсолютно справедливым, речь идет лишь о тех слоях общества, в сознании которых наиболее глубоко сидят подобные пережитки. Однако я вспоминаю виденного мной на строительстве Асуанской плотины египетского крановщика. Этого неграмотного феллаха из близлежащей деревни за несколько месяцев обучили азам специальности. Он стал работать, и как-то мастер сделал ему замечание, что он оставляет кабину грязной. На следующий день крановщик привел с собой на стройку бедного односельчанина, который подрядился за пиастр в день выполнять работу *фарраша* – уборщика, т. е. в конце рабочего дня подметать кабину. Крановщик считал себя уже *устой* – мастером, и выполнять грязную работу, по его понятиям, ему было не к лицу. Для меня странно было видеть, как в общежитии Ка-

ирского университета студенты нанимают фарраша (он занимается уборкой комнат и коридоров) застилать постели. Что ж, обычаи такого глубоко стратифицированного общества, как египетское, живучи, и эпоха, описанная Лэйном, обнажает корни этих обычаев. Кстати, в Каире чрезвычайно много фаррашей, *заббалей* («подметальщики» и «корзинщики» – категории уборщиков мусора), *бавваbов* («привратники») и разного рода слуг. В ресторане вы увидите великое множество прислуги самых различных рангов.

Однако вернемся к нашему походу на мулид святой Зейнаб. Двигаясь в глубь квартала, мы встречали все больше признаков народного веселья, все больше криков, больше запахов, больше цветов. Мое внимание привлекли водоносы, точнее, продавцы напитков, одетые в традиционную одежду из белого полотна и полосатого атласа (со времен Лэйна она, видимо, не изменилась), навьюченные металлическими кувшинами *(балласами)* и кубками; они ловко сновали среди толпы, ритмично постукивая трещотками, прикрепленными к ладоням наподобие кастаньет (их называют *шахаших* или *сагат).* Продавцы громко кричат: *«Ир'сус! Ир'сус!»* Этот сделанный из солодкового корня кисло-сладкий напиток коричневого цвета налит в большинство кувшинов. Некоторые водоносы предлагают другие напитки или просто охлажденную воду. Впрочем, водой торгуют в основном мальчишки, которых называют *сакка* (встречаются еще и сакка с бурдюками, каких описывал Лэйн), бегающие с небольшими глиняными кувшинами, в которые они где-то налили воды из-под крана, и стеклянным стаканом, предлагая воду тем, кто во время праздника вынужден экономить даже на питье. Продавцы ир'суса по сравнению с ними – важные профессионалы. Вообще народная индустрия прохладительных напитков имеет весьма важное значение для египтян. Среди традиционных напитков помимо уже упомянутого ир'суса – *зангабиль* (или *занзабиль),* напиток из имбиря, который улучшает голос, *янсун* – из аниса, он также помогает при ангине, *караул, ирфа, хилъба,* широко распространенные в провинциях, где напитки до сих пор разносят в бурдюках. Напиток *мугат* согревает в холодную зиму, *шейх* снимает боль в желудке. Это все напитки простонародья. Публика побогаче предпочитает соки, которые с помощью соковыжималок и миксеров делают из апельсинов, молока с бананами, лимонов, сахарного тростника. Цивилизация принесла с собой и фабричные напитки в бутылках. Иной раз в глухой египетской деревне можно встретить уличного торговца с железным ящиком, в

котором среди кусков льда лежат бутылки кока-колы. Для каирской элиты существуют фешенебельные кафе, из них во времена моей жизни в Египте самой большой популярностью пользовался «Гроппи».

Египтяне, особенно женщины, очень любят цветы. И здесь, на празднике, повсюду суетились дети со связками цветочных гирлянд в руках. Они громко выкрикивали: *«Фуль-ль! Ясми-и-ин! Фулъ-ль! Ясми-и-ин!* Любой человек, побывавший в Каире, видел этих ребятишек. Обычно в течение всего дня, вплоть до поздней ночи, они снуют по проезжей части улицы, предлагая купить остро и пряно пахнущие гирлянды из нанизанных на нитку белых цветов жасмина или *фулля* (арабского жасмина). Когда машины останавливаются у светофора, они протягивают гирлянду в раскрытое окно автомобиля, надеясь, что в этом случае водитель не устоит. Если машина едет медленно, мальчишка может долго бежать рядом с ней, держа цветы перед лицом водителя. Пиастр, который ребенок может выручить за одну гирлянду, вряд ли окупит тот труд, который он затратил на изготовление этой гирлянды. Но детский труд дешев!

Народ веселится от души. Мы выходим на небольшую площадь и видим бесчисленные деревянные помосты, которые, кажется, чудом не разваливаются, выдерживая натиск обступающей их толпы, и балаганы, сделанные из досок, фанеры и брезента. Зазывала кричит: «*Карагоз! Карагоз!»,* приглашая посетить кукольное представление. Поразительно, но эти представления сохранились еще со времен средневековья в нетронутом виде и продолжают пользоваться той же популярностью. Только теневой театр, который в средневековье был распространен по всей стране, уступил место современным видам искусства. Поднявшись по шатким деревянным ступеням в балаган, мы, напрягая слух, пытаемся понять шутки «арабского Петрушки», но тщетно: смех и восторги набившихся в балаган людей заглушают его слова. Рядом с балаганом на помосте выступает босая танцовщица. Она уже в возрасте, но здесь, видно, ее хорошо знают, и восторженные крики *«Йа салям!* («Чудо!») заглушают даже звуки оркестра, состоящего из скрипача, флейтистов и ударников. Еще один зазывала, очень энергичный, буквально за рукава втаскивает нас в другой балаган. Здесь цирковое представление. Сначала перед нами выступает жонглер, затем акробат, который делает стойку, засунув: палец в бутылку, потом мужчина грозного вида отпиливает голову своей ассистентке в

шелковых шароварах и приставляет ее обратно. Стоящие около меня крестьяне, выпучив глаза, шепчут: *«А'узу би-ль-ляхи мин аш-шайтани-р рагим»* («Избави нас Аллах от проклятого шайтана»), а один старик, крикнув нечто вроде «Чур, меня!», даже собирается выбежать вон, но его удерживают. Представление завершается мотоциклетной гонкой по вертикальной стене балагана. Все ходит ходуном, угрожающе раздвигаются щели между досками, но на этот раз все заканчивается благополучно, мы остаемся живы…

Гулянье – лишь одна сторона праздника. О другой стороне, чисто религиозной, напоминают нам радения дервишей здесь же, на площади, рядом с балаганами. Встав в неровный круг, дервиши подпрыгивают, трясутся, вертятся, приходя в сильный экстаз, негромко произнося молитвы и периодически вскрикивая: *«Алла хайй!»* («Аллах жив!») Я как завороженный, не в силах оторваться от пляски дервишей, оказывающей на всех, кому довелось ее видеть, неизгладимое впечатление.

Дервишские радения великолепно описаны в книге Лэйна, который относился к ним с позиций научной объективности. На некоторых же путешественников, особенно тех, кто не может отличить действительные религиозные радения от шарлатанства юродивых, подобные зрелища часто производят неприятное впечатление. Так, А. Норов, например, писал: «…слепой сказочник сидел, окруженный многочисленными слушателями, и сопровождал рассказ свой припевами при звуке теорбы. Возле него дервиш, рожденный без рук, но с приросшими к плечам кистями, кривлялся и провозглашал предсказания вопрошающим его. Далее два фехтовальных мастера, вооруженные палками и кожаными подушками вместо щитов, сыпали друг на друга жестокие удары, к удивлению зрителей, там нагой нищий вертелся до обморока. Такие сцены беспрестанно происходят на площади Румелие – сборище праздных».

Субхи тянет меня дальше: наша цель – стоящая на площади мечеть. Подойдя к ней поближе, начинаешь сомневаться в том, что мулид – прежде всего праздник религиозный.

Мечеть святой Зейнаб не принадлежит к числу самых красивых или старых мечетей Каира. Она построена во второй половине XVIII в., однако входит в число самых почитаемых мечетей города. Около мечети – настоящее столпотворение. Издали кажется, что огромное количество людей лезет на крыльцо, чтобы растоптать нечто лежащее на нем. Все склонив головы выделывают какие-то непонятные движения ногами, одновременно отталкивая руками

рядом стоящих, чтобы не быть раздавленными, но сзади на них напирают, и постепенно люди исчезают в дверном проеме, как в пасти хищного животного. Вскоре я понимаю, что все объясняется просто: люди снимают па крыльце обувь.

Испытываешь некоторые колебания, перед тем как присоединиться к толпе. Вспоминаешь, как тебя запугивали знакомые арабисты, утверждавшие, что в дни праздника европейцу появляться в мечети «смерти подобно». Для успокоения вспоминаю и слова моего египетского знакомого: «В мечеть может войти каждый – и мусульманин и христианин, не бойся». Действительно, за время жизни в Каире я убедился, что египтяне – народ крайне терпимый. Они резко отличаются, например, от верующих в Иране, Ираке, Саудовской Аравии и некоторых других государствах. Входить в мечеть аль-Казымийя в Багдаде мне было действительно страшновато, здесь же я был спокоен, но на всякий случай повторял про себя нужные мне мусульманские молитвы.

Держась за руки, мы с Субхи взобрались на крыльцо, сбросили обувь в кучу пыльных ботинок, сандалий, тапочек, *шибшибов* (шлепанцев с перепонкой между двумя пальцами) и в колышущейся толпе вошли в мечеть. Она состояла из двух залов: зала для молитвы и зала, где находился саркофаг святой.

У входа в зал для молитвы стояли несколько шейхов в относительно белых одеяниях и шапочках, с аккуратно подстриженными бородами и синяками на лбу, обозначающими, видимо, высшую степень их богомольности (такое пятно, надо полагать, можно набить, если стучать лбом об пол во время молитвы). Они обращались ко всем входящим с призывами: «*Саллю ‘ан-набби!»* («Молитесь пророку!») – и подталкивали их в первый зал. Я было попытался проскочить во второй зал, но один из шейхов сильно толкнул меня в спину, и мы с Субхи оказались в молитвенном зале. Шепча молитву, влившуюся в общее жужжание, я сделал один ракат, после чего мы удачно проскользнули во второй зал, куда, собственно, все и стремились.

Там, у белых мраморных стен высокого, в рост человека, саркофага святой Зейнаб, толпился народ. Возбуждение царило среди людей, пришедших сюда в день праздника, чтобы получить от святой бараку и попросить ее выполнить их заветные желании. Атмосферу возбуждения подогревал свет, струившийся сверху над крытым шелковым покрывалом и украшенным резной деревянной решеткой мраморным саркофагом. На окружающей саркофаг бронзовой ограде висели связки цветочных гирлянд. Все тянулись губами

к решетке, пытаясь одновременно прикоснуться к саркофагу руками и бормоча при этом молитвы и просьбы. Прикоснувшись к саркофагу, мы с Субхи благополучно выбрались из зала наружу. С трудом отыскав свою обувь, мы отправились в находящуюся в квартале шашлычную есть *кебаб* (шашлык), а на губах, казалось, еще стыл холод бараки – благословения каирской святой.

Довелось мне побывать и на мулиде сеййида Хусайна. Там я еще раз убедился в подлинном существовании тех странных фигур, с которыми связана египетская «народная религия». Поневоле вспомнилось несколько наивное, но впечатляющее описание А. Б. Клот-бея:

«Те из святых, которых рассудок не поврежден, называются вали, то есть любимцы неба. У каждого из этих святых есть своя мания: иной беспрестанно качает во все стороны головою; другой поминутно повторяет одно и то же слово; иные ничего не говорят и только коверкаются самым странным образом; некоторые поют без умолку и пляшут. Подобно китайским и индийским бонзам, они обрекают себя невероятным истязаниям. Иные едят все, что попадется; другие надевают на себя цепи и ходят в них по нескольку лет к ряду; бывают даже такие, которые день и ночь стоят на одном месте и спят, прислонясь спиною к стене. Самая одежда святых поражает своей странностью; одни не носят на голове ничего и оставляют расти волосы свои, которые то висят в беспорядке или торчат кверху, то бывают причесаны гладко. Многие святые ходят почти совершенно нагие пли слегка прикрываются козьею, овечьею или антилоповою кожей; некоторые же святые прикидываются стыдливыми: они носят длинную белую рубаху или окутываются плащом, сшитым из разноцветных лоскутьев» [35].

Как ни странно, но картины, подобные той, которую описал Клот-бей, можно увидеть и в современном Египте. На улицах египетских городов можно встретить и придурковатых «святых» в лохмотьях, с посохом, исступленно выкрикивающих что-то, воздев руки к небу, и дервишей с цепями. А у одной деревушки в районе Асьюта меня привели к дереву, на котором жил «святой». Соорудив себе подобие гамака среди ветвей, он, как говорили, уже около года жил в нем, не спускаясь на землю. Общаться со мной он не стал, на вопрос о том, зачем он это делает, не ответил. Впрочем, задавать такой вопрос было, наверное, достаточно глупо. Дети «святого» носили ему в гамак скромную еду – кажется, лепешки с фасолью. Злые деревенские языки язвили, будто бы «святой», как стемнеет, наведывается домой, но за справедливость этих сведений не ручаюсь. Правда, тот факт, что

он избрал для своего отшельничества дерево, растущее близ дороги, говорил в пользу того, что мирская суета была ему не чужда.

К области «народной религии» относится и огромное количество различных суеверий, чрезвычайно широко распространенных в стране. По данным египетской печати 1973 г., суевериям было подвержено 96% сельских жителей и 62% горожан.

Среди суеверий, распространенных у египтян, – вера в талисманы, в заговоры. Талисманом может служить практически любой предмет. Ахмад Амин сообщал, что в аль-Азхаре, религиозном центре Египта, находился талисман, не дающий проникнуть в мечеть воробьям, которые обычно селятся в мечетях. Египтяне верили, что в Александрии есть талисман, заговоренный против коршунов, в результате чего эти птицы не залетали в город. А. Амин описывает, как можно изготовить талисман для охраны дома, денег и имущества: это идол с мечом в руке, сделанный из пемзы. Чтобы талисман начал «действовать», нужно облить его кровью черного петуха, зарезанного в определенный час ночи, когда на небе виден Марс. Кстати, черный петух – непременный спутник колдуний, встречающихся в египетских городах и деревнях до сих пор, – их называют *кудья*. Эти колдуньи совершают *зар* – действо, которое весьма напоминает заклинания шаманов у многих народов Азии и Африки. Во время зара, целью которого является изгнание беса, кудья делает сложные телодвижения, воскуривает благовония, намазывает тело пациента магическими мазями. В качестве талисмана может использоваться повешенная на шею ладанка, в которой лежит бумажка с аятами из Корана. Иногда на шнурке носят когти животных, перья птиц и т. п.

Лэйн совершенно справедливо отмечает, что у египтян чрезвычайно широко распространена вера в злых духов – джиннов, ифритов и т. п. Подобные суеверия и сейчас сильны в египетской деревне. Среди сонма злых существ, которых больше всего боятся египтяне, особенно выделяются *мариды* – самые страшные ифриты. Считают, что марид может принимать образ как великана, так и чрезвычайно маленького существа. Ночью, одетый в белое, он ложится на дорогу и поджидает путников. Только прочитав над маридом аяты из Корана, его можно заставить сгинуть. По словам А. Амина, когда при Мухаммеде Али в Египет пришли арнауты, они иногда ночью пугали египтян, одевшись в белое и обмотав посох белым бинтом. Не меньший ужас вселяет в суеверных людей одно упоминание *музаййиры* – ифритки, тоже одетой в белое, *абу ригль*

мамлюха – «хромоногого ифрита», *умм аш-шу'ур* – «волосатой». Если вы упомянете кого-либо из них, суеверный египтянин непременно скажет: *«А'узу би-ль-ляхи мин аш-шайтани-р-рагим!* («Избави нас Аллах от проклятого шайтана!») Египтяне вообще любят всякие заклятия и заговоры, которые, как они считают, помогают и от сглаза и от вреда, который может причинить упоминание чего-либо злого. Впрочем, это характерно не только для египтян, но и для многих народов Ближнего и Среднего Востока.

Интересно народное поверье, будто бы с каждым человеком рождается *карина* – его двойник-дух. Если человек поскользнулся, в египетской деревне ему скажут: *«Исм алла алек у-аля ухтак!»* («Имя Аллаха на тебя и на твою сестру!») Ведь в этом случае египтянин наверняка думает, что поскользнулся не случайно: это результат или сглаза, или козней джинна. Клот-бей вспоминал: «Однажды, ехав к Ибрагиму-Паше со многими египетскими сановниками, я похвалил лошадь одного из них. Слова мои были приняты с недоверчивостью. Через несколько минут после того лошадь его споткнулась и упала. Я поспешил на помощь седоку и спросил его: что могло быть причиной этого? "О, я знаю что!" – сказал он, улыбаясь с каким-то полутаинственным видом, обличавшим внутреннюю досаду. Тут я понял наконец, что дал мусульманину новый опыт для укрепления верования его в дурной глаз» [38].

По словам А. Амина, египтянки из простонародья верили, что карина может подменить у них ребенка своим. В этом случае женщина начинает относиться к ребенку враждебно, а в редких случаях даже может оставить его на ночь на кладбище. Если к утру ребенок останется жив, значит, все в порядке, и тогда младенцу повезет, если же он мертв или исчез, значит, его умертвила или унесла карина. Даже мужчины боятся, что их может похитить джинн, и, чтобы обмануть его, иногда переходят ночевать из дома в дом.

Встречается множество других поверий, некоторые из них связаны с древнейшими табу, или запретами. Таков запрет на зевоту: как сообщал Лэйн, египтяне считали, что в рот может влететь дьявол (как не вспомнить, что у нас, в России, зевая, крестили рот, чтобы туда не залетел бес).

В поверьях египтян видное место занимает числовая символика. В мусульманских верованиях особую роль играют числа «три» и «семь». Множество суеверий связано с ними у древних семитских народов, большое значение имеют эти цифры и для современных египтян. Самая сильная клятва – троекратная именем Аллаха

(талята би-ль-ляхи-лъ-азым). Иногда просто клянутся «тремя» *(бит-талята).* Часто лавочник, чтобы показать, что он назначил вам самую низкую цену и торговаться бессмысленно, говорит: *«Талята би-ль-ляхи-ль-азым ана хасран»* («Трижды клянусь именем Великого Аллаха, я терплю убыток»). В этом случае будьте уверены, что он вас надувает. Существует обычай по пятницам жечь благовония, а затем, разбросав благовония по полу, пройтись по ним семь раз – тогда неделя будет благополучной. Тройка и семерка присутствуют и в детских играх. Например, есть игра *ит-тааляб фат* («лисица убежала»), напоминающая нашу игру «третий лишний».

Арабы Египта и других стран Арабского Востока верили в магические свойства числового квадрата, сумма чисел в котором (15) равна во всех направлениях: по горизонтали, по вертикали и по диагонали.

Большинство народных поверий характерны для всех египтян, как мусульман, так и христиан. Но существуют и обычаи, свойственные лишь той или иной религиозной общине. Помимо мусульманской общины, к которой принадлежит подавляющее большинство населения – 95%, в Египте имеется влиятельная и имеющая давние традиции община христиан – коптов. Следует заметить, что Лэйн не уделил достаточного внимания чисто коптским обычаям, праздникам, характерным особенностям образа мышления коптов. О некоторых их праздниках, в частности о свадьбе, писал в эпоху Лэйна русский путешественник А. А. Рафалович. Приведем отрывок из его описания свадебной *фантазийи* (как называют египтяне любое увеселение) коптов:

«Жениха провожал шафер, молодой человек, подобно ему одетый и постоянно державшийся подле него слева. Родственники и гости, ожидавшие вместе со мною, тотчас окружили жениха, и мы немедленно отправились в дом отца его. Шествие было весьма торжественное: открывало его человек двадцать *машалоносцев* (факелоносцев. – В.Н.) и пикет солдат с ружьями под приклад; потом шли восемь человек, державшие в руках по восемь толстых восковых свечей, соединенных в виде канделябра и украшенных позолоченными петушками, цветами и т. п. За ними следовали два мальчика с небольшими серебряными жаровнями, на которые часто бросали понемногу ладану; два других несли серебряные фляжки с весьма длинными, узкими горлышками; в этих фляжках была розовая вода, которою беспрестанно опрыскивали лицо и платье жениха и всех нас. Затем оркестр – из двух певцов, нескольких бараба-

нов разного калибра, флейт, кларнетов и *кануна,* деревянного плоского инструмента с 24 тройными металлическими струнами, на которых играют указательными пальцами обеих рук. Два молодых человека, вооруженные длинными белыми палками, шли задом непосредственно перед женихом и, исправляя должность как бы церемониймейстеров, смотрели за порядком шествия, которое заключали остальные огненосцы и другой отряд солдат. Музыка оркестра была истинно адская и жестоко раздирала уши: в барабаны били немилосердно с обеих сторон; кларнетисты, почти все слепые, как везде в Египте, дули в свои трубы что есть духу. Из следовавшей за ними толпы ежеминутно раздавались выстрелы и взлетали ракеты, лопавшиеся потом на террасах домов или падавшие в густую массу народа…».

Влияние доисламских и неисламских верований достаточно сильно чувствуется в современном Египте. Есть праздники, которые имеют немусульманское происхождение, но отмечаются всеми. Среди них первое место занимает всенародный весенний праздник египтян *шамм ан-насим* («вдыхание свежего весеннего ветра»), который, вероятно, ведет свое происхождение из древнего Египта. Во всяком случае, на это указывает ритуальное употребление во время праздника лука, священного растения древнего Египта (луковицы даже находят в захоронениях – их оставляли мертвым). В праздничную ночь лук принято класть детям под подушку, а в день праздника – потреблять его в больших количествах.

Шамм ан-насим – семейный праздник. В этот день особое внимание уделяется детям. С нетерпением ожидая моего первого шамм ан-насима в Египте, я с наступлением праздника вышел побродить по Каиру ранним утром. Везде царила атмосфера веселья, которую можно было сравнить только с мулидом. По улицам гуляли семьями. В глазах у празднично одетых детей – счастье: сегодня им купят разноцветные надувные шарики, угостят сладостями, поведут в зоопарк, благо в этот день не нужно покупать билеты.

На одной из площадей – деревянные помосты. Над одним натянут канат, на котором пляшет канатоходец – *бахляван.* На другом показывает свое мастерство *хави* – фокусник. У него два коронных номера: выдувание огня изо рта и глотание шпаги – искусство древнее, как мир. Собравшиеся у помоста дети в восторге. А рядом ребятишки катаются на ослике. Чуть дальше – бродячий артист с обезьяной. Завидев перспективного зрителя, он кричит на животное и несильно бьет его по спине. Обезьяна неохотно делает сальто. Я пы-

таюсь пройти мимо, но не тут-то было. Угрюмый павиан берет меня крепкой хваткой за полу пиджака и смотрит прямо в лицо. Когда я даю его хозяину пять пиастров, обезьяна отпускает меня.

Египтяне умеют веселиться, чувствовать себя беззаботными, невзирая на все тяготы жизни. Но их раскованное веселье иногда сменяется унынием и пессимизмом, к чему они имеют явную склонность.

У египтян наблюдается некое противоречивое отношение к смерти. С одной стороны, бесшабашность, легкость, с которой иногда относятся к смерти и к разговорам о ней, обращают на себя внимание, так же как и в других мусульманских странах. Иногда кажется, что крестьянская семья не так трагически переживает смерть ребенка, как можно было бы ожидать. Дело не в том, что смерть ребенка нередка в тех условиях, в которых живут египетские крестьяне, а в том, что ребенок после смерти попадает в рай, его «взял к себе бог». С другой стороны, если умирает кто-то из близких родственников, египтяне, во всяком случае из кругов интеллигенции, не любят разговоров об умершем и вообще о смерти, в отличие от европейцев. Преподававшая мне в Американском университете в Каире египетские обычаи христианка, мадам Мунира, говорила мне: «Мы – пессимисты. Нам и так часто бывает плохо. Если вы пойдете выражать соболезнование человеку, у которого умер близкий родственник, не спрашивайте его ни о чем, не интересуйтесь, чем болел покойный и как умер, вообще лучше молчите». И когда потом мне пришлось навещать Муниру после смерти ее брата, я молчал, так же как и остальные люди, пришедшие засвидетельствовать свое сочувствие.

Египтянки долго носят траурные одежды и горюют по умершим. Интересные сведения о трауре приводит Клот-бей: «Мусульмане носят траур совсем не так, как мы. Некоторые из них красят себе руки синею или черноватою краскою и не моют их до тех пор, пока краска не сойдет сама собою. Вдовы красят себе руки по локоть, равно как платье и покрывала свои, в индиго; долго не расчесывают и не заплетают волос и не носят никаких украшений. По кончине домовладыки все циновки, ковры, чехлы и подушки выворачиваются наизнанку» [42].

В Египте существует интересный праздник поминовения усопших *(надаб иль-маййитин)* в первый день месяца рагаб. В этот день на улицах Каира можно увидеть множество повозок, в которые запряжены ослы (такой типично народный египетский экипаж имеет особое название – *иль-‘арабийа-ль-карру)* или лошади (такая по-

возка носит название *иль-ʻарабийа-ль-хантор).* На них сидят женщины и дети, направляющиеся на кладбища. Женщины одеты в длинные черные *миляйи,* на головах – черные платки: типичный вид *ситтат баляди* («деревенских женщин»). Смысл этого праздника – прийти к могилам усопших родственников и друзей, оплакать их, вспомнить добрым словом. Однако, как любые поминки, этот праздник часто завершается застольем. Логика жизни такова, что обряд поминовения обставляется соответствующим ритуалом, который может заслонить собой его суть. Ситтат баляди несут с собой на кладбище фрукты, а также сладкие пирожки и торты собственного приготовления. Там, на кладбище, собирается масса народа. Женщины оживленно беседуют, многие смеются, вокруг бегают дети, люди грызут семечки и едят фрукты и сладости. Праздник поминовения усопших, как мне кажется, помимо своей главной цели еще дает возможность людям пообщаться друг с другом, свободно поговорить, узнать последние новости. Социальное значение его, как и любого другого праздника, весьма велико.

Мусульмане считают, что душа умершего остается в доме три дня и только на четвертый покидает его. В этот день в дом приходит шейх и читает Коран, чтобы проводить улетающую душу. Четвертый день называют *майтам,* т. е. поминки, точнее, проводы усопшего. Затем отмечаются *шалят химсан* («три четверга») и, наконец, сороковой день. У коптов отмечают седьмой, пятнадцатый и сороковой день после смерти. Если мусульманин покончил жизнь самоубийством, Коран нужно читать по нему целых сорок дней, иначе больная душа не успокоится.

Похороны мусульмане устраивают обычно скромные. Здесь, пожалуй, ничего не изменилось с той эпохи, которую описывал Лэйн. И сегодня даже в крупных городах Египта можно встретить пешую похоронную процессию: мужчин, несущих на плечах завернутого в саван и лежащего на сетке, натянутой на деревянную раму, покойника; причитающих плакальщиц *(наддаба)* и толпу, скандирующую: *«Ля иляха илля-лла»* («Нет божества, кроме Аллаха»). Обряды, связанные с захоронением, весьма консервативны. Могилы простого люда предельно скромны, это, как правило, каменная плита с надгробием. Святых, богатых людей, а также религиозных деятелей часто хоронят в больших склепах с куполом. В Верхнем Египте (ас-Саиде), где сохраняется обычай кровной мести, майтам по убитому устраивают только тогда, когда отомстят за него.

Лэйн интересно описывает обычай обрезания мусульманских мальчиков, имеющий давние традиции в Египте, где он был распространен еще задолго до появления мусульманства. В частности, о его существовании в этой стране писал древнегреческий историк Геродот (V в. до н. э.).

За последние десятилетия обычай обрезания несколько видоизменился. Сейчас в египетских городах эту операцию мальчикам в раннем возрасте делает врач в условиях стационара. Но в деревне обрезание, как и раньше, делает цирюльник, когда мальчику исполняется семь лет. На седьмом году жизни, когда мальчик становится мусульманином, в каирских простонародных семьях его обычно водят на все мулиды. После обрезания он начинает молиться, поститься и соблюдать все прочие предписания ислама. В деревне в этот день обычно устраивают празднество и, наверное, исполняют все те же традиционные ритуальные песнопения, о которых писал английский ученый.

Клот-бей, будучи врачом (это наложило отпечаток на его интересы, и, кроме того, он имел возможность лично наблюдать некоторые интимные сцены, чего был лишен Лэйн), подробно описывал эти обряды. Он, в частности, писал:

«Достаточные родители обрезывают детей своих с некоторою торжественностью. Сопровождаемые кортежем, составленным из знакомых и музыкантов, они возят мальчика по соседним улицам. Сажают его на богато убранную лошадь. Сам он одет великолепно: на голове его чалма из красного кашемира; все же прочее из его платья похоже на костюм девочки; на нем надеты ялек, курс и суфех; правою рукою он держит у рта платок, вышитый золотом и шелками. Шествие открывает слуга цирюльника, который должен совершить операцию: он несет в руках хельм, род ящика, в котором лежат инструменты его хозяина и который служит ему вывескою. Потом идут барабанщики и флейтисты; наконец, за мальчиком следуют его родные и знакомые его родителей…

У богатых и знатных людей эта церемония представляет еще более торжественности и великолепия: мальчика сопровождают в мечеть все школьные товарищи и друзья его, неся курильницы, в которых благоухает алой и ладан; вошед в мечеть, проводят там большую часть полудня в мольбах за мутакира (так называется готовящийся к обрезанию) и, возвратись домой, дают великолепный ужин для всех участвовавших в церемонии».

За пределами внимания Лэйна остался, однако, еще один древний обычай египтян, также восходящий, вероятно, к доисламской эпохе. Это обрезание девочек *(хитан аль-банат),* которое описывал, в частности, Клот-бей:

«Египетских женщин подвергают некоторого рода обрезанию, производя эту операцию над девочками от 7 до 8 лет. Когда девочка достигнет положенного возраста, ее отводят в баню, где сами банщицы, вооруженные плохими ножницами, совершают над ней обрезание. Не знаю, что могло быть причиной подобного обычая. Вероятнее всего, что этим хотели уменьшить в самом раннем возрасте наклонность египетских женщин к сладострастию. Мнение, что обрезание женского пола в Египте есть мера, придуманная для укорочения меньших губ (нимф, nymphes), которые, впрочем, так же велики у египтянок, как и у европеянок, совершенно несправедливо. Религия ничего не говорит об этом обряде. Сказывают, однако ж, что он существовал и у древних египтян»[46].

Этот обычаи сохранился в египетских деревнях до сих пор. Еще до второй мировой войны передовая египетская общественность выступала за запрещение обрезания девочек, считая его варварством, неоправданным ни религиозными, ни гигиеническими соображениями. Действительно, этот обычай в североафриканском регионе имел место помимо Египта только в соседних странах – Сомали, Судане и Эфиопии. Известный египетский журналист и писатель того времени Саляма Муса писал в статье, специально посвященной этому вопросу, что сторонники обычая обрезания девочек считают, будто операция сделает египетскую женщину менее чувственной и, следовательно, более верной, но дело обстоит наоборот: женщина оказывается лишенной полного супружеского счастья и поэтому часто прибегает к наркотикам. Именно этим Саляма Муса объяснял чрезвычайно широкое распространение употребления наркотиков среди египтянок.

Египтянки по-прежнему рано выходят замуж. В этом они не составляют исключения: ранние браки были характерны для всего ближневосточного региона, во многих странах положение не изменилось и сейчас. Клот-бей образно заметил: «В Египте женщины приходят в совершенный возраст на одиннадцатом или двенадцатом году. В двенадцать лет они становятся нередко матерями, в двадцать четыре года – бабушками, в тридцать шесть лет – прабабушками, в сорок восемь – прапрабабушками; есть даже примеры, когда они доживают до пятого поколения».

Французский врач сообщал также об одном варварском обычае, жертвами которого становились девушки, выходящие замуж: «В присутствии матерей и нескольких пожилых женщин, принадлежащих к семейству новобрачных, молодой совершает варварскую операцию, долженствующую доказать невинность его супруги. Указательным пальцем правой руки, обернутым в белый кисейный платок, он разрывает девственную плеву… Платок, запятнанный кровию юной жертвы, показывается родственникам, которые поздравляют новобрачную с ея целомудрием и громко изъявляют свою радость…». Если невинность новобрачной не была доказана, ее могли бросить в Нил.

И сегодня сохранение девственности является главным условием для вступления девушки в брак в подавляющем большинстве египетских семейств (за исключением части буржуазии и интеллигенции). Во время моего пребывания в Египте я читал в разделе судебной хроники одной из египетских газет: о случае, происшедшем в какой-то деревне: брат новобрачной, отвергнутой женихом после свадьбы из-за нарушения невинности, зарезал ее ножом. Эти «убийства чести» нередки во многих арабских странах.

Свободная связь между молодым человеком и девушкой попрежнему является чрезвычайно редкой, а для традиционных слоев египетского общества почти невозможной. Во всяком случае, она наносит непоправимый вред репутации молодой женщины. Рано созревающие египетские юноши мечтают о женитьбе, которая стоит больших денег: заплатить выкуп за невесту способен далеко не каждый. Несмотря на официальный запрет, в Египте сохраняется проституция. Лэйн, как мы видим, отмечал определенную «вольность нравов» еще в ту эпоху, чему не мешала высокая степень религиозности населения. С этим согласуется и наблюдение Клотбея: «Нравы в Египте гораздо испорченнее, нежели в других областях Оттоманской Империи; вот почему, несмотря на то что религиею строго запрещены танцы, в Египте всегда дозволялось гауазисам (публичным танцовщицам) (правильно: *гавази.* – В.Н.) забавлять зрителей разными сладострастными телодвижениями, не только в частных домах, но и публично; недавно полиция запретила им плясать публично на улицах Каира и Александрии»[1].

Столь же неодобрительно отзывался о гавази А. С. Норов: «Нельзя без сожаления видеть тот класс несчастных жертв разврата, которые известны под именем гавазе, или танцовщиц. Они большею частью абиссинки. Их не должно смешивать, как то все-

гда делают, с певицами, называемыми альме и которыя, получая образование, искусно расточают цветы восточной поэзии в своих меланхолических напевах и услаждают праздные часы муселимов (мусульман. – В.Н.), особенно в гаремах. Танцовщицы гавазе, о которых так много было говорено под именем альме, производят себя от знаменитого города изгнанников из Сирии; они исполнены огненного воображения и обучены с младенчества обольщать чувства; их призывают на все богатые торжества, и в виду возлежащих, при напевах и музыке они совершают столь соблазнительные пляски, что часто доводят до исступления зрителей и исторгают у них богатейшие дары».

Впрочем, Клот-бей не делает большого различия между гавази и альме. Он пишет об альме: «Пляска их до того вольна и сладострастна, что я не осмелюсь здесь описывать ее и ограничусь только общими выражениями… Платье алмей чрезвычайно узко, сжимает и резко обозначает все формы их; шея открыта; руки голые». Это якобы позволяло отличать «женщину свободных нравов от женщины порядочной».

В связи с затронутой здесь темой мне вспоминается один случай. Как-то в первый месяц жизни в Каире я шел со своими друзьями поздним вечером по городу, приближаясь к мосту через Нил, ведущему в Гизу, т. е. в центре Каира, недалеко от нового советского посольства. Внизу, на Ниле, на рейде стояли фелюги – высокие деревянные лодки с острым носом – под грязно-белым парусом. На узкой набережной маячило несколько фигур в ослепительно белых длинных одеяниях, в белых тюрбанах, с черными лицами – судя но всему, нубийцы или суданцы. Один из них стал махать нам рукой и кричать: *«Фусха ‘ан-Ниль! Фусха ‘ан-Ниль!»* («Прогулка по Нилу! Прогулка по Нилу!») Не сговариваясь, мы свернули под мост: это так увлекательно прокатиться по ночной великой реке Африки на парусной лодке! Кэптэн Сулейман (каптэнами называют хозяев нильских фелюг) на вопрос о стоимости прогулки величаво кивнул нам на маленькую весельную лодку, у которой стоял наготове мальчишка лет десяти: «Поезжайте, там разберетесь».

Мы сели, и мальчик погреб на середину реки, к фелюге, в которой, казалось, никого не было. Мы поднялись на высокий борт, и навстречу нам встал еще один кэптэн в белом. На деревянных скамейках вдоль бортов фелюги были набросаны засаленные подушки. Всего на скамейках могло бы сесть человек пятнадцать. Кэптэн усадил нас на одну сторону и стал расхваливать предстоящую про-

гулку, сказав, что она обойдется по три фунта с человека. Мы удивились столь дорогой цене за маленькое путешествие. Но кэптэн протестующе поднял руку и обратился ко мне: «Сначала посмотри, эфенди, потом говори». Он быстро подошел к противоположному борту и хлопнул в ладоши. Как по мановению волшебной палочки, в фелюге появилось несколько девушек. Они были одеты довольно бедно – в шаровары и замызганные парчовые платья, головы покрыты платками. Девушки (старшей из них было лет двадцать пять) дрожали от холода. Еще бы! Ведь они, скорчившись, чтобы их не было видно, лежали в весельной лодке, пришвартованной к борту фелюги. «Вот мой товар, – осклабился кэптэн, – разве не заплатишь трех фунтов, эфенди?»

Кэптэн занимался запрещенным ремеслом: фелюга была плавучим борделем для небогатого каирского люда. Мой решительный отказ от подобной прогулки кэптэн понял по-своему. Сделав вид, что обиделся, он подал девицам знак убираться восвояси и, подойдя к борту, пнул во что-то, находящееся за ним, ногой, сердито прикрикнув. «Это специально для тебя, эфенди, хороший товар», – подмигнул мне кэптэн. На борт поднялись две девочки, совсем еще дети, лет восьми-десяти, не больше, у одной было заплаканное лицо, другая улыбалась, глядя мне в глаза. Хотелось ударить кэптэна, но пришлось ограничиться еще одной «нотой протеста». Потеряв к нам интерес, он взял у меня два фунта за всю нашу компанию и велел мальчику покатать нас на весельной лодке, в которой мы приплыли. Мальчик, которого звали Авад, рассказал, что он родом из бедной многодетной крестьянской семьи, живущей в окрестностях Каира, что кэптэп купил его у родителей за деньги, за работу ему ничего не платит, только кормит. Короткая воспитательная беседа вроде подействовала на мальчика. Он сказал, что понимает, что это место плохое, и пообещал уйти к своему односельчанину, который зовет его работать в прачечную. Однако, когда наступило молчание, мальчик долго присматривался ко мне, как бы решаясь что-то спросить. Наконец он сказал: «А может, вас отвезти к кэптэну Махмуду, туда, на другую сторону?» – «А что у Махмуда?» – спросил я. «Там… такие же, как я», – процедил Авад.

Что ж, мальчик привык видеть в основном весьма неприглядную сторону каирской жизни, и мы не удивились. Удивился только Авад: теперь он уж вовсе не мог понять, чего же хотят эти загадочные иностранцы, неужели и впрямь просто помотаться в лодке по реке. Когда мы попрощались с ним на берегу, он спросил меня уныло и

безнадежно: «Ну, может быть, хоть травки купишь, вот кусочек на три фунта». И он вытащил из-под рубахи кусок гашиша, завернутый в тряпочку. Кстати, незадолго до этого в Египте вышел закон, по которому торговля наркотиками каралась смертной казнью. Первая прогулка по Нилу оставила у меня не радостное впечатление.

Особенностью книги Лэйна является то, что он главное внимание уделил жителям Нижнего Египта, и в первую очередь Каира. В то же время население Саида, т. е. Верхнего Египта, имеет целый ряд специфических обрядов и обычаев, унаследованных от далекого прошлого. Много самобытного можно увидеть в укладе жизни и традициях нубийцев – жителей области, расположенной на юге страны.

В 1967 г. мне удалось проехать по деревням Нубии со всемирно известным египетским кинорежиссером Юсуфом Шахином: готовился совместный советско-египетский фильм «Люди на Ниле» (авторы сценария – египетский писатель Абдеррахман аш-Шаркави и российский кинодраматург Н. Н. Фигуровский), и я открыл для себя совершенно новый мир. Но, наверное, это – предмет особого разговора (кстати, нубийская культура и по сей день мало изучена).

В книге Лэйна справедливо выявлены общие черты и свойства, составляющие основу национального характера египтян, который Лэйн хорошо понял и почувствовал. В довольно беспристрастном описании он показывает этот характер во всей сложности и неоднозначности, не преувеличивая значения национальных особенностей и не выпячивая их, как делали, да и продолжают делать поныне некоторые западные авторы.

Горячность и долготерпение, злопамятность и отходчивость, энергичность и апатичность, экспансивность и сдержанность, хитрость и простодушие – все эти качества, как и многие другие, прекрасно уживаются в египтянах.

Бурный темперамент египтян я особенно ощущал во время футбольных матчей. В дни, когда встречались два знаменитых клуба «Замалик» и «Ахли» (один из моих знакомых шутил, что все египтяне делятся на две партии: з*амалькави,* т. е. болельщики «Замалика», и *ахляви* – болельщики «Ахли»), в городе творилось что-то невообразимое. Автобусы, едущие к стадиону, представляют собой невероятное зрелище: они буквально облеплены людьми. Люди висят на подножках, стоят на заднем бампере, лежат на крыше, сидят в проемах окон, свесив ноги наружу. По улицам шагают толпы

людей, скандируя лозунги в поддержку любимого клуба, некоторые несут транспаранты.

Не меньше впечатляют ожесточенные споры водителей на улицах больших египетских городов. В толчее каирских улиц немногие водители руководствуются правилами, первым проезжает смелый. На площади Тахрир, где сходится несколько улиц, водители сигналят и отчаянно жестикулируют высунутой из окна автомашины рукой. Самый распространенный жест – покачивание рукой со сложенными щепоткой пальцами, что означает: «Подожди, не торопись!» Когда возникает спорная ситуация, машины останавливаются, слышится громкая и экспансивная перебранка. Иногда в ход пускаются сильные словечки.

Бурная уличная ссора, во время которой спорщики наседают друг на друга, как петухи, толкают противника в грудь, осыпают страшными угрозами, почти никогда не перерастает в драку. Ссора утихает столь же быстро и неожиданно, как и началась. Создается впечатление, что египтянину трудно ударить человека. Но это не врожденное уважение к человеческому достоинству. Человеку, уличенному или даже подозреваемому в воровстве, грозит самосуд.

Жестокость толпы, движимой звериным инстинктом собственника и готовой растерзать человека, подозреваемого в воровстве, побудила известного египетского писателя Юсуфа Идриса создать некий обобщенный образ, вызывающий отвращение к человеческой жестокости вообще. В рассказе «Аорта» толпа, подозревающая некоего Абдо в краже денег, вешает его на мясницкий крюк, не веря объяснениям несчастного, что он возвращается из больницы, где ему вырезали аорту; Абдо начинают обыскивать: с него срывают галябийю, сдирают бинты, думая, что под ними спрятаны деньги, – и перед толпой предстает голый Абдо с кровоточащей раной на груди и торчащим из сердца обрезком аорты.

Я вспомнил этот рассказ Идриса, когда однажды мне пришлось видеть на египетском базаре, как нещадно били маленького воришку, стащившего у толстяка-булочника невесть что.

Отвратительное впечатление произвели на меня и виденные в египетской армии сцены рукоприкладства. Многие офицеры или унтер-офицеры могли безнаказанно ударить по лицу солдата, несмотря на то, что с рукоприкладством в армии велась борьба.

Но не эти случаи определяют характер отношения египтян друг к другу. Они в целом неизменно благожелательны, любезны и вежливы.

Кого из нас, бывавших в Египте, не поражала длительность приветствий! Встретившись, два египтянина не удовольствуются одним приветствием, а будут изощряться в формулах, пока не исчерпают их. *«Сабах аль-хэйр!»* («Доброе утро!») – *«Сабах аль-хэйр!», «Сабах аль-фулль!»* («Жасминное утро!») – *«Сабах аль-ишта!* («Сметанное утро!», т.е. светлое, как сметана) – *«Сабах аль-вард!»* («Розовое утро!») – *«Сабах аль-ясмин!»* и т. д. Затем приятели начнут интересоваться здоровьем и делами друг друга и родственников. Самое употребительное египетское выражение – *«Иззаййак?»* («Как дела?», букв. «Как ты?») – может повторяться в устах встретившихся несметное число раз, перебивая тему разговора. А ведь это лишь обычная, ничего не значащая уличная встреча! Деревенские женщины приветствуют друг друга по-особому. *«Иль-‘авафи, йа ситт Умм Ратиба!»* – скажет одна, встретив другую на улице, т. е. «Здоровья тебе, мать Ратибы!». А Умм Ратиба ответит ей: *«Йи‘афик уи-йи‘афи баданик!»* («Да даст Он [т. е. Аллах] здоровья тебе и твоему телу!»)

Любое действие у египтян сопровождается определенным речевым ритуалом. Многоступенчатый обмен приветствиями может раздражать иностранца, казаться лицемерным. Обилие формул, заготовленных в египетском разговорном языке для каждого случая жизни, вызывает уныние у того, кто надеется в совершенстве овладеть им. Но за любым обменом формулами прослеживается определенный психологический рисунок, все значимо, слова являются сигналами отношения, настроения, иногда выражают совсем не тот смысл, который в них заложен, указывая на то, о чем у египтян говорить не принято или неудобно. Самый простой пример – выражение *«Иншалла!»* («Если пожелает Аллах!»). Как часто европеец, попавший в арабскую страну, сетует на необязательность местного жителя, не выполнившего данного обещания. Но ведь если лавочник ответил, к примеру, на вопрос о том, привезет ли он завтра товар, *«Иншалла!»,* то это фактически лишь вежливая форма отказа. Неприлично сказать человеку «нет», он может обидеться, ему может быть это неприятно и т. д. Ну а уж если Аллах не пожелает, чтобы я выполнил твою просьбу, то обижаться, сам понимаешь, не на кого. Если ваш знакомый говорит вам: *«Иншалла, хашуфак»* («Если пожелает Аллах, мы увидимся»), это значит, что он не только не уверен, что увидит вас, но и не очень этого хочет. Это то же самое, когда хозяин говорит вам, прощаясь: *«Зурна, ба’а»* («Ну, заходите к нам»). Будьте уверены, что вас не приглашают.

Однако столь неопределенное приглашение, являющееся, по сути, отказом в гостеприимстве, нетипично для египтянина. Гостеприимство у него в крови, с гостеприимством связано и очень много ритуалов. Приход в гости начинается с бесчисленных приветствий, о которых уже говорилось. Затем вам обязательно будут предлагать как минимум выпить чаю пли кофе. Вас будут угощать чашкой напитка не только в доме местного жителя, но и в кабинете учреждения, причем даже в таком, где сидит много служащих и, кажется, нет места для чаепития. Не отказывайтесь! Вы можете обидеть хозяина. Какой деловой разговор может получиться без чашки чаю или кофе! Во всех египетских учреждениях есть прислуга, которая занимается приготовлением чая и кофе, разносит чашки по кабинетам.

Однако соглашаться тоже надо не сразу. В ответ на сакраментальный вопрос: *«Тишраб ахва уалля шай?»* («Будете пить кофе или чай?») – для начала неплохо ответить: *«Мутшаккир, мафиш люзум»* («Спасибо, не нужно»). Вопрос для вас повторят с большей настойчивостью, тогда уж говорите: *«Аййи хага»* («Все равно что»), чтобы не слишком утруждать хозяина и не заставлять его пить с вами то, что он не любит. Даже кофейный кризис не способен заставить египтян отказаться от этого чудесного вопроса.

Вы зашли домой к египтянину и сели пить кофе. Но не забывайтесь: до прощальной благодарности еще есть что сказать. Например: *«Дайман!»* («Всегда!») – вы тем самым желаете хозяевам, чтобы в их доме никогда не переводилось угощение. Хозяин не останется у вас в долгу, он тут же ответит: *«Дамит хайатак!»* или *«Хайатак иддайма!»* («Пусть твоя жизнь будет долгой!» или «Да продлится твоя жизнь вечно!») Теперь хозяин как будто специально ждет, чтобы не прозевать, когда вы кончите пить. Он тут же скажет вам, улыбаясь: *«Ханийян!»* («На здоровье!») Но и вы не зевайте и не говорите: «Спасибо», ведь на каждое пожелание есть свой ответ. В данном случае нужно сказать: *«Алла йиханник!»* («Пусть даст тебе Аллах здоровье!») Вам могут также сказать: *«Анист!»* или *«Анистина!»* («Ты осчастливил нас!») Тут проявите скромность и скажите: *«Алла йианиску!»* («Да осчастливит вас Аллах!») Вам могут еще сказать: *«Наввартина!»* или *«Навварт иль-бет куллю!»* («Ты осветил нас!» или «Ты осветил весь дом!») И здесь не надо теряться, скажите: *«Алла наввар алеку!»* («Да осветит вас Аллах!») Но хозяин скорее всего не удовлетворится этим и будет продолжать состязание в славословии. *«Шаррафтина!»* («Ты оказал нам честь!») – не отстанет он от вас. Не медлите и отвечайте: *«Алла йшиарраф адрак!»* («Да

окажет тебе честь Аллах!») – *«Зарна-н-наби!»* («Нас посетил Пророк!») – будет настаивать хозяин. Вы и тут не сдавайтесь, говорите: *«Ишт!»* или *«Алла йихфазак!»* («Живи!» или «Да сохранит тебя Аллах!») Египетские христиане-копты по части приветственных и пожелательных формул мало чем отличаются от мусульман. Но есть и своя специфика. Так, хозяин-копт скажет вам не *«Зарна-н-наби»,* а *«Заритна-ль-адра»* («Нас посетила Святая дева»), но суть остается прежней: ваш визит рассматривается хозяином как исключительно радостное событие, приравниваемое к посещению пророком Мухаммедом или девой Марией.

Если же вы приглашены в дом на обед, хозяева постараются сделать для вас все возможное. Придите за полчасика, но не раньше. Здесь будут все те же взаимные знаки внимания, только еще в большем количестве. За едой вы можете пожелать хозяевам: *«Дайман ‘амир!»* («Пусть всегда ваш дом будет полон гостей!») Не забывайте хвалить приготовление пищи. Вообще, когда вам что-либо хорошо сделали, будь то хорошо сшитый портным костюм или хорошо приготовленная хозяевами пища, следует сказать: *«Алла наввар алеку!»* («Аллах осветил вас!») Для выражения благодарности есть хорошая фраза: *«Тислям идеек!»* («Да будут благословенными твои руки!») И это пожелание не останется без ответа, вам тут же скажут: *«Алла йисаллимак!»* («Да благословит тебя Аллах!») или: *«Ишт!»* («Живи!», «Жизни тебе!») Кажется, не только египтяне любят, чтобы их хвалили, но здесь не похвалить просто неприлично. Если вы чувствуете, что переборщили, непременно добавьте, что все, что вы говорите, *«муш мугамля»* («не для красного словца, не для комплимента»), а чистая правда. Хозяева будут усиленно угощать вас. Сделайте вид, что вы стесняетесь! Это позволит хозяевам еще лучше продемонстрировать свое гостеприимство и наговорить вам массу приятных вещей: *«Ма тихтишиш», «Илъ-бет бетак»* («Не стесняйся», «Этот дом – твой дом»), *«Куль иль-хитта ди ‘альшан хатри»* («Съешь этот кусочек ради меня») и т. п. Но все хорошее кончается, и ваш визит подойдет к концу. На вашу первую попытку уйти хозяин, как правило, ответит протестом. Через десять минут попытку можно возобновить, и если хозяин будет уж очень сильно настаивать, чтобы вы остались, то можно посидеть еще.

Хозяин обязательно проводит гостя до двери. Считается неприличным захлопывать дверь, пока гость находится еще в пределах видимости. На прощание хозяин и гости обязательно будут

долго желать друг другу здоровья, благодарить, передавать приветы родственникам и приглашать в гости.

Гостеприимство – прекрасная черта египетского парода. В бедной крестьянской семье, а особенно у бедуинов гостю отдадут последнее, могут зарезать в его честь единственную овцу. Египтяне гордятся своим гостеприимством, ценят это качество у других народов, Конечно, здесь сказываются и общеарабские, даже вообще восточные традиции. Гостеприимство воспевается в арабском фольклоре, оно свойственно жителям всех арабских стран. Что касается египтян, то они даже различают провинции страны по степени гостеприимства, восхваляют гостеприимных и щедрых и посмеиваются над скупыми. Обладателями высшей степени гостеприимства *(карам)* считаются жители дельты Нила, скупцами – жители так называемых прибрежных провинций *(ас-савахлийа)* – Суэца, Думьята и др. Перечисляя провинции карама, каирцы вам назовут аш-Шаркийю, затем Бени-Суэйф, Кену, Сухаг, Минью. Конечно, может быть, это лишь предубеждение каирцев, пережитки соперничества жителей различных зон Египта, по подобное мнение вы можете услышать и за пределами Каира. Репутацию самых негостеприимных и скупых людей имеют жители Асьюта. Рассказывают, будто житель этой провинции весьма своеобразно интерпретирует формулы угощения, обращаясь к приехавшему к нему гостю. Он сначала спросит его: *«Тиги анди уалля филь люканда аръях?»* («Остановитесь у меня или в гостинице вам будет удобнее?», а затем будет предлагать угощение: *«Тшираб шай уалля тсаууад синанак?»* («Выпьете чаю или боитесь окрасить зубы?») или: *«Тит‘ашша уалля тфаддалъ тинам хафиф?»* («Поужинаете или предпочитаете лечь спать с легким желудком?») В этом случае гостю остается только ретироваться.

Но, наверное, самым замечательным качеством египтян является их чувство юмора. Египтяне шутят всегда и везде. Неподражаемы их остроты анекдоты. Меня часто удивляла способность египтян шутить в ситуациях грустных или тяжелых, иногда даже совсем в неподходящих случаях. Около общественного туалета на вокзальной площади Баб эль-Люк человек в галябийе зазывает прохожих: *«Та‘алю! Би-та‘рифа бас!»* («Заходите! Всего за *таарифу*!», *таарифа* – мелкая монета в полпиастра).

В книге Лэйна большое внимание уделено не только обычаям и обрядам, но и народному искусству. Особую ценность в публикуемой книге представляют зафиксированные Лэйном тексты песен,

молитв и т. п. Однако читатель, особенно специалист, должен сделать скидку на двойной перевод: во многих случаях автор не приводит оригинального арабского текста, а дает лишь, английский подстрочник. Поэтому в русский перевод, несмотря на тщательное редактирование, могли вкрасться определенные неточности.

Египтяне любят пение. Популярные певцы поют на диалекте, их песни знают наизусть и поют везде. Народная любимица – певица Умм Кульсум давала вечерние сольные концерты, которые продолжались иногда по 4 – 5 часов. Когда я впервые попал на такой концерт, мне ее пение, вызывавшее бурный восторг зала, показалось чуть-чуть утомительным, ведь для восприятия египетского (и вообще арабского) песенного искусства, мелодические принципы которого сильно отличаются от европейских, требуется определенный навык.

Какой контраст со всенародной популярностью народных певцов современного Египта, к которым их соотечественники относятся с любовью и восхищением, составляет жалкое и униженное положение народных певцов и музыкантов в Египте первой половины XIX в., как его описывал Лэйн! 0б этих певцах, именуемых *алями,* Клот-бей писал: «Публичные певцы… составляют презренную касту, известную по испорченности нравов. Когда призывают их петь в частные дома, то хозяин платит им зацелую ночь не более трех или четырех франков; но гости обыкновенно умножают эту сумму своими деньгами. Сверх того, их потчуют водкою и ликерами, которыми они напиваются иногда до того, что совершенно лишаются чувств».

Специфическим видом народного искусства является поэзия на диалекте в корне отличная от классической и современной арабской поэзии на литературном языке. На диалекте (хотя и не очень давно) пишут некоторые видные египетские поэты.

С одним из них, Салахом Жахином, мне довелось неоднократно встречаться. Этот толстый маленький человек любил ходить завтракать в кафе гостиницы «Семирамис» на набережной Нила. Трудно было назвать вид искусства, в котором бы Жахин не преуспел. Великолепный карикатурист, он в течение многих лет ежедневно помещал свой рисунок в газете «Аль-Ахрам». В 1957 г. он был членом египетской делегации на Фестивале молодежи и студентов в Москве. Долгие годы возглавлял редакцию журнала «Сабах аль-хэйр». Не забуду Жахина – комического артиста, сыгравшего немало ролей в египетских фильмах, знатока народной музыки и народного песенного искусства. Но, по-моему, Жахина нужно

ценить прежде всего как самобытнейшего египетского поэта. Жахин писал преимущественно на диалекте, иногда на литературном арабском, но и в этом случае его поэзия не теряет особого присущего стихам поэта колорита. Продолжая традиции так называемых народных египетских поэтов прошлого – Бейрама ат-Туниси, Ахмада Рами и других, Жахин внес огромный вклад в создание поистине нового жанра поэтического творчества, метрика, стиль и язык которого почерпнуты не из арабской классической поэзии, традиционно определяющей развитие этого вида искусства в арабских странах, а из египетского фольклора, народных *маввалей* – песнопений, о которых так хорошо пишет Лэйн.

Жахин особенно высоко ценил Бейрама ат-Туниси – основателя и общепризнанного патриарха египетской поэзии на диалекте (ум. в 1961 г.), который пользовался чрезвычайной популярностью в Египте. Его маввали продолжают перекладывать на музыку, и их исполняют лучшие египетские певцы. Туниси писал на языке народа и для народа, для его доступной и бесхитростной поэзии характерно патриотическое и глубокое социальное содержание. Вот маленький образец мавваля Туниси :

Лех амши кеда, уэна мунаббит маракибкум?
Лех фурши арьян, уэна мунаггид маратибкум?
Лех бети харбан, уэна наггар давалибкум?
Хийя кеда исмити… Алла йихасибкум.

Почему сижу босой, когда я туфли вам тачаю?
Почему постели нет, когда вам платье расшиваю?
Почему развален дом, когда я мебель вам строгаю?
Удел таков… Аллах воздаст вам, заклинаю.

…В домашней библиотеке Салаха собрано много книг, имеющих отношение к египетскому фольклору, на отдельной полке – произведения египетских поэтов, пишущих в манере, близкой Жахину. Хозяин дома излагает мне свою теорию арабской и египетской поэтической традиции. По его мнению, Египет коренным образом отличается от других арабских стран тем, что сохранил в устном народном творчестве наследие египтян эпохи фараонов. Маввали и *заджали,* которые египтяне обычно поют за работой (сопровождать свой труд песнями любят все люди физического труда), а также обрядовые песни – это то, что в корне отличается от арабской традиции, не имеет аналога в дру-

гих арабских странах. Правда, Жахин оговаривается: единственным примером, который можно сравнить с примером Египта, является фольклор ливанского народа – вот, например, стихи Джибриля Нахле.

Поэт читает мне несколько своих стихотворений. Действительно, метрика, ритм стиха, система стихосложения – все необычно. Одно из стихотворений называется «Мамлюки». С каким мастерством Жахин в юмористической стихотворной форме передает существующие среди египтян представления о сказочной средневековой эпохе мамлюков, воспетой в эпических сказаниях о подвигах мамлюкских героев! Чеканный ритм стиха, отсутствие привычной для арабской классической поэзии системы чередования кратких и долгих гласных, игра звуками, плавность, когда каждая фраза слетает с его губ единым словом. Восторженное воспевание мамлюков и вдруг – неожиданный поворот к другой стороне легендарного средневековья: забавляясь с мечом, мамлюк рубит заслушавшегося зрителя, ведь жестокость и коварство были непременными спутниками этой эпохи. Вот как звучит это стихотворение по-арабски:

Иль-Мамали́к

За́ман иль-мамали́к ха́га романти́к
Абта́ль хавадит та́хт иш-шабаби́к
Райхи́н гаййи́н би-худу́м кеда ши́к
Би-вушу́ш ха́мра ле́н ‘арф ид-ди́к
Ракби́н ‘аля хе́ль Алла́ йи‘ты́к
Йи‘ми́лю харака́т йидра́бу мазази́к
Йиль‘а́бу бис-се́йф ля́‘б йисалли́к
Йидха́ку уайя́к уа-йигиззу́х фи́к
Ге́йр иль-хавази́’ ба́’а уаль-машаки́к
Уа ашья́к ин-на́р и́лли тидаффи́к
Ха́га тхалли́к ти́шкур ахали́к
И́лли ма-уальду́к за́ман иль-мамали́к

Читатель, не владеющий арабским языком, вряд ли может представить всю прелесть подобного стиха. Может быть, русский перевод отчасти компенсирует этот недостаток.

Мамлюки

Эпоха романтики – мамлюков время.

В окон квадратиках – героев племя.
Гарцуют всадники, веселье сея,
Как петуха гребень лица и шеи.
Сыпь дирхемы черни! Выше стремя!
Звенят струнами лютен, от пляски сатанеют.
Меч – мяч жонглера. Веселись, глазея.
Они с тобой смеются и… острием по шее.
А колы и удавки... А плетей змеи…
А вертелы в пекле, где тебя греют…
Благодари предков – хорошо без злодеев! –
Что тебя родили не в мамлюков время.

Интереснейшим видом устного народного творчества являются пословицы и поговорки. Египетские пословицы и поговорки метки, самобытны и колоритны. В них всегда чувствуется вошедшая в плоть и кровь египтян склонность к юмору. Вот некоторые из них.

Йа дахиль бен иль-басаля уи-ширитха, ма-йинобак илля саннитха – букв. «О тот, кто лезет между луком и его шелухой, тебе ничего не достанется, кроме его вони». Это нечто среднее между нашими пословицами: «Третий – лишний» и «Любопытной Варваре нос оторвали».

Туль мэнта заммар уэна таббаль, йала-тгамма'на ляйали-льмилях –букв. «Коль скоро ты флейтист, а я барабанщик, нас часто собирают вечера праздников». Смысл этой пословицы в следующем: «Раз мы занимаемся с тобой одним делом, близки друг другу, не будем ссориться, лучше сойдемся, ведь мы часто собираемся вместе».

Басалит иль-мухибб харуф – букв. «Луковица любимого – баран», т. е. от любимого и горькое кажется сладким, вкусным.

Гих йикаххальха 'амаха – «Он пришел подсурьмить ей глаза и ослепил ее». Это говорится о человеке, оказавшем медвежью услугу, хотевшем сделать кому-либо добро, а причинившем вред.

Иль-ги'ан йихкум би-су' илъ-эйш – букв. «Голодный судит по хлебной лавке». Почти точное соответствие нашей: «У кого что болит, тот о том и говорит».

Габ иль-'утт, иль'аб йа фар – «Кота нет – играй, мышка». Смысл этой пословицы понятен без пояснений.

Дафнин иль-хумар сава – «Мы закопали осла вместе». Это значит: «Мы связаны одной веревочкой», или «Мы вместе храним эту тайну, давай же будем верны друг другу», или даже «Мы вместе съели пуд соли», хотя последнему есть почти точное египетское

соответствие: *Акяльна ‘эйш у-мильх сава* («Мы вместе съели хлеб и соль»).

Сикитналю дахаль би-хумару – букв. «Мы смолчали перед ним, и он пришел со своим ослом». Это точное соответствие русской пословице: «Посади свинью за стол, она и ноги на стол».

Заслуга Лэйна в том, что в некоторых случаях ему удается показать социальный ареал того или иного обычая, поверья или вида искусства. Несмотря на общность многих черт египетской национальной культуры, в ней существовало несколько культур. Чванливая египетская аристократия была далека от народа и в большинстве своем отличалась низким культурным уровнем.

Моя преподавательница египетского диалекта в Американском университете в Каире Нихад Салем вспоминала интересный случай из своего детства. Нихад родом из богатой аристократической семьи. Как-то раз заезжая оперная труппа давала в знаменитой каирской Опере (к ее открытию была заказана «Аида» Верди) «Фауста», и Нихад, которая была тогда подростком, впервые повел на спектакль ее дядя, Аббас-паша, человек неимоверно толстый и ленивый. Удобно усевшись в одной из лож, паша просмотрел часть первой сцены, в которой участвуют Фауст и Мефистофель, и… заснул. Он крепко спал, не просыпаясь в течение всего спектакля, не исключая антрактов, а проснувшись лишь к самому концу, завопил на весь зал: «*Алла! Иш-шайтан лисса хина?!*» («О Аллах! Шайтан все еще здесь?!») Этот забавный рассказ как нельзя лучше показывает культурный уровень тогдашней египетской аристократии.

Примером бескультурья и интеллектуальной и моральной деградации был последний египетский монарх – король Фарук. Этот жирный развратник, ленивый, малограмотный и жестокий, проявлял наибольший интерес к порнографическим открыткам, которые он коллекционировал.

Носителем специфической культуры является слой космополитической элитарной интеллигенции Египта, происходящей из старых аристократических семейств страны. Мне приходилось встречать подобных людей, разговаривающих в семьях по-французски, читающих американские и английские газеты и проявляющих не очень большой интерес к своей собственной стране. Одна пожилая дама, живущая в Каире и встреченная мной на преподавательской tea-party в Американском университете в Каире, продемонстрировала отличное знание парижских улиц, но призналась, что никогда не видела пирамид Гизы. После таких встреч было очень приятно

наблюдать представителей новой, молодой египетской интеллигенции – продолжателей лучших народных традиций.

Кстати, вторая половина 60-х годов, когда мне довелось жить в Египте, вообще была периодом культурного подъема, широкого распространения в массах просвещения и культуры.

Студенты Каирского университета и Американского университета в Каире проявляли большой интерес к русской классической и советской литературе (хотя последняя им известна гораздо меньше). Египетская интеллигенция любила читать Достоевского, Чехова, Толстого. Помню курьезы с египетскими почитателями русской классики, вызванные тем, что им, как и другим читателям из стран Востока, было чрезвычайно трудно разобраться в именах героев. Один египтянин жаловался мне, что не скоро понял, что Петр Николаевич и Петя одно и то же лицо, и пришлось пролистать двести страниц назад, чтобы узнать, куда делся Иван Иванович. Оказалось, что он превратился в Ваню, который, к удивлению этого читателя, еще отличается от Вари. Но это, конечно, не мешало египетским студентам понимать и любить наших писателей.

Безусловно, египтян невозможно воспринимать вне уникальных городов страны, сохранивших много замечательных памятников различных исторических эпох, начиная с седой древности (самые древние памятники и произведения искусства относятся к IV тысячелетию до н. э.). Кстати, коль скоро мы говорим об изучении Египта, нельзя не заметить, что русская школа египтологии внесла большой вклад в исследование египетских древностей. В последней четверти XIX в. в Египте побывал русский египтолог В. С. Голенищев, собравший коллекцию, легшую в основу египетского собрания Государственного Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. Голенищев основал кафедру египтологии в Каирском университете.

Одним из чудес света считались знаменитые египетские пирамиды. Построенные, чтобы подчеркнуть нечеловеческое величие фараонов, они прославились как творение рук их безвестных строителей. Пирамиды всегда производили ошеломляющее впечатление на европейских путешественников. Для Лэйна пирамиды Гизы и находившиеся поблизости погребения послужили как объектом описания, так и площадкой для изучения египетских нравов. Уже в XIX в. пирамиды стали излюбленным объектом паломничества туристов. И. А. Бунин так описывал свое путешествие в Гизу: «Впереди тянулась гряда скал, заметенная сверху серым золотом, с пробитыми в ней входами в могильники. Я заглянул в один и увидел в

душном полусвете звериный помет, похожий на зерна кофе. Одна стена была закопчена дымом, – верно, пастухи ночевали. Но здесь могли быть и гиены… И я поспешил выбраться на солнце. Гиен не оказалось, зато мои руки и вся одежда мгновенно покрылись живой, жгучей сеткой блох… А когда я достиг наконец Великой пирамиды, то увидел жалкую сцену: бедуины проделывали с европейцами комедию езды на верблюде. Верблюд с глухим внутренним ревом и клокотанием поднимался с колен, и толстая женщина, боком сидевшая на нем, вытаращив глаза и исказив красное, потное лицо ужасом, отчаянно визжала и хваталась за черные руки бедуинов».

Я вспомнил это описание, сделанное И. А. Буниным более полувека назад, когда впервые побывал па пирамидах. Испытать трепет при созерцании древнейших, грандиозных и удивительнейших творений человека мне помешала неприятная назойливость большого количества людей, промышлявших среди туристов. Наиболее привязчивыми были погонщики верблюдов, предлагавшие покататься на животном тут же, в пустыне, около пирамид. Я увидел группу хихикающих и визжащих старых женщин – туристок из США, с трудом вскарабкавшихся на верблюдов, чтобы их запечатлел фотограф, а может быть, просто в поисках острых ощущений. Особенно мне запомнилась одна, с лицом, покрытым густым слоем косметики, не скрывавшей морщин и подтекавшей на жарком солнце. Когда верблюд начал подгибать передние ноги, чтобы сесть, она громко завизжала, и беззубый погонщик бесцеремонно схватил ее, подмигивая другим туристкам, которые щелкали затворами фотоаппаратов. Позднее я убедился в том, что эти пожилые богатые туристки, которые зачастую забывают, в какой стране они находятся (помню, как одна американка требовала показать ей Парфенон), тогда были самыми частыми посетителями страны древностей.

Может быть, из-за обилия туристов, а также из-за слишком больших ожиданий пирамиды не произвели на меня такого сильного впечатления, как памятники Верхнего Египта – храмы Карнака и Луксора, Абу Симбел и т. п. Там со всей силой чувствуешь гармоничную красоту, неповторимый колорит и грандиозность этих сооружений древних египетских зодчих.

Однажды на пирамидах мне удалось увидеть одно замечательное древнее искусство египтян. Оно стало крайне редким, и показывали его только по случаю приезда видных делегаций. Это ис-

кусство быстро взбегать на пирамиду и сбегать с нее. При этом следует заметить, что поверхность самой большой пирамиды Гизы – пирамиды Хеопса (Хуфу) – только издалека кажется гладкой: большая часть поверхности – ребра огромных кубов, из которых она сложена. Ремесло человека, умеющего с поразительной скоростью совершить пробежку до вершины и обратно, как говорят, очень древнее. Для этого человека есть даже специальное название – *хафнави.* Чтобы стать хафнави, мало иметь великолепную физическую подготовку, надо тщательно изучить пирамиду, найти наиболее рациональный маршрут бега, вернее, подъема и спуска. Виденный мной великолепный мастер своей профессии, сухой и поджарый смуглый египтянин небольшого роста, легкими прыжками, иногда едва касаясь руками следующего камня, как бы взлетал на пирамиду. Он совершил подъем на 146-метровую пирамиду и спустился с нее за несколько минут, а когда после спуска находившийся внизу врач измерил ему пульс, то он был всего 90 ударов в минуту!

За долгую историю страны в Египте сменялись культуры, каждая из которых оставила свой след в искусстве и архитектуре. Архитектурный облик страны не менее мозаичен, чем облик самих египтян, среди которых можно встретить сильно отличающиеся друг от друга типы людей.

В XIX в. Каир еще был городом минаретов, куполов, ворот, виадуков и стен. Позволю себе еще раз обратиться к свидетельству И.А. Бунина:

«И на этом месте зачался “Победоносный”, Великий Каир.

Его узкие, длинные и кривые улицы переполнены лавками, цирюльнями, кофейнями, столиками, табуретами, людьми, ослами, собаками и верблюдами. Его сказочники и певцы, повествующие о подвигах Али, зятя Пророка, известны всему миру. Его шахматисты и курильщики молчаливы и мудры. Его базары равны шумом и богатством базарам Стамбула и Дамаска. Главное же то, что в Каире полтысячи мечетей и сотни тысяч могил в тишине пустынь, окружающих его. Мечети и минареты царят надо всем. Мечети плечисты, полосаты, как абаи, все в огромных и пестрых куполах-тюрбанах. Минареты узорны, высоки и тонки, как пики. Это ли не сарацинская старина? Стары и погосты его, стары и голы. Там, среди усыпальниц халифов, среди усыпальниц мамелюков и вокруг полуразрушенной мечети Амру, похожей на громадную палатку, – вечное безмолвие песков и несметных рогатых бугорков из глины,

усыпляемое жалобной песнью пустынного жаворонка или пестрокрылых чеканок…».

Каирские мечети – неисчерпаемое богатство архитектурных стилей, форм, ими можно любоваться всегда, а чтобы обойти их, надо потратить немало времени. Навсегда останутся в памяти поездки по «непарадным», рядовым мечетям Каира, что я имел возможность совершать с египетскими друзьями в сопровождении английского востоковеда, специалиста по мусульманскому искусству Майкла Роджерса, с которым вместе изучали египетский диалект в Американском университете Каира. Он рассказывал все, что знал о мечети, в которую мы заходили, а мы вспоминали эпизоды из истории того времени, когда она построена. Роджерс занимался изучением мусульманского искусства Египта, в котором английская школа востоковедов имела давние традиции. Видным представителем этой школы был проживший в Каире около полувека профессор К.А.К. Крэсвел. Однажды меня пригласили в гости к Крэсвелу: я увидел уже очень старого человека, с манерами истинного джентльмена, в белом костюме, тщательно начищенных коричневых ботинках, воскрешающего в памяти образы крупных колониальных чиновников викторианской Англии. Но без таких европейцев – настоящих ученых, много сил отдавших изучению Египта, – нельзя представить себе Каира и египетской культуры.

То, что Египет – страна древних традиций, проявляется во всем. Следы древней традиционной культуры чувствуются иногда в самых обыденных вещах. Перед первым моим приездом в страну я прочитал книгу Лэйна и почему-то запомнил его сообщение о глиняном горшке, в котором вода сохранялась холодной. И вот, поселившись в университетском городке, я увидел на своем подоконнике с наружной стороны горшок (он назывался *буртуман)* из светлой необожженной глины, закрытый глиняной перегородкой с несколькими маленькими дырками. Благодаря испарению через поры горшка, стоящего под палящими лучами солнца, вода в нем всегда прохладна.

* * *

Пожалуй, в сочетании традиционного и нового, древнего и молодого, грустного и веселого и состоит суть национального уклада жизни, нравов и обычаев египетского народа. Именно поэтому книга Лэйна и сегодня является пособием по египетской жизни, от-

крывая для нас страницу недавнего прошлого, которое сплелось с настоящим.

К ВОПРОСУ О *ХАССА* И *‘АММА*
(традиционная концепция “элиты” и “массы”
в арабо-мусульманской культуре)

(статья опубликована в сборнике:
Ислам в истории народов Востока. **Москва, Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1981, с. 40–50)**

Высокая степень преемственности и устойчивость традиционных представлений в арабо-мусульманской культуре на протяжении четырнадцати веков ее существования приводили к тому, что разные концепции, принадлежащие различным эпохам, от раннего средневековья до новейшего времени, были зачастую основаны на общих понятийных, структурообразующих элементах. Среди них можно отметить традиционное для арабо-мусульманской культуры деление общества на “массу” и “элиту”. В самом общем виде суть этого деления можно свести к идее элитарности, признания превосходства узкой группы избранных Богом или природой людей над общей массой, идее, казалось бы, расходящейся с присущей исламу мысли о всеобщем равенстве всех людей. Существование этой концепции связано с употребляемыми различными арабоязычными авторами терминами: *хасса* (мн. ч. *хавасс*) – “элита, избранные, особые” и *‘амма* (мн. ч. *‘авамм*) – “масса, простонародье, чернь”. Эти два термина находятся в дихотомическом единстве, они везде противопоставлены друг другу, что вообще характерно для терминологических систем арабского средневековья.

В формировавшейся в арабо-мусульманской среде иерархии место человека определялось религиозными и генеалогическими критериями. Основными религиозными критериями были: вероисповедание (мусульмане; “люди писания”, т.е. христиане и иудеи; многобожники и др.), время принятия мусульманства (к примеру, особое положение сподвижников Мухаммеда, т.е. жителей Мекки и Медины, первыми принявшими ислам).

Основные генеалогические критерии: принадлежность к той или иной этнической группировке (различие между мусульманами-

арабами и мусульманами из числа покоренных народов), принадлежность к тому или иному арабскому племени или роду (различие в их статусе); можно особо отметить появление особой касты *сайййидов*, или *шарифов,* – потомков Пророка Мухаммеда.

В рамках сложившейся в арабо-мусульманском обществе иерархии выделились две общие категории – *хасса* и *'амма*, состав которых варьировался у различных авторов. Деление на *хасса* и *'амма* являлось как бы основополагающим принципом любого членения. М. Бег предполагает, что в этом делении арабы подверглись влиянию Сасанидов, может быть и греков, но впервые, «благодаря своему аристократическому уму, именно арабы вычленили эту дихотомию»[1]. Считается, что одним из первых арабских авторов, говоривших о *хасса* и *'амма*, был ʿАбдаллах б. аль-Мукаффаʿ (721–757), причем *хасса* рассматривается им (в одном из значений) как объединение заслуженных и знатных людей, а *'амма* – как все остальные. Иначе говоря, у Ибн аль-Мукаффаʿ критерии деления на *хасса* и *'амма* – чисто социальные. Позднее, в мамлюкскую и османскую эпохи, эта дихотомия получила новое развитие.

К данному делению на *хасса* и *'амма* непосредственно примыкает еще одно, которое также возникло еще в раннем средневековье и просуществовало многие века. В этом значении *хасса* обозначает либо людей, близких к тому автору, который об этом пишет, то-есть его непосредственное окружение, либо людей, окружавших правителей, их свиту. В обоих случаях *'амма* – все остальные люди. *Хасса* в первом значении мы находим еще у Ибн аль-Мукаффаʿ. Во втором хасса обозначает людей, наиболее близких к халифам или султанам, и в этом значении слово употребляется у огромного числа авторов[2]. Весьма показательным является в этом плане «*Субх аль А'ша*» Ахмада аль-Калкашанди (1355–1418). Автор этой знаменитой энциклопедии, описывая Фатимидский Египет, перечисляет, в частности, следующие категории людей – "носителей меча" (т.е. войско): 1) эмиров; 2) *хавасс* (в данном случае свиту) халифа; 3) свиты прежних халифов (названы другим словом)[3]. Описывая "носителей должностей", аль-Калкашанди противопо-

[1] M.A.J. Beg. Al-Khassa. – Encyclopaedie de I'Islam. T. IV. P., 1978.

[2] Упоминание некоторых из них см. в: M.A.J. Beg, op.cit.

[3] Ахмад аль-Калкашанди. Субх аль-Аʿша. Дж. 1–14. Каир, 1913–1919. Т. 3, с. 481–482; перевод отрывка см. в: Л.А. Семенова. Из истории Фатимидского Египта. М., 1974, с. 198–199.

ставляет *хавасс* халифа простым военным – *'аммат ал-джунд*. Среди придворных должностей, которые занимали высшие сановники из числа *хавасс* халифа, были такие почетные должности, как: поддерживатель чалмы халифа, начальник трона, носитель посланий, управитель дворцов, управитель казны, начальник канцелярии, носитель чернильницы, управитель делами родственников, управитель кухни.[4]

Среди мусульманских авторов также распространилось деление людей на *хасса* и *'амма* на основе религиозного критерия – степени овладения вероучением. Наиболее показательно употребление этих терминов в таком значении Абу Хамидом аль-Газали (1059–1111), в главном труде которого – «*Ихиа' 'улум ад-дин*» («Воскрешение наук о вере»)[5] – они встречаются довольно часто. Здесь *хасса* выступает как религиозная элита, люди, глубоко знающие религию, одаренные от природы, а *'амма* – простонародье, видящее в религии лишь ее внешнюю сторону. Подобные представления встречаются и у арабских философов, которые, заимствовав идеи аристотелизма и неоплатонизма, и не будучи теологически ориентированы, вели на протяжении всего средневековья споры с мусульманскими теологами – мутакаллимами. Так, Ибн Рушд (1126–1198), говоря о "четырех классах методов" в религии, называет четвертый класс, «когда посылки основаны на общепринятых идеях или мнениях, не будучи акцидентально достоверными, и когда заключения являются символами того, что было необходимо заключить. В этих случаях обязанностью элиты является аллегорически интерпретировать их, а обязанностью массы – воспринимать их в видимом значении».[6] Противопоставляя элиту массе, Ибн Рушд употребляет все те же термины: *хасса и 'амма*.

Сторонники концепции элитарности в том или ином ее виде пытались увязать ее с догматом о пророчестве Мухаммада. Она могла выражаться в идее "наставничества" (муршид у суфиев, имам у шиитов, шейх, атабек и т.п.). Существовало даже представление, что в каждом веке ислама должен быть свой "пророк", свой обновитель религии. Средневековый историк Субки считал, что для V в. ислама таким человеком являлся аль-Газали.[7] А из-

[4] Аль-Калкашанди. *Субх аль-А'ша*, с. 484–485.
[5] Абу Хāмид аль-Газали. *Ихйа' 'улум ад-дин*. Дж. 1–4. Каир, 1957.
[6] Ибн Рушд. *Китаб фасл аль-макал*. Бейрут, 1961, с. 64–65.
[7] Субки. *Табакат аш-шафии'йа*. Дж. 1–6. Каир, 1905–1906. Т. 4, с. 101.

вестный андалусский мистик Мухи ад-Дин Ибн ʿАраби (1165–1240) говорил:

Ди-кулли ʿасрин вахидун йасму бихи
Ва-ана ли-зака-ʿ-асри зака-л-вахиду

У века каждого – один, кем он велик.
И этот век лишь мой прославит лик.

Представление о существовании человека, стоящего выше других людей и, таким образом, находившийся ближе к Богу, постепенно развивалось в учениях мистиков и шиитских школах. В противоположность массе элита была наделена особыми, зачастую сверхъестественными способностями. Эзотерические доктрины не обходились без деления на элиту и массу. К числу критериев в этом случае относились: степень “близости к Богу”; способность понимать сакральный текст тем или иным способом; посвященность или непосвященность в мистические “тайны” и т.п.). То, что могут понять избранные, недоступно массе. По аль-Газали, пророкам и святым, для того чтобы быть понятым массой, надо снизойти до нее, говорить на ее языке.

На этом же противопоставлении основан, по сути дела, шиитский принцип *такийа*, допускающий внешнюю ложь при сохранении внутренней убежденности.

У мусульманских мистиков существовали различные степени посвящения в “божественные тайны”. Высшей степенью посвящения был у средневековых мистиков “наследник Пророка Мухаммада”, в поздних суфийских орденах – так называемый *кутб*. Своего рода элитой были и *вали* – “близкие Аллаха”, то-есть “святые” – группа, первоначально неизвестная в мусульманском мире.

Есть прямые указания на то, что в трудах многих мусульманских мистиков *хасса* как элита отождествлялись с *вали*. У позднего персидского суфия ʿАбд аль-Карима аль-Джили (1365/66–1406 или 1417), автора знаменитой работы «*аль-Инсан аль-Камил*» («Совершенный человек»), эти представления были инкорпорированы в доктрину “совершенного человека”. Известный исследователь мусульманской мистики Р. Николсон писал: «Что имеют в виду суфии, когда они произносят словосочетание “совершенный человек”, впервые введенное в употребление прославленным Ибн ʿАраби?… Вероятно, мы может описать “человека совершенного” как такого, кто полностью осознал свое единение с Божественным существом, по подобию которого он сотворен. Этот опыт, известный сначала пророкам и святым, а затем туманно изложенный в

символах перед другими, является основой суфийской теософии. Поэтому класс "совершенного человека" охватывает не только пророков от Адама до Мухаммада, но и избранных из избранных (*хусус аль-хусус*) среди суфиев, т.е. людей, называемых вместе *аулийа'* (мн. ч. от *вали*)… Вали, или святой, является массовым типом "совершенного человека".[8]

Наиболее существенными понятиями в учении исмаилитов также являются *хасс и 'амм* (эзотерическое и экзотерическое), которые тесно связаны с *батин* и *захир* (внутреннее и внешнее). По мнению М. Ходжсона, одну из исмаилитских сект, батинитов можно описать четырьмя основными понятиями: *батин, та'вил, хасс и 'амм, такийа* [9]. Скрытый, сокровенный смысл слов (*батин*) не может быть понятен массе, он доступен только избранным. Поэтому по исмаилитско-батинитской доктрине *та'вил* (извлечение скрытого смысла из явного) не менее важен, чем *танзил* (открытие, сакрального текста пророком), и *васи* (толкователь вероучения) выполнял для исмаилитов, пожалуй, едва ли меньшую функцию, чем сам Пророк; в эпоху Мухаммада им был, как считали исмаилиты, Али, одарявший избранных своим *та'вилем*.

Противостоявшие батинитам захириты – сторонники буквального понимания сакральных текстов, отрицавшие наличие скрытого смысла слов, подчеркивали общедоступность сакральных текстов. Махмуд аль-Гарраб, современный арабский исследователь Ибн ʿАраби, говорит о характерном для андалусского мистика особом виде *захирийа*, который не исключает наличие мистических потусторонних тайн в его системе, но отрицает наличие подтекста на основе двойной семантики слов. Он подчеркивает, что доступные послания Ибн ʿАраби «понимают как элита, так и масса».[10]

Вполне объяснимо, что всякая ориентация на "избранных", когда она замечалась в различных идейных течениях среди мусульманской интеллигенции, служила предлогом для нападок со стороны противников подобных теорий. Так, по замечанию Ходжсона, сунниты называли батинитами всех, кто шел дальше буквального толкования текстов. Суннитский богослов Ибн Таймийа (1263–1328) называл так и суфиев и философов, в частности Ибн Рушда. В ка-

[8] R.A. Nicholson. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921, с. 77–78.
[9] M.G.S. Hodgson. "Al-Batiniya". *Encyclopaedie de I'Islam*. T. I. P., 1964.
[10] Махмуд аль-Гарраб. Предисловие к кн.: мухи ад-Дин ибн аль-ʿАраби. *Рисалат аль-кудс фи мухасабат ан-нафс*. Дамаск, 1964, с. 119.

честве альтернативы эзотеричности и элитарности, объединяющей этих столь мало сходных противников ортодоксии, им выдвигалась не идея равенства, а идея всеобщей благопристойной и богоугодной интеллектуальной ограниченности и безграничной веры в догматы. Не случайно современный исследователь Фарид Жабрэ выдвинул малоубедительную версию о том, что аль-Газали написал «*Тахафут аль-Фаласифа*» не столько против философов, сколько против батинитов.[11]

Идею равенства, да и то ограниченного, мы можем найти лишь у мутазилитов, считавших, например, всех мусульман, а не только "избранных", *вали* – "близкими Аллаха" и не признававших за ними способности совершать чудеса.[12]

Среди критериев деления на элиту и массу были также и интеллектуальные критерии. Согласно идее интеллектуальной элитарности, встречающейся в средневековых арабских мыслителей самых разных направлений, общая масса людей невежественна, способны же мыслить лишь избранные. Как пишет американский востоковед Франц Роузентал, «хотя считалось, что интеллект является отличительной чертой человека и что он потенциально активен в каждом человеке, большинство, по всей вероятности, разделяло точку зрения Ибн Хазма, что люди по большей части глупы, а число мыслящих людей очень невелико».[13]

Об отождествлении *'амма*, или простонародья, с невежественным и глупым большинством в средневековье пишет современный арабский ученый Бадри Фахд.[14] Таким образом, по интеллектуальным критериям к *хасса* принадлежали ученые, а по социальным – правящий класс, ученые же в этом случае выступали как посредники между ним и массой. На последнее обстоятельство указывает известный современный американский исламовед Джордж Макдиси. «Ученые, или *улама*, – пишет он, – безраздельно господствовали в системе образования. Они принадлежали к одной из систем или школ закона и, как правило, к одному из социально-религиозных движений (мутазилизм, ашаризм, ханбализм и т.п.). На политической арене в их поддержке нуждались халифы, султа-

[11] Farid Jabre. "Al-Ghazali". *MJDE*, т. I. 1954, с. 73–102.
[12] Адам Мец. *Мусульманский Ренессанс*. М., 1966, с. 22239; Ахмад Амин. *Зухр аль-ислам*. Дж. 1–4. Каир, 1959, т. 4, с. 20.
[13] Франц Роузентал. *Торжество знания*. М., 1978, с. 300.
[14] Бадри Фахд. *Ал-'амма би Багдад фи-л-карн аль-хамис*. Багдад, 1967.

ны, вазиры и другие люди, имевшие состояние, власть и влияние. Эти люди были патронами, которые создавали фонды для основания учебных заведений, действуя как частные лица, поскольку любой мусульманин мог основать вакф. Они обеспечивали учебные заведения направления того или иного ученого, а он взамен этого обеспечивал им поддержку своих последователей среди простонародья (*ʿамма*)».[15]

Ни один средневековый мусульманский философ не был чужд эзотеризма. Оба лагеря (и арабские философы и мутакаллимы) не могли отойти от принципа, по которому требовалось делить людей на группы, классифицировать по степеням совершенства, будь то совершенство в вере или же совершенство в разуме. Эта классификация носила аксиологическтй характер.

Характерно предание, сообщенное знаменитым средневековым арабским медиком XIII в. Ибн Аби Усайбиʿой, автором жизнеописаний великих людей своего времени. Объясняя причину, побудившую халифа аль-Маʿмуна поощрять переводы книг античных авторов на арабский язык, Ибн Аби Усайбиʿа рассказывает, что халиф увидел однажды во сне Аристотеля и спросил его: “Что такое благо?!” Тот ответил: “То, что почитает за благо вероучение”. – “А еще что?” – “То, что почитает за благо толпа”. – “А еще что?” – “Больше ничего”.

У арабо-мусульманских мыслителей различных направлений встречается дихотомия: мнение массы – мнение “избранных”, или философов. В частности, аль-Фараби, в социологической схеме которого двоичное деление на избранных и простолюдинов занимает большое место, писал: «… методы убеждения и вызываемые в воображении представления применяются только при обучении простонародья, простолюдинов… тогда как методы достоверных доказательств при постижении умом самих сущностей вещей применяются при обучении тех, кто может войти в число избранных».[16]

Ибн Туфайл подчеркивал важность точки зрения аль-Газали, который считал: «мнение может быть трех родов: мнение, сходное с мнением простого народа; мнение, соответствующее тому, как излагают его всякому вопрошающему, ищущему правого пути, и, наконец, мнение, которое знает только человек и его душа и кото-

[15] George Makdisi. “Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam”. *Theology and Law in Islam.* Wiesbaden, 1971, c. 807.
[16] Аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата, 1975, с. 334.

рое открывается только разделяющему с ним его убеждения».[17] Второе мнение аль-Газали в «*Аль-Мункиз мин ад-Далал*» приписывает мутакаллимам, а в «*Аль-Кустас аль-Мустаким*» – "диалектикам".

«*Китаб фасл аль-макал*» Ибн Рушда обнаруживает некоторое сходство с вышеупомянутым членением. Философ говорит о трех классах людей по отношению к мусульманскому закону. Это: 1) "те, кто вообще не является людьми интерпретации: они представляют собой риторический класс"; эти люди составляют большинство – "массу"; 2) "люди диалектической интерпретации: они представляют собой диалектиков, либо только по природе, либо и по природе и по привычке"; 3) "люди достоверной интерпретации: они представляют аподиктический класс, от природы и по научению".[18] Интерпретация, по Ибн Рушду, доступна только интеллектуальной элите; люди, "риторически" неспособные к интерпретации, – это "масса".

Данные представления развивались в арабо-мусульманской культуре вплоть до нового времени. Однако в период позднего средневековья *хасса* и *'амма* употреблялись в основном для обозначения социального деления, обусловленного чисто социально-экономическими критериями. Еще в мамлюкскую эпоху арабские историки делили общество на *хасса* – знать и *'амма* – простонародье, чернь. Американский востоковед Айра Лапидус, анализируя источники по доосманской Сирии, отмечал, что в категорию элиты входила лишь мамлюкская военная знать, местный же господствующий класс (*а'йан*) занимал промежуточное положение между мамлюками и простонародьем.[19] Так, здесь, как и в случае, описанном Д. Макдиси, между двумя полюсами дихотомии лежит класс посредников. Образец деления общества на *хасса* и *'амма* (как номинатива социальной структуры общества) мы встречаем в сирийской хронике XVIII в., написанной дамасским цирюльником Ахмадом аль-Будайри, где *хасса* (знатные люди) противопоставляются *'амма* (простолюдинам).

И.М. Смилянская пишет: «Когда писатели XVIII в. (например, аль-Будайри или аль-Муради) хотели подчеркнуть, что говорят об обществе в целом, они прибегали к сопоставлению противоположных его частей – вельмож, знатных и "малых людишек", "просто-

[17] Ибн Туфейль. *Повесть о Хаййе ибн Якзане*. М., 1978, с. 40.
[18] Ибн Рушд, цит.соч., с. 65.
[19] I.M. Lapidus. *Muslim Cities in the Later Middie Ages*. Cambridge (Mass.), 1967, с. 8.

народья”».[20] Обращает на себя внимание, что в некоторых случаях аль-Будайри наряду с *хасса* и *'амма* особо выделяет *улама*: «он был справедлив к знатному и простолюдину и делал благодеяния *улама* и беднякам».[21] Это соответствует традиции рассматривать *улама* как своего рода посредников. Аль-Будайри использует понятие *'амма* для описания городской “толпы”, т.е. городских низов, поднявшихся на выступление против властей. В эпоху халифата в аналогичных случаях употреблялись термины *'аййарун, фитйан.*[22] И.М. Смилянская отмечает, что в османской Сирии положение отличалось от мамлюкской эпохи: местные *а'йан* входили в знать (*хасса*) и участвовали в управлении, и, следовательно, вывод Лапидуса для османского периода не годится.[23] По мнению автора, это объяснялось более высокой степенью социального размежевания. Вероятно, именно данное обстоятельство объясняет и то, что в позднее средневековье в членении на *хасса* и *'амма* на первый план выступили социальные критерии.

Членение на *хасса* и *'амма* на основе социальных критериев встречалось и у авторов XIX в., в частности у Хусайна аль-Марсафи.[24] Однако представление об интеллектуальной элите сохранилось и получило дальнейшее развитие в XIX – XX вв., сочетаясь с идеей антиинтеллектуализма мусульманской “массы”.

Тезис об антагонизме верующих масс и мусульманской философской науки был выдвинут еще в конце XIX – начале XX в. лидерами реформаторского движения в исламе. Не исключено, что данный тезис отражал просветительские тенденции этих деятелей, выступавших против невежества *'амма*. В 1902 г. Фарах Антун в журнале «*Аль-Джами'а*» опубликовал изложение философских взглядов Ибн Рушда по Э. Ренану, упомянув и о гонениях на него в мусульманской Андалусии. Мухаммад Абдо писал, комментируя это изложение, что ислам проповедует полную свободу мнений и не выступает против философии, во всяком случае, гонения на философию и философов были в христианском мире активнее, чем в мусульманском. В этих гонениях, по мнению Абдо, у правителей

[20] И.М. Смилянская. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже нового времени. М., 1979, с. 147.
[21] Цит. по: Смилянская, цит.соч., с. 148.
[22] См.: Cl. Cahen. «Mouvements populaire et autonomisme urbain dans I'Asie Musulmane du moyen âge». *Arabica*, 1958, t. 1, fasc. 3, c. 225–250; 1959, t. VI, fasc. 3, c. 233–260.
[23] Смилянская, цит.соч., с. 151.
[24] Хусайн аль-Марсафи. *Рисалат ал-калимат ас-самани*. Каир, 1881.

не было необходимости, но дело в том, что мусульманские, равно как и христианские, массы верующих питали ненависть к философам.[25] Таким образом, ответственность за преследования философов по справедливости ложилась не на ислам, а на мусульман, не на христианство, а на христиан.

Схема "элита – масса" играет большую роль в интересном объяснении истории мусульманского мира египетским ученым XX в. Ахмадом Амином (1887–1954).

Говоря о преследованиях философов и ученых в мусульманской Андалусии, А. Амин выдвигает тезис о том, что «массы не любили философию и философов», поэтому правители, сами не желающие причинить вред философам и даже покровительствующие им, тем не менее, преследовали их, чтобы заслужить одобрение толпы. Такое объяснение Амин дает известной истории с Ибн Рушдом, которого андалусский эмир Абу Йусуф, прежде покровительствовавший философу, подверг суду и ссылке. В связи с этим Амин приводит следующий рассказ средневековых арабских биографов. В том время среди городской черни распространились слухи о таинственном смертоносном ветре, убивающем посевы и потомство, который будто бы был тем же ветром, что уничтожил легендарный народ ʻАд. Ибн Рушд же утверждал, что этого народа в действительности не существовало. Тогда чернь взбунтовалась, называя Ибн Рушда "ниспровергателем Корана". Многие отрывки из его произведений стали толковаться как атеистические. Тогда-то эмир и подверг его суду.[26] Причинами этой акции Амин называет страх эмира перед озлобленной чернью и желание польстить ей.

Рассказывая об андалусском философе Марване б. Зухре (род. в 475 г.х.), которого основатель альморавидской династии Йусуф б. Ташифин подверг заключению, Амин говорит, что и это, «возможно, было сделано для того, чтобы вызвать удовлетворение черни».[27] Говоря о другом известном мусульманском философе, Ибн Бадже (конец XI в. – 1138 г.), Амин приводит два противоположных мнения о нем его современников. По поводу отрицательного мнения аль-Фатха Ибн Хакана (убит в 1134 г.), обвинявшего в «*Кала'ид аль-ʻАкйан*» Ибн Баджу в безбожии, вольнодумстве, легкомыслии и т.п., Амин замечает, что это соответствовало мнению андалусских

[25] Амин, т. 4, с. 264.
[26] Амин, т. 3, с. 247.
[27] Амин, цит.соч., с. 241.

масс о философах, но что мнение Хакана, видимо, объяснялось, в первую очередь, личной враждой философов (т.е. философ не мог иметь мнение такое же, как “чернь”). Аналогичное объяснение Амин дает везде, описывая жизнь андалусских философов, а «история андалусских философов включает серию стандартных обвинений в безбожии, неверии, атеизме в адрес всех, кто занимался философией, от Ибн Баджи и Ибн Рушда до Ибн аль-Хатиба».[28]

Амин утверждает, что сославший Абн Рушда амир Абу Йусуф «по-видимому, готовился к завоевательному походу и поэтому должен был льстить массам. Такой лестью были его притеснения философии и философов, ненавистных черни. Когда он одержал победу и поход закончился, необходимость заигрывать с массами отпала, и он вновь вернулся к прежним отношениям с философами».[29]

Противопоставление массы интеллектуальной элите лежит в основе ответа Амина на схоластический вопрос традиционной арабской исторической науки, были ли средневековые мусульманские философы верующими мусульманами. Амин пишет: «Я думаю, что Ибн Рушд и подобные ему аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Туфайл верили в Аллаха так же, как верил в Бога их учитель Аристотель. Они верили в пророчество не так, как верили массы, считая, что религия существует для этих масс людей. Философская элита в большей степени опиралась на разум, чем на веру».[30] Иначе говоря, по Амину, элите мыслителей разум служит тем же, чем “массам” религия. В то же самое время Амин не хочет, чтобы его схема была понята как противопоставление религии науке (философии).

Конечно, Амин использует далеко не оригинальную мысль о дурных людях, извративших религию. В его интерпретации идейных битв, разворачивавшихся с средневековом халифате, религиозный фанатизм, интеллектуальная ограниченность и косность предстают непременными качествами народных масс, а разумное отношение к религии и веротерпимость – свойствами интеллектуальной элиты (отсутствие этих качеств в последнем случае объясняется тем, что тот или иной мыслитель сознательно идет на поводу у масс, желая заслужить их одобрение). Разумные правители, которым незачем притеснять философов, по Амину, вынуждены идти на это под давлением черни. В подобном случае религия –

[28] Амин, цит.соч., с. 234. Ибн аль-Хатиб – андалусский ученый (1313–1374).
[29] Амин, цит.соч., с. 257.
[30] Амин, цит.соч., с. 262.

средство социального контроля – работает против тех, кто его осуществляет, так как “косно мыслящая масса” вынуждает действовать угодным ей образом и правителей, и часть интеллектуальной элиты. Антагонизм между научным знанием и религиозным ригоризмом, ставившим в жесткие рамки любую науку, Амин интерпретирует как антагонизм “элиты” и “массы”.

В заключение можно сказать, что исследованный в статье материал позволяет лишь отчасти проследить некоторую историческую эволюцию понятий “элита” и “масса” в арабо-мусульманской культуре. Устойчивые представления о *хасса* и *'амма*, изначательно связанные с делением на основе религиозно-мистических и интеллектуальных критериев, оказали свое воздействие на понимание арабо-мусульманскими учеными общества и его развития. Эти представления оказали, как нам кажется, свое воздействие и на формирование политической мысли в арабском мире XX в.

ЛЕВОЭКСТРЕМИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ОПЫТЕ ЮЖНОЙЕМЕНСКИХ РЕВОЛЮЦИОНЕРОВ

(глава IV в книге:
***Левый эктремихм в арабских странах – уроки прошлого и настоящего*. Часть I.**
Москва: Издательство «Наука»,
Главная редакция восточной литературы, 1987, с. 144–171).

В 1960–1980 гг. национально-освободительное движение в Южном Йемене добилось больших успехов в завоевании и укреплении независимости. В результате бурного подъема этого движения, наступившего на рубеже 50–60-х годов, страна освободилась от британского колониального господства (30 ноября 1967 г. было провозглашено создание независимой республики), а затем начала строить свою государственность.

Как известно, в 1963 г. в Южном Йемене был создан Национальный фронт – организация патриотов, явившаяся преемницей южнойеменской секции общеарабского Движения арабских националистов. В течение четырех лет НФ вел вооруженную борьбу, добился победы и создал первое правительство независимой республики. В течение 1967–1969 гг. в НФ велось острое противоборство между «правым» крылом, стоявшим у власти, и «левым», совершившим 22 июня 1969 г. «оздоровительное движение».

С этого времени республика вступила на путь радикальных социально-экономических и политических преобразований, безжалостной ломки существовавших в стране структур. НФ, возглавлявший этот процесс революционной ломки и заявивший при этом о своей приверженности теории «научного социализма», в 1975 г. объединился с двумя другими левыми партиями – Народно-демократическим союзом (группировкой южнойеменских марксистов) и Партией народного авангарда (левые бааасисты) – в Объединенную политическую организацию Национальный фронт (ОПОНФ), а на ее базе в 1978 г. была создана новая,

правящая партия «авангардного типа» – Йеменская социалистическая партия (ЙСП)[1].

Учитывая высокий уровень изученности опыта южнойеменской революции в советской научной литературе, мы считаем возможным не повторять уже известные факты и оценки, сконцентрировавшись целиком на освещении одного аспекта эволюции идейно-теоретических концепций и политической практики НФ – ОПОНФ – ЙСП, связанного с левоэкстремистскими тенденциями и их преодолением.

Впервые о появлении подобных тенденций в НФ можно говорить, лишь начиная с его I съезда, состоявшегося в июне 1965 г., на котором была принята Национальная хартия НФ. Ее содержание свидетельствовало о том, что в НФ уже представляла реальную силу группировки левых, «внутренних» лидеров, ориентирующихся на радикальное течение в общеарабском ДАН. Напомним, что еще на бейрутской конференции ДАН в апреле-мае 1964 г. развернулась борьба между сформировавшимися еще раньше традиционным течением во главе с Жоржем Хабашем и радикальным во главе с Мухсином Ибрагимом и Наифом Хаватмой.

В 1966 г. в НФ широко проникают левацкие, неотроцкистские идеи. Идейно-теоретическая подготовка членов НФ велась в значительной степени на основе работ Р. Дебре, Ф. Фанона, Л. Троцкого, а также Посадаса и других неотроцкистских деятелей. Следы влияния их идей можно обнаружить в ряде документов НФ того периода. Это объяснялось следующими причинами.

Во-первых, сама радикализация борьбы и растущее разочарование народа в оппортунистических деятелях южнойеменского национально-освободительного движения толкала НФ влево.

Во-вторых, данная тенденция не могла реализоваться в переходе НФ к марксизму, так как этому мешали антикоммунистизм ДАН, недоверие к арабскому коммунистическому движению, которое рассматривалось как враждебное арабскому национализму, а также политическая изолированность НФ.

В-третьих, сохранялись связи НФ с общеарабским ДАН, радикальное течение в котором находилось под сильным воздействием этих идей.

И, наконец, *в-четвертых*, сказывалась и активная деятельность различного рода международных левоавантюристиче-

[1] ЙСП в Йеменской республике и поныне, в 2008г. существует как оппозиционная партия.

ских, неотроцкистских и маоистских групп, уделявших особое внимание вооруженной освободительной революции на юге Аравии.

В рамках левого крыла в НФ, окончательно оформившегося в борьбе с правыми после завоевания независимости в 1967 г., действовало революционное относительно умеренное ядро, склонявшееся к марксизму (во главе с Абдель Фаттахом Исмаилом), так и группы деятелей, являвшихся апологетами левого экстремизма. Одни из них (например, группа Мукбиля) навязывали левому крылу ультрарадикальные задачи, вплоть до начала «строительства социализма». Веря во всесилие вооруженных методов борьбы, они призывали левых уйти в горы и, взявшись за оружие, начать войну против правительства, возглавлявшегося лидером «правого» крыла Кахтаном аш-Шааби. Другие (например, группа Салема Рубейи Али, а также Али Антара и иных командиров бедуинских партизанских отрядов) считали необходимым избавиться от «буржуазных элементов», к каковым относили всех представителей городских слоев, в том числе выходцев из интеллигенции, мелких служащих и рабочего класса, как из правого, так и из левого крыла, заявляя, что «все проблемы создают интеллигенты», и всю полноту власти передать бойцам-партизанам. Апологетизация незрелой крестьянской и бедуинской массы, анархистское неверия в революционный авангард фронта сочеталось у этих деятелей с сохранявшимися националистическими и антикоммунистическими предрассудками.

Левоэкстремистские тенденции левого крыла отчетливо проявились на IV съезде НФ, состоявшемся в марте 1968 г., где левые представили свой проект программы. Наряду с безусловно важными требованиями, в ней содержались и такие, которые были явно утопическими и не соответствовали объективным условиям страны. В частности, к последним можно отнести такие требования, как резкое снижение окладов государственных служащих, так чтобы максимум превышал минимум не более чем в четыре раза; создание системы «народных советов из рабочих, бедных крестьян и солдат» и наделение их «всей полной власти» и т.д.

Особенно ярко левоэкстремистская линия выявилась в опыте провинции Хадрамаут, где ее проводниками были губернатор провинции Фейсал аль-Аттас и выходец из Хадрамаута, входивший в высшее руководство страны, Али Салем аль-Бид (или

аль-Бейд)[2]. Особенностью ситуации в стране было то, что даже при власти правого крыла в партийно-государственном аппарате провинции преобладали элементы, которые вопреки постановлениям центральной власти пытались по-своему и провести ряд преобразований в социально-экономической и политической областях.

Опыт Хадрамаута был в то время поднят на щит левацки настроенными деятелями левого крыла НФ и близкими к ним деятелями общеарабского ДАН, в частности, Наифом Хаватмой. Хаватма, отмечая, что члены НФ в Хадрамауте были в основном, в отличие от других районов, «пролетарско-крестьянского происхождения», писал, что «ветер в Хадрамауте дул в противоположном аденскому направлении». По его словам, для политики хадрамаутской группировки якобы были характерны распространение «идей научного социализма» и ориентация на рабочих и беднейших крестьян, в соответствии с чем было сделано следующее:

– поставлен вопрос о проведении коренной аграрной реформы по принципу: «Землю тому, кто ее обрабатывает», с запретом наемного труда, конфискацией собственности феодалов и кулаков и распределением наделов между безземельными арендаторами и беднейшими крестьянами; выдвинуто требование национализации всех частных предприятий с выплатой выкупа только мелким собственникам;

– проведена чистка госаппарата; Армия освобождения, организация фидаев (они в прошлом вели вооруженную борьбу против колонизаторов) и народные комитеты рассматривались как зародыш нового государства – «государства рабочих и беднейших крестьян»;

– выдвинуто требование передачи всей власти выборным советам рабочих, беднейших крестьян и солдат;

– сформирован Высший народный совет как высший законодательный и контрольный орган, в дальнейшем планировалось со-

[2] К сожалению, в нашей прессе и официальных документах укоренилось неправильное написание фамилии нынешнего Генерального секретаря НСП. По-арабски оно звучит «аль-Бид» и является родовым именем, буквальный перевод которого «белый», «белые» (т.е. из рода белокожих людей). Генеральный секретарь происходит из обедневшего рода хадрамаутских сейидов (ведущих свое происхождение от пророка Мухаммеда), в течение многих поколений живших в племени *мишкас*. Вариант «аль-Бейд», ведущий начало от неправильного прочтения имени, может иметь по-арабски оскорбительный оттенок (буквальный перевод – «яйца»).

здать выборные народные советы во всех городских кварталах и селениях провинции;[3]

– проведена чистка в армии и полиции, ряд солдат получил офицерские должности и звания, некоторые должности были представлены фидаям;[4]

– сохранялись и развивались формирования Армии освобождения и фидаев, проводилась их военная и политическая подготовка, были организованы первые батальоны вооруженной рабочей милиции: батальон им Че Гевары и батальон им. 1 Мая;

– создан «земельный комитет» для аграрной проблемы, однако, вмешательство аденских эмиссаров помешало ему выполнять свои функции;

– в начале февраля было национализировано несколько предприятий.[5]

Во внешнеполитической области руководители НФ в Хадрамауте требовали от правительства решительной поддержки революционных сил ЙАР и национально-освободительных движений в Омане и Персидском заливе и противодействия «саудовско-империалистическому заговору против ЙАР».[6]

В НФ развернулась борьба мнений по отношению к хадрамаутскому опыту. Те руководители, которые критически относились к мероприятиям хадрамаутского руководства, подчеркивали, что хадрамаутские молодые деятели в проведении своей политики не учитывали объективной реальности. Многими подчеркивалась отсталость социально-экономических отношений в стране, обрекавшая мероприятия, подобные проведенным, на неудачу. Также подвергались сомнению некоторые утверждения газеты «Аш-Шарара» (печатного органа НФ в Хадрамауте, или V-ой провинции) и Хаватмы. Так, по данным оргкомитета Генерального руководства НФ, «земельный комитет» не был создан, а эмиссары руководства ездили в провинцию по чисто партийному делу, чтобы разобраться в репрессиях, которым хадрамаутское руководство подвергло окружных руководителей НФ в Сейуне. Отмечалось, что Высший народный совет был представлен все тем же провинциальным руководством НФ, которое и обладало всей полнотой власти в провин-

[3] *Аш-Шарара*, Мукалла, № 2, 22.01.1968.
[4] *Аш-Шарара*, № 3, 29.01.1968.
[5] *Аш-Шарара*, Мукалла, № 4, 22.11.1968
[6] Хаватма, Наиф. *Азмат ас-саура филь-джанубь аль-араби*. Бейрут, 1968, с. 75–76.

ции. Выдвигалось утверждение, что группировка аль-Аттаса пыталась проводить меры по национализации вопреки решениям IV съезда, при этом были национализированы кинотеатр, жилые дома и мелкое акционерное предприятие.[7]

Оценивая то, что происходило в Хадрамауте, необходимо подчеркнуть, что эти события, равно как и разгоревшаяся вокруг них идейная борьба, как нельзя лучше отразили всю противоречивость, которая была характерна для НФ того периода. Действия и позиции хадрамаутской группировки, с одной стороны, свидетельствовали о сильной тяге к коренному изменению всего отсталого уклада жизни, господствовавшего в стране, которую испытывали рядовые члены и его левое крыло. С другой стороны, эти действия, заполнившие тот вакуум, который ощущался во внутренней жизни, ясно показали бесплодность авантюристического и волюнтаристского подхода левацки настроенных деятелей к решению серьезных социально-экономических и политических проблем. Хадрамаутские власти, игнорируя чрезвычайную отсталость региона, в котором повсеместно господствовали докапиталистические отношения и, который считался образцом «законсервированного средневековья», попытались совершить скачок к «строительству социализма», оттолкнув от себя тем самым значительную часть населения (мелкую буржуазию, ремесленников, патриархальное крестьянство, интеллигенцию). Естественно, что все разговоры о рабоче-крестьянском характере власти в Хадрамауте были лишь фразой, а национализация мелких предприятий, ничего не меняя по существу, наносила режиму непоправимый вред. К этому следует добавить, что хадрамаутские деятели в идеологической области поставили перед собой задачу бороться с влиянием ислама (в «цитадели аравийского ислама», каковой являлся Хадрамаут, провозглашение такой борьбе принесло большой вред), а в области внешней политики выступали против идеи мирного сосуществования. Весь комплекс этих идей, позиций и действий с абсолютизацией методов насилия и ломки был весьма характерен для экстремистской части левого крыла. Экстремистская часть левого крыла в социальном отношении была представлена различными силами – общинным и парцеллярным крестьянством, бедуинами, пауперизованными элементами, выходцами из средних городских слоев, а также и бунтарями из религиозной аристократии – сейидов.

---

[7] Аль-ляджна ат-танзымийя лиль-джабха аль-каумийя. *Кейфа нафхаму таджрубат аль-Йемен аль-джанубийя аш-шаабийя*, Бейрут, 1969, с. 111–120.

Очередным актом авантюризма ультралевых элементов НФ было организованное ими «движение 14 мая» 1968 г., когда они сосредоточили основные силы левого крыла в провинции Абъян и заявили о начале вооруженной борьбы против правительства аш-Шааби и армии. Однако это выступление не было подготовлено, а перевес сил был полностью на стороне правых. Движение было подавлено, левое крыло потеряло важные позиции, но его уроки не прошли даром.

Воспользовавшись тем, что левые оказали правительству решающую помощь в подавлении мятежа реакционных сил летом 1968 г., А.Ф. Исмаил и другие, более реалистически мыслящие деятели левого крыла, сумели добиться компромиссного примирения с правительством, а также осуждения левым крылом прежней авантюристической концепции «расширения революционного очага в Абъяне».[8] Завоевав широкую поддержку в результате упорной политической работы в массах, левые подготовили победу «оздоровительного движения» 22 июня 1969 г.

Следующий «всплеск» экстремизма был связан с деятельностью председателя президентского совета НДРЙ (1969–1978 гг.) Салема Рубейи Али.

Усиление власти С.Р. Али в 1970–1971 гг. привело к укреплению левоавантюристического крыла в руководстве НФ и государства, новым проявлениям левоэкстремистской линии, главным образом, во внутренней политике.

Одно из этих проявлений было связано с деятельностью массовых общественных организаций. После V съезда НФ в марте 1972 г. в стране стали развиваться имевшиеся и создаваться новые массовые организации трудящихся, которые С.Р. Али пытался противопоставить НФ как «мелкобуржуазной силе».

Большую роль среди них стали играть комитеты рабочего контроля (КРК).[9] Как говорилось в их программе, подготовленной группой во главе с Султаном ад-Душем, тогда секретарем ЦК НФ по массовым организациям (затем вплоть до 1986 г. председатель Всеобщей конфедерации йеменских трудящихся), они были созданы «полуцентрализованно» и «вследствие слабости и недееспособ-

[8] А.Ф. Исмаил с самого начала был противником акции, предпринятой 14 мая, но в то время отсутствовал.

[9] Мы считаем необходимым остановиться на деятельности КРК подробнее, так как эта тема в научной литературе никогда не освещалась.

ности партии и профсоюзов рабочего класса» (с. 1).[10] Уже в этой формулировке запрограммированное недоверие авторов документа не только к профсоюзам, с которыми у правительства и НФ отношения складывались очень сложно, а иногда даже враждебно, но и к самой политической организации – НФ. Создание КРК не было утверждено Политбюро ЦК НФ, что вызывало возражения со стороны ряда руководящих деятелей, но это не возымело никакого действия, так как создание КРК санкционировал лично С.Р. Али, который в качестве заместителя генерального секретаря курировал работу массовых организаций. С.Р. Али использовал и свой пост председателя президентского совета, выделяя бюджетные ассигнования для финансирования КРК. Вначале комитеты действовали без программы и устава, но осенью 1972 г. КРК были разосланы их программа и устав, также не утвержденные Политбюро ЦК НФ, но одобренные лично председателем президентского совета. КРК, говорилось в программе, имели "стратегическое значение для программ рабочего класса и для его будущего, наряду с партией, массовыми организациями, милицией, народными комитетами и т.п." (с. 1). Программа говорила о том, что существующие формы рабочего контроля являлись временными, носили «подготовительный и переходной характер на пути к более совершенной и развитой форме, которая должна появиться в ближайшем будущем» (с. 1).

Программа называла рабочий контроль «боевыми повседневными действиями рабочих» и определяла его основные задачи в развитии производства, административного аппарата, ликвидации старых эксплуататорских отношений и замене их новыми, революционными, обеспечении участия рабочих масс в управлении при привлечении к работе органов народного контроля также и крестьян (с. 2).

В программе содержался 21 пункт, определявший конкретные задачи органов рабочего контроля (с. 2–6). Они, согласно этим пунктам, должны были участвовать в контроле за производством и за направлением на учебу, принимать «самые суровые меры» против саботажников и организаторов диверсий, следить за выполнением экономического плана, за ввозом и вывозом продукции. Требовалось разрешение органов контроля на закупку запчастей, канцелярских товаров, горючего. Органы контроля имели право задержать человека, подозреваемого в таких преступлениях,

[10] *Барнамадж лиджан ар-рикаба аль-уммалийя*, Аден. 1972.

как хищения, взяточничество, совершаемое «под видом сделок о купле-продаже, подрядов». Органам контроля предписывалось доставлять таких людей в полицию. Комитеты должны были «преследовать кумовство», «вести беспощадную борьбу против бюрократизма» в государственном аппарате, разоблачать контрреволюционные элементы, работавшие в нем, «революционизировать» администрацию. Предусматривалось активное участие КРК в решении кадровых вопросов, вопросов закупки оборудования, использования автопарка.

По программе, КРК должны были иметь разветвленную пирамидальную структуру. Низовые, «первичные комитеты» были рассредоточены «на предприятиях в сфере производства, распределения и услуг» (с. 6). Однако «первичные комитеты» были созданы не во всех районах страны. Над этими комитетами стояли «высшие комитеты», созданные в ведомствах. «Первичные комитеты» определялись в программе «преимущественно исполнительные», а «высшие комитеты» как «исполнительные и планирующие». «Высшие комитеты» подчинялись «центральным комитетам», действовавшим во всех министерствах и секторах народного хозяйства. Над «центральными комитетами» стоял «установительный комитет», определяемый как «полуполитический комитет, имеющий функции планирования, утверждения и исполнения» на уровне провинций и республики. Система КРК замыкалась вверху на «комитет массовых организаций». Он определялся как «преимущественно политический комитет», который призван не только контролировать работу КРК, но и играть роль «связующего звена между различными организациями и учреждениями республики: массовыми, политическими, административными и т.п.» (с. 6).

Таким образом, создателями программных документов КРК предусматривалось, что КРК охватят все предприятия, ведомства и министерства республики. Члены «первичных комитетов» в количестве 2–5 человек назначались сверху из числа рабочих, «высшие комитеты» (3–11 человек) формировались из представителей «первичных», «центральные» – их председателей «высших», а «установительный комитет» – из председателей и секретарей «центральных комитетов» республики. Программа устанавливала, что комитет массовых организаций (высший орган, курировавший все массовые общественные организации и подчинявшийся ЦК НФ) «является организацией, контролирующей работу всех органов контроля». Этот комитет «связан с НФ». Он отвечал «за выполнение

тех решений, которые не мог выполнить установительный комитет в силу противодействия других сторон в администрации, профсоюзах, аппарате госбезопасности, НФ или где-либо еще» (с. 12). Леваки, на словах желая избавиться от партийной бюрократии, на деле создавали свою, новую «революционную» бюрократию.

Члены КРК не обязательно должны были состоять в НФ или в профсоюзах. В программе устанавливалось, что лишь председатель и секретарь «установительного комитета» должны назначаться «из числа политических и руководящих деятелей НФ». Им и надлежало стать «связующим звеном между установительным комитетом, комитетом массовых организаций и НФ».

«Установительный комитет» являлся высшей властью в системе КРК после съезда рабочего контроля и расширенных пленумов руководящих комитетов. Ему предписывалось «принимать решения и издавать приказы о наказаниях на административном уровне через министров, премьер-министра, руководителей и директоров. Ни эти лица, ни одна организация не могут препятствовать этому решению. В том случае, когда возникнут какие-либо препятствия, он должен передать дело вместе со своим решением в комитет массовых организаций для рассмотрения» (с. 12). Но комитет массовых организаций мог отменить какое-либо решение или заморозить его только в том случае, если он убедил в этом «установительный комитет».

КРК были повсеместно созданы в НДРЙ, но не на всех уровнях. Однако, по имевшимся проверенным данным, активно действовавший комитет массовых организаций во главе с С. ад-Душем по заданию С.Р. Али предпринимал самые решительные меры для завершения создания системы КРК.[11] Первые шаги по внедрению системы КРК привели к дезорганизации производства на многих участках, неурядицам между различными сторонами на предприятиях, где был нарушен принцип единоначалия руководителей.

Негативно сказались на обстановке в стране и меры по снижению зарплаты всем служащим, наиболее высокооплачиваемым –

[11] Позднее самостоятельная система КРК была отменена, органы рабочего контроля были созданы при Всеобщей конфедерации рабочих профсоюзов НДРЙ. Али и его сторонникам не удалось противопоставить КРК Национальному фронту. Несмотря на противодействие Али, в 1972–1973 гг. большинство в НФ поддержало план создания в НФ первичных организаций по производственному признаку (на основе опыта партий рабочего класса), начавшаяся в 1973 г. перестройка повысила роль НФ на предприятиях, в учреждениях и ведомствах, приблизила его к реальному руководству повседневной жизнью страны.

в несколько раз (зарплата министра в начале 70-х годов составляла 80 дин., т.е. менее 250 долл., причем по указанию С.Р. Али было инспирировано «массовое движение» с требованием снижения зарплаты и сближения ее низшего и высшего уровней, выливавшаяся в так называемую семидневную демонстрацию.

Левацкие эксцессы допускались и в практике проведения так называемых крестьянских выступлений, в ходе которых в первой половине 70-х годов в НДРЙ осуществлялась аграрная реформа.[12]

В 1974 г. автор был свидетелем одного из крупных крестьянских выступлений в г. Шибаме (Хадрамаут). Оно было тщательно подготовлено комиссией ЦК НФ во главе с А.С. Обадом (Мукбилем). Были заранее избраны жертвы – пять «феодалов», которых крестьяне схватили, посадили на джипы и возили по округе, агитируя население захватить земли крупных собственников. Во время поездки феодалов забили палками насмерть. По замечанию Мукбиля, сделанному в полемической беседе с автором, «в крестьянах удалось разбудить дремавшее классовое сознание».

С.Р. Али зачастую сознательно шел на ущемление интересов потенциальных союзников революции. Он не боялся ни сужения социальной базы революции, ни изменения расстановки сил в пользу своих противников. Он говорил автору этих строк: «Мы были авантюристами еще 22 июня 1969 г., когда, не имея поддержки ни в партии, ни в стране, не говоря уже о вооруженных силах, пошли на взятие власти, действуя вопреки “вашей теории”, но мы победили. Если бы мы ждали, пока добьемся перевеса сил, мы никогда не завоевали бы власть».

Али утверждал, что в истории не ни одного примера мирного пути революции, что революционное насилие без применения оружия – нонсенс. В этом убеждении он был не одинок: вооруженные методы борьбы тогда абсолютизировались значительным большинством партийных кадров. Многие говорили, что мирный путь борьбы годен для Европы, но не годится для стран Азии и Африки.

---

[12]Лидеры НФ исходили из того, что проведение аграрной реформы нельзя доверять чиновникам, она должна осуществляться руками самих крестьян. Для этого был придуман метод выступлений, в ходе которых крестьяне сами *Аш-Шарара*, Мукалла, № 2, 22.01.1968.

[12] захватывали землю крупных собственников или отбирали ее излишки, а затем делили ее и объявляли о создании кооператива. В большинстве случаев партийным руководителям удавалось побудить крестьян к активным действиям.

С.Р. Али всячески поощрял критические высказывания в адрес арабских компартий, к которым относился с недоверием, неохотно шел на сотрудничество с ними. В беседах с автором он говорил, что рабочий класс страны – «мелкобуржуазная сила, зараженная предпринимательским духом и испорченная более высоким, чем у других трудящихся, уровнем жизни», считая главной революционной силой в стране беднейшее крестьянство и бедуинские массы. Али и его сторонники презрительно относились ко всем разговорам о необходимости учитывать религиозный фактор. Они одобряли методы борьбы с религией, которые в начале 70-х годов применили руководители провинции Хадрамаут во главе с А.С. аль-Бидом: они арестовали всех служителей культа в округе Сейун, посадили их в одну большую камеру, выдав каждому по томику избранных произведений В.И. Ленина и заставив их читать эти работы. Позднее подобная практика «борьбы с религией» была осуждена.

В начале 70-х годов, особенно после V съезда НФ в марте 1972 г., опыт революции в НДРЙ привлек к себе внимание различных отрядов левых сил в арабском мире, которые стали соперничать за влияние на лидеров НФ. Экстремистские тенденции, которые ранее проявляло все левое крыло НФ, усиление С.Р. Али и левацких элементов, ряд поспешных, авантюристических мер южнойеменского руководства, неотроцкистские и прокитайские симпатии руководителей провинции Хадрамаут, связи с НФ с такими арабскими организациями, которые в то время проявляли левоэкстремистские тенденции, – все это побудило различные международные и арабские левоавантюристические, маоистские, леворевизионистские и неотроцкистские группировки предпринять попытки давления на НФ, распространения в стране своих взглядов. С помощью своих представителей и агентов, печатной пропаганды, в частности, распространения своих печатной пропаганды, в частности, распространения своих печатных изданий и направления руководству НФ различного рода посланий эти группировки пытались оказать воздействие на Фронт, подчинить его своему влиянию.

Среди них были иракские раскольнические группировки прокитайского толка, давно стремившиеся вести подрывную деятельность в Южном Йемене. В их силе раскольники, имеющие себя «Иракской коммунистической партией – Центральным руководством» (ИКП–ЦР), а также мелкие группы, образующие вместе с ИКП–ЦР так называемый «Иракский патриотический блок» (ИПБ) и европейский филиал этого блока – «Иракский революционный

блок в Европе» (ИРБ) с центром в Лондоне: «Левая партия Баас», «Конфедерация социал-националистов», «Социалистическая партия единства», «Социалистическая партия» и др. группы.

Левацкие организации пытались направлять в НДРЙ своих представителей, поддерживать личные контакты с руководством НФ, распространяли в стране свои газеты и журналы. Такие контакты с НФ, в частности, поддерживал бывший руководитель ИКП–ЦР Азиз аль-Хадж, живший в Париже и работавший в ЮНЕСКО. В 1972 г. в Аден с неофициальным визитом из Сирии приезжал руководитель ИКП–ЦР Ибрагим аль-Алляви. В апреле 1972 г. член Политбюро ЦК ИКП–ЦР Музаффар участвовал в конференции солидарности с борьбой Народного фронта освобождения Омана и Персидского залива, которая проводилась в Адене. Музаффар имел беседы с руководящими деятелями НФ, в том числе с Абдель Фаттахом Исмаилом. Пропагандистскую деятельность в стране вел один из деятелей ИКП–ЦР Тарик, работавший в Адене по контракту как иностранный специалист. Автору не раз приходилось полемизировать с зарубежными леваками на приватных «макьялях» (беседах за жеванием ката) в домах высших руководителей НДРЙ. И здесь фактически велась борьба за влияние на партийно-государственное руководство страны.

При анализе посылавшихся в 1972–1973 гг. в НДРЙ печатных материалов иракских левоавантюристических групп[13] можно выделить ряд главных моментов, лежавших в основе их политического курса.

1. Полное неприятие коммунистического движения и советской модели как «ревизионистской», резкая критика арабских компартий (особенно за их «соглашательство») и советско-арабских отношений.

2. Поддержка НДРЙ как «единственного революционного государства в арабском мире».

3. Поддержка борьбы Палестинского движения сопротивления и Народного фронта освобождения Омана и Персидского залива как «главных отрядов арабской освободительной революции».

4. Восхваление опыта КНР и Албании.

[13] В том числе журнал ИРБ "Ан-Насыр", издававшийся в Лондоне, орган ИКП-ЦР "Тарик аш-Шааб", орган ИКП-ЦР в Курдистане "Рикае Курдистан", орган Социалистической партии "Ак-Иштираки", орган Социалистической партии единства "Ан-Нидаль", орган ИПБ "Аль-Джабха" и другие издания.

5. Требование автономии Курдистана.[14]

6. Поддержка студенческого движения в Египте.

7. Непримиримо враждебное отношение к иракскому режиму как к фашистскому, требование его свержения.

8. Враждебное отношение к египетскому режиму как к реакционному.

9. Лояльное отношение к Сирии (обусловленное лишь ее враждебностью Ираку).

Иракские «левые» в Европе были связаны с различными левацкими группировками, пользовались их расположением и, в свою очередь, одобрительно относились, например, к деятельности "новой левой".[15] Им также удалось в определенной мере распространить свое влияние на Всеобщую конфедерацию йеменских рабочих в Соединенном королевстве, принявшую на съезде в 1972 г. решение о «поддержке патриотической борьбы революционных сил против правящей фашистской клики Ирака», причем именно в тот период, когда иракская компартия шла на сотрудничество с Баас в рамках фронта.

Издания иракских левоавантюристов восхваляли кампанию по угону самолетов, которую проводили тогда некоторые палестинские и другие организации. Во многих изданиях содержались заявления о поддержке революционной борьбы в НДРЙ и в Персидском заливе, сообщалось о сборах средств, организованных ими в Европе в помощь НФОО. Автору приходилось встречаться с палестинскими угонщиками, которые нередко попадали в НДРЙ.

Журнал «ан-Насыр» (№ 9, декабрь 1972 г.), под рубрикой «арабское освободительное движение», опубликовал статью под заголовком «Революционная поступь Персидского залива и Демократического Йемена сорвет новый империалистический план». Один из главных тезисов статьи: об «особой угрозе, которую представляла НДРЙ для империалистов». Это, на взгляд авторов статьи, было обусловлено пятью причинами:

---

[14] Существовала еще одна экстремистская группировка, не входившая в ИПБ, – Курдская революционная партия, которая считала движение Барзани реакционным и поэтому выступила против лозунга независимости и за сотрудничество с правительством.

[15] Показательно в этом плане враждебное отношение европейских леворадикальных идеологов к правящему в Ираке режиму. Во время визита во Францию Саддама Хусейна в 1972 г. там было опубликовано письмо «протеста против кровавого террора в отношении прогрессивно-революционных сил Ирака», подписанное Ж.-П. Сартром, А. Кривэном, М. Родинсоном, Э. Манделем, Н. Ванштоком, Ш. Бетлехемом и др.

а) потерей империализмом его позиций в Южном Йемене, ликвидацией его социальной базы;

б) политикой НДРЙ по отношению к революции в Персидском заливе, «угрожающей нефтяным интересам западного империализма»;

в) военно-стратегическим положением НДРЙ, определяющимся контролем над Баб-эль-Мандебским проливом – проходом в Красное и Средиземное моря и главным путем перевозки нефти в Европу (при этом отмечалось усиление давления на НДРЙ с целью ликвидации режима в связи с планами капитулянтского решения ближневосточного кризиса и последующего открытия Суэцкого канала);

г) открытием компанией АРАМКО гигантских нефтяных полей в южной части пустыни Руб-аль-Хали (Саудовская Аравия), захватывающих и территорию провинции Хадрамаут в НДРЙ (отмечалось, что Саудовская Аравия и нефтяные монополии мечтали о строительстве кратчайшего нефтепровода через Хадрамаут до порта Мукалла);

д) примером, каковым служит НДРЙ для Северного Йемена, население которого «перешло от пассивной обороны к вооруженной борьбе с режимом».

В статье также давался анализ динамики классовой структуры в НДРЙ, хода классовой борьбы в стране вообще и НФ в частности.

В газете «Тарик аш-Шааб» (конец февраля 1973 г.) в статье о значении арабского региона содержались три новых для того периода краеугольных политических тезиса. Во-первых, о том, что арабский регион после Вьетнама стал самой горячей точкой земного шара. Во-вторых, о «переносе центра подрывной деятельности империализма из района Палестины в район Персидского залива». В-третьих, о том, что тремя главными арабскими революционными силами являются Палестинское движение сопротивления, НДРЙ и движение в зоне Персидского залива. Именно против этих сил, а также и против Сирии, как считал автор статьи, в первую очередь, были направлены империалистические планы агрессии.

Пропаганда иракских раскольников была рассчитана на то, чтобы привлечь на свою сторону некоторые отряды арабского революционного и национально-освободительного движения, проявлявшие левоэкстремистские тенденции. Иракские раскольники превозносили значение их борьбы и объявляли им о своей поддержке, в то же время пытаясь посеять в них недоверие и вражду к Советскому Союзу, другим социалистическим странам и мировому коммунистиче-

скому движению, прежде всего к арабским компартиям. Для этого использовались и пресловутые теории «советского империализма» и «двух великих держав». В частности, внутриполитическая борьба в Ираке изображалась как борьба между сторонниками американо-британского и «советского империализма», который стремился «закабалить Ирак», чтобы выйти в Персидский залив.

Пыталась вести пропаганду в НДРЙ и группа «арабских борцов – сторонников Троцкого-Посадаса в IV интернационале». В октябре 1972 г., во время нападений наемников с территории ЙАР на НДРЙ эта группа направила в НДРЙ и распространила в ряде стран листовку в поддержку южнойеменского режима. В листовке положительно оценивались результаты V съезда НФ и последовавшие за ним мероприятия. В то же время показательно, какие именно мероприятия вызвали одобрение арабских сторонников Троцкого-Посадаса. Это национализация жилого Фонда, национализация кинотеатров, снижение зарплаты служащим, «семидневная демонстрация народа», выступления крестьян и рыбаков, создание крестьянами, рыбаками и рабочими «народных комитетов с функциями советов» (!?). Иначе говоря, здесь был сделан акцент именно на тех мероприятиях южнойеменского руководства, целесообразность, своевременность и подготовленность которых вызвала сомнение, как у других революционных сил, так и у ряда деятелей внутри самого южнойеменского режима. В решениях V съезда особо отмечался призыв к «единству социалистических государств», в чем авторы листовки видели возросшую «веру арабской революции в то, что она вступит в лагерь рабочих государств».[16] В отличие от иракских раскольников, в документах которых нападки на Советский Союз, социалистическое содружество и мировое коммунистическое и рабочее движение занимали видное место, неотроцкисты-посадасисты демонстрировали лояльное отношение к опыту «рабочих государств» и рабочего движения.[17] В частности, в листовке говорилось: «Подобно тому, как товарищ Посадас говорил о современной гражданской войне в Чили, что она является лучшим средством для того, чтобы парализовать опоры капитализма, импе-

[16] Социалистические страны неотроцкисты из группы Посадаса называли "рабочими государствами", к их числу они также относили Алжир (в IV интернационале есть алжирская секция).

[17] Так, например, положительно оценивалась борьба пролетариата в Бахрейне, Саудовской Аравии и Дубае.

риализма и их аппарата, так же и здесь, с помощью создания организаций с функциями советов, мы могли бы учить трудящихся учиться думать, управлять, руководить, обсуждать, решать, выполнять, политически осмысливать все политические проблемы, чтобы они смогли постепенно избавиться от государственного аппарата, армии и полиции и таким образом ликвидировать все основы, которые могут служить империализму. Это позволит мелкой буржуазии, части североймеменской армии и даже наемникам южнойеменского происхождения убедиться в способности йеменских масс руководить обществом лучше, чем капиталисты и чем административный аппарат». В листовке говорилось также о том, что деятельность «народных комитетов с функциями советов» приведет и к «созданию низовой деятельности в НФ для его перерастания в марксистско-ленинскую партию, опирающуюся на профсоюзы».

Таким образом, здесь виден призыв к созданию утопических «органов народовластия» по неотроцкистскому образцу, комитетов, которые со временем взяла бы в свои руки власть, заменили бы госаппарат, армию и полицию. Совершенно ясно, что подобный анархистский тезис в условиях отсталости южнойеменского общества в случае его претворения в жизнь быстро обрек бы революционный опыт НДРЙ на полный провал. Разговоры о марксистско-ленинской партии здесь не что иное, как демагогия. Нетрудно заметить, что попытки ряда деятелей НФ во главе с С.Р. Али наделить комитет рабочего контроля и некоторые другие комитеты в НДРЙ функциями органов власти находились в гармонии с программой посадасистов.

Оценка авторам листовки международного положения содержат тезис о «частичном оживлении…, превосходящем возможности капиталистического режима и бюрократии в рабочих государствах, которое вызывает острый внутренний кризис роста в компартиях и в рабочих государствах, приводя к провалу их прежней политики союза с египетской буржуазией и навязывая им новые отношения с арабскими революционными силами левее Садата – в Алжире, Ираке, а теперь в Сирии и в Йемене…».

В конце 1960-х – начале 1970-х годов НДРЙ была Меккой для многих молодых европейских интеллигентов, искренне искавших истину в левацких идеях. Автору приходилось встречать среди них лидеров анархистских и неотроцкистских студенческих и молодежных организаций, активных участников известных бунтов 1968 г. Многие из них впоследствии стали респектабельными, всемирно

известными профессорами крупнейших университетов Европы (Фред Хэллидей, Оливье Руа). Стал советником президента Франции Франсуа Миттерана и один из главных идеологов революционных бунтов того времени Режи Дебре.

К середине 70-х годов позиции С.Р. Али, активно работавшего в массах и умевшего привлекать к себе людей, еще более укрепились. А.Ф. Исмаилу все чаще приходилось уступать Али. Основные надежды на изменение обстановки он возлагал на объединение НФ с НДС и ПНА, лидеры которых открыто критиковали главу государства за авантюристические перегибы. В результате непродуманных мероприятий по национализации частной торговли и мелкого предпринимательства, поголовному кооперированию, ущемления интересов служащих и интеллигенции в стране ухудшилось экономическое положение, усилилось недовольство режимом со стороны тех слоев, которые ориентировались на постепенные преобразования, выступали за проведение «национально-демократической революции». В ответ на критику Али обрушился с нападками на лидеров НДС и ПНА, но ему все же не удалось помешать созданию в 1975 г. ОПОНФ.

После 1975 г. Али, уже открыто стремившийся к установлению режима личной власти, стал чувствовать угрозу в планах по созданию на базе ОПОНФ единой «авангардной» партии[18]. Он выступил против создания такой партии, считая его преждевременным. Кроме того, Али который еще недавно выступал с идеями распространения «пожара революции» на соседние страны, начал искать в них союзников через контакты, начавшиеся после нормализации отношений НДРЙ с Саудовской Аравией и улучшением отношений с ЙАР и Кувейтом в середине 70-х годов.

В 1978 г. противоборству между группировкой С.Р. Али и другой частью ОПОНФ вокруг проблемы авангардной партии обострилось. Али начал быстро терять симпатии, так как подавляющее большинство членов организации поддерживало в этом вопросе Исмаила. За план Исмаила высказалось и большинство в ЦК. В этих условиях Али пошел на отчаянную акцию – убийство президента ЙАР А.Х. аль-Гашими.

Налицо концепция, характерная для всех «леваков» – для «преодоления» действительности, не созревшей для переворота, необходимо создать экстремальную ситуацию, которая сама втя-

[18] Речь шла, конечно, о партии, создаваемой на основе советского опыта.

нет в схватку социальные силы, неготовые участвовать в ней, когда они будут вынуждены встать по одну или по другую сторону баррикад. Именно такую ситуацию должно быть создать организованное С.Р. Али убийство аль-Гашими. Опытный боевик Махди по кличке «Товарищ» («Тафариш») сознательно шел на выполнение этой акции, считая, что своим героическим самопожертвованием положит начало объединению Йемена. Впоследствии секретным указом ему было присвоено звание «Герой Йемена». Очевидно, Али рассчитывал вызвать вооруженное столкновение между НДРЙ и ЙАР, в ходе которого он получил бы абсолютные полномочия и, либо осуществил «экспорт революции» на Север, либо добился бы примирения.

Действия С.Р.Али подверглись резкой критике арабскими компартиями, ориентированными на поддержку курса А.Ф. Исмаила. Оценивая политическую платформу группировки С.Р. Али, член Политбюро ЦК Иорданской коммунистической партии Наим Ашхаб писал: «Характерно, что позиции этой клики, как и любого оппортунистического движения, выглядели то “ультралевыми”, то “ультраправыми”».[19] При этом С.Р. Али стремился постепенно сосредоточить всю власть в стране в своих руках. Как “ультралевые”, так и “ультраправые” позиции его группировки нанесли немалый вред развитию организации. На основе анализа материалов прессы НДРЙ и документов I съезда Йеменской социалистической партии (октябрь 1978 г.)[20] можно выделить следующие основные левоавантюристические моменты в политике группировки Али:

а) перегибы в области национализации промышленности, торговли и транспорта и план «тотальной национализации», означавший в условиях такой слаборазвитой страны, как НДРЙ гибель режима;

б) экстремизм в проведении аграрной реформы, в ряде случаев насильственное создание кооперативов и ошибочная экспроприация собственности мелких хозяев;

в) планы «экспорта революции» в соседние страны;

---

[19] См.: Ашхаб Н. “Воля народа несокрушима”. *Проблемы мира и социализма*, 1978, № 11, с. 47.

[20] В частности, анализ статей, опубликованных в июне-октябре 1978 г. в газете "14 октября" и еженедельнике "ас-Саури" (г. Аден), а также отчетного доклада ЦК ОПОНФ I съезду ЙСП.

г) заимствование некоторых маоистских и неотроцкистских концепций, в частности при оценке роли СССР и коммунистического движения;

д) попытки противопоставить планам перерастания НФ в авангардную партию то план передачи чрезвычайных полномочий органам рабочего контроля, то план создания новой организации на базе различных «революционных комитетов».

Али пытался противопоставить партийным и государственным органам созданный им разветвленный аппарат президентства, лично руководить работой некоторых предприятий промышленности и сельского хозяйства, учреждений культуры и просвещения, а также, бойкотируя решения руководства НФ, насадить в армии и государственном аппарате верных себе людей, подобранных по принципу племенной принадлежности.

Однако ориентированной на СССР и коммунистическое движение группе в руководстве НФ во главе с А.Ф. Исмаилом удалось не допустить реализации замыслов Али. Исмаила поддержали такие руководящие деятели НФ, как Али Антар и Салех Муслех Касим, которые, хотя в прошлом были близки к Али, теперь расходились с ним в отношении к арабским консервативным режимам и противостояли ему в племенном отношении (они представляли группировку племен II-й провинции в армии и полиции, а Али – традиционно конкурирующих с ними племен южной части III-й провинции. Против Али выступили деятели североймеменского происхождения: Абдель Азиз Абдель Вали и Мухаммед Саид Абдалла (Мухсин), видевшие в нем «атнисеверного деятеля». Большую роль сыграли и симпатии большей части личного состава вооруженных сил, которые были не на стороне курса Али. Вопреки его мнению, состоялось объединение НФ с НДС и ПНА, претворялись в жизнь основные решения руководства ОПОНФ. Выступив против создания авангардной партии, Али окончательно изолировал себя, а предпринятое им убийство президента ЙАР А.Х. аль-Гашими и последовавшая за этим 26 июня 1978 г. безуспешная попытка государственного переворота привели его к полному краху. С.Р. Али и двое его ближайших сообщников были расстреляны,[21] а члены его

[21] Характерно, что двумя ближайшими сообщниками Али оказались люди, связанные с ним, прежде всего, племенными узами. Один из них, Гаим Салех, член Политбюро ЦК и I секретарь III провинции никогда не одобрял многих мероприятий Али и даже саботировал их в своей провинции. Этот факт еще раз показывает нам значение традиционных связей.

группировки исключены из организации, изгнаны из вооруженных сил и полиции.

Следы преобладающего влияния левоэкстремистских идей в Хадрамауте еще долго сказывались на обстановке в партийной организации провинции. После подавления попытки переворота, предпринятой С.Р. Али, руководство ОПОНФ распустило все партийные комитеты этой провинции за ту поддержку, которая были оказана Али и его сторонникам, и провела перевыборы комитетов всех уровней. Но влияние взглядов леваков еще долго давало о себе знать.

Уже после событий, в период подготовки к созданию партии в организации ОПОНФ в провинции Хадрамаут развернулась борьба вокруг обсуждения Аналитического документа ЦК, в котором рассматривались вопросы подготовки к созданию «авангардной партии». В докладе А.Ф. Исмаила X пленуму ОПОНФ в августе 1978 г. говорилось, что в провинции Хадрамаут (а также в округе аш-Шааб провинции Аден и округа Модья провинции Абъян) «дискуссии по второстепенным вопросам, словесная перепалка и провокационные выпады в отношении друг друга между некоторыми товарищами преобладали над обсуждением вопросов, содержащихся в Аналитическом документе».

С созданием в стране на основе трех политических организаций (Национального фронта, Народно-демократического союза и Партии народного авангарда) единой Йеменской социалистической партии во главе с Абдель Фаттахом Исмаилом южнойеменские лидеры начали постепенно изживать левоэкстремистские эксцессы, отказываться от абсолютизации «силовых» методов решения проблем и признавать принцип поэтапности. Однако далеко не все прежние заблуждения были изжиты. Уже в процессе подготовки к созданию «авангардной партии» группа руководящих деятелей предлагала назвать ее коммунистической партией Йемена, что определенно лишило бы поддержки внутри страны и привело бы к полной изоляции в арабском мире. Многие из активных проводников левоэкстремистской линии остались в партийно-государственном руководстве, сохраняя отчасти прежние взгляды.

Во внешнеполитической сфере ЙСП ограничила или свела на нет отношения с левоэкстремистскими, неотроцкистскими силами и движениями. НДРЙ отказалась принимать на своей территории угонщиков самолетов и исполнителей других террористических актов. Наметилась нормализация отношений республики с сосед-

ними государствами. Военное поражение Народного фронта освобождения Омана заставило южнойеменских руководителей пересмотреть свои взгляды на стратегию и тактику освободительного движения, критически оценить опыт прошлого и, в частности, отказаться от лозунга «винтовка рождает власть». Однако приоритетность вооруженных методов борьбы, которые будто бы способны коренным образом «переломить» объективную реальность, обеспечить победу революции даже в отсутствии революционной ситуации, все еще владела умами многих южнойеменских революционеров, мечтавших о «едином демократическом Йемене», создание которого провозглашено главной целью ЙСП.

В связи с этой темой следует заметить, что общейеменский характер всей истории революционного движения в стране, тесная переплетенность национально-патриотических и повстанческих, революционных организаций ЙАР и НДРЙ, которые совместно действовали на протяжении десятилетий, значительно усилил юнионистские устремления в ЙСП и народе НДРЙ. Этому способствовало сильно развитое «общейеменское» самосознание Йеменцев, чувство принадлежности к единому народу, который оказался разделенным, действительно, из-за действий внешних сил. Значительная часть южнойеменских руководителей имела иллюзии насчет легкости взятия власти на Севере оппозиционными силами при поддержке с Юга, другие шли на поводу у них, не могли открыто выступать против этих иллюзий, так как они находили благодатную почву в народе. ЙСП не сумела правильно оценить обстановку на Севере, настроения северян, потенции режима ЙАР.

Явно непродуманным и преждевременным с точки зрения интересов укрепления режима НДРЙ включение в ЙСП, через несколько месяцев после ее создания, североЙеменского филиала – Партии народного единства (ПНЕ), образованной на основе объединения революционных и повстанческих организаций ЙАР, родственных южнойеменским, по образцу Юга. В феврале 1979 г. ПНЕ на засекреченном съезде соединилась с ЙСП, ее представители вошли в руководящие органы ЙСП – ЦУ и его Политбюро. ПНЕ стала негласной авангардной силой легальной оппозиционной организации ЙАР – Национально-демократического фронта. Почти одновременно с созданием объединенной партии (о чем, впрочем, недвусмысленно говорит само название ЙСП) была предпринята попытка совершить авантюристическую акцию по свержению правящего режима в ЙАР.

По замыслу лидеров ЙСП, бойцы НДФ должны были поднять вооруженное восстание в ЙАР, а армия НДРЙ одновременно перейти границу с Севером и двинуться на Сану. Лидеры ЙСП рассчитывали на быструю победу, обеспеченную массовой поддержкой в северойеменской армии, племенах, недовольных правительством и засильем саудовцев в стране, крестьянстве, подвергавшемся эксплуатации со стороны феодалов, и военно-политическим превосходством армии НДРЙ, однако они просчитались. Население ЙАР не поддержало восстание, ее армия оказала сильное сопротивление вторгшимся на территорию ЙАР частям армии НДРЙ, танки которой застряла на горных дорогах и были вынуждены вернуться обратно. Действия НДРЙ были осуждены в арабских странах и не получили поддержки со стороны ее друзей. И хотя НДФ создал в пограничной с НДРЙ полосе «освобожденные районы», его военное поражение обернулось и поражением политическим, отбросило революционное движение на Севере далеко назад, а в руководстве ЙСП создало кризис, вылившийся в междоусобицу, приведшую к отстранению ряда деятелей, и, в конечном счете, отстранению А.Ф. Исмаила, который как глава партии и государства и северянин по происхождению нес ответственность за случившееся. При этом нужно отметить, что не Исмаил был главным инициатором авантюристической акции, и за нее выступали не только деятели северойеменского происхождения (достаточно сказать, что одним из ярых сторонников насильственного объединения с Севером был южанин Салех Муслих Касем, занимавший пост министра обороны).

С 1980 г. у руководства партией и государством встал Али Насер Мухаммед. Его внутриполитический и внешнеполитический курс был отмечен реализмом и отчасти прагматизмом. Режим постепенно изживал ультралевачество, но в ЙСП стали все чаще говорить о возможном перерождении режима. В 1982–1985 гг. в партии росло движение, выступившее с резкой критикой курса Мухаммеда, в том числе выражавшее интересы бывших леворадикалов. Назовем лишь некоторые из основных пунктов этой критики.[22]

1. В 80-е годы НДРЙ якобы не добилась существенных успехов в продвижении по пути «социалистической ориентации».

[22] См. об этот подробнее в статье автора: “Январские события в НДРЙ”, *Восток и современность*, 1986, № 4.

2. В экономической сфере «неоправданно широкие возможности для развития предоставлялись частному сектору», который постоянно укреплял свои позиции, «подрывая госсектор».

3. В сельскохозяйственной политике наметилась ориентация на преимущественное развитие мелкотоварного сектора, а кооперативам и госхозам не уделялось должного внимания.

4. В области внешнеполитических и внешнеторговых связей страна ориентировалась на арабские государства. Запад и международные организации, связи же с социалистическими странами развивались слабо.

5. В отношениях с соседними арабскими государствами НДРЙ «отходила от революционных принципов», попадая в зависимость от консервативных режимов.

6. Была прекращена военная помощь революционным организациям ЙАР и Омана, стремление наладить отношения с этими режимами привели к кризису НДФ ЙАР и НФОО, откату всего революционного движения в ЙАР и Омане.

Следует заметить, что, если для внутренней политики А.Н. Мухаммеда, действительно, была характерна некоторая непоследовательность, то во внешней политике не наблюдалось никаких отступлений от программных принципов ЙСП. В 80-е годы укрепились позиции НДРЙ на международной арене, нормализация отношений с соседними аравийскими государствами обеспечивали относительную стабильность мирного и безопасного существования страны. Не случайно основная внешнеполитическая линия, проводившаяся при Мухаммеде, сохранялась и после его отстранения в результате январских событий 1986 г. Однако с учетом существующего положения нельзя полностью исключать рецидивы авантюризма, в частности, в отношениях с ЙАР, поскольку сторонники такого курса в руководстве есть. В частности, такие деятели, как член Политбюро ЦК ЙСП, генеральный секретарь Партии народного единства Гаралла Омар считают достижения йеменского единства едва ли не главной задачей партии и по-прежнему склонны проявлять неразборчивость в выборе средств для достижения этой цели. Некоторые партийно-государственные деятели в конфиденциальных беседах прямо говорят о существующей опасности «повторения 1979 г.», возвращения к периоду конфронтации с ЙАР, что усугубляется также и враждебно-сдержанным отношением лидеров ЙАР к новому руководству НДРЙ и угрозой со стороны сил, находящихся в эмиграции. Тем не менее, при любых оценках и

прогнозах нельзя не учитывать эволюцию, которую переживают вчерашние «ультралевые».

С течением времени южнойеменские «ультралевые» проходили эволюцию как в своих идейно-политических воззрениях, так и морально-этнических принципах. Бедуинский аскетизм большинства руководящих деятелей[23] уступил место стремлению вести нормальный образ жизни, а у некоторых, особенно в 80-е годы, даже подражать стандарту жизни «нефтяных шейхов» (за что новое руководство, пришедшее к власти в 1986 г., критиковало «эпоху А.Н. Мухаммеда»). Одни деятели эволюционировали в сторону марксизма. В качестве примера можно привести одного из «исторических» лидеров НФ Абдаллу аль-Хамири. Другие так и не сумели отойти от анархистских и авантюристических иллюзий прошлого. Беседы автора с погибшим во время январских событий 1986 г. бывшим председателем Комиссии партийного контроля при ЦК ЙСП Али Шайя Хади показали, что он, как и прежде, симпатизировал идеям неотроцкистов. Он находился под особенно сильным влиянием заместителя генерального секретаря Организации коммунистического действия Ливана Фавваза Трабулси (см. о нем далее), с которым поддерживал тесные дружеские связи. Бывший министр обороны НДРЙ, также погибший в январе 1986 г., Салех Муслех Касем продолжал мечтать о новом военном походе на Север, говоря в откровенных беседах с автором, что без решительного удара с Юга режим не падет, надо только создать необходимый повод для этого удара. Вопреки указаниям А.Н. Мухаммеда, Касем селил на территории округа Далиа, в приграничных районах с ЙАР бойцов НДФ с семьями, считая, что они «еще скажут свое слово».[24]

Еще один тип эволюции, весьма характерный для наиболее незрелой и наиболее экстремистской части деятелей, – разочарование в прежних революционных идеалах, отход от активной обществен-

[23] В первой половине 70-х годов, по свидетельству автора. на приемы в иностранные посольства иногда приезжало четыре министра в одной машине, из экономии горючего. Первый секретарь комитета НФ Хадрамаута А.аль-Бар жил в крошечной однокомнатной квартире.

[24] При этом Касем занимал нейтральную позицию в отношении борьбы, которая велась в 1984–1985 гг. между сторонниками А.Н. Мухаммеда и сторонниками А.Ф. Исмаила – А. Антара, рассчитывая, по-видимому, как откровенно говорил в беседе с автором А. Антар, «сыграть свою игру». Политический прагматизм, граничащий с беспринципностью, стал чертой многих из деятелей, выдвигавших левоэкстремистские лозунги.

ной жизни. Один из лидеров НФ Авад аль-Хамид, являвшийся в первой половине 70-х годов губернатором, затем первым секретарем комитета НФ в провинции Лахедж, в беседе с автором в ту пору с воодушевлением заявлял, что его главная цель – «перевести революционную чуму в Саудовскую Аравию». Позднее А. аль-Хамид отошел от политической деятельности, а в 80-е годы завел прибыльную частную торговлю.

Непростую эволюцию претерпели жизненные позиции Генерального секретаря ЦК ЙСП Али Салема аль-Бида. В 60-е – 70-е годы он считался деятелем маоистской ориентации, не скрывал резко критического отношения к международному коммунистическому движению, был апологетом насильственных методов решения всех проблем, а по некоторым вопросам внутренней политики выдвигал анархистские взгляды. В одной из бесед с автором в начале 70-х годов он рассказывал, например, что во время лечения в Москве познакомился с одним руководителем западноевропейской компартии, который показывал ему фото своих детей, резвящихся на лужайке возле собственного дома. «Разве таков человек способен отдать жизнь за революцию?» – с сарказмом спрашивал меня аль-Бид. Книги Мао, Франсуа Фанона и Режи Дебре были для него идейным и моральным ориениром. Принимая личное участие в оказании помощи вооруженной борьбе Народного фронта освобождения Омана, аль-Бид видел в оманской революции и деятельности НФОО в освобожденных районах образец «подлинного революционного освобождения»[25].

Эволюция аль-Бида была медленной, но весьма активной. Его деятельность в последние годы, и особенно на посту лидера ЙСП, подтверждает это, показывает его новое политическое лицо, для которого характерно также и осознание объективных реалий, которые должно учитывать политическое руководство, постепенности в решении проблем, вредности «силовых» методов.[26]

Приход к власти в НДРЙ после январских события 1986 г. нового партийно-государственного руководства, в состав которого

[25] Автору этих строк приходилось много общаться и с лидерами НФОО, находившими тогда под сильным революционным обаянием маоизма. Впоследствии многие из этих ультрареволюционеров претерпели серьезную идейную эволюцию и, приняв условия султана Кабуса, заняли видные государственные посты в Султанате Омане.

[26] Время показало, что аль-Бид сохранил склонность к авантюризму. В 1990 г. он неожиданно быстро пошел на объединение Юга с Севером (многие члены руководства считали необходимым реализацию постепенного плана), а уже в 1994 г. начал вооруженную акцию с целью добиться отделения Юга и потерпел поражение.

вошли и отдельные деятели, проявлявшие в прошлом левоавантюристические тенденции, повлек за собой попытки политических сил соответствующего толка повлиять на политический курс ЙСП. В этом плане показательно активность, которую развернули некоторые руководители Организации коммунистического действия Ливана (образовавшейся, как и Национальный фронт, на основе левого крыла Движения арабских националистов). В конце февраля в Аден прибыл зам. генсека ОКД, живущий в Париже, известный своими связями с международным неотроцкистским движением, Фавваз Трабулси. В Адене Трабулси заявил о безоговорочной поддержке нового руководства, полностью принял трактовку январских событий, представленную Аденом. В течение месяца Трабулси вел активную дипломатическую работу в стране, укрепляя свои давние личные связи с отдельными южнойеменскими руководителями, в частности, секретарем ЦК ЙСП Мухаммедом Саидом Абдаллой (Мухсином), а также с А.С. аль-Бидом, хотя генсек в контактах с ним проявлял осторожность, всячески избегая возможных поводов обвинить его в «левачестве». Трабулси также активно работал с лидерами ПНЕ.

В контактах с руководящими деятелями ЙСП Трабулси действовал в основном по двум направлениям. Во-первых, он внушал им мысль о том, что теперь, «после победы над оппортунистом А.Н. Мухаммедом», НДРЙ должна вновь стать «маяком революции в арабском мире», «арабской Кубой» и стремиться распространить огонь революции на соседние аравийские государства. Фактически он агитировал южнойеменских руководителей вновь вернуться к идее экспорта революции, используя в интересах этой агитации один из тезисов критики нового руководства в адрес А.Н. Мухаммеда: о том, что Мухаммед «предал революционное движение в Аравии», прекратив военную помощь НФОО и НДФ и пойдя на нормализацию отношений с Оманом, а также широкое развитие отношений с ЙАР. В его беседах с деятелями НДФ звучали подстрекательские призывы вернуться к вооруженной борьбе против режима.

Во-вторых, Трабулси призывал руководителей ЙСП «избавиться от иллюзий насчет арабского коммунистического движения», которое «подтвердило свою нереволюционность полной поддержкой оппортунистической линии А.Н. Мухаммеда, а после январских событий – нежеланием в полном объеме нормализовать отношения с ЙСП, признать Мухаммеда заговорщиком и полностью принять точку зрения нового руководства на имевшие место собы-

тия».[27] В завуалированной форме Трабулси выступал и против позиции Советского Союза, пытаясь убедить собеседников в том, что Советскому Союзу якобы важны лишь его государственные интересы в регионе («проникновение в консервативные государства»), а не интернациональная поддержка революционных движений, будто бы несовместимая с этими интересами. В то же время Трабулси, понимая прочность советско-южнойеменских связей, говорил о необходимости для НДРЙ опираясь на поддержку СССР, крепить отношения с Москвой. Относительно же арабских компартий Трабулси призывал руководителей ЙСП ограничивать отношения с ними, «не подпускать их слишком близко», чтобы не получилось, как перед январем, когда, как утверждал Трабулси, арабские компартии и особенно ЛКП фактически помогали Мухаммеду расправиться с «подлинно революционным крылом» в ЙСП, а руководители ЛКП Ж. Хауи и Н.А. Самад якобы знали о готовщемся «заговоре» бывшего генсека (этой же точки зрения придерживается и нынешнее руководство ЙСП). Трабулси призывал к тому, чтобы ЙСП отдала приоритет связям с «подлинно революционными силами арабского мира», к которым он относит ОКД, Палестинский фронт национального спасения и другие организации леворадикального националистического толка. Он также советовал лидерам ЙСП не идти на возобновление активной политической деятельности южнойеменских марксистов – бывших членов НДС, которые, как он говорил, захватили командные позиции в идеологическом аппарате партии, средствах массовой информации и всецело поддерживали Мухаммеда лишь в своих корыстных интересах (Этой же точки зрения придерживается и большинство нынешних руководителей, резко негативно оценивая деятельность бывших членов НДС за последние годы).

Нельзя сказать, что все призывы Трабулси не находили отклика, они в немалой мере падали в подготовленную почву. Однако многие руководители ЙСП в полной мере понимают пагубность возращения к ошибкам 70-х годов.

Новые, сложные проблемы, стоящие перед южнойеменским партийно-правительственным руководством, не преодоленные еще тяжелые последствия братоубийственного конфликта, отбросившего страну назад, безусловно, могут привести к новым спорам во-

[27] По данным, полученным автором из доверительных бесед с руководящими деятелями ЙСП.

круг путей решения имеющихся проблем. Не исключено, что у ряда руководящих деятелей может вновь возникнуть иллюзии того, что возвращение к «силовым» методам преобразования действительности снимет существующие сложности, обеспечит продолжение революционного курса. Поэтому необходимо целенаправленное воздействие на руководство ЙСП с целью удержания его от левацких перегибов, опасных для судьбы южнойеменского режима.

Послесловие к публикации 2008 г.

Наверное, в этой статье сегодня можно обнаружить очевидную идеологизированность научного дискурса советской эпохи, когда она была написана. Однако при всем ограничителях, которые накладывала на исследователя советская система, сам автор, вчитываясь в эти строки, опубликованные в те времена под грифом «Для служебного пользования», сам удивляется тому, как глубоко мы тогда стремились изучать обстановку в тех странах, в которых работали, сколь тесные узы связывали нас с лидерами, ориентированными на нашу страну, но совсем не обязательно действовавшими в соответствии с указаниями из Кремля и со Старой площади. Сегодня уже забыты жестокие баталии между революционерами различных ориентаций, зачастую заслонявшие главную всемирную коллизию «СССР – США». Ушли в прошлое и те идеалисты-революционеры, которые хотели построить счастливое будущее для своих народов с помощью импорта советской модели социализма, и их противники-ультрарадикалы, видевшие в насилии единственный способ изменить жизнь общества. Однако именно опыт этих людей явился почвой, на которой взросли радикальные исламистские движения нашего времени, столь же безжалостно решающие судьбы людей и наций. А в бывшие штаб-квартиры левых экстремистов в вечно предусмотрительно благосклонном к оппозиционерам Лондоне вселились бородатые салафиты.

СОКОТРА: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

**(текст опубликован как глава в книге: *Сокотрийцы*.
Москва, Издательство «Наука»,
Главная редакция восточной литературы, 1988, с. 22–46)**

Об острове Сокотра знали еще в далекой древности, однако остается неизвестным, когда и кем он был впервые заселен. До сих пор никто из исследователей не рискнул предполагать более отдаленное время заселения, чем эпоха древних южноаравийских государств. Такие знатоки древней истории региона, как английские археологи Д. Доу и П. Боксхолл, считали, что человек поселился на острове ради сбора благовоний, когда они стали «золотом Востока». А к IV в., когда спрос на благовония упал, населению острова, ставшему уже коренным, пришлось целиком положиться на скотоводство и рыбную ловлю, что вызвало деградацию хозяйственного и общественного развития[1].

Возможность заселения Сокотры жителями Аравийского полуострова подтверждается тем, что древние аравийцы были умелыми мореходами. Однако мореходство в регионе, как показывают новейшие исследования, подвергающие детальному анализу все имеющиеся свидетельства, возможно, было гораздо более древним, чем южноаравийские цивилизации.

Подробное рассмотрение этого вопроса не входит в нашу задачу – отошлем читателя к работе Т.А.Шумовского «Арабы и море»[2], где доказывается весьма раннее освоение бассейна Индийского океана мореходами. Вспомним в этой связи, что, видимо, уже в III тысячелетии до н.э. существовали морские связи между Месопотамией, с одной стороны, и Дильмуном (Бахрейн), Маганом (Оман) и Мелуххой – с другой[3].

---

[1] Doe D.B. *Socotra: An Archaeological Reconnaissance in 1967.* Miami, 1970.

[2] Шумовский Т.А. “Арабы и море”. Введение к кн.: Ахмад ибн Маджид. *Книга польз об основах и правилах морской науки: Арабская морская энциклопедия XV века.* Критич. текст, пер. с араб., коммент., исслед. и указатели Т.А.Шумовского. Т. 1. Исслед., пер., коммент. и указатели. М., 1985.

[3] Цит.соч., с. 20.

Индийцы, аравийцы, египтяне активно осваивали морские просторы океана. К середине I тысячелетия до н.э. южноаравийцы, что нам хорошо известно, уже имели свои порты на побережье и вели морскую торговлю. Однако о более далеких временах мы знаем очень мало. Можно лишь строить догадки по поводу возможных связей аравийцев (до создания южноаравийских цивилизаций и в первые века их существования) с индийцами или, например, с австронезийцами[4].

В I тысячелетии до н.э. Сокотра находилась в зависимости от южноаравийских торговцев. В середине того же тысячелетия остров имел важное значение для транзитной торговли. Индийцы назвали его «двипа сукхадара» (санскр. Блаженный остров), понятно, что этому соответствует и его греческое наименование – Диоскурида, и арабское – Сокотра. Все эти названия, как впервые предположил автор этих строк, восходит к оригинальному названию на сокотрийском языке – di saqotri. В те времена остров, прославившийся благовонными деревьями, видимо, был подчинен государством Хадрамаут.

Вместе с Южной Аравией Сокотра составляла область, известную по всему миру как Страна благовоний. Ведь в древнем мире благовония были одним из наиболее ценных продуктов. Они употреблялись в огромных количествах. Халдейские жрецы ежегодно сжигали благовония перед алтарем Баала на 10 тыс. талантов! В Иерусалиме были построены гигантские амбары, где хранился этот дар – жертва богу. В Греции повсюду курили благовония в честь Зевса. В Рим регулярно приходили из Аравии корабли, груженые благовониями.

Геродот (V в. до н.э.) сообщал, что «ни в одной другой земле, кроме Аравии, не растут ладан, мирра, касия, кинамом и ледан. Все эти благовония, за исключение мирры, арабы добывают с трудом. Так, ладан они получают, сжигая стирак, который ввозят в Элладу финикияне. Сжигая этот стирак, они получают ладан. Ведь деревья, дающие ладан, стерегут крылатые змеи, маленькие и пестрые, которые ютятся во множестве около каждого дерева».

Чтобы достать, например, касию, арабы «обвязывают все тело и лицо, кроме глаз, бычьими шкурами и разными кожами». Касия растет «в мелком озере и вокруг него, а в этом озере живут крылатые звери, очень похожие на летучих мышей» и нападающие на людей. Арабы отгоняют этих зверей и срывают касию.

[4] Цит.соч., с. 34, о миграциях индонезийцев.

Корицу же они собирают «еще более удивительным способом». Большие птицы приносят в свои гнезда на кручах гор сухие полоски коры, которые называют финикийским именем “кинамомон”. Арабы же «туши павших быков, ослов и прочих вьючных животных... разрубают сколь возможно большими кусками и привозят в эти места. Свалив мясо вблизи гнезд, они затем удаляются. А птицы слетаются и уносят куски мяса в свои гнезда. Гнезда же не могут выдержать тяжести и рушатся на землю. Тогда арабы возвращаются и собирают корицу...»

«А ледан, который у арабов зовется ладаном, добывают еще более удивительным способом. Это вещество самое благовонное, хотя и происходит из самого зловонного места. Оно находится на бородах козлов и зарождается там, как смола на деревьях. Его применяют для многих благовонных мазей, и арабы употребляют его главным образом для курений»[5].

Ладан почитался священным. В нем, по преданию, умирала птица феникс, а люди употребляли его для религиозного очищения. О священной природе ладана говорил, например, римский историк Плиний Старший, сообщавший, что сезон сбора ладана начинался только после того, как было получено доброе предзнаменование, толкуемое как знак от бога. Владельцы плантаций ладана во время сезона должны были избегать близости с женщиной и посещения похорон.

Об употреблении ладана в доисламской Аравии известно мало, однако он был найден в остатках алтаря языческой богини арабов ал-Лат в Таифе. Из южноаравийских надписей мы знаем, что благовония здесь курили, чтобы определить, не возражают ли боги против того или иного поступка (например, постройки нового дома), либо чтобы оградить от злых духов покойника (курильницы с благовониями помещали около могилы).

В восточной мифологии был широко известен феникс – священная птица финикийцев. По их представлениям, жила она 500–600 лет, а умирать прилетала в Город Солнца (Гелиополь) в Египте. Считали, что она могла прилетать с о-ва Сокотра. Плиний писал о птице феникс: «…эта известная аравийская птица размером с орла. Она имеет великолепное оперение вокруг шеи, все тело ее пурпурное, только перья хвоста лазурного цвета, но перемежаются с перьями розового оттенка. Шея украшена гривой, а голова хохолком из пе-

[5] Геродот. *История.* Л., 1972, с. 171–173.

рьев. Она посвящает себя солнцу и, когда становится старой, строит гнездо из корицы и веточек ладана, наполняющих его благоуханными ароматами, а затем ложится в него умирать. Из ее костей и костного мозга образуется маленький червячок, который вырастает в маленькую птицу. Первое, что она делает, это захоронение ее предка и перенесение гнезда в Город Солнца… Там она возлагает его на божественный алтарь. Круг великого года завершается с жизнью этой птицы, и вновь наступает новый цикл, такой же, как и предыдущий, по сезонам и появлению звезд»[6].

О фениксе писал и Геродот. Он утверждал, что не видел феникса живым, так как тот редко прилетает в Египет: «в Гелиополе говорят, что только раз в 500 лет». «Прилетает же феникс только, когда умирает его отец. Если его изображение верно, то внешний вид этой птицы и величина вот какие. Его оперение частично золотистое, а отчасти красное. Видом и величиной он более всего похож на орла. О нем рассказывают вот что (мне-то этот рассказ кажется неправдоподобным). Феникс прилетает будто бы из Аравии и несет с собой умащенное смирной (т.е. миррой – В.Н.) тело отца в храм Гелиоса, где его и погребает. Несет же его вот как. Сначала приготовляет из смирны большое яйцо, какое только может унести, а потом пробует его поднять. После такой пробы феникс пробивает яйцо и кладет туда тело отца. Затем опять заклеивает смирной пробитое место в яйце, куда положил тело отца. Яйцо с телом отца становится теперь таким же тяжелым, как и прежде. Тогда феникс несет яйцо (с собой) в Египет в храм Гелиоса. Вот что, по рассказам, делает эта птица»[7].

Представления о Сокотре могли отразиться в сказаниях о таинственном острове Вак ал-Вак, который занимает немалое место в арабском фольклоре.

Если сопоставить то, что Диодор Сицилийский писал об острове Панхея, перемешивая достоверные сведения с легендой, то можно выявить некоторые черты, сближающие его с Сокотрой. Остров, по словам Диодора (как говорили его толкователи), снабжал весь мир миррой, ладаном и другими ароматическими растениями. Жители его продавали арабам с материка благовония, а те отправляли их в Египет, Сирию и другие страны. Обитали на острове четыре группы людей: аборигены, греки, индийцы и аравийцы, среди ко-

[6] C. Plinius Secundus, *Historia Naturalis*. Ed. Mayhoff. B., 1909, c. 3–5.
[7] Геродот, цит.соч., с. 102.

торых были пастухи, земледельцы, воины, ремесленники и жрецы (очевидно, и торговцы, продававшие благовония). Таким был остров в I в. до н.э.

Логично было бы предположить, что, торгуя драгоценными благовониями, сокотрийцы могли разбогатеть. Это вполне соответствует свидетельствам о том, что с острова египтяне привозили золото и дорогую ароматическую древесину; такие товары могли быть завезены сюда ранее с материка, из Йемена, в обмен на благовония. (Это, однако, сомнительно. поскольку на материке было достаточно своих благовоний!). Диодор приводит сведения о стоявшем на острове богатом и прекрасном храме Юпитера, украшенном массивными колоннами и красивейшими статуями.

Эвгемер из Мессины (конец IV – начало III в. до н.э.), автор философской утопии «Священная запись», дошедшей до нас в извлечениях Диодора, писал, что, путешествуя, он попал на остров пантейцев, расположенный недалеко от берегов Индии. На нем царило равенство, отсутствовала частная собственность. На одном из расположенных там островов якобы находился храм Зевса Трифилия с надписью: “Деяния Урана, Кроноса и Зевса”[8].

В I в. н.э. о Сокотре писал анонимный греческий торговец из Египта, автор мореходного руководства под названием «Перипл Эритрейского моря». В нем говорится только о смешанных торговых поселениях на северном побережье острова, однако ничего не сказано об аборигенах. Правда, коль скоро автор «Перипла» называет поселенцев чужестранцами, можно заключить, что на острове были и аборигены. Вполне вероятно, что и две тысячи лет назад в горах Сокотры, так же как и теперь, в пещерах и сложенных из камней домах обитало автохтонное население, главным занятием которого было пастушество, а греческие и индийские купцы – колонисты – ничего не знали о его существовании. Это находит частичное подтверждение в сообщении Диодора Сицилийского: кроме людей из чужеземного торгового поселения на Сокотре жило “местное население этой страны”.

Около 100 г. до н.э. греческий кормчий Гипалл, как принято считать, открыл секрет муссонных ветров, дующих в Индийском океане и меняющих направление в зависимости от сезона. Он сумел использовать свои наблюдения в мореходстве. Отплыв летом из порта на побережье Восточной Африки, Гипалл, подгоняемый

[8] Волгин В.П. *Предшественники современного социализма*. Т. 1. М., 1928., с.28,30.

муссоном, благополучно добрался до Индии, а зимой, когда ветер дул в обратную сторону, вернулся обратно. Вскоре греко-римские парусники стали доплывать от Египта до Индии за два месяца. Эти суда перевозили как торговые грузы, так и пассажиров. Некоторые корабли держали курс на юг, к берегам Восточной Африки, где были созданы первые римские торговые поселения. Многие из торговых судов заходили на Сокотру.

В «Перипле Эритрейского моря» дано подробное описание о-ва Диоскурида: «(Диоскурида) очень велика, но пустынна, хотя и богата водой. На ней есть реки и крокодилы, много змей и больших ящериц, мясо которых едят, а жир вытапливают и употребляют вместо оливкового масла. Остров не производит ни фруктов, ни винограда, ни зерна. Жители малочисленны, они селятся на одной его северной стороне – там, где она обращена к материку. Это население пришлое и смешанное из арабов (т.е. аравийцев. – В.Н.), индийцев и даже греков, которые перебрались туда, чтобы вести торговлю. На острове добывают настоящих и сухопутных черепах, белых черепах, чрезвычайно многочисленных, их предпочитают из-за больших парцирей, а также черепах горных... На острове также получают киноварь, называемую индийской, ее собирают по каплям с деревьев... Этот остров находится под властью царя Ладаноносной Страны. Ранее торговлей на нем занимались случайные посетители из Дамирики и Баригазы (древние порты в устье Инда – В.Н.). Они привозили рис, пшеницу, индийский хлопок и женщин-рабынь, а вывозили огромное количество черепашьих панцирей»[9].

Неизвестно, насколько правдивы все эти сведения. Морских черепах на острове вылавливают довольно много и сейчас, и можно считать достоверным, что Сокотра поставляла античному миру черепашьи панцири. От крокодилов же, огромных ящериц и массы сухопутных черепах не осталось и следа. Сомнительно, что они когда-либо существовали здесь; скорее всего, рассказы о гигантских белых черепахах – это плод воображения автора. Во всяком случае, можно сделать заключение, что черепашьи панцири в древности были весьма ценным товаром, раз автор ради них решил посетить остров.

Что касается плавания на Сокотру, то важно учесть указание арабского историка X в. ал-Хамдани, что из Адена в Страну Зин-

[9] Псевдоарриан. “Плавание вокруг Эритрейского моря”. *Вестник древней истории*. 1940, № 2, X, с. 3–5.

джей, или ас-Савахили (побережье Восточной Африки), надо плыть, держась направления на Оман, оставить Сокотру справа, а затем, когда остров будет позади, обогнуть его, свернув в Море Зинджей.

По справедливому замечанию Шпрингера, этот путь обусловлен господством южных ветров на восточноафриканском побережье[10].

Плывя обратно к Адену из Страны Зинджей, по сведениям арабских средневековых географов ал-Идриси, Ибн Баттуты, Йакута и Мукаддаси, Сокотру оставляют слева.

Таким образом, по всем имеющимся данным, мореплаватели по пути между Аденом и побережьем Восточной Африки огибали южные берега Сокотры. Когда плыли к Сокотре от Адена, то корабли держали курс на Рас-Фартак, идя вдоль Аравийского побережья.

Возможно, именно поэтому в древности положение острова определялось по мысу Рас-Фартак[11]. Автор «Тадж ал-Арус» приводит расчет, явно исходящий из прямого пути, согласно которому Сокотра удалена от Мохи на три дня и три ночи плавания. По ал-Идриси, от южноаравийского берега до Сокотры – два перехода при хорошем ветре.

Традиционная версия приписывает христианизацию острова греческим колонистам (IV в.), хотя христианство могло быть завезено на остров и раньше[12]. Знаменитый арабский историк ал-Хамдани писал: «Среди островов, которые расположены близ берегов Йемена, – остров Сокотра, давший названию сокотрийскому алоэ. Этот остров и остров Бербера находятся прямо по азимуту между Аденом и Страной Зинджей. Тот, кто выходит из Адена в Страну Зинджей, плывет так, как будто он направляется в Оман, и Сокотра остается у него справа, пока не исчезнет, тогда он огибает ее по Морю Зинджей. Длина этого острова – 80 парасангов. Есть на нем люди из всех племен Махры, среди них около 10 тысяч воинов, и они христиане. Упоминают, что люди из страны Румов были оставлены там кесарем, а затем прибыли туда племена махрийцев, стали жить вместе с ними и стали, как и они, христианами. Там много пальм, туда выбрасывает амбру, есть там и дам ал-ахавейн, что еще лучше, и много алоэ. Люди из Адена говорят, что из румов там никто не поселялся, а

[10] Sprenger A. *Die Alte Geographie Arabiens*. Bern, 1875. c.87.
[11] Schoff W.H. *The Periplus of Erythraen Sea*, N. Y., 1912, c.30.
[12] Ахмад ибн Маджид, цит.соч. Т. 1. Исслед., пер., коммент. и указатели. М., 1985.

жителями его были монахи. Затем они исчезли, и заселили его махрийцы и люди из хариджитов – шурра. Появился там ислам, а затем стало больше там хариджитов, и напали они на мусульман и перебили всех, кроме десяти человек. Там, в местечке, называемом Сук, находится мечеть»[13].

Известный средневековый арабский географ XII-XIII вв. Йакут писал: «Сокотра... название великого большого острова, на котором имеется несколько деревень и городов. Он расположен к югу от Адена, ближе к берегу Аравии, чем к берегу Индии. Направляющийся в Страну Зинджей проплывает мимо него. Большинство его жителей – арабы-христиане. Оттуда привозят алоэ, а также дам ал-ахавейн – это камедь дерева, растущего только на этом острове. Ее называют ал-катир, и она бывает двух видов: чистая, которая похожа на обычную смолу (гумми), только цвет, как самое красное из всего, что создал Всевышний, и приготовленная из первой. Аристотель писал Александру, когда тот отправился в Сирию, об этом острове, советуя ему (захватить) его и послать туда группу греков, чтобы они поселились на нем ради алоэ ал-катир... И отправил туда Александр на кораблях группу греков с их семьями, большинство из которых были из города Аристотеля – Стагиры. Он отправил их Кульзумским (Красным) морем. Когда они добрались до острова, они одолели тех индийцев, которые были на нем, и стали править всем островом. Индийцы имели на нем огромного идола, а теперь они увезли его в страну индийцев, и описание этого затянулось бы. Когда Александр умер и появился Масих, сын Марйам (Иисус Христос. – В.Н.), мир ему, – те греки, что были там, приняли христианство и остались такими вплоть до нынешнего времени. Аллах знает, что нет во вселенной иного места, кроме острова Сокотра, где жило бы население из греков, которое сохранило бы свою генеалогию и к ним не примешался бы никто другой. Там находили убежище корабли индийцев, которые грабят путешественников из купцов, но теперь не находят»[14].

Оксфордская экспедиция 1956 г., пытавшаяся найти какие-либо следы пребывания греков на острове, не обнаружили ничего, кроме остатков нескольких зданий в местечке под названием Сук, которое

---

[13] Ал-Хасан б. Ахмад ибн Йакуб ал-Хамдани. *Сифат джазират ал-араб*. Сана, 1983. с. 93–94.

[14] Шихаб ад-Дин Йакут б. Абдаллах ал-Хамави ар-Руми. *Китаб му'джам ал-булдан*. Т. 1–10. Каир, 1906., с. 93.

в прошлом, как считают, было столицей Сокотры. Сейчас Сук – маленькая деревушка, обитатели ее, преимущественно африканского происхождения, живут в соломенных хижинах и в домиках, сложенных из обломков коралловых рифов. Стоит Сук на берегу лагуны, куда, вероятно, в древние времена заходили корабли. Здесь же должны были жить и ионийские греки, о которых писали греческие и арабские историки.

Английский исследователь Н.Орр нашел в горах Сокотры остатки зданий, которые, несомненно, были построены более развитым народом, чем теперешние обитатели пещер. Тем не менее, нельзя утверждать, что это руины христианских построек. Орр допускал, что здесь могли стоять каменные часовни.

Нам представляется вполне вероятным существование на острове греческой колонии. Возможно и то, что именно греки побудили местных жителей принять христианство. А вот рассказанная Йакутом история, будто греки не хотели жениться на местных женщинах и поэтому вымерли, не похожа на правду. В общем, вопрос о судьбе греческой колонии, как и другие, еще ждет своего решения.

Были найдены также другие сооружения, свидетельствующие о высоком уровне развития древних обитателей острова. В районе Фераги обнаружены остатки древней мощеной дороги. Вымощенная камнем дорога, ведущая в долину Хадибо, найдена и в центральной части острова. Сейчас она заросла, заброшена и забыта. В Кишне было выявлено несколько похожих друг на друга тщательно выложенных из камня террас.

Любопытна находка близ дороги из Губбы в Калансию, на расстоянии примерно 8 км от известной горной вершины Джебель-Абальхан: это естественное углубление в земле (в известняковом массиве) в форме круга диаметром около 30 м. Над ним найдены остатки каменной кладки, располагавшейся концентрическими кругами. Д. Доу высказал предположение, что здесь было оросительное сооружение или водохранилище.

С самолета Доу видел также на склонах горы к западу от Калансии квадратные каменные площадки, обнесенные по периметру низкими каменными стенами.

После IV в. о Сокотре почти не было новых сведений. Арабские географы и историки, повествуя об острове, часто пересказывали сообщения римлян и греков. Тем не менее, некоторые данные этого времени представляют интерес. В 528 г., в эпоху Юстиниана, Сокотру посетил греческий монах из Египта Косма Индикоплов,

совершивший путешествие в Индию. Он оставил подробное описание острова в своей «Христианской топографии»[15]. По сообщению Космы, жители Сокотры еще говорили по-гречески, все они были христианами и находились под управлением несторианского католикоса Вавилона. Он относил греческую колонизацию острова к эпохе Птолемеев.

В X в. арабский географ ал-Масуди писал о том, что остров был базой пиратов. В XIII в это сообщение было подтверждено Марко Поло. Итальянский путешественник рассказывал о Сокотре: «Живут тут христиане крещеные, и есть у них архиепископ. Много тут амбры, есть у них банбасина (хлопчатобумажная ткань – В.Н.) и много других товаров. Много тут славной, большой рыбы соленой. Питаются они рисом и мясом да молоком; а других хлебов у них нет. Ходят они нагишом по образу да по обычаю индийских язычников. Много судов с разными товарами приходят суда; свои товары купцы продают на острове, а отсюда вывозят здешние и торгуют ими с большой прибылью. Все суда и купцы, что идут в Аден, пристают к острову. Архиепископ их не сносится с римским апостолом (папой – В.Н.), а подчинен архиепископу в Бодаке (Багдаде. – В.Н.): бодакский архиепископ назначает его на остров и других архиепископов в разные страны света совершенно так же, как то делает римский апостол. Все эти духовные и прелаты римской церкви не повинуются, а подчиняются великому прелату в Бодаке; он у них заместо папы. Приходит сюда много разбойников на своих судах; после набегов стоят они тут станом и распродают награбленное, и бойко, скажу вам, торгуют: здешние христиане покупают товары, потому что знают, товары награблены у язычников да у сарацин, а не у христиан. Когда здешний архиепископ помрет, из Бодака непременно приходит другой, а без этого не было бы тут архиепископа»[16].

Из сообщений венецианца явствует, что в то время на Сокотре господствовал несторианский толк христианства: сокотрийцы подчинялись несторианскому католикосу, находившемуся в Багдаде. Видимо, несторианство здесь уже одержало верх над яковитами, которые в раннее средневековье были преобладающей христианской общиной в некоторых областях региона, в том числе и на Сокотре.

---

[15] McCrindle. *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian monk*. L., 1897.
[16] *Книга Марко Поло*. М., 1955, с.201.

Марко Поло утверждал, что сокотрийские колдуны могли заставлять корабли «выбрасываться» на берег, когда они хотели их ограбить. Вероятно, это был отголосок дурной молвы об островитянах, грабивших суда, которые часто терпели крушение на опасных рифах у Рас-Муми. Славу пиратского остров имел на протяжении всего средневековья. О том, что он служил базой для пиратов, писал и арабский путешественник Ибн Баттута (XIV в.). То же подтверждали ал-Идриси и ал-Мукаддаси.

Далее вплоть до конца XV в. ничего определенного и точного о Сокотре не сообщалось. Конечно, можно утверждать, что за это время потоки греческих, арабских и индийских поселенцев перестали быть «чужестранцами», превратились в сокотрийцев, переняв язык и обычаи местных жителей и образовав с ними единое население.

В середине XV в. касири, могущественный племенной союз из Дофара, создал в Южной Аравии султанат Фартак со столицей в Шихре (Хадрамаут), которому была подчинена и Сокотра[17]. Сначала касириты признавали над собой сюзеренитет йеменской династии Тахиридов. А в 1456 г. они предприняли попытку положить конец этой зависимости, но потерпели сокрушительное поражение. Принадлежавшие им территории перешли под контроль Тахиридов, владения которых протянулись от Красного моря до Дофара. В 1482 г. Тахириды отвоевали у касири Сокотру[18].

В конце XV – XVI в. интересные сведения о Сокотре приводит арабский лоцман из Омана Ахмад ибн Маджид, который впоследствии провел корабли Васко да Гамы от сомалийского порта Малинди до побережья Индии. Он писал:

«Десятый остров – Сокотра. Это остров населенный, почти округленный, меньший, чем вышеупомянутые острова: ему длина и ширина – около пятидесяти парасангов, а скорей побольше. Здесь вода отовсюду. Остров восточнее берега Сомали. Населяет его сброд христиан и, говорят, остатки Греков; тех и других поминает ‘Умар сын Шаханшаха сына Айюба, слагатель книги Календаря стран.

Народу на острове много, почти двадцать тысяч душ. Издавна им владели многие, а полностью он принадлежал лишь своим

[17] Stripling G.W.E. *The Ottoman Turks and the Arabs*. Urbana, 1942, c. 23.

[18] Serjeant R.B. *The Portuguese of the South Arabian Coast*. Oxf., 1963, c. 7. Также: *The Book of Duarte Barbosa, An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and their Inhabitants*. L., 1921, c. 28–29.

насельникам. В наш век им правили Мухаммад сын ‘Али сына ‘Амра сына ‘Аффара и Ибн ‘Абданнаби Сулеймани, химьярит, оба из числа старейшин Махры! Они возвели на острове неприступные рубежи, установили свое господство на частью жителей и понуждали их работать без мзды, взыскивая с мужчины *манн* (898,56 г) масла, а с женщины – плащ из ткани их города. В пору сынов ‘Аббасовых (Аббасидов) Сокотрой управлял некто из Неарабов, и островитяне прибегли против него к хитрости, опоили его и приближенных, да и умертвили, А умертвили Ахмада сына Мухаммада сына ‘Аффара, который стал над ними правителем по смерти своего отца; тогда явились его дядья по отцу и его племя, взыскали за него месть, понудили жителей работать без мзды и поставили над ними Ибн ‘Абданнаби. Оттого говорят, что Сокотра – бедствие для того, кто ею владеет.

А жители – люди, содействующие успеху чужестранцев; когда к ним приходит иноземец, предлагают ему питье и еду, а еще ему предлагают свои одежды и женщин. Над ними судья – женщина. Бракосочетание у них совершают христианские священники, которые живут при церквах и ведут их по указанию той женщины. В наш век ее правление минуло, ослабло.

А махрийцы Сокотрой бы не владели, да только они ее желают из-за последствия своего дела, собираясь в ней во время страха и слабости пред государями Хадрамаута и другими. Мухаммад сын ‘Али сына ‘Амра годами просил о ней моего совета, а не повиновался я ему в том. И когда он стал правителем над Махрой, спустил свое богатство и владение Сокотрой; а когда умер и его племя исправило [дело], они пребывали в ней годами. *Подводные камни* (т.е. скрытые противники) царей Шихра были из него изгнаны в течение тридцати лет, а помогли им дядья по матерям, махрийцы, против Шихра и его взяли – а над ними правителем стал Са‘д сын Мубарака сына Фариса – после того, как последний осаждал его полных три месяца.[Осажденные] голодали, и эти вывели их из осады Шихра в их страну Хадрамаут – а был над Шихром тогда Бадр сын Мухаммада Касири, – и они изошли и приняли покровительство над ним и его ближними в восемьсот девяносто четвертом году. Ныне остров Сокотра принадлежит Махре, в нем участвуют сыны Сулаймана и сына ‘Аффара, они же род из махрийских родов: Зийадовы сыны»[19].

[19] Ахмад ибн Маджид, цит.соч., с. 368–369.

Из заметок знаменитого лоцмана видно, что в 1489 г. Сокотра уже находилась в руках махрийцев. Вероятно, им не удалось установить непосредственный контроль над всем островом (об этом пишет Ибн Маджид, а также свидетельствуют многие события, происшедшие позднее, во время португальского завоевания). Они лишь облагали население натуральным налогом. Между махрийцами и коренным населением существовал определенный антагонизм, что подтверждается убийством аборигенами махрийского шейха.

Колонизаторами Сокотры выступило махрийское племя бану аффар (базу африр), жившее в районе современного г.Кишна, расположенного на побережье Аравии. Португалец Барруш писал, что к португальскому завоеванию, т.е. к 1507 г., Сокотра находилась под управлением султана Кишна уже 26 лет. Таким образом, колонизация была завершена примерно в 1481 г. Махрийский форт Сук, центр тогдашней Сокотры, находился к востоку от современной столицы острова – Хадибо. Он был сооружен еще до 1481 г. и перестроен после португальского завоевания. Форт располагался в 350–400 м от гавани на мысе. Португальцы называли это место то Соко, то Сото, то Косо (по-видимому, испанский и португальский вариант арабского слова «сук» – « рынок»).

Ссылаясь на португальцев, а также на тот факт, что арабские историки тоже именовали это место Сук, все исследователи (в том числе и изучавший средневековые хадрамаутские хроники английский ученый Сэрджент) считают это название подлинным. В сокотрийском языке действительно есть заимствованное из арабского языка слово «сук», и около гавани, куда в древности могли заходить корабли с иноземными товарами, возможно, существовал рынок. Однако сами сокотрийцы называют это место Шек, что никак не связано с рынком, а восходит, как нам представляется, либо к сокотрийскому слову ško “вооруженный”, либо к корню šeke “быть близким, приближаться” (в данном случае к морю).

Арабские средневековые историки, например Ибн ал-Муджавир и ал-Хамдани, сообщали не только о гавани, но и о городе под названием Сук. Первый из них описал этот город. О форте в Суке, расположенном к востоку от Хадибо, в 1541 г. говорил португалец Жуан ди Кастру; он даже опубликовал его рисунок. Английский путешественник конца XIX в. Т.Бент[20] также помещает Сук к востоку от Хадибо.

[20] Bent Mrs. Theodore J. *Southern Arabia*. L., 1990.

Сейчас от форта осталась только груда камней и часть кирпичной кладки, но в XV в. это было мощное по тем временам оборонительное сооружение. Как отмечают многие специалисты по южноаравийской архитектуре, руины напоминают крепости стиля “яфи”, которые до сих пор сохранились в горной Яфи и в Хадрамауте. Замечательным образцом этого стиля служит бывший дворец правителя султана Касири в Сейуне – северной столице Хадрамаута. Крепости «яфи» – квадратные или прямоугольные в плане, по углам прямоугольника или квадрата, образованного стенами, высятся цилиндрические башни с бойницами наверху. Жители Яфи, строившие эти твердыни, называли их hisn bi-ma‘asirih “крепость с башнями”.

Форт в Суке, по данным археолога Оксфордской экспедиции П. Шинни, впервые обследовавшего его, и Д. Доу, имел около 25 м в длину и 20 м в ширину.

В 100 м на юго-восток от главного форта была расположена еще одна постройка такого же типа, от которой, как и от форта, осталась только часть кладки. строительные камни были скреплены известковым раствором. Башня в северо-восточном углу здания достигает 3,6 м в диаметре. Исходя из того, как ориентирована восточная стена прямоугольного в плане здания, Доу считал, что это могла быть мечеть. К северу от руин предполагаемой мечети находятся остатки церкви Богоматери Победы, выстроенной португальцами в ознаменование взятия форта. Церковь эта была построена на месте другого, более старого здания, которое было либо также церковью, либо мечетью (хотя для мечети оно неверно ориентировано). Об этом свидетельствуют остатки известкового пола, обнаруженные археологами под первым. Девять колонн первичной постройки, от которых сохранились только основания, сложенные из камней, скрепленных известковым раствором, любопытны тем, что все имеют различное сечение (т.е. колонные были разной формы). Например, одна колонна в плане образует квадрат, другая – восьмиугольник, третья – звезду, четвертая – окружность. Сохранилось и изображение этого здания на рисунке, выполненном в 1541 г. Жуаном ди Кастру. Рисунок весьма детальный, хотя в нем и не соблюдены современные правила перспективы и масштаб. Можно даже узнать пики гор Хагьер. Не видна только крепость у горы Хавари, возвышающейся над Суком.

Т. Бент в 1897 г. обнаружил остатки еще одного форта в долине Фераги, к югу от Хагьера. Рядом с крепостью видны развалины древнего города. Крепостные стены, сложенные из огромных валу-

нов, в длину достигали 30 м, высота составляла 1,5 м, а толщиной они доходили до 3 м! Вероятно, строители знали, как поднимать и транспортировать тяжелые камни. Можно предположить, что Фераги в древности был каким-то важным центром: там были либо плантации деревьев, дающих камедь, либо заросли ароматических растений.

В 1956 г. до описанных Бентом развалин добрались Дж. Уикли и П.Шинни. По их сведениям, форт стоял в том месте, где долина сужается. Постройки сложены из необработанных кусков скалы. Форт в плане треугольный. Массивная стена высотой 3,6–4,5 м из крупных гранитных валунов красноватого цвета соединяла две башни. Третья башня была расположена как бы на вершине треугольника. Около нее обнаружены остатки маленьких комнат и внутреннего дворика, а также часть стены. Под одной из стен находился искусственный бассейн, который, очевидно, служил рвом: когда в долине была вода, она заполняла его.

Один из путешественников высказывал мнение, что это развалины португальской крепости. Однако Шинни пришел к выводу, что ничего специфически португальского в этих развалинах нет, но, судя по архитектуре строения и его местоположению, можно сказать с уверенностью, что здесь была крепость. Видимо, махрийцы во время колонизации острова в XV-XVI вв. использовали ее как опорный пункт. Крепость полностью контролировала главную дорогу с севера на юг острова, она стояла в самом сердце территории, занимаемой аборигенами, а поэтому была идеальной базой для дальнейшего продвижения махрийцев вглубь или для карательных рейдов. Правда, мы не знаем, насколько активно население сопротивлялось махрийскому проникновению на остров. Можно допустить, что колонизация проходила относительно мирно, тем более что сокотрийцы не были фанатиками христианства, которые активно сопротивлялись бы внедрению ислама.

Но вскоре махрийским шейхам суждено было пережить тяжелые времена. Вот что сообщает хадрамаутский летописец Шанбаль о главном событии 1507 г.: «В этом году неверные франки (европейцы. – В.Н.) взяли Сокотру, убив там сына ат-Тау‘ари аз-Зувейди с пятью десятками мусульман, и выстроили там крепость»[21].

Как нам известно, это произошло в апреле 1507 г. 27-летнее правление шейхов бану аффар было на несколько лет прервано.

[21] Serjeant R.B., op.cit., c.153.

Начало XVI в. открывает период в истории острова, о котором известно, пожалуй, больше, чем о любом другом. Это было время португальской колониальной экспансии в страны бассейна Индийского океана. Как раз в эти годы португальцы основали свою огромную, но недолговечную колониальную империю в Индии, Африке и Персидском заливе.

Португалия, которая в XV-XVI вв. была наряду с Испанией крупнейшей морской державой мира, долго искала путь из Европы в Индию. Весь XV век португальские корабли бороздили океанские просторы, заходя все дальше на юг западного побережья Африки. Наконец в феврале 1488 г. Бартоломеу Диаш первым из португальцев обогнул южную оконечность Африки и вышел в Индийский океан.

В июле 1497 г. португальцы снарядили в Индию экспедицию Васко да Гамы. Три его корабля – «Сан-Габриэл», «Сан-Рафаэл» и «Бэрриу» – и небольшое транспортное судно отплыли из Лиссабона, прошли вдоль всего западного побережья Африки, обогнули мыс Доброй Надежды и, продвигаясь вдоль восточного побережья, в 1498 г. прибыли в сомалийскую гавань Малинди. Так португальцы первыми из европейцев открыли юго-восточное побережье Африки и посетили несколько прибрежных пунктов на этом побережье (до Малинди).

Однако честь крупнейшего подвига в истории мирового мореплавания – пересечение Индийского океана – принадлежит не столько Васко да Гаме, сколько великому арабскому лоцману Ахмаду ибн Маджиду, который был взят на борт португальского флагмана в Малинди. По своей лоции он привел португальские корабли в индийский порт Каликут. В конце августа 1498 г. Васко да Гама, установив связи с правителем Каликута и приняв на бор груз пряностей, пустился в обратный путь.

Открытие регулярного морского пути из Европы к Малабарскому побережью Индии имело огромное историческое значение для всего мира. Португальцев же оно сделано колониальными хозяевами многих стран Азии. В 1502 г. Васко да Гама во главе флотилии из 20 кораблей вновь отправился в Индию, основал ряд фортов на Малабарском побережье и, ограбив многие города и подавив сопротивление местного населения, с богатой добычей вернулся в Лиссабон. Но Сокотру португальцы открыли для себя лишь в 1503 г. Это сделал капитан Фернандиш Перейру.

В 1505 г. другая португальская флотилия под командованием Франсиску ди Алмейды вышла из лиссабонской гавани. На борту кораблей находилось 1,5 тыс. солдат. На этот раз предстояло провести еще более широкую завоевательную кампанию в Восточной Африке. Был дан приказ создать шесть военно-торговых опорных пунктов на пути между Восточной Африкой и Индией. Франсиску ди Алмейда установил полное господство в прибрежных районах Восточной Африки.

Португальцы начинали свои отношения со странами, расположенными в этом регионе, с торговли, а потом завоевывали их. 5 апреля 1506 г. знаменитый португальский адмирал Тристан да Кунья по приказу своего короля Мануэла во главе эскадры из 14 кораблей отчалил из гавани Лиссабона, взяв курс на Индию. На следующий день поднял флаг его помощник Алфонсу д'Албукерки, последовавший за ним еще с 6 кораблями. Они обогнули мыс Доброй Надежды, но, добравшись до Малинди, пришли к выводу, что в этом сезоне уже слишком поздно пересекать океан. Командиры португальской эскадры поручили своим агентам собрать сведения о местах, пригодных для стоянки на сезон бурь. После недолгого совещания было решено плыть на Сокотру и там переждать несколько месяцев, пока установится хорошая погода. Кроме того, португальцы, считая, что население острова христианское, решили основать там форт, который мог бы охранять морской путь в Индию. Вот что происходило в январе 1507 г., по истечении почти десяти месяцев со времени отплытия экспедиции из Португалии:

«Не заходя ни в одну землю, плыли они и бросили якорь в Соко (Сук. – *В.Н.*), который был главным портом острова, где обитали местные жители. В праздничный день с флагами, реющими на всех кораблях, они отсалютовали острову артиллерией, так как его населяли христиане. Но тогда Тристан да Кунья увидел там выстроенный арабами форт, окруженный стеной и крепостными башнями с высокой башней в центре, что сильно расходилось со сведениями, полученными их королем Мануэлом, он послал за Алфонсу д'Албукерки и всеми капитанами флота. Он сообщил им, что его господин – король приказал ему построить на этом острове крепость и оставить ее командиром Алфонсу ди Норонью для охраны и защиты христиан, которые жили на острове со времен Святого Фомы, что король велел распространить имя Господа на всех землях, которые они завоевывали».

Арабский форт на острове оказался неприятным сюрпризом для португальцев. Все попытки договориться с шейхом, командовавшим фортом, потерпели неудачу. Арабы не только отказывались покинуть крепость, но и вообще не хотели иметь никаких дел с невесть откуда взявшимися пришельцами. Тогда адмирал Тристан да Кунья, положившись на малочисленность гарнизона (и на Бога), решил атаковать форт. Высадка была очень трудной, так как море было неспокойным, а берег не давал прикрытия. Алфонсу д'Албукерки на маленькой лодке сам произвел разведку побережья и «возле пальмовой рощи обнаружил бухту, где море было более спокойным, и... решил высадиться там».

«Великий Алфонсу д'Албукерки приказал своему племяннику дону Алфонсу ди Норонье привести в готовность его лодку с сорока мушкетерами, взять с собой пушку, порох для нее, ядра и двух бомбардиров, а также кабрию (подъемное устройство. – В.Н.) и две веревочные лестницы, для того чтобы штурмовать стены форта, если это будет необходимо. Сам он собирался плыть за ними на корабельном ялике вместе с доном Антониу ди Нороньей, доном Жуаном ди Лима, его братом доном Жерониму ди Лима и другими идальго».

День еще только занимался, когда португальцы отплыли к острову: впереди Тристан да Кунья, в арьергарде Алфонсу д'Албукерки.

Проплывая вдоль берега, д'Албукерки заметил, что море почти успокоилось и они могут высадиться около форта. Он увидел, как из крепости вышел арабский шейх с сотней людей, направляясь к частоколу, который они воздвигли ночью, чтобы помешать противнику высадиться в лагуне. Тогда д'Албукерки приказал начать высадку немедленно, но, прежде чем моряки успели это сделать, шейх заметил их и послал часть людей обратно в крепость, а сам с оставшимися решил преградить путь врагу.

«Когда они столкнулись, между ними завязалась схватка, и были пущены в ход и абордажные крюки, и пики, и некоторые из восьмидесяти были ранены. Дон Алфонсу ди Норонья вступил в единоборство с арабским капитаном, и удары абордажных крюков уже чуть было не сразили его, как появился Алфонсу д'Албукерки с остальными своими людьми и покончил с шейхом».

Арабские воины, увидев, что их предводитель убит, бросились к крепости.

«Пока они добрались до крепости, – пишет португальский хронист, – наши люди убили восьмерых из них, остальные же обратились в бегство и, миновав крепость, скрылись в горах. Арабы,

наблюдавшие со сторожевой башни, как наши люди приближаются к крепости, стали бросать сверху камни, и это утомило их. Алфонсу д'Албукерки ударили по темени большим камнем, и он тотчас же пал на землю в ужасном состоянии. Но при этом он не потерял сознания, приказал людям вплотную окружить крепость и послал Нуну Важа ди Кастелу-Бранку доставить ядра, подъемное устройство, лестницы, топоры и тараны, чтобы взломать ворота крепости. Когда Нуну Важ принес лестницу, Алфонсу д'Албукерки приказал приставить ее к стене, и наши люди начали подниматься. Первыми были Гашпар Диаш ди Акасери ди Сал, поднявший свой флаг, и Нуну Важ с флагом Жоба Кеймалу а за ними последовали другие».

В упорной схватке на стенах и башнях форта многие из захватчиков лишились жизни. Но исход битвы был предрешен: силы были неравны. Понеся большие потери, арабы укрылись в главной башне. Португальцы же с помощью топоров и таранов прорвались внутрь форта и блокировали ведущий в башню вход, ожидая прихода Тристана да Куньи. У частокола лагуне тот встретил лишь слабое сопротивление арабов, многие из них были уничтожены, остальные бежали в горы. Затем он присоединился к д'Албукерки, войдя внутрь форта. Из 150 арабских воинов в живых оставалось всего 25, но они были недосягаемы в крепко запертой каменной башне. Португальцы попытались взять башню приступом, поднимаясь наверх по приставной лестнице, но вскоре поняли, что понесут большие потери, так как представляли собой отличную мишень для стрел, летящих в них сверху. Антониу ди Норонье арабы снесли бы голову, не отведи д'Албукерки удар своим щитом. И Тристан да Кунья решил вступить в переговоры с оставшимися арабами. Но они отказались от капитуляции. Битва продолжалась.

Крепость все же была захвачена, но сражение оказалось непредвиденно тяжелым.

«На утро следующего дня Тристан да Кунья со всеми своими людьми отправился в мечеть мавров (арабов. – В.Н.); она стала главной церковью, которую они назвали именем Богоматери Победы. В ней отец Антониу ди Лоурейру, из ордена францисканцев, отслужил мессу».

После богослужения Тристан да Кунья беседовал с аборигенами-христианами. Он объявил, что милостивый король послал его с воинами защитить жителей от произвола арабов и им теперь нечего бояться. Взамен этой защиты он просил островитян сохранять мир и спокойствие в отношениях с португальским гарнизоном, снабжать

его продовольствием, а также изучать основы и обряды христианской веры, которые они давно позабыли. Однако христианское население Сокотры больше тяготело к мусульманам-махрийцам, чем к единоверцам-португальцам, проявляя к последним неприкрытую вражду.

Португальцы отремонтировали крепость и назвали ее фортом Св.Михаила. Там был оставлен гарнизон в 100 человек под командованием племянника д'Албукерки дона Алфонсу ди Нороньи. 1 августа 1507 г. эскадра Тристана да Куньи отплыла в Индию.

Когда через семь месяцев Алфонсу д'Албукерки вернулся на Сокотру, он застал своего племянника серьезно больным. Четверо из его людей погибли, остальные были в тяжелом состоянии. Арабы, бежавшие в годы в горы, убедили местных жителей в том, что франки пришли обратить их в рабство. Островитяне восстали против португальцев, разграбили крепость, убив нескольких человек, и прекратили снабжение гарнизона продовольствием. В результате португальцы терпели всяческие лишения: им пришлось есть пальмовую кору и дикие плоды. Лодки их сгнили, корабли нуждались в ремонте. Д'Албукерки разделил поровну все продовольствие, которое у него было, а также выплатил гарнизону жалованье за все месяцы.

В мае все корабли португальского флота встали на сезонную стоянку в гавани.

«Тогда Алфонсу д'Албукерки со всеми силами, что у него были, пошел войной на туземцев. Будучи изрядно побиты и приняв кару за убийство наших людей, они обратились с просьбой заключить мир. Он согласился удовлетворить их желание при условии, что они будут ежегодно выплачивать людям в крепости контрибуцию в 600 голов овец, 20 голов коров и 40 мешков фиников».

По завершении карательной кампании Алфонсу д'Албукерки отплыл с Сокотры. В ноябре 1509 г. он стал вице-королем португальских владений в Индии и больше не возвращался на остров. После этой первой зимы, когда португальский флот едва не унесло в море юго-западным муссоном, гавань Сокотры уже не использовали для зимней стоянки, хотя в последующие годы португальские корабли, бороздившие океан, время от времени заходили на остров заправляться водой.

В дальнейшем португальские флоты обычно вставали на рейд у Сокотры. Доходили вести о том, что гарнизон на острове быстро угасал.

В 1516 г. флорентиец Андрэ Корсали, путешествовавший с флотом Лопо Соарэша, отметил, что крепость вновь находилась в руках арабов[22].

Надо сказать, что разбитые португальцами махрийцы и не собирались уходить с Сокотры навсегда. Хадрамаутский летописец Шанбаль сообщал, что в 915/1509–10 г.х. в Кишне умер «шейх родов ат-Тау‘ари и аз-Зувейди». Р.Сэрджент предположил, что речь могла идти о сыне того шейха из группы родов ат-Тау‘ари, который был убит португальскими завоевателями в 1507 г. (португальские историки, описывавшие взятие махрийской крепости, называли его «хаваджа Ибрахим»). Другие сыновья того же шейха в 916/1510–11 г.х. совершили рейд на Сокотру, нанеся удар по португальскому форту. В «Хронике Шанбаля» также читаем: «В этом году Хами и Амр, сыновья Саада бен аз-Зувейди, совершили набег на Сокотру, которая была тогда в руках франков. Они вошли в страну и заключили с ними (видимо, с сокотрийцами. – В.Н.) договор, но франки пошли против мусульман и стали биться с ними. Около десятка неверных было убито, мусульмане одержали верх над ними и захватили часть их имущества…»[23].

В связи с этим сообщением Сэрджент вспоминает, что, по словам португальского автора Кастаньеды, португальцы оставили форт, потому что «население страны в общем более дружелюбно относилось к маврам… и часто восставало [против португальцев], когда мавры приходили с войной»[24]. Возможно, причина ухода португальцев заключалась только в этом, но, так или иначе, найти общий язык с местным населением им не удалось. Посетивший остров примерно в то же время Дуартэ Барбоза «говорил о нем без энтузиазма»[25].

Итак, в 1511 г. португальцам пришлось покинуть Сокотру, и с тех пор главными хозяевами острова стали махрийцы, основавшие династию султанов, которая правила островом вплоть до революции 1967 г. Крепость они отстроили заново, а церковь Богоматери Победы разрушили. Точно неизвестно, где махрийцы возвели свою новую крепость. Боттинг высказывал предположение, что в районе холма Хасун, в долине, недалеко от Хадибо. Еще Томас Роу, посе-

---

[22] “De I’Afrique, contenant la description de ces pays et la navigation des anciens capitaines portugais ».– *Temporal*. P., 1830, 4, c. 334–335.

[23] Serieant R.B., op.cit., c.155.

[24] Ibid.

[25] *The Book of Duarte Barbosa*, c. 59–63. Также *Le Routier de Joao de Castro: L’exploration de la Mer Rouge par les Portugais en 1541*, trad. du portugais... par A. Kammerer. P., 1936, c. 37.

тивший остров в 1615 г., писал, что видел в этом месте форт, но ему не разрешили приблизиться к стенам. Стены эти, по словам Роу, казались очень толстыми, а сам форт был расположен на высоте, контролировавшей всю долину. Он был совершенно неуязвим. В 1956 г. П. Шинни пытался сфотографировать остатки стен и замерить их, но ему помешал огромной силы ветер, дувший на холме. По Шинни, скорость ветра достигала 96 км/час.

В 1541 г. на Сокотре побывал португальский адмирал дон Жуан ди Кастру, корабль которого бросил якорь на том же месте близ Сука, что и д'Албукерки. Он плавал и в порт Калансию на западной оконечности острова. В своих путевых дневниках ди Кастру писал об острове: «Жители Сокотры почитают Евангелие. По их собственному свидетельству, познакомил их с Евангелием блаженный апостол Святой Фома, благодаря ему они исповедуют нашу религию. На острове повсеместно много церквей. Каждую из них венчает крест Всевышнего. Жители многого не знают в вероучении, но желают узнать и настоятельно просили, чтобы им рассказали о вероучении и обычаях романской церкви, которую они считают единственно хорошей. Именно учение этой церкви они хотят исповедовать.

У островитян те же имена, что и у нас: Пьер, Жан, Андре; женщин у них чаще всего зовут Мари. У жителей острова свой собственный образ жизни. У них нет ни короля, ни губернатора, ни прелата, вообще нет никого, кому бы они повиновались и от кого бы получали приказы. Они живут, как дикие звери, у них отсутствует всякая политическая жизнь и правовая организация. На острове нет ни городов, ни крупных поселений. Обитают они в пещерах, иногда в хижинах. Занимаются лесным промыслом и скотоводством. Питаются мясом и финиками. Пьют молоко, хотя чаще простую воду. Почти все носят кресты, и трудно отыскать жителя, который не носил крест на груди.

Это красивая раса, она имеет самую привлекательную внешность среди жителей этого региона. Жители Сокотры – прямые, высокого роста, пропорционально сложены. У мужчин загорелые лица. У женщин лица светлее и достаточно красивы. На всем острове не отыскать оружия ни наступательного, ни оборонительного, исключение составляют лишь малочисленные небольшие ржавые железные шпаги. Мужчины ходят голыми, лишь для приличия надевая небольшие набедренные повязки, которые они называют camboles и которые изготовляют сами.

Земля на острове бедна, и ничего нельзя найти, кроме алоэ и дерева драконовой крови. Алоэ произрастает в изобилии и вывозится в больших количествах. Остров со всех сторон окружен горами. На нем кормятся стаи птиц, которых здесь предостаточно. На острове не произрастают ни рис, ни зерно, ни какие-либо другие продовольственные культуры. На мой взгляд, это говорит не о бедности почв, а об отсутствии предприимчивости и об образе жизни островитян. Климат во внутренней части прохладный. Жители не занимаются ни навигацией, ни рыболовством, хотя имеются очень богатые рыбой места. На острове мало фруктовых деревьев, исключение составляет только пальма. Пальмоводству уделяется весьма много внимания: пальма дает основные продукты питания. Здесь произрастают различные огородные культуры, а также лекарственные травы. Горы покрыты базиликом и другими ароматическими растениями»[26].

В середине XVI в. европейские путешественники уже не обнаруживают здесь ни епископа, ни священников или монахов и, хотя служба еще совершалась публично четыре раза в день, позиции христианства были уже чрезвычайно слабы. Островитяне лишь сохранили уважение к знаку креста. Побывавший здесь основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола порицал сокотрийцев за слабую веру.

Согласно сообщению кармелитского монаха Винченцо, следы христианства сохранялись на острове, по меньшей мере, до середины XVII в.[27] Об этом же упоминал и служащий Ост-Индской торговой компании Сэмюэл Пэрчас[28].

В то время о португальцах здесь еще хорошо помнили. Приведем свидетельство путешественника Анри Агенара, заплывавшего на Сокотру в 1633 г.: «На берегу реки стоят три литые пушки на старых лафетах, здесь же можно увидеть португальское оружие. Они (сокотрийцы. – *В.Н.*) выловили обломок корабля, потерпевшего крушение. Они враги португальцев»[29].

Сейчас мало что на Сокотре напоминает о португальцах. От тех времен остались мечеть, превращенная ими в храм Богоматери Победы, руины форта (по арабским источникам, махрийцы разрушили крепость после того, как португальцы покинули остров, и построили новую в другом месте), завезенные из Португалии апельсины (по-

[26] *Le Routier de Don Joao de Castro*, c. 38–39.
[27] Bent Mrs. Theodore J., op.cit., c.355.
[28] *Hakluytus Posthumus or Purchas His Pilgrims*. Vol. 1–4. L., 1625, c. 72.
[29] *Recueil des Voyages… de la Compadnie des Indes Orientales*. Amsterdam. 1754, c. 294.

сокотрийски они называются «тэнэже» – от португ. «ларинжа»), а также, возможно, некоторые топонимы.

Сохранилось ли что-нибудь в памяти сокотрийцев от той далекой эпохи? Нет, местные жители не вспоминают о своем прошлом, и все исследователи приходят к выводу, что португальское нашествие было «проходным эпизодом» в истории острова. Однако я слышал от патриархов горных племен, которых расспрашивал об их старых песнях, что не так давно в некоторых районах острова еще знали песни, говорившие о том, что горцы когда-то жили в другом краю, где они были свободны, богаты и счастливы. Но затем их «за грехи» выселили из той благословенной земли и привезли на остров, где они и живут уже много лет. Откуда возник этот мотив в сокотрийском фольклоре? Может быть, португальцы в соответствии с принятой в средние века практикой ссылали на остров опальных подданных короля и захваченных в плен пиратов?

Вскоре после ухода португальцев с острова пошатнулось господство Португалии и в районе Персидского залива. Слава ее как первой морской державы, вытеснившей из этого региона арабских, персидских и индийских мореходов, померкла. Первый сильный удар португальцам здесь нанесли войска оманского султана Насера бен Муршида бен Султана (он правил Оманом в течение 24 лет, начиная с 1624 г.). Султан Насер вынудил португальцев, находящихся в этом районе, платить ему джизью (налог, которым мусульманские правители облагали немусульман), изгнал их из ряда пунктов и ограничил их торговлю.

Власть в султанате Махры и Сокотры (или Кишна и Сокотры, как еще называлось государство махрийских султанов) переходила по очереди от одной ветви махрийского племени бану зийад к другой. Столицей султаната был г.Кишн в Махре. Здесь также находились другие крупные пункты: Сайхут, аль-Гайда (в НДРЙ – столица провинции Махра). С некоторого времени султан постоянно жил на Сокотре, а в Кишне его представляли родственники. Он редко выезжал с острова, разве что для паломничества в Мекку. Из стран Восточной Африки в султанат доставляли рабов, использовавшихся и на военной службе, а также рабынь (они предназначались для гарема и для домашней работы).

В 1800 г. ваххабиты, основатели будущей Саудовской Аравии, высадились на острове, разрушили кладбище и церкви на участке побережья около Хадибо и установили контроль за выполнением жителями требований мусульманского культа. Подробности этого

нашествия, не оказавшего заметного воздействия на судьбу острова и его населения, нам мало известны, хотя в ваххабитской литературе, вероятно, сохранились сведения об этом походе и его последствиях для местных жителей. Мы лишь знаем, что эти новые завоеватели задержались на Сокотре очень ненадолго.

В 1834–1835 гг. капитан С.Хэйнс на исследовательском судне «Палинурус» (Палинурус – кормчий Энея из «Энеиды» Вергилия) по поручению Ост-Индской компании произвел замеры у побережья Сокотры для составления лоции. Он приплыл сюда от берегов Южной Аравии. Хэйнс отмечал: «Низшие классы демонстрируют полную индифферентность к религии, и многие неспособны даже произвести обязательные части мусульманской молитвы»[30].

В 1834 г. лейтенанты англо-индийского колониального флота Уэлстед и Кратенден совершили съемку острова. В своем рапорте они отозвались о Сокотре благоприятно, и британское правительство решило создать там базу для заправки углем кораблей, идущих в Индию. Султану предложили продать остров английской короне, но он отказался. Тогда Сокотра была оккупирована британскими колониальными войсками, но угольно-заправочная станция вскоре стала ненужной: в 1839 г. англичане захватили Аден. Через некоторое время англо-индийский гарнизон, страдая от малярии, покинул Сокотру.

По мнению лейтенанта Кратендена, в 1847 г. доход острова составил 320 долл. В 1877 г. английский капитан Хантер оценивал его уже вдвое больше.

В январе 1876 г. на остров прибыл из Адена английский политический резидент (глава колониальной администрации), заключивший с султаном Кишна и Сокотры соглашение, по которому англичане уплатили ему единовременно 3 тыс. долл. и обязались ежегодно давать 360 долларов за то, что султан, а также его преемники и наследники не будут сдавать, продавать, закладывать или каким-нибудь другим способом позволять оккупировать кому-либо, кроме английского правительства, архипелаг Сокотра и, кроме того, впредь гарантируют защиту грузов и пассажиров британских кораблей на Сокотре.

В 1886 г. остров стал протекторатом Великобритании, пенсия султану была удвоена, и он избрал Сокотру своим постоянным местом пребывания.

---

[30] *An account of the Arab Tribes in the Vicinity of Aden*. Bombay, 1908, c.111.

Многие английские авторы, оправдывая колониальный захват острова, пишут, что Сокотра «вряд ли могла сохранить независимость», что ей была уготована судьба зависимой, «подзащитной» страны, поскольку султанат, не имея ни своей армии, ни союзников, ни денег и имея малочисленное население, все равно не выстоял бы один перед лицом опасности со стороны любого государства. Англичане держали Сокотру как резервный стратегический пункт на случай войны или других экстремальных ситуаций. Вся «помощь» Великобритании своим сокотрийским «подзащитным» ограничилась редкими подачками островитянам во время голода и эпидемий – посылкой партий лекарств или продуктов.

В конце XIX в. остров снискал репутацию одного из самых опасных мест для проходящий судов. Особенно опасным было плавание близ Рас-Муми, где скорость течения и сила ветра чрезвычайно велики. Вот почему суда, плывущие из Суэца в Индию, специально предупреждаются о том, что при обходе восточной оконечности Сокотры им следует держаться как можно дальше от берега. Сочетание течения и ветра может привести к тому, что корабль с силой бросит на скалистый берег, который к тому же неизменно окутан туманом и облаками. Под водой скрываются мощные рифы, грядой тянущиеся от мыса в море. Много кораблей затонуло, напоровшись на эти рифы.

Два наиболее крупных кораблекрушения произошли в конце прошлого века. В 1887 г. в ночной тьме германский пароход «Одер» налетел на рифы у Рас-Муми. Через десять лет на том же месте произошла еще более крупная катастрофа. Первоклассное английское судно «Аден» водоизмещением 3925 т, перевозившее 138 пассажиров, экипаж, ценный груз (чай, олово, шелк) и почту, вышло из Коломбо в начале июня, в разгар довольно сильного юго-западного муссона. В районе Рас-Муми «Аден» потерпел крушение; погибло 93 человека.

Во время второй мировой войны на Сокотре находилась английская военно-воздушная база. Покидая Сокотру по окончании войны, англичане забрали с собой все, что было на базе, даже единственный на острове движок. Они оставили только обломки самолетов да разрушенные казармы, сложенные из необработанного камня.

Во времена британского господства на острове побывало несколько научных экспедиций.

В 1880 г. Дж.Бальфур провел на Сокотре серьезные ботанические, зоологические и геологические исследования[31]. Петрографическая коллекция, собранная им во время поездки, была изучена Дж.Боннеем[32]. В 1881 г. экспедиция Рибека, в которой принимал участие Г.Швайнфурт, более месяца обследовала окрестности Хадибо и близлежащие предгорья[33]. В 1882 г. со Швайнфуртом работал французский натуралист Ш.Манюэль[34]. Зауэр в 1888 г. опубликовал работу по минералогии Сокотры.

В 1897 г. по острову в течение двух месяцев путешествовал Т.Бент с супругой. Особенно их интересовали археологические объекты. Исследование Бента было посмертно издано его женой[35]. Оно включает подробную карту Сокотры. Спутник Бентов зоолог Бенетт первым из европейцев поднялся на вершину Хагьера. В 1899 г. это сделали австралийцы О.Симони и Ф.Коссмат.

В ноябре 1898 г. по поручению Венской Академии наук в Южную Аравию отправилась экспедиция на шведском пароходе «Готтфрид», проводившая археологические, этнографические и природоведческие изыскания. В состав экспедиции входили К.Ландберг, Д.Мюллер, О.Симони, Ф.Коссмат, Ян и Паулей. В Адене к ним присоединились А.Бирн, затем Г.Форбс и О.Грант, намеревавшиеся собрать зоологическую и ботаническую коллекцию для музеев Лондона и Ливерпуля. После неожиданного прекращения исследований на материке Южной Аравии часть экспедиции в январе 1899 г. отправилась на Сокотру. Здесь ученые трудились в течение двух месяцев, в первую очередь изучая малоизвестные районы юга и запада острова. Затем они совершили поездку на Абд-эль-Кури и Самху. Работа была плодотворной. В результате появилось много публикаций, в том числе уже упоминавшийся труд Г. Форбса[36], за-

---

[31] Balfour I.B. “The Botany of Socotra”. *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*. 1888, XXXI.

[32] Bonney J.G. *On a Collection of Rock Specimens from the Island of Socotra*. Philos. Transactions of the Royal Society, I…, 1883, 184, c. 273.

[33] Schweinfurth G. “Das Volk von Socotra”. *Unsere Zeit*. 1983; *Ein Besuch aut Socotra*, Freiburg, 1884; “Erinnerungen von einex Fahrt nach Socotra”. *Westerman’s Monatshefte*. 1891, 34, c. 603 и сл:, 35, c. 29 и сл.

[34] An account of the Arab Tribes, c. 114.

[35] Bent Mrs. Theodore J., op.cit.

[36] *The Natural History of Socotra and Abd-el-Kuri: A monograph of the Island*. Ed. by Henry O. Forbes. Liverpool, 1903..

мечательные сокотрийские тексты Д.Мюллера с его переводом и толкованием[37].

Определенный научный интерес представляют собой описания судов над ведьмами, сделанные английским полковником И.Снеллом в 1955 г.[38] В 1956 г. на острове побывала Оксфордская экспедиция во главе с Д.Боттингом, написавшим книгу «Земля драконовой крови»[39]. Уже упоминавшийся участник этой экспедиции П.Шинни опубликовал краткий археологический отчет[40].

В 1966 г. британский эксперт полковник Дж.Браун по поручению колониальных властей проводил обследование социально-экономического состояния Сокотры с целью выявления перспектив развития экономики в выгодном колонизаторам направлении. Будучи опытным и наблюдательным специалистом и имея широкие возможности поездок по острову, Браун сумел собрать ценный материал, который он изложил в своем официальном отчете о поездке[41].

Наконец, в 1967 г. на Сокотре работала комплексная экспедиция английских ученых. В нее входили: Р.Бичен (биолог, университет Лидса), Д.Доу (археолог, директор Аденского департамента древностей), К.Куичард (энтомолог, Британский музей), К.Фрейзер Дженкинс (энтомолог), Т.Джонстон (лингвист, Лондонский университет), М.Томкинсон (лингвист и этнолог), Р.Сэрджент (историк-арабист, Кембриджский университет), М.Сэрджент (медик, Фонд спасения детей), А.Смит (ботаник, Ботанический сад в Кью), Дж.Лавранос (ботаник). Экспедиция преследовала также военные цели: в ее состав были включены представители британского министерства обороны.

По результатам экспедиции был написан ряд статей. Наиболее значительной работой явилась изданная в 1967 г. ротапринтом в США (Майами, Флорида) монография Д.Доу «Сокотра. Археологическое обследование 1967 г.»[42]. Безвременно скончавшийся про-

---

[37] Müller D.H. *Die Mehri und Soqotri-Sprache*. I, 1902; II, 1905; III, 1907, Südarabiche Expedition der Kauserlicheb Academie der Wissenschaften in Wien, IV, VI, VII..

[38] Snell I.E. *Witch Trials in Socotra.* American Documentation Institute c/o Photo Duplication Service. The Library of Congress, № 5623, c. 47–53.

[39] Botting D. *Island of the Dragon's Blood*. L., 1958.

[40] Shinnie P.L. Socotra. *Antiquity.* L., 1960, 24, c. 100–110.

[41] Brown G.H.H. *Social and Economic Conditions and Possible Development in Socotra*. Aden, 1966 (Ротапринт).

[42] Doe D.B. , op.cit.

фессор Т.Джонстон, к сожалению, не успел обработать и издать свои сокотрийские материалы.

30 ноября 1967 г. на острове высадился отряд Национального фронта – организации южнойеменских патриотов, возглавившей борьбу за освобождение страны. Султанат Махры и Сокотры был упразднен, а остров вошел в состав провозглашенной в тот же день независимой Народной Республики Южного Йемена (с 1970 г. – Народной Демократической Республики Йемен)[43].

[43] В 1990 г. НДРЙ объединилась с ЙАР в единое государство – Йеменскую Республику.

СОКОТРИЙСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ

**(текст опубликован в книге: *Хадрамаут*.
Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН,
1995, с. 442–468, в соавторстве с В.Я.Порхомовским)**

Одним из основных видов сбора материала В.В.Наумкиным в ходе полевых исследований отряда Российско-йеменской комплексной экспедиции на острове Сокотра была запись фольклорных текстов на сокотрийском языке в различных районах и от различных информантов. Сокотрийский – малоизученный древнейший бесписьменный язык семитской группы афразийских языков. Первоначально был определен круг наиболее ценных информантов, которые являются носителями интересного и репрезентативного материала. Это преимущественно люди старшего поколения, принадлежащие к наиболее крупным и известным родам в племенах горцев, а также народные поэты и сказители, в том числе и молодые. Запись производилась на магнитофон, а затем тексты расшифровывались с информантами и записывались письменно в принятой системе транскрипции[1]. При фиксации текстов сохранялись все диалектные особенности речи, которые легко проследить на публикуемом материале, а также и смысловые и иные неточности, допускаемые информантами (см. текст II, где информант путает овцу и козу). Опыт полевой работы и обработки собранного материала показал эффективность избранного метода: тексты являются наиболее надежным способом хранения и передачи лингвистической и этнографической информации. Собственно говоря, вся последующая работа и преследовала цель извлечения из текстов данной информации. Частично эта цель достигалась в ходе опроса информантов по собранным текстам, на основе их сюжетов и их лексики, сбора дополнительного материала по темам, на которые «выводили» тексты, но в основном – в ходе исследовательской работы после завершения полевого сезона.

[1] Здесь использована та же система записи, что и в предшествующих работах авторов по сокотрийскому языку. Об этом, а также общие сведения о языке и культуре сокотрийцев см.: Наумкин В.В., Порхомовский В.Я. *Очерки по этнолингвистике Сокотры*. М., 1981.

С учетом характера данной публикации здесь не дается подробного анализа предлагаемых текстов. Задача данной статьи – максимально широко представить обрабатываемые материалы, а также некоторые результаты проведенной полевой работы. Восемь публикуемых текстов представляют собой подборку из более чем ста собранных за три полевых сезона и расшифрованных сокотрийских текстов.

Во всех восьми случаях помимо сокотрийского текста дается пословный русский текст, что делает возможным для специалиста работать с текстом (в том числе вычленить из него отдельные лексические единицы, составить представление о синтаксисе), и (условно) литературный перевод, предназначенный для более широкого круга читателей. В отдельных случаях (тексты VII и VIII) вместо литературного перевода дается комментарий к тексту (там, где без комментария текст останется непонятным).

В предлагаемой подборке представлены тексты, относящиеся к следующим группам:

1. Племенные мифы, легенды, генеалогические предания (I, II).
2. Произведения устного фольклора: сказки, притчи, анекдоты (III, IV).
3. Ритуальные и обрядовые песни (V, VI).
4. Старинная (VII) и современная (VIII) устная народная поэзия.

Поэтический язык весьма важен в культуре сокотрийцев. Поэзия включает в себя несколько жанров, но рамки статьи не позволяют рассмотреть здесь этот вопрос (см. также комментарий).

Текст I

Записан от информанта Али Абдаллы Ригдхи из племени ригдхо в центральной части острова, к юго-западу от столицы Хадибо, 1951 г.р.

Пословный перевод

Рассказ о Рахабхане из- Кешна

1. Был Рахабхан из-Кешна давно в-старое-время в-пещере на-западе. И-был-он храбрым и-богатым и-у-него один сын и-его слуга.

2. И-однажды в то-время пришли франки на-остров на-Сокотру. И-осели из-них некоторые на нем и-когда увидел Рахабхан это дело сделал-он хитрость.

3. Нашел-он франка одного и-одну девушку которые-шли только-вдвоем. Велел-он своему сыну и-своему слуге чтобы поймали-они их и-были пойманы-они.

4. И-после того как были-пойманы-они взял-он девушку и-накрыл мужской-юбкой перед этим мужчиной и зарезал козла так-что пошла из-него кровь перед-лицом мужчины.

5. Спрятал-он девушку и-он ободрал козла и-спрятал шкуру. И-сделал-он хворост и-зажег огонь.

6. Опустил-он мясо козла на-огонь пока-не сготовилось-оно. Схватили-они по-мясу кусочку и-ели. Пустил-он своего слугу чтобы он освободил мужчину.

7. Утащил-он мужчину. А-Рахабхан как-будто-он который-не видит. Как-только отпустил-он убежал-он пока-не прибежал к братьям-его.

8. Рассказал-он им это про дело. Сказал-он: женщина зарезана и-я видел и-зажарена-она и-съедена.

9. И-пришел один и отпустил меня. И-убежал-я так-что пришел. И-теперь делайте что-вы-хотите. Отпустили-они потом друг-друга и-убежали. Уплыли.

10. А Рахабхан женился на-девушке и-родила-она ему детей так-что стало от-них племя кешн.

Литературный перевод

Рассказ о Рахабхане из Кешна

Давным-давно жил на западе острова, в Кешне, в пещере храбрый и богатый человек по имени Рахабхан. Жили с ним сын да слуга.

Как раз в то время напали на остров франки, и часть из них поселилась на Сокотре. Захотел Рахабхан прогнать франков и задумал для этого хитрость. Подкараулил он франкских мужчину и женщину, которые обычно ходили одни, и приказал сыну со слугой напасть на них.

Захватили они франков. Отвел Рахабхан женщину, так что не видел этого франк, накрыл ее мужской юбкой, а затем зарезал под той же юбкой козла, Полилась из-под юбки кровь, и франк подумал, что зарезана женщина. Снял он с козла шкуру и спрятал ее.

Тогда принес Рахабхан хвороста, разжег костер и поставил на него варить мясо козла, как будто бы это зарезанная женщина. А своему слуге шепнул, чтобы тот, как будто втайне от него, отпустил пленника.

Развязал слуга франкского пленника, а Рахабхан сделал вид, будто занят приготовлением пищи и ничего не видит. Убежал франк в страхе и примчался к своим. Стал он рассказывать им, что женщину местные зарезали, зажарили на огне и съели, хотели и его съесть, да только пожалел его один человек, отпустил, вот ему и удалось убежать. «А теперь делайте со мной, что хотите», – говорит франк своим товарищам. Посовещались между собой и решили убираться восвояси. Сели на корабль и уплыли с Сокотры.

А Рахабхан взял ту франкскую женщину в жены, родила она ему много детей, и пошло от них племя кешн.

Текст II

Записан от информанта Али Абдаллы Ригдхи.

Пословный перевод
История Макона

1. Был в-давнее время Макон в-Гумгуме в-Хагьере. И-был этот Макон построен тогда в-то-время, и-были мужчины правят в-нем этим Маконом.

2. И-у них мужчина суахилиец. И-этот суахилиец человек сильный и он-поставил условия о-том-что каждый мальчик необрезанный зашел к-нему в-этот Макон должен сказать слово (предсказание).

3. И-если сказал-он слово дадут ему срок пока-не проживет ему до-этого времени. Если удастся-ему его слово будет-убит суахилиец и- будет-разрушен Макон а если-не удастся будет-убит мальчик необрезанный.

4. И-было много мальчиков сказали-они слова и-не удалось-им. И-был человек ригдхи (из-племени ригдхо) у-него внук так он так мальчик необрезанный.

5. Сказал-он внуку пойди в-Хагьер и сгони-вниз нам наших коров. И-не заходи в-Макон советую тебе посоветовал-я тебе. Пошел мальчик так-что пришел в-Хагьер.

6. Сказал-он почему не зайти-мне в этот Макон посмотреть поприветствовать-их? Сказали-они ему ты необрезанный или ты-обрезался? Сказал-он: я необрезанный. Сказали-они откуда? Сказал-он я ригдхи.

7. Сказали они скажи слово (предсказание) поскольку ты необрезанный и пришел в-Макон. Он-сказал сказать-мне? Сказали-они говори.

8. Сказал-он человек из-вас не принес бурдюк фиников который не знаете-вы их сорт. Сказали-они еще мальчик еще необрезанный будет-найдено (найдем).

9. Сказал-он и человек из-вас не принес сосуд с-маслом который чихнут от-него люди как-только откроют его. Сказал-они еще мальчик еще необрезанный это будет- найдено.

10. Сказал-он и мужчина не принес овцу которая-сломает клыки у-суахилийца. Сказали-они еще мальчик еще необрезанный это будет найдено. Сказали-они еще у-тебя или закончил-ты? Сказал-он больше нет.

11. Сказали-они тебе от этого-времени пока-не придет твой месяц с-миром. Пошел-он так-что вошел к-своему деду ригдхи.

12. Сказал-он ему и не заходил-ты в-Макон? Сказал-он да заходил. Сказал-он и как говорил-ты? Сказал-ты я-сказал так-то и-так-то и-так-то.

13. Сказал-он пусть не ошибся-я. И-старик рассердился на-внука подумал старик что-за историю которую-придумает-он-ее.

14. Подоит-он своих коз и в-горшки и согреет на-углях костра. И-снимет-сверху сливки (пенку) с-молока, соберет и-скипятит с-цветами соубехера пока-не наполнит-он свой сосуд.

15. Закопал-он. Опылил-он его пальмы с-жаркого-сезона каждое-место оставил-он на-нем по шесть и по семь веток опыленных.

16. И-сделал-он так чтобы обгорели на-ветках /финики и остались на ветке по два-три финика/ пока-не осталась каждая ветка. Наполнил-он свою-руку (ладонь) финиками и в-сезон-сбора-урожая срезал-он пальмы и разложил на-площадке для-сушки фиников.

17. Очистил-он с-них кожуру и-вытащил косточку пока-не наполнил бурдюк большой-козы. Поставил-он свой бурдюк и свой сосуд и-он вышел к своим козам.

18. Есть у-него две-козы черные в-Дешхесе в-Ригиде беременные. Как-только родили они зарезал-он от одной и-он дал-им одного козленка.

19. Оставил-он так пока-не подошло-ему его время. Сказал-он внуку возьми бурдюк и сосуд и отправляйся в-Макон.

20. И мужчины Макона приготовились ко-времени обещанному. Принес-он так-что пришел. Поставил-он и вернулся к своему деду.

21. Сказал-он накрой этой мужской-юбкой это-и-не-смотри ни туда ни сюда пока-не войдешь в-дверь Макона когда-только почувствуешь- что посередине-встала овца мышцами-над-лопатками к-стойкам-двери скажи сломается ею замок крепкий. Вошел-он чтобы найти ту-которая-двух-овец в-Дешхесе которые-воспитали которые-не кочевали. Задождило. И-похолодало от звезд. И-тогда поверни голову.

22. Пошел мальчик так-что оказался посередине места, сказал-он почему не посмотрел-я на козу она следует или ее нет? Посмотрел-он. Как посмотрел-он убежала- она так-что вернулась на свое место.

23. Вернулся-он к своему деду. А старик из колдунов. Сказал-он ты посмотрел до-того-как-пришел ты дедов? Он сказал да посмотрел дед.

24. Назавтра послал-он с-ним свою козу. Сказал-он теперь больше-не смотри пока-не придешь. Пошел мальчик пока-не пришел в Макон.

25. Сказал-он сломается ею замок крепкий. Вошел-он чтобы-найти ту- которая-двух-овец в-Дешхесе которые-воспитали которые-не кочевали. Задождило. И похолодало от звезд.

26. И потом посмотрел-он-на-нее. Прыгнула-она так-что сломались подпорки Макона. Поймали-ее. Мужчины отрезали ей голову.

27. И суахилиец облизывается языком. Содрали-они так-что сошла с-нее шкура отрезали ей шею.

28. Дали-ее суахилийцу поставил-он ее сбоку /рта/. Прикусил-он, так-что выпали у-него два-клыка на-землю. Переставил-он на-другую сторону прикусил упали два-клыка другие на-землю.

29. Разрезан-был бурдюк. Увидели в-нем финики нет того-который-знает их сорт. Принесли сосуд сняли с-него крышку. Когда сняли крышку чихнули-они все.

30. Тогда ригдхи завершил свое условие. Пришел к-мужчинам к-владельцам Макона приговор который-приговорили-они его себе-самим.

31. Отрубили голову суахилийцу и-кончился Макон тогда в тот день. И была у-него радость.

Литературный перевод

История Макона

Когда-то, в старое время, была построена на вершине Хагъера крепость Макон. Несколько человек правили Маконом, и был среди них один силач-суахилиец. Завел этот суахилиец правило, что каж-

дый необрезанный мальчик, который зайдет в Макон, должен рассказать ему что-либо, сделать предсказание. А после того как тот делал предсказание, давал ему силач сроку один год, чтобы потом в такое же время мальчик пришел к нему. Если бы исполнилось то, что говорил он, суахилийца должны были убить, а крепость его разрушить. Но только никому из несчастных мальчиков не удавалось победить суахилийца. А тех, чье слово не исполнялось, убивали. И так погибали все мальчики, которые заходили в Макон.

Жил в те времена один человек из племени ригдхо, и был у него внук, мальчик, еще необрезанный. Как-то попросил тот человек своего внука:

- Поднимись-ка в Хагьер да сведи вниз наших коров, только, прошу тебя, не заходи в Макон.

Отправился мальчик в Макон. Идет он и думает:

- Почему бы мне самому не посмотреть на этот Макон? Зайду да поздороваюсь с ними, авось ничего не случится.

Пришел он в Макон, а его владельца спрашивают его:

- Ты обрезанный или необрезанный?

Отвечает мальчик:

- Необрезанный я еще.

Тогда спрашивают они:

- А откуда ты?

Отвечает им мальчик:

- Я – ригдхи.

- Ну что ж, – говорят правители крепости, – тогда произнеси свое слово, коль скоро ты необрезанный и пришел к нам в Макон.

- Надо говорить?

- Говори.

Делать нечего, говорит мальчик:

- Принесут вам бурдюк с финиками, а вы не сможете отгадать, какого сорта пальмы эти финики.

Подумали хозяева Макона:

- Малец он еще необрезанный, не сумеет он сделать этого.

Опять говорит им мальчик:

- Принесут вам сосуд с маслом, а когда откроют его, все вы чихнете.

Подумали они:

- Малец он еще необрезанный, не сумеет он сделать этого.

Снова говорит мальчик:

- И приведут сюда козу, которая сломает клыки вашему суахилийцу.

Подумали они:

- Малец он еще необрезанный, не сумеет он сделать этого.

И сказали ему те люди:

- Еще что-нибудь хочешь сказать или закончил?

- Все, нечего мне больше сказать.

Тогда слушай, – обрадовались хозяева крепости. Времени у тебя от этого момента ровно год, живи с миром.

Отправился он восвояси и вернулся к своему деду, ригдхи. Посмотрел на него дед:

- Не заходил ли ты, внучок, в Макон?

- Да, заходил.

- А что ты сделал?

- Да, сказал, то-то и то-то. Ну и пусть, наверное, я не так сказал, – отвечает мальчик.

Рассердился дед на внука: теперь надо придумывать что-то, выручать мальчика. Думал дед, думал и придумал.

Подоил он своих коз в горшки, поставил молоко на угли костра. Затем снял сверху сливки, собрал, сварил в них цветы дерева соубехер, наполнил сосуд, закопал его в землю.

Опылил он с сезона жары пальмы. Опылил он на них по шесть и по семь веток. А когда принялись они, сжег он все ветки с листьями, так что осталось лишь по одной грозди с финиками. В сезон сбора урожая набрал он фиников в ладони, разрезал каждый и разложил сушить на площадке. Очистил он их от кожуры и вытащил косточки, затем наполнил финиками большой бурдюк.

Были у деда две беременные козы в Дешхесе, что в Ригеде. Как принесли они козлят, зарезал он одного из них, а другого отдал вскармливать обеим козам, чтобы выросла коза сильная и крупная.

Настало назначенное время. Хозяева крепости приготовились встретить мальчика, чтобы расправиться с ним. Говорит дед внуку:

- Бери сосуд и бурдюк и иди в Макон.

Взял мальчик и пошел. А дед остановил его:

- Подожди, – говорит, – накрой все этой своей юбкой и ни в коем случае не смотри по сторонам, пока не пройдешь внутрь крепости и не убедишься, что коза, что с тобой, находится ровно на середине ее. Когда окажется ее холка на уровне стоек двери, тогда произнеси:

Сломает она крепкий замок.
Вошел он, чтобы найти ту, которая вскормлена двумя козами.
В Дишхесе, воспитана теми, которые не кочевали.
Задождило, и стало холодно от звезд.

Только после этого можешь обернуться к козе.

Отправился мальчик в путь. Прошел половину пути и подумал: «Почему бы не оглянуться, надо посмотреть, идет ли коза за мной или нет?»

Оглянулся он. Как посмотрел он на нее, побежала она назад и вернулась домой. Пришлось и ему вернуться к деду. А старик был ведун. Говорит он мальчику:

- Наверное, ты посмотрел на нее, не дойдя до места, дедов внук.

- Посмотрел, дедушка, – отвечает внук.

Назавтра послал он с ним свою козу. Предупредил его:

- Теперь уж больше не оборачивайся, пока не дойдешь до места.

Снова отправился мальчик в путь и добрался до Макона. Произнес он те слова, которым научил его дед:

Сломает она крепкий замок.
Вошел он, чтобы найти ту, которая вскормлена двумя козами.
В Дишхесе, воспитана теми, которые не кочевали.
Задождило, и стало холодно от звезд.

И сразу обернулся, посмотрел на козу. Прыгнула коза, да так, что перебила подпорки, которые держали крышу Макона. Схватили ее владельцы крепости, отрубили ей голову, а суахилиец облизывается, не терпится ему наесться свежего мяса. Сняли они с козы шкуру, отрезали поскорее шею и дали великану. Поднес он шею ко рту с одного боку и вонзил в нее зубы. Тут и посыпались у него изо рта клыки прямо на землю. Как лишился он клыков с одной стороны рта, вонзил в шею козы свои клыки с другого бока, но и эти клыки не выдержали, выпали у него изо рта на землю.

Тем временем разрезали хозяева Макона бурдюк, увидели, что в нем финики. Только никто из них не может понять, что за сорт пальмы, на которой растут такие странные финики.

Принесли тут и сосуд. Сняли с него крышку. Как только сняли они с него крышку, ударил им в нос запах, и все разом чихнули.

Так мальчик-ригдхи выполнил все обещанное. И настиг хозяев Макона приговор, который они сами вынесли. Отрубили голову суахилийцу, и в тот день пришел конец Макону. И была у мальчика большая радость.

Текст III

Записан от информанта Амера Ахмеда Дирьхи из племени дирьхо в центральной части острова (горный массив Хагьер), 1927 г.р.

Пословный перевод

Рассказ

1. Один мужчина давно в-старое-время в-первоначальное время женился на-женщине и провел с-ней срок. После-того как-провел он обеднели люди и-был-он нищим.

2. Сказал-он ей оставайся-ты здесь но я поеду. Сказала-она рука с-тобой Аллаха иди. И-пошел мужчина и-отправился.

3. И-приблизился там в-море Аллах знает к-какой стране. И-он-работал сам до дня из дней Аллаха.

4. Сказали из-них мужчин трое. Сказали-они как быть слышно о- человеке-что разбогател там. И-потом позавидовали-они ему.

5. Сказали-они что если будет повредим-мы жене такого-то. Сказали-они придет один из-нас и пришел из-них который выбранный к женщине.

6. Сделала-она ему кофе и-для-кофе. После кофе заговорил-он с ней.

7. Сказала-она ему сейчас неприбранная и-не поработала над-собой хорошо и-ни одного /не/ сделала над собой завтра в-твое это-время приходи ко-мне сюда.

8. И-пошел мужчина и-не переставала до завтра. Назавтра в-его время пришел мужчина.

9. Пришел мужчина а-она приготовила ему яд. И-приготовила-она ему *хамар* и смешала одно с-другим.

10. Пошла-она к одному *уэстэту* там чтобы усыпить мужчину. И-взяла-она у-него сведения чтобы оскопить-его.

11. Принесла-она ему кружку. Прибрала-она себя и-украсила себя и приоделась.

12. Увидел мужчина увидел ту-которая переоделась. Увидел-он признаки переодевания и-духи и-все такое.

13. Потом подала-она ему ту кружку. Сказала-она выпей чтобы была у- тебя сила. Выпил мужчина свой стакан. Когда выпил-он упал-в беспамятстве.

14. Схватила-она и-отрезала у-него тестикулы и-она сделала ему лекарство.

15. Под раннее-утро проснулся-он обнаружил это и ужаснулся. Обнаружил- он-что где-тестикулы опухло.

16. Пошел-он и-вышел в-дверь. И-встретил одного из двух мужчин. Сказал- он и что ты-нашел?

17. Он-сказал я-нашел добро ей не-оставалось-ничего кроме-как сделала мне, сделала-она когда я-пришел отдала-она себя.

18. Сказал-он хорошо последую я завтра. Он-сказал теперь иди к-ней в- полдень чтобы назначила-она тебе свидание когда стемнеет.

19. Пришел-он-к-ней в полдень и-сказала-она ему так-то будет и так-то будет и так-то будет. Сказала-она приходи ко мне.

20. Пришел мужчина во-время что-и его-брат. Нашел-он-что-украсила- себя хорошо и прибрала и-все такое. И-подала-она ему свою кружку. И-он-выпил.

21. Схватила-она и оскопила его тестикулы. И-она положила свои тестикулы в-свою кружку сделала-она им *куфр-аль-ахйа*.

22. Завтра наутро встал-он. Пришел-к-ним-двоим третий их троих из-них их. Сказал-он как были вы-двое? Они сказала больше не говори. Иначе-они-думали о-женщине.

23. Потом он последовал. И-оскопила женщина ее мужчин всех трех оскопила-она-его. Потом-они сказали рассказали теперь открыто.

24. Он-сказал вот что случилось со-мной. И-все-они показали друг-другу свои где-тестикулы уже сложены-они. Сказали-они теперь где хитрость?

25. Сказали-они теперь поедем к ее мужу. Придут двое свидетелями и один предъявит-иск ему на-его деньги и на-его вещи.

26. Засвидетельствуют двое что не его-это деньги и один предъявит-иск что его-это. И-отправились мужчины.

27. Услышала женщина что мужчины собрали себя ехать. Как услышала- она обрила себе голову.

28. Обрила себе голову и-она сделала себя мужчиной. И-отправилась-она обогнала их-на-корабле другом.

29. И-не еще переставала пока-не прибыла в-страну откуда ее муж и- пошла в-его дом его-правителя. Он-сказал откуда ты?

30. Она-сказала я *шериф сейййид*. Оставил-он-его там в-доме и-угостил человека и-дал ему всякую вещь (все) и-еду и-все такое.

31. В-день из дней Аллаха приехали мужчины. Приехали мужчины судиться а-она все здесь в-своем-доме. И-она мужчина не женщина совсем мужчина.

32. Приехали мужчины судиться. Услышал-он о-деле. Засвидетельствовали двое мужчин что деньги не человека того человека того которого-они- свидетельствовали за-него.

33. Присудил им правитель что ты возьми свои деньги. Пришел сейид из дома. Сказал-он я *сейййид* и-открывается-мне всякая вещь.

34. Теперь те мужчины посмотри-у-них все-же не скопцы-ли свидетельство-их правильное.

35. Посмотрены-были мужчины оказались скопцы. Оказались-они скопцы отведены-они в-тюрьму.

36. Сказал-он слава-тебе Аллах за-твою-правду слава-тебе Аллах за-твою-правду а-ах шериф что ты хочешь чтобы-я-дал тебе? Что ты-хочешь чтобы- я дал тебе?

37. Сказал-он если прав что дашь мне я-хочу тебя сюда. Подошел-он к-нему. Сказал-он дай мне твою жену чтобы-я-женился-на-ней. Дай мне твою жену чтобы-я-женился-на-ней.

38. Сделал-он так своей рукой чтобы ударить-его. Сказал-он если-мне дать тебе то-что ты хочешь я-хочу дать тебе свой глаз выбросить за-дверь а- свою жену не-дам.

39. Сказал-он хватит-только дай мне этот перстень этот-вот. Сказал-он вот-он. Дал-он ему свой перстень. Пошла жена вышла-она и уплыла на-корабле.

40. Уплыла-она своим с-мужем приплыть-ему на-нем на-Сокотру. Сказал- он я пойду к-тебе твое в-место. Я-хочу увидеть твою жену.

41. Не переставала-она пока-не добралась до-берега обогнала-она по-дороге. И-она знала что-одна служанка ее в-доме одна сторожиха что-сторожила ей здесь ее дом.

42. Сказала-она подмети дом и-поработай. Подмела женщина ее дом и-поработала и-прибрала и- все такое.

43. И-пришел муж и-вошел в-свой дом. Нашел- он свою жену. Сказал-он еще-есть один *сеййид* и-так-то и-так-то и-так-то.

44. Сделать ему ужин ведь сюда он-придет-вечером. Я-знаю что-он пошел в мечеть.

45. Ждали люди (семья) чтобы-дождаться их мужчину ждали чтобы-дождаться их мужчину ждали чтобы-дождаться их мужчину все не вернулся-он.

46. Сказал муж ждали дождаться ждали узнать как нам-быть (что нам- делать)

47. После ужина легли он-и его жена. Рассказал ей как-было (?) ее муж все.

48. После-того как рассказал-он ей достала-она ему ее кольцо и-достала ему тестикулы мужчин и рассказала ему то-что-было.

49. Сказал-он и-что ты-хочешь чтобы-я-дал тебе? Сказала-она не хочу-я чтобы-ты-дал мне кроме-как у-тебя когда в-то-время не отдал мне-жениться ты хотел свою жену достаточно мне от-тебя этого.

Литературный перевод

Рассказ о верной женщине и трех лжецах

Давным-давно женился один человек и жил со своей женой в полном достатке, пока не пришла к ним беда. Поразили людей засуха и голод, и стал тот человек нищим. Сказал он как-то раз своей жене:

- Оставайся-ка ты дома, а я поеду попытать счастья на чужбине.

- Поезжай, и да поможет тебе Аллах, – отвечала ему жена.

Отправился муж в дальний путь. Долго плыл он по морю, и Аллах только ведает, в какую страну он приплыл. Наше он там работу, преуспел и завел свое дело.

В один из дней Аллаха прослышали трое мужчин из того селения, где жила семья того человека, что он разбогател, и позавидовали ему. Думали они, думали и решили: «Навредим его жене. Пусть к ней отправится один из нас».

Выбрали они самого красивого и ловкого, и пошел он к той женщине. Приняла она его как следует, угостила кофе, и начал он соблазнять ее. А она говорит:

- Не готова я сейчас. Надо и в доме прибраться, и себя привести в порядок, умаслиться и надушиться. Завтра приходи сюда в это же время.

Обрадовался тот мужчина, да так, что вплоть до следующего вечера не мог успокоиться. А вечером следующего дня пошел он снова к женщине, как и было условлено.

А она тем временем сбегала к *уэстэту*[2] и выпросила у него порошок, от которого человек сразу впадает в беспамятство, и еще разузнала, как можно оскопить мужчину. Вернулась она домой и приготовила зелье, смешав тот порошок с *хамаром*.[3]

Прибралась она в доме, приоделась, умаслилась благовонными маслами, надушилась. Пришел мужчина, увидел, что в доме все так и сверкает, а женщина благоухает духами и благовониями, и возликовал. Принесла ему женщина кружку с зельем и говорит:

- Выпей, чтобы была у тебя мужская сила.

Выпил он того зелья и свалился наземь в беспамятстве. Взяла женщина нож, оскопила его и помазала лечебным снадобьем.

Проснулся наутро человек, увидел себя и испугался, что на том месте у него ничего нет и оно опухло. Вышел он из дома и по пути

[2] Араб. устаз.

[3] Самогон.

встретил одного из своих приятелей. Тот стал расспрашивать его, что да как. Соврал ему человек:

- Все в порядке, только я пришел, как она все и сделала, что я хотел.

- Ну тогда и я завтра следом за тобой, – обрадовался второй.

- Иди лучше сейчас, – говорит ему первый, – и пусть она назначит тебе свидание на завтра, после захода солнца.

Тут же пошел второй приятель к верной женщине, угостила она его кофе, и повторился у них такой же разговор, как и с первым. И свидание ему женщина назначила на следующий день в такое же время, что и первому, сказав, что должна приготовиться как следует.

Пришел он в назначенное время, увидел, что она прибралась, приукрасилась и надушилась, и возрадовался. Дала она ему кружку со своим зельем, он и осушил его на радостях. Упал он без чувств, и она оскопила его, как первого. Отрезанное же у двоих сложила в сосуд и присыпала целебным порошком *куфр аль-ахъя*. Наутро встал он, увидел содеянное с ним и ужаснулся. Ушел он восвояси.

Встретил он первого, и стало каждому ясно, что с другим произошло то же, что с ним. Пошли они к третьему, спрашивает он их, а они в ответ:

- И не спрашивай, все было, как надо.

Отправили они его к женщине, и с ним повторилась та же история, что и с теми двумя. Сделала женщина трех приятелей скопцами.

Собрались они все вместе, и в конце концов рассказали первый и второй обо всем, что произошло с каждым, и третий сознался, что и его постигла та же судьба. Опечалились они, и стали они решать, чтобы еще придумать такое, как отомстить той женщине.

Думали они, гадали, и наконец один из них сказал:

- Давайте поедем к ее мужу, пусть один из нас предъявит иск на все его имущество и все, что только у него есть, а другие двое как свидетели поклянутся, что он говорит правду.

Обрадовались все трое, замыслив черное дело, и отправились в путь. Женщина же прознала, что они замышляют что-то против ее мужа, остригла себе волосы и оделась в мужскую одежду. Села на корабль и добралась до того места, где жил ее муж, раньше, чем они. Пришла в дом правителя. Спросил он ее, принимая за мужчину, кто он и откуда. А она отвечает:

- Я *шариф, сеййид*[4], святой человек.

[4] Потомок Пророка Мухаммада.

Оставил правитель такого почетного гостя у себя в доме, оказал ему всяческое гостеприимство. В один из дней Аллаха приплыли туда те трое. Пошли они сразу к судье заявить на мужа умной женщины, а она в обличье *сеййида* была в доме правителя. Вызвал судья мужа и стал судить их дело. Поклялись двое свидетелей, что деньги и имущество принадлежат истцу.

Тут *сеййид* вышел из дома и направился к судье. Говорит мнимый *сеййид*:

- Я *сеййид*, и все мне открыто. Проверь-ка этих троих, не скопцы ли они, чтобы все было по закону и на их свидетельство можно было положиться.

Тут все увидели, что эти трое скопцы. Приказал судья отвести их в тюрьму, а мужа отпустил

Говорит муж жене, думая, что перед ним *сеййид*:

- Слава Аллаху, ты спас меня, *сеййид*. Скажи, чего ты хочешь от меня. Я дам тебе все, что бы пожелаешь.

Отвечает ему жена:

- Если ты и вправду собираешься выполнить свое обещание, тогда подойти поближе, я скажу тебе на ухо, что мне надо от тебя.

Подошел муж к жене, наклонился к ней, а она говорит:

- Отдай мне свою жену, я женюсь на ней.

Разъярился муж, замахнулся на *сеййида*, хотел ударить, но только спохватился и сказал:

- Бери самое ценное, что у меня есть, если хочешь, вырви мои глаза, но свою жену я никому не отдам.

Отвечает ему на это мнимый *сеййид*:

- Ну ладно, подари мне тогда свое обручальное кольцо

Снял муж кольцо с пальца, отдал *сеййиду*.

Поплыли они одним кораблем на Сокотру. Подошла жена к своему мужу и говорит:

- Я зайду к тебе в гости, хочется хотя бы посмотреть на твою жену.

А как приехали они на остров, пошла она впереди мужа по дороге, будто торопится в мечеть на молитву. На самом же деле прибежала она домой, успев опередить мужа. В доме у них оставалась одна девушка, и жена велела ей срочно прибраться и привести все в порядок, а сама тем временем сменила одежду и приняла прежний вид.

Приходит муж домой, и встречает его жена как ни в чем не бывало. Поздоровался он с ней и говорит:

- Со мной приехал один *сеййид*, который спас меня от разорения. Приготовь хороший ужин, он скоро придет к нам.

Ждали-ждали они *сеййида*, а того все нет. Поужинали они без гостя и легли в постель. Рассказал муж жене обо всем, что произошло. Тогда достала его жена кольцо, принесла сосуд, где складывала то, что отрезала у троих, и рассказала все, как было. Поразился муж и спрашивает:

- Скажи, как мне вознаградить тебя за все это?

И жена ответила ему:

- Ты уже вознаградил меня тогда, когда отказался отдать в жены другому. Мне этого достаточно.

Текст IV

Записан от информанта Хамиса Саада из Кадуба на северном побережье острова, 1949 г.р.

Пословный перевод

История Аби Бу Таира (Ба Нуваса)

1. Был Али Бу Таир известный историями и-рассудительностью и-была одна женщина у-нее один сын.
2. К одному-дню пришли и-к-нему два купца из-их страны сказали-они если ты-встанешь в-море пока-не поднимется тебе вода то дадим-мы тебе наши деньги.
3. Захотел мальчик деньги тех-которые-два мужчины но-только море неспокойное и-холод в-нем от зимы.
4. Он-сказал: напишите что мои деньги и-подпишите речь вашей-рукой.
5. Написали они бумагу подписали на-закате пошел-он пока-не пришел к-морю.
6. Пошла которая-старуха его мать так-что пришла на-берег разожгла себе огонь чтобы курить-ей кальян.
7. А-мальчик сел у-моря пока-не рассвело утро, вышел-он и он-пришел-уже умирать отдохнул-он так что упало на-него солнце.
8. Пошел-он пока-не пришел к-двум-мужчинам сказал-он им давайте ваши деньги. Сказали-они дать-нам тебе наши деньги и-твоя мать разожгла тебе огонь на-берегу ночью пока-не рассвело?
9. Он-сказал огонь доходит от берега до моря? Они-сказали да доходит давай беги от-нас.

10. Пошел мальчик пока-не нашел Али Бу Таир в-порту и-сел сказал-он шейх Али есть у-меня дело. Сказал Али Бу Таир что это-за дело?

11. Он-сказал пришли ко-мне двое мужчин и сказали мне мы-дадим тебе наши деньги все если ты-простоишь в-море с-заката до-утра.

12. И-стоял-я в-море пока-не рассвело а-моя мать жгла огонь на-берегу чтобы курить кальян.

13. Как-рассвело вышел-я пришел-я к-этим двум-мужчинам сказал-я им давайте мне ваши-деньги.

14. Они-сказали не дадим-мы наши деньги потому-что твоя мать жгла тебе огонь на-берегу и ты-согрелся.

15. Сказал Али Бу Таир есть у-тебя письма от них? Он-сказал есть. Он- сказал давай. Взял Али Бу Таир его дело сказал-он теперь иди.

16. Пошел Али Бу Таир и попросил султанов и-вазиров и-судей страны и сказал завтра для-вас обед у-меня.

17. И-зарезал-он десять коз и-принес хворост и-тазы и зарезал этих коз.

18. Сказал-он пусть-положат таз который-готовят в-нем вот-здесь а огонь разожгут здесь. Отдаление-было от огня до таза двадцать шагов.

19. А- люди сели и ждали обеда до часов трех пополудни когда увидели это дело посмотрели-они увидели-что огонь в-одном-месте и-таз в-месте в-другом (отдельном).

20. Они-сказали шейх Али как этот обед сварится а-огонь далеко? Сказал Али Бу Таир что не сварится обед так?

21. Они-сказали нет не сварится. Он-сказал уверены? Они-сказали да. Он- сказал а-как мальчика достанет-его огонь с берега до моря?

22. И-увидели-они подпись тех-которые два мужчины. Когда увидели-они их подпись взяли у-них деньги и-отдали мальчику.

Литературный перевод

История об Али Бу Таире (Ба Нувасе)

Жил в одной стране Али Бу Таир, прославившийся своим умом и историями.

Жила там и одна женщина, у которой был сын. Пришли однажды туда из другой страны нечестные люди, купцы. И захотели они посмеяться над мальчиком. Говорят они ему:

- Если ты зайдешь в море и простоишь в воде с вечера до самого утра, можешь забрать все наше добро.

Захотелось разбогатеть сыну бедной женщины, поверил он купцам, хотя и боялся холодной воды. Попросил он у них написать то, что они обещали ему, на бумаге и расписаться. Дали они ему бумагу со своими подписями.

Как только зашло солнце, пошел мальчик к морю и зашел в воду по горло. А его старая мать пришла на берег, разожгла костер и села курить кальян.

До самого утра просидел юноша в холодной воде бурного моря, продрог до костей, чуть совсем не замерз. Но утром взошло солнце, он и согрелся. И потом пошел к купцам и говорит:

- Ну, давайте деньги, что вы обещали.

А обманщики отвечают ему:

- Да ты не выполнил условия, ведь твоя мать всю ночь сидела на берегу, жгла костер и грела тебя.

Возразил юноша:

- Как же мог согреть меня костер, когда я был в холодной воде, в море, а огонь далеко на берегу.

А обманщики в ответ:

- Иди отсюда, пока цел, не получишь ты ничего.

Расстроился юноша: зря просидел он всю ночь в воде. Пошел он пожаловаться на обман умному Али Бу Таиру. Нашел он шейха на берегу. «Помоги мне в моем деле», – говорит ему. «А что у тебя за дело, – спрашивает шейх Али, – поведай мне».

Рассказал ему юноша. Говорит он:

- Пришли ко мне двое мужчин и пообещали отдать мне все свое богатство, если я смогу простоять по горло в море целую ночь, от вечера до рассвета. Простоял я в холодной воде до самого утра, а мать моя разожгла на берегу костер, чтобы прикурить от него кальян. Утром пришел я к тем двоим и потребовал свои деньги, а они говорят, будто согревала меня мать огнем своего костра с берега.

Спрашивает Али Бу Таир:

- А не взял ли ты с них расписку об обещании?

- Взял, – отвечает юноша и дает ее шейху. Взял ее Али Бу Таир и говорит:

- Хорошо, а теперь иди.

Пошел Али Бу Таир и передал всем султанам, вазирам и судьям, что были в этой стране, приглашение пожаловать к нему на следующий день на обед. Зарезал он десяток коз, принес хворосту и несколько котлов. Приказал он поставить мясо в котлах в одном месте, а огонь разжечь в другом – в двадцати шагах от котлов.

Расселись все гости, ждут, когда подадут обед. Уж три часа после полудня, они сильно проголодались, а еды все нет. Посмотрели они, видят: костер-то, оказывается, в одном месте, а мясо в другом. Спрашивают они хозяина:

- Шейх Али, как же у тебя сварится мясо, когда огонь так далеко от него?

Отвечает им Али Бу Таир:

- Что, так обед не сварится?

Удивились гости:

- Нет, – говорят, – не сварится.

Снова спрашивает умный шейх:

- Вы уверены, что не сварится?

- Конечно, уверены, – отвечают гости.

Тогда говорит им Али Бу Таир:

- Как же тогда костер, горящий на берегу, мог согреть мальчика, стоящего далеко в море?

Да и показал им расписки тех двух купцов. Как увидели они те расписки, велели отобрать у них все их деньги и отдать мальчику.

Текст V

Этот древний ритуальный текст исполняется при заклании животного. Он был записан от информанта Османа Гумана Османа из племени дирьхо, 1948 г.р.

Пословный перевод

1. .....
2. ....Прости господь Аллах
3. За-две-эти овцы что-у-меня господь Аллах
4. Дождя легкого господь Аллах
5. За-эти-две овцы господь Аллах
6. Чтобы дал-ты мне твой дождь господь Аллах
7. Чтобы дал-ты мне которая-помощь господь Аллах
8. Я-попросил у-тебя господь Аллах
9. Я-попросил-тебя и-я-молил-тебя господь Аллах
10. В-это-время-дня лучше господь Аллах
11. Сохрани этого человека господь Аллах
12. Пусть-будет-взята от-тебя справедливость господь Аллах
13. Этого-козленка дал-ты мне господь Аллах

14. Сними гнет господь Аллах
15. В-это-время-дня лучшее господь Аллах
16. Сохрани тех что-остались господь Аллах
17. Из тех-что-остались пестрые господь Аллах
18. Пусть-не подойдет к-вам чужой господь Аллах
19. В-твое время-дня лучшее господь Аллах

Литературный перевод

(.....)
Прости меня, Господи,
За эти две мои овцы, Господи.
Пошли мне дождь легкий, который не принесет мне вреда, Господи,
За этих двух овец, Господи.
Воздай мне дождем, Господи,
И даруй мне свою помощь, Господи.
Я прошу тебя, Господи,
Прошу и молю, Господи,
В этот прекрасный час, Господи.
Сохрани этого человека, Господи.
Ты одарил меня этим козленком, Господи.
Сними с нас гнет, Господи,
В этот прекрасный час, Господи.
Сохрани оставшихся в живых коз, Господи.
Сохрани тех пестрых, которые остались, Господи,
И пусть да не приблизится к ним чужой, Господи,
В этот прекрасный час, Господи.

Текст VI

Ритуальная песня, исполняемая при обрезании подростка, записана от информанта Амера Ахмеда Дирьхи.

Пословный перевод

1. Хэдон эдон
О восход утра
2. Хэдон эдон
Которые-три которые-написанные
3. Хэдон эдон
Открой хранилище добра

4. Хэдон эдон

Уважай присутствующих

эдон

5. Хэдон эдон

Сейчас прибудет Катын

6. Хэдон эдон

Если ты-хочешь от моего-сердца

эдон

7. Хэдон эдон

Он имя-твое противный

8. Хэдон эдон

Левой-рукой ты-ешь

9. Хэдон эдон

Раньше слепым я-думал

10.Хэдон эдон

Я-был как незрячий

эдон

11.Хэдон эдон

И-он старый который думал (?)

12.Хэдон эдон

Не получишь от-него дешево

эдон

13.Хэдон эдон

Дирисмойтен цвета железа

14.Хэдон эдон

Не мир связь

Эдон

15.Хэдон эдон

Находа и-воины хорошие

16.Хэдон эдон

Который-народ клянусь-Аллахом хороший

17.Хэдон эдон

Хэсхон солдатам отдали

18.Хэдон эдон

А-Дирисмойтен от-него плату (получил)

эдон

19.Хэдон эдон

А-Абуб чалму новую

20.Хэдон эдон

Открой рынок с замка

Эдон

21.Хэдон эдон

Живот если наполнен хорошо

22.Хэдон эдон

Давай давай до-утра

23.Хэдон эдон

Сколько коз которые минули-они тебя

24.Хэдон эдон

И сколько солдат

25.Хэдон эдон

Дирьхи на-тебя я-жаловался

26.Хэдон эдон

Пока-не встретились довольные

эдон

27.Хэдон эдон

И-за-радостную-весть шесть тысяч

28.Хэдон эдон

Дано из рынка драгоценного

эдон.

Литературный перевод

На восходе заклинаю тебя тремя знаками Корана (алиф-лам-мим),
Чтобы ты открыл все доброе, что хранишь в себе,
И оказал уважение гостям.
Сейчас и из Катына прибудут гости,
Если ты захочешь, а мое сердце хочет.
Только ты плохо себя ведешь,
Ешь левой рукой,
А я этого не замечал,
Как слепой, не видел этого.
А когда старый человек так думает,
Ты дешево от него не отделаешься.
Дирисмойтен – красивое место, цветом похож на железо,
Но весь мир разделен, только люди его связывают.
Находа (капитан судна) и все воины, которые приплыли с ним

на праздник, хороши,

Да и все люди, клянусь перед тобой Аллахом, хорошие.
В Хэсхоне веселятся солдаты,
Жители Дирисмойтена от них получили хорошую плату,
А жители Абуба – по новой чалме.
Не жалей, отопри рынок, пусть каждый берет, сколько хочет.
Чтобы все гости наелись до отвала.
Пусть они гуляют до самого утра.
А ты еще много коз не зарезал.
Смотри, как много пришло солдат.
Я сначала думал, что ты скуп, ругал тебя, дирьхи
(человек из Дирьхо),
Но сейчас вижу, что все довольны.
А за радостную весть надо заплатить шесть тысяч
Из твоей драгоценной казны.

Пояснительный комментарий

Опубликованный текст – ритуальная песня, традиционно исполняемая при совершении обряда обрезания над юношами. Песня записана от информанта Амера Ахмеда Дирьхи из племени дирьхо, являвшегося хранителем наиболее ценных архаичных обрядовых и ритуальных песен и других произведений фольклора. Эта песня восходит к очень древней традиции, но ее реалии относительно новы (упоминание о капитане судна – непременном персонаже множества фольклорных произведений, солдатах и воинах, которые являются почетными гостями праздника, и т.п.), т.е. связаны с периодом махрийского султаната на Сокотре. В песне речь идет о селениях дирьхо – Дирисмойтен, Абуб, где эта песня и исполнялась. Однако и в других районах острова, по собранным нами материалам, бытовали весьма похожие на нее песни, исполняемые на аналогичную заунывную мелодию.

Главный мотив песни – подчеркивание значительности события и необходимости щедро угостить всех гостей. Гостей и селения племени расхваливают, виновника торжества шутливо порицают – и угощает он неважно, пожалел коз, и правой рукой есть не научился (левой рукой, которая считается грязной, есть не следует), но потом перестают осуждать его и призывают раскошелиться. Песня, несмотря на видимую ее незатейливость, далеко не проста и полна неясностей, однако более подробный комментарий может быть представлен в специальном исследовании.

Текст VII

Пословный перевод

tentoben birheten
te ‘an te qenheyeten
wa šh□e yintoben dahen
do‘ot ‘an t□eyt□odšen

Отличаются родительницы
Одна от другой, воспитательницы,
И вооруженные различаются умом,
Мыслью от друг-друга.

Пояснительный комментарий

Этот короткий нравоучительный стих, который информант Али Абдалла Ригдхи охарактеризовал как очень старый, написан в характерной для традиционной сокотрийской поэзии манере, лапидарно и образно. Стих четко делится на две части – такая структура часто встречается в фольклорных произведениях этого жанра.

В первой части говорится о том, что женщины по-разному воспитывают своих детей, и поэтому, как пояснял информант, «у одной вырастает хороший сын, а у другой плохой». Здесь бросается в глаза не лишенная смысла предпосылка: дети рождаются одинаковыми, но воспитание делает их либо хорошими, либо плохими. Так что отличие женщин друг от друга как бы проявляется в том, как они воспитывают своих детей.

Мужчины, «носители оружия», о которых говорится во второй части стиха, тоже отличаются друг от друга. Мужчины не случайно поставлены на второе место: ведь различия между ними предопределены воспитанием, они как бы вытекают из различий между воспитавшими их женщинами. Но отличаются мужчины тем, как они думают, своим характером, разумом, моральными качествами, что, как пояснил информант, и определяет их поступки.

Текст VIII

Sekhi: souba‘ al□ ihoz gibāl
nār b-yiddu al□ iluf
yedd we lešen išta‘alk
egobaź□ank qahra

Souba‘: qahra be-yadd allā
u-be-rās al-h□ākima
wa hat al sult□ān
er-rūm ‘and t-seki as□alak

Пословный перевод

Секхи: Соубаа не сотрясает горы
Огонь в-его-руке не держится
Рукой и языком горишь
Я-подавляю-тебя силой.
Соубаа: Сила в-руке Аллаха
И-в-голове мудрой
И ты не султан
Рума, из секхо твой-род.

Пояснительный комментарий

Здесь представлен образец поэтического состязания, широко распространенного на острове, где имеется множество народных поэтов. Текст передан поэтом Али Абдаллой Ригдхи. Здесь пикируются два народных поэта: один по кличке Секхи, т.е. из племени секхо и одноименного селения, другой по кличке Соубаа (сопоставимо с арабским «палец»). Секхи издевается над соперником, стремясь противопоставить ему себя, как и положено в подобных случаях: соперник гор не способен сотрясти (а сам он, видимо, способен), и огня добыть не может (традиционный способ добывания огня – трением палочек, для чего требуется немало усилий и умение), а способен лишь болтать языком и размахивать руками (что обычно делают при исполнении стихов), которые вот-вот загорятся от быстрого движения. Секхи хвастается, что может своей силой полностью подавить противника.

В этом шутливом состязании, где превосходства над соперником можно добиться не только поносительством, острой иронией и беззастенчивым хвастовством, но и необычностью полемического приема, ловкостью, с которой опровергаются наскоки соперника, и юмором. В данном случае Соубаа не хвастается, в свою очередь, силой или способностью сотрясать горы, а говорит, что подлинной силой обладает лишь Аллах, а сила человека – в его уме, он стремится умерить похвальбу соперника, говоря, что тот не султан Рума (т.е. Византии – символ могущества), а всего лишь бедуин из племени секхо.

Примечательно, что здесь, как и вообще в поэтической речи сокотрийцев (за исключением некоторых жанров), употреблено много слов, заимствованных из арабского языка.

Язык фольклора и устной народной поэзии представляет собой особый функциональный уровень в общей системе форм существования языка и требует специального изучения. В качестве предварительного замечания отметим только упомянутую выше характерную особенность языка устной сокотрийской поэзии, а именно насыщенность арабизмами, не употребляемыми в обычной речи, а также в прозаических фольклорных жанрах. Для полного анализа этого явления как в чисто лингвистическом, так и в общекультурном аспекте необходимы данные для сравнительного анализа по южной части Аравийского полуострова, особенно по Хадрамауту и Махре.

АРАВИЯ В КОНЦЕ 20-х ГОДОВ: УСПЕХИ ЦЕНТРАЛИЗАТОРСКОЙ МИССИИ ИБН САУДА (ПО РОССИЙСКИМ ДИПЛОМАТИЧЕСКИМ АРХИВАМ)

(статья опубликована в сборнике: *Королевство Саудовская Аравия: прошлое и настоящее*, Москва: РЦСМИ, 1999, с. 3–39)

В конце 20-х годов основатель Саудовского королевства Абдель Азиз ибн Сауд добился основных достижений в строительстве централизованного государства в Аравии. Присоединение к пустынному Неджду Хиджаза – прибрежной области, в которой расположены два священных мусульманских города – Мекка и Медина, само по себе еще не означало успешной интеграции разнородных в экономическом и политическом отношении районов в единое целое. Обеспечение хозяйственного единства, включение в систему государства различных племен, создание эффективно функционирующего аппарата управления, вступление королевства в систему международных отношений – все это требовало от короля значительных усилий, сталкивающихся с серьезными внутренними и внешними преградами.

Данная статья основана на рассекреченных документах из Архива внешней политики России конца 20-х годов. Советскую миссию в Аравии в то время возглавил Назир Тюрякулов[1], сменивший переведенного в систему внешней торговли первого генконсула СССР в Аравии Карима Хакимова. Использованные документы представляют собой письма, направленные в центр Тюрякуловым, а чуть ранее – исполняющим обязанности генконсула Туйметовым, и директивные письма из НКИД (Народного Комиссариата по иностранным делам, как тогда называлось советское внешнеполитическое ведомство) в советскую миссию.

Советское агентство и генеральное консульство (оно было преобразовано в постоянное представительство в 1930 г.) сумело наладить обширные официальные и неофициальные связи в стране пре-

[1] Тюрякулов был назначен на этот пост в конце 1927 г.

бывания. Глава миссии регулярно встречался с руководителями департамента иностранных дел Фуадом Хамзой, Юсуфом Ясином, министром финансов Абдаллой Сулейманом, начальником политической полиции Хиджаза Мухсином ат-Тайибом, другими видными чиновниками. По воспоминаниям Степана Кузьмина, секретаря постпредства в 1930–1932 гг. «постоянными посетителями были Доктор Салех (турок по происхождению) и Хаджи Саид, дагестанец, ставший подданым Хиджаза. От них мы узнавали обо всем, что происходило в городе. Наш полпред Назир-бей как мусульманин периодически посещал Мекку, где также черпал интересовавшую нас информацию». Советские дипломаты установили отличные контакты с сотрудниками других иностранных миссий. «Прогулки на прекрасном шестицилиндровом “Фиате” к Мекке или по берегу в сторону Медины, – вспоминает С.Кузьмин, – были единственным нашим развлечением. Изредка выезжали на охоту. Бывали на загородных прогулках и с представителями других миссий, с которыми складывались хорошие отношения»[2].

Хотя отчеты, записи бесед и другие информационные документы, направляемые в центр советскими дипломатами, не содержали знания многих деталей о жизни королевства, которые можно обнаружить в архивах английского внешнеполитического ведомства, имевшего большой опыт работы в Аравии, они в тоже время раскрывали немало не известных другим дипломатам фактов и явлений, давали оригинальный анализ внешней и внутренней политики королевства. Советские дипломаты анализировали и местную печать, а именно, королевский официоз – газету «Умм аль-Кура», а также статьи, опубликованные о стране и регионе в зарубежной прессе. Дипломаты, по их признанию, фиксировали все слухи, которые в немалом количестве появлялись в королевстве, сверяли их между собой и зачастую строили гипотезы, основанные на них.

Внутреннее положение

Вхождение в состав королевства Неджда, Хиджаза, Эль-Хасы и Джебель-Шаммара предопределяло действия короля по организации управления этими областями и их экономической и политической интеграции. Проявляя решительность, сочетавшуюся с осто-

[2] В интервью автору.

рожностью, король исходил из необходимости диверсифицированного подхода к областям, исходя из особенностей ситуации в каждой из них.

В Неджде роль правительства играл королевский двор, который одновременно был правительством всего государства. Ведением дел в различных сферах управления занимались департаменты. В провинциях правили губернаторы – эмиры.

В Хиджазе существовала своя, особая система управления. Еще в августе 1926 г. были опубликованы «Основные положения Хиджазского королевства», согласно которым оно объявлялось «монархическим государством с совещательными учреждениями». Область Хиджаза наделялась своеобразными автономными правами – наместником короля в ней стал эмир Фейсал. Главным совещательным учреждением стал консультативный совет – *маджлис ашшура*. В 1926 г. началась реорганизация судебной системы, в частности начал функционировать коммерческий суд, позднее король заменил суды племен шариатскими, в которых он сам назначал судей. Стал складываться аппарат департаментов иностранных дел, финансов и др.

Король добился признания себя исламским миром в качестве хранителя исламских святынь. Чтобы успокоить общественное мнение мусульман других стран, обеспокоенное агрессивным ваххабитским пуританизмом (особенно сильное недовольство высказывали индийские мусульмане), король летом 1926 г. и летом 1927 г. провел в Мекке международные исламские конгрессы.

Огромную роль в королевстве играли ваххабистские богословы – *улама*. Во втором десятилетии XX в. в Неджде, как известно, зародилось движение, или братство *ихванов* (буквально «братьев») – бывших бедуинов, оседавших на землю в *хиджрах* – оседлых поселениях. Первая хиджра – Аль-Артавийя – была основана в 1910 г., вторая – Аль-Гатгат – в 1912 г. Ихваны долго были важной опорой короля, однако к началу рассматриваемого периода они стали все больше угрожать власти короля, вынужденного принимать меры по их умиротворению.

Одновременно с назначением эмира Фейсала наместником короля в Неджде стал эмир Сауд. Назначение сыновей короля наместниками в провинциях было призвано содействовать объединению страны под эгидой централизованной власти. В узкий круг эмиров, участвующих в управлении государством, вошел эмир Мухаммад, ставший губернатором Медины, а позднее эмир Халед.

Вырабатывая и совершенствуя систему передачи власти и участия в ней внутри правящей семьи, Ибн Сауд преследовал задачу не только укрепить централизованный характер государства, но и добиться баланса сил на всех уровнях, позволяющего устранить или погасить соперничество, ликвидировать причины, способные породить конфликтность. Баланс, основанный на системе сдержек и противовесов, сыграл большую роль в стабилизации внутриполитической жизни королевства.

Анализируя ситуацию в различных областях королевства, советская дипломатическая миссия уделяла особое внимание экономическим и социальным сдвигам в каждой из них, подчеркивая важность происходивших изменений для будущего королевства. В качестве важнейшего сдвига в Неджде рассматривалось развитие земледелия.

Подробно рассматривая ситуацию в Неджде, полпред Тюрякулов отмечает в политическом письме за 1928 г., что изменения явились «результатом перехода скотоводческой массы населения на земледелие»[3]. Российский дипломат полагал, что Неджд издавна был «страной, пытающейся жить своим трудом и не развращенной другими, более легкими доходами». Анализируя переход к земледелию, Тюрякулов отмечает, что к тому времени в Неджде уже насчитывалось до 200 новых хиджр, в которых проживало 30 тыс. человек. Эта цифра была преувеличенной. Глава советской миссии исходил из того принципа экономической детерминированности: переход к более высоким формам производственной деятельности предопределяет более совершенные формы организации общества. Оседающие на землю бедуины виделись ему именно тем социальным агентом, который стоял за деятельностью Ибн Сауда по созданию централизованного аравийского государства.

Полпред сообщает, что эти изменения, происшедшие в Неджде, король «весьма удачно увязывает со своими военно-политическими планами». По мнению Тюрякулова, опыт мелких локальных войн, которые он вел в Неджде прежде, чем выступить за его пределы, убедил его в том, что кочевые племена, находившиеся под безусловным влиянием своих шейхов, были «ахиллесовой пятой его армии».

Дипломаты пытались разобраться в особенностях неджийского общества, хотя в целом им не хватало знания обстановки. Они

[3] Тюрякулов – в НКИД. Февраль 1929 г. Архив внешней политики Российской Федерации (АВП РФ), фонд 0127, оп.1, п. 2, д. 18, л.6.

указывали, в частности, на высокий удельный вес племен в общественно-политической жизни Неджда. Тюрякулов отмечал, что «неджди йская государственность не доросла еще до того уровня, когда она могла бы диктовать племенам свою волю»[4]. Он сообщал в Москву: тот факт, что армия Ибн Сауда состоит по преимуществу из бедуинов и что «борьба на иракской и трансиорданской границах поддерживается исключительно племенами, достаточно характеризует сложность положения Ибн Сауда». Показателем этих сложных отношений, по мнению полпреда, было то, что на последнем Риядском конгрессе отсутствовали такие видные шейхи, как Фейсал Давиш и Султан бен Биджад.

Вывод миссии состоял в том, что неджди йское государство представляло собой «политический блок племен с ваххабитским оседлым ядром, представлявшим главную опору Ибн Сауда»[5].

Можно допустить, что симпатии советских политиков к ваххабизму были в какой-то мере порождены существовавшим после второй мировой войны на Западе (если предположить, что в Москве с ним были знакомы) представлением об этом движении как о социалистическом, требующем, как писал британский политический офицер в Багаде, «чтобы богатые поделились своим имуществом с простонародьем. Известно несколько случаев, когда шейх, владевший верблюдами, должен был отдать их своим последователям»[6]. Представители противостоящих Ибн Сауду сил в Аравии убеждали английских военных и колониальных чиновников в том, что ваххабиты были своего рода «исламскими большевиками». Сын хашимитского шерифа Хиджаза Хусейна – Фейсал прямо связывал движение ихванов с большевистской революцией в России. В письме генералу Алленби он утверждал, что «бунтарские движения Афганистане, Египте, вечно беспокойном индийском государстве и бурлящий фрагмент в других азиатских странах показывают, что там претворяется в жизнь хорошо организованный план»[7]. По докладу офицера англий-

[4] Орфография и написание географических названий в текстах документов здесь и далее везде изменены на общепринятые.

[5] Обзор по арабским странам. 1927 г. АВПРФ, фонд 0127, оп. 1, п. 4, п. 47, л.9.

[6] Letter from the Politicsl Officer, Muntafik Division, Nasiriyah, to the Civil Commisioner, Bagdad, 12 May 1919, British Public Record Office, MSS, Foreign Office, Vol. 4147, Document №118698.

[7] Letter from Prince Faysal to Sir General Allenby, Cairo, 1919, British Public Record Office, MSS, Foreign Office, Vol. 4146, Document №108194, цит.по: John Habib, Ibn Saud Warriors of Islam. Riyadh: Mars Publishing House, 1997, c. 47.

ской военной разведки, его источник в Мекке, «Сейид» утверждал, что «лучшим способом пропаганды большевизма в исламских странах является пропаганда ваххабизма, который является улучшенной формой исламского большевизма…»[8].

Сегодня такое уподобление выглядит невероятным. Но тогда многие английские колониальные чиновники верили в небезосновательность сравнения ваххабизма с большевизмом и вслед за аравийскими противниками Ибн Сауда проводили подобные параллели. Английский верхлвный комиссар в Египте Реджинальд Уингейт считал: «Король Хусейн…, возможно, имеет основания к тому, чтобы рассматривать Неджд как «большевистский» фактор в аравийской политике и верить в существование секретной пропаганды, которая работает против него и нас»[9]. Пищу для сравнения ихванов с большевиками давали их действия по разрушению мест поклонения могилам святых, хотя эти действия, как известно, были вызваны неприятием ваххабитами культа святых как не соответствующего «истинному исламу». Если уж сами английские чиновники в те годы вплоть до завоевания Ибн Саудом Хиджаза видели в ваххабитском движении силу, враждебную Англии, то нельзя отрицать, что советские политики могли иметь достаточно оснований, чтобы попытаться использовать этот антианглийский потенциал, Правда, к середине 1920-х годов англичане пересмотрели свою прежнюю политику безусловной поддержки шерифа Хусейна и. убедившись в силе позиций Ибн Сауда, решили взаимодействовать с ним.

Конец 1920-х годов был периодом активного выступления против короля движения ихванов, которые еще недавно были его главной опорой. Во главе движения ихванов[10] встали шейх племени мутайр Фейсал ад-Давиш из хиджры Аль-Артавия), шейх племени атайб Ибн Биджад (из хиджры Аль-Гатгата), шейх племени аджман Зайдан ибн Хисляйн, еще в конце 1926 г. предъявившие королю ряд ультимативных требований. В 1927 г. состоялось несколько совещаний с лидерами ихванов, на которых предпринимались попыт-

[8] Op. cit., c. 148.

[9] Letter to the Rt. Honourable Arthur James Balfour from Reginald Wingate, British High Commissioner, 3 October 1918, British Public Record Office. MSS, Vol. 3390, Document № 177596.

[10] См. о нем подробно в книге: А.М.Васильев. История Саудовской Аравии (1745–1973). Москва: ГРВЛ, 1982, с. 298–319.

ки восстановить взаимопонимание. Заключенный королем с англичанами в мае 1927 г. «Договор о дружбе и добрых намерениях»был важной дипломатической победой короля, поскольку Англия полностью признала независимость государства Ибн Сауда, однако он вызвал еще большую неприязнь лидеров ихванов к королю, обвинявших его в сотрудничестве с неверными. Начавшаяся война короля с мятежниками закончилась его победой к началу 1930 г.

Попыткой урегулировать отношения короля с ихванами был упомянутый в письме Тюрякулова начавшийся 5 ноября 1928 г. Риядский конгресс (Аль-Джам‘ийя аль-Умумийя, буквально «Генеральная ассамблея»)[11], в котором приняли участие вожди племен, старосты деревень, улама, представители городского населения и ихванов из хиджр. Естественно, этот конгресс (в нем, по оценке Глабб-паши, участвовало от 12 до 16 тысяч человек) привлек внимание советских дипломатов, однако они не смогли сразу разобраться во всех деталях противоречий между королем и ихванами.

Разбирая отношения бедуинов к новой власти, российский полпред замечает, что «теперь шейхи хиджазских племен не получают тех обильных субсидий, которыми ежегодно их дарили турецкие султаны»[12]. Жизнь по сравнению с прежними временами вздорожала, нельзя также поживиться за счет паломников. Ввозимые предметы широкого потребления стали облачаться таможенными пошлинами. Кроме того, в племена были направлены эмиссары правительства, которым было предписано контролировать обстановку[13]. Из среды племен изымались лица, известные как приверженцы хашимитов, и содержались в Эр-Рияде.

Тюрякулов характеризует происходящий в Аравии процесс централизации как соответствующий потребностям развития и облегчающий дорогу к модернизации с одновременной опорой на многовековые исконные духовные ценности. Он явно без симпатии относится к попыткам помешать поступательному развитию Аравии. Так, бедуины, которые ранее пользовались положением монопольных поставщиков средства транспорта, теперь, с началом автомобилизации (естественно, прежде всего с весьма утилитарной целью добиться увеличения числа паломников, дающих немалые доходы казне) – а количество автомобилей, предназначенных для

[11] См.: John Habib, op. cit., c. 157.
[12] Тюрякулов, цит. док., л. 2.
[13] Цит. док., л. 3.

перевозки паломников, достигло 900–1000 – потеряли все выгоды этого положения. Выражали свое недовольство они, по словам посланника, «разбрасыванием досок с гвоздями на дорогах» (там же). Но правительство, не желая ущемлять интересы бедуинов-перевозчиков, «установило для автомобильных обществ норму, ниже которой они не имеют права назначить цены за перевозку пассажиров». Тем не менее, как полагал российский дипломат, вся масса бедуинских племен Хиджаза, привыкшая слушаться своих шейхов, не могла в то время еще стать надежной опорой во внутренних и внешних мероприятиях Ибн Сауда. Тюрякулов считал, что племя бени-малек в августе 1928 г. подняло восстание исключительно в расчете на поддержку родственных соседних племен. Но король своевременно устранял, как сообщал посланник, всякие племенные антиправительственные блоки, наказывая лишь отдельных представителей выступавших против него кланов и успешно используя «обычный межплеменной антагонизм»[14].

Анализируя экономическую жизнь государства Ибн Сауда, полпред заключал, что связи между Хиджазом и Неджд были тогда еще чрезвычайно слабы. В Хиджаз поступало лишь незначительное количество товаров из соседних районов Неджда: баранина, шерсть, масло и т.п. В то же время Неджд получал все необходимые ему товары через Кувейт и порт Эль-Хаса, что не имело никакого отношения к импорту через красноморские порты. Разобщенности двух областей в то «донефтяное» время способствовало отсутствие железнодорожного сообщения между ними, а верблюжьи караваны, по словам полпреда, добирались из Мекки до Рияда за 10–12 дней. Объединение двух областей еще было чрезвычайно трудной для короля задачей.

Попутно Тюрякулов упоминает о факторах, которые способствовали установлению контроля над Хиджазом. Это, в частности, «интересы неджийских племен, которые были озлоблены шерифом Хусейном, не впускавшим неджийцев в пределы Хиджаза» (это прежний, хашимитский правитель области). Тюрякулов делает ряд выводов, объясняющих, на его взгляд, противоречивые моменты во внутренних отношениях в государстве Ибн Сауда.

Во-первых, Неджд в силу происшедших в нем сдвигов «не мог более оставаться в своих географических и административных рамках.

[14] Цит. док., л. 4.

Во-вторых, переустраивая свой уклад и «вступая в неравную борьбу с английским империализмом за свои интересы», Неджд не мог терпеть по соседству с собой государства шерифа Хусейна и должен был обеспечить свои тылы.

В-третьих, владение Хиджазом с его доходами от паломничества давало возможность использовать их в интересах развития государства.

В-четвертых, наряду со всеми выгодами владения Хиджазом, оно, по мнению российского посланника, одновременно и связывало короля, принуждая идти на уступки.

Позиции хиджазского купечества

Тюрякулов анализирует также отношение городского населения Хиджаза к власти. По его оценке, всей жизнью в городах руководило крупное купечество, тесно связанное своими интересами с англо-индийским рынком. Зависимость торговой элиты Хиджаза от англо-индийского мира диктовала ей «ту же политическую линию, которая для данного момента вырабатывается англичанами, не ограничивающимися методами политического и экономического нажима и широко пользующимися методами культурного воздействия»[15].

Трудно сказать, в какой мере Тюрякулов излагал те выводы, которые он делал из своих наблюдений и поступающих к дипломатам информации, и не стремился ли он сообщать в Москву то, что хотели там услышать, – такая практика была широко распространена не только у советских дипломатов. Москва же ставила противодействие англичанам во главу угла своей ближневосточной политики и хотела видеть происки «английских империалистов» везде, где они были и где их не могло быть.

По аналогичным документам, направленным Тюрякуловым в центр, мы видим, что король Ибн Сауд находился между двумя камнями: с одной стороны, на него давила вольница кочевников, склонных больше подчиняться воле шейхов племен, нежели центральной власти, с другой – англофильские настроения крупных хиджазских торговцев, также не одобряющих его стремления создать в Аравии самостоятельную державу. Тюрякулов верил в то, что только опора на исламское учение была способна обеспечить Ибн Сауду объединение разобщенного хиджазско-неджджийского

[15] Там же.

общества. «Теократический принцип построения общества и государства, – пишет полпред СССР, – при котором Ибн Сауд в своем лице соединяет всю полноту власти и имама, и малика (короля), дает ему широкие возможности для осуществления своих замыслов»[16]. Тюрякулов сообщал, что мазхаб, который распространяет Ибн Сауд, соответствует жизненному укладу населения и что именно он является для него опорой «в борьбе за более высокие формы хозяйственной деятельности». Ибн Сауд, как говорилось в политическом письме, «работает над увеличением и усилением земледельческих (фактически пока полуземледельческих) элементов, одновременно ослабляя традиционное влияние шейхов посредством вовлечения их в ряды ваххабитской религиозной общины»[17]. Тюрякулов наблюдает за возрастающей ролью ихванов в государстве. Он, к примеру, замечает, что «во всех крупных и важных пунктах Хиджаза, наряду с наемными местными отрядами, правительство держит ваххабитские гарнизоны». Дальнейшее развитие событий, а именно уже упоминавшаяся война Ибн Сауда с мятежными ихванами заставила Тюрякулова пересмотреть оценку значения опоры на ихванов.

Полпред сообщал, будто «под демагогическим флагом мира в стране» влиятельные торговцы Хиджаза толкают Ибн Сауда к политическим уступкам. В качестве яркого примера приводится выступление влиятельного представителя Джидды Мухаммеда Насера во время переговоров Ибн Сауда с Клейтоном с советом уступить англичанам.

Советский дипломат намеренно противопоставляет Ибн Сауда как носителя твердой централизаторской государственности и правителя, отстаивающего свои интересы перед лицом колониальной Англии, хиджазскому купечеству, которое видится ему однозначно проанглийским. Торговый капитал вообще был малосимпатичен советским представителям, а в данном случае негативное отношение к его представителям усиливалось еще и тем, что именно в них полпред видел виновников неудач в продвижении советских товаров на местный рынок.

Тюрякулов и другие дипломаты хорошо понимали, что московским теоретикам зарубежного Востока очень хотелось включить королевство Ибн Сауда в число тех стран, в которых под влиянием

[16] Тюрякулов, цит. док., л. 7.
[17] Там же.

Октябрьской революции произошли революционные изменения, хотя уподобить Аравию Ирану или Турции было вряд ли возможно. Скорее всего, именно понимание бесперспективности любых попыток создать в аравийской пустыне социально-революционное движение обусловило практическое отсутствие таковых и преобладание умеренно прагматических воззрений на отношение с саудовским королевством. Тем не менее дипломаты, анализировавшие внутриполитическую ситуацию в этой стране, стремились не забывать о классовом подходе, постоянно поругивая «хиджазских компрадоров», которых винили во всех бедах, в т.ч. и в ухудшении советско-саудовских отношений.

Полпред пишет в центр, что «многие купеческие семьи своих детей воспитывают в англо-индийских школах или нанимают преподавателей и воспитателей из среды служащих английского консульства». Пытаясь охарактеризовать общую линию купечества, Тюрякулов сводит ее к «более или менее завуалированной защите английских интересов»[18].

«Руководящая верхушка городской торговой буржуазии Хиджаза, – пишет Тюрякулов, – будет идти «вместе» с Ибн Саудом лишь до тех пор, пока последний во имя общих интересов страны или, вернее, «по неджийским соображениям» не будет вынужден поставить под риск ее основные интересы»непрерывность связи с внешними рынками и свободную, т. е. монопольную торговлю внутри страны»[19].

В своей переписке с центром полпред затрагивает настроения еще одного слоя городского населения Хиджаза – *мутаввифов*, обслуживающих прибывающих в хадж паломников и оказывающих влияние на значительную часть «мелкого городского люда». «Урегулирование дел хаджа, серьезно озабочивающее Ибн Сауда, – писал полпред, – бьет по этой касте»[20]. Эта сфера деятельности Ибн Сауда, по его словам, была направлена против произвола мутаввифов, вошедшего в традицию.

Тюрякулов, несмотря на ограничители, существенно сдерживавшие свободу анализа в советских дипломатических документах, сумел оценить силу и привлекательность нового государственного устройства и его духовной базы.

---

[18] Тюрякулов, цит. док., л. 4–5.
[19] Там же.
[20] Там же.

«Надо полагать, – писал полпред, – что по мере расширения и усиления ваххабитской общины в Неджде, по мере хозяйственного роста ваххабитских земледельческих братств будет усиливаться политическая и духовная экспансия ваххабизма вовне»[21]. Российский дипломат выражает уверенность, что «при отсутствии каких-либо внешнеполитических катастроф», «правление ваххабитов установилось всерьез и надолго».

Внешняя политика королевства: Ибн Сауд и Англия

Естественно, советская миссия уделяла пристальное внимание внешней политике страны своего пребывания. В переписке с центром Тюрякулов демонстрирует сочувственное отношение к королевству в связи с ситуацией неурегулированности, которая сложилась у него со многими государствами. «Это положение особенно нетерпимо и тяжело для такой страны, как государство Ибн Сауда, которое находится в периоде своей консолидации»[22].

Как справедливо полагала миссия, Ибн Сауд был в первую очередь заинтересован в улучшении отношений с Англией, правительство которой, со своей стороны, также проявляло интерес к этому.

По оценке НКИД, основным событием для внешней политики королевства была ратификация 17 сентября 1927 г. договора, который был заключен Ибн Саудом с Англией в мае того же года. В обзоре по отношениям с арабскими странами по этому поводу сообщалось: «Англия задерживала ратификацию этого договора, стремясь путем нажима на Ибн Сауда добиться более выгодного для себя разрешения вопросов спорных между Англией и Хиджазом. По-видимому, Сауд не пошел на уступки и англичане временно примирились тем, чего им удалось добиться от Ибн Сауда, и ратифицировали договор, который, по существу, имеет для Англии только демонстративное значение в смысле подчеркивания дружбы с Саудом как представителем ислама. Выгодными для англичан пунктами договора являются те, в которых говорится о том, что Хиджаз не допустит на своей территории действий, враждебных Англии. Неудача английской дипломатии видна в том пункте договора, где Сауд соглашается на границу, оставляющую Акабу за

[21] Тюрякулов, цит. док., л. 8.
[22] Тюрякулов, цит. док., л. 11.

Трансиорданией, но заявляет, что не считает это окончательным разрешением вопроса и оставляет за собой право требовать пересмотра границы»[23].

В 1928 г. решение задачи улучшения отношений с Англией упиралось, по мнению советской миссии, в английский проект строительства железной дороги Хайфа-Кувейт. Позволю себе далее подробно привести рассуждения полпреда на данную тему.

«Вопрос об этой дороге, мне кажется, необходимо рассматривать как основную задачу, которую поставил перед собой британский империализм, и по отношению к которой остальные вопросы имеют лишь подчиненное значение. Так, например, если считать, что на иракские пограничные с Неджд укрепления возложена задача охраны безопасности полосы будущей железной дороги и оттеснения племен (мутайр и аджман) на юг, в пределы Неджда, то постоянные набеги трансиорданских племен на территорию королевства следовало бы рассматривать, как один из способов воздействия на Ибн Сауда в надлежащем направлении. Конечно, такого рода набеги племен всегда имели место в этих странах, и они вызываются специальными местными причинами. Но, учитывая то обстоятельство, что англичане поощряют, содействуют и организовывают эти набеги в своих целях, политическая расценка событиям должна быть дана такая, какая изложена выше. С точки зрения того политического эффекта, который дает египетско-неджджийский спор (непризнание Египтом, халифатские планы Фуада, спор о махмале[24] и, наконец, недавно возникший спор об островах в Акабском заливе), растущие притязания Египта также следовало бы рассматривать как один из положительных для английской политики моментов. Словом, англичане в глазах мусульманского и арабского мира не одиноки в своих спорах с “последнею цитаделью арабской независимости” (так назван Неджд газетой “Умм аль-Кура”): они выступают в союзе с арабскими соседями Неджда»[25].

Характеризуя английскую тактику по отношению к Ибн Сауду за последние 5 лет, советский полпред отмечал, что Англия в 1928 г.

---

[23] Обзор по арабским странам, л.14.

[24] Летом 1926 г. ихваны напали на египетскую процессию, сопровождавшую отправленный из Египта в Мекку перед хаджжем (согласно давно установившейся традиции) махмаль (покрывало для Каабы), возмутившись тем, что в ее составе был оркестр (они запрещали музыку). В результате стрельбы, открытой по приказу египетского офицера, 25 человек было убито, Король велел задержать офицера и не пустил процессию в Мекку.

[25] Тюрякулов, цит. док., л. 12–13.

отказалась от курса на соглашения и компромиссы, применявшихся английским правительством до этого, в период 1925–1927 гг., и теперь постепенно начинала применять методы нажима и «всяческих осложнений»внешнего положения Ибн Сауда. Это осознали и неджийские политики, которые в связи с этим также «установили новую линию своего поведения».

«Такие арабские деятели, как Шериф Тевфик[26], полагают, – пишет Тюрякулов, – что консервативное правительство Англии сейчас, накануне выборов, учитывает возможность прихода к власти нового, менее активного во внешней политике кабинета и поэтому всячески заостряет значение железнодорожного вопроса Хайфа – Кувейт. Отсюда, по мнению этих кругов, становится понятным желание англичан или добиться скорейшего разрешения этого вопроса, или же такой постановки его (война), чтобы преемники консерваторов были бы поставлены перед совершившимся фактом и вынуждены так или иначе продолжать дело теперешнего консервативного кабинета. Исходя именно из такого анализа английских намерений, местные политические круги опасаются еще большего обострения англо-неджийских отношений в течение ближайшего периода. Это мнение людей, близко стоящих к королевскому двору и осведомленных о настроениях руководящей верхушки, частично отображает мнение и планы последней (т.е. Ибн Сауда и его приближенных) и косвенно обрисовывает новую тактику Ибн Сауда как тактику выживания с расчетом на выигрыш времени, в надежде, быть может, на некоторые перемены в английской восточной политике после выборов»[27].

До наступления же этих «перемен», как полагал глава советской миссии, Ибн Сауд должен был всячески уклоняться от решительного обсуждения спорных вопросов, избегая в то же время таких шагов, которые могли бы быть использованы англичанами для провоцирования столкновения.

Тюрякулов считал, что осторожная политика Ибн Сауда, который понимал весь риск и все возможные последствия этой непосильной борьбы, все же была ограничена известными границами: «Вся сложность положения Ибн Сауда, как ответственного руководителя страны, особенно ярко за последнее время выявилась на Риядском конгрессе. Проверка общественного мнения, которое до

[26] До ноября 1927 г. – секретарь эмира Фейсала.
[27] Тюрякулов, цит. док., л. 13.

официального открытия этого конгресса в течение двух недель усиленно обрабатывалось Ибн Саудом, показала, что воля короля во многих вопросах государственной жизни фактически ограничена. Решение комиссии по вопросам внешних отношений говорит о том, что король испробует все способы для достижения соглашения с англичанами мирным путем, и если эти шаги короля окажутся безрезультатными, то племена приобретают право инициативы и свободу самостоятельных действий. Это решение, которое по своему характеру является соглашением союзников, характеризует положение короля. Необходимо отметить, что король, который выступает в данном вопросе (иракские укрепления) в качестве мирного посредника, в качестве сторонника мира, сохраняет за собою эту же роль миротворца и при обсуждении вопросов внутренней политики»[28].

Тюрякулов делает следующий вывод: подобно тому, что король во внутренних вопросах часто выступает в роли «мирного посредника», избегая занимать крайние позиции, во внешней политике он также использует «уклончивую тактику». Вновь обратимся к тексту:

«Упорство же, с которым в течение стольких лет Ибн Сауд борется за срытие иракских пограничных укреплений, объясняется главным образом кровною заинтересованностью и племен, и Ибн Сауда в этом вопросе, и поэтому в современной английской постановке (требование сохранения укреплений, требование о передаче Вади Сирхана с центром Аль-Джуф и т. д.) спор вряд ли может быть разрешен путем компромисса. Отсюда проистекает та уклончивая тактика, которую применяет Ибн Сауд для того, чтобы избежать решительного обсуждения спора со своим основным противником. Некоторые арабские газеты сообщают о том, что предполагавшаяся недавно встреча Ибн Сауда с англичанами в Эль-Хасе (на побережье Персидского залива) по неизвестным причинам не состоялась. Теперь упорно циркулируют слухи о возобновлении переговоров в Джидде по приезде короля, к встрече которого в настоящее время в Акабе делаются большие приготовления. Но независимо от того, возобновятся ли переговоры между сторонами или нет, общая оценка положения и обстановки в стране говорит в пользу того, что Ибн Сауд при таких условиях уклонится от решительного боя и предпочтет выжидательную линию. Другая линия, по моему мнению, неизбежно приведет Ибн Сауда к ослаблению и развалу того союза ваххабитов с племенами, на который он опира-

[28] Тюрякулов, цит. док., л. 13–14.

ется внутри страны, а это обстоятельство даст противнику еще больше козырей для успешной борьбы с широкими планами Ибн Сауда. Таковы, на мой взгляд, перспективы англо-неджийских отношений в течение ближайшего полугодия, если не изменится общая ситуация»[29].

Советский полпред полагал, что на политику англичан в Аравии оказывала сильное воздействие сложность политической обстановки, создавшейся в Ираке: «Внутреннее политическое положение страны характеризуется усилением и обострением борьбы парламентских партий (в том числе и правых) с англичанами по военному (воинская повинность, высшее командование иракской армии и т.д.) и финансовому вопросам (подчинение всех доходных источников, в том числе и Басрского портового управления иракскому контролю). Наряду с этим небезынтересную картину отношений представляет собой полемика, имевшая недавно место между газетами “Ирак” (Багдад) и “Умм аль-Кура” (Мекка). Первая в своей передовой статье, написанной в весьма резкой форме, начиненной по адресу неджийцев такими эпитетами, как варвары и т.п., упрекает неджийских руководителей в том, что они по интересующим Ирак вопросам переговоры ведут не с иракским правительством, а с “третьими лицами” и что у неджийцев нет искреннего желания договориться с Ираком. В своем довольно сдержанном ответе “Умм аль-Кура” справедливо указывает на подмандатное положение Ирака. Эта газета считает, что неджийцы вынуждены обсуждать указанные вопросы с теми, кому сами иракцы фактически доверили ведение своих внешних дел. Ввиду этого, – полагает “Умм аль-Кура”, – ответственность за этот порядок, на который жалуется “Ирак”, падает не на неджийцев» (Этот ответ, судя по всем признакам, составлен Юсуф Ясином, а следовательно, известен и Ибн Сауду). Во внешнеполитическом отношении Ирак несомненно нуждается в урегулировании своих отношений со своими ближайшими соседями – Неджди Турцией (турецкие притязания на Мосул и его район)»[30].

Тюрякулов в своих дипломатических контактах, как следует из цитируемого документа, уделял немалое внимание данному вопросу: «В некоторых кругах Мекки мне передавали, что даже набеги со стороны Турции и Неджда часто совпадали во времени и производили впечатление согласованных действий. Отвергая наличие

[29] Тюрякулов, цит. док., л. 15–16.
[30] Там же.

сговора между Турцией и Неджд в настоящее время, тем не менее нельзя не отметить ненормальность положения Ирака между двумя огнями. Отсюда мне кажутся правдоподобными сообщения арабских газет о том, что Л. Клейтон, назначенный верховным комиссаром в Ираке, к месту своей работы поехал через Анкару. Если по проверке это сообщение подтвердится, то поездка Клейтона в Анкару приобретает особое значение и связывается с арабскими планами англичан. Устранение турецких претензий на севере Ирака усилило бы позиции англичан на юге Ирака в их споре с Ибн Саудом и дало бы возможность борьбы с последним без опасений за свой тыл. Именно такое значение я хотел бы придать возможной поездке верховного комиссара Ирака в Анкару в настоящий момент»[31].

Отношения с исламским миром

Из других внешнеполитических вопросов, характеризуемых полпредом, отметим отношения королевства с Йеменом. Еще раз процитируем текст политического письма:

«В настоящее время часто высказывается тот взгляд, что между Ибн Саудом и имамом Яхьей нет таких крупных предметов спора, которые бы мешали урегулированию их отношений. Асир уже разделен, каждая сторона получила свою долю, и в настоящий период и Неджд, и Йемен заняты перевариванием добычи, не помышляя о большем. Мало того, Ибн Сауд, учитывая возможность ухудшения своих отношений с англичанами и подготовляя все условия защиты своей страны, должен был бы урегулировать свои отношения с имамом Яхьей и обеспечить свою связь с внешним миром в случае необходимости через Йемен. Отсюда полагают, «что в течение ближайшего времени должно произойти урегулирование отношений Неджда с Йеменом и установление дружественных связей между ними. Однако действительность, которая в будущем при известных условиях (англо-неджджийский конфликт) может оправдать эти ожидания, до сего времени пока отвергала теоретические ожидания. Несмотря на наличие многих благоприятствующих соглашению условий, мы до сего времени стоим перед фактом неурегулированных отношений между Неджджом и Йеменом»[32].

[31] Тюрякулов, цит. док., л. 16–17.
[32] Тюрякулов, цит. док., л. 17.

Полпред и здесь не преминул лишний раз лягнуть хиджазских компрадоров, в которых он видел главную реакционную силу страны: «Причину этого явления, мне думается, необходимо искать не только в тактике осторожного Ибн Сауда, но и в влиянии англофильских кругов Хиджаза, тормозящих всякое прогрессивное для арабских государств дело. Политические деятели типа Шерифа Тевфика критикуют имама Яхью весьма осторожно и указывают, главным образом, на ошибочность и тщетность его попыток отгородиться от европейской цивилизации «китайской стеной». Деятели же типа Абдул Ваххаба, всегда вращающиеся в англофильских кругах Хиджаза и отображающие взгляды и настроения именно этих кругов, «критикуют» имама Яхью «за его глупость, фанатизм, скупость и коварность», и йеменцев, которые «кроме жевания табаку, ни на что более не способны». Характерно, что этот отзыв об имаме, который (отзыв) был вызван моими расспросами об уровне культурного развития Йемена, не вызвал никаких возражений или замечаний со стороны сидевших тут Абдуллу Фадля и др. Лишь Фуад Хамза сделал замечание, что «в такой резкой форме не следовало бы отзываться о человеке, который как-никак является главой целой страны» (в октябре 1928 г., в Мекке).

Если критика первых все-таки не исключает их доброжелательного отношения к установлению нормальных отношений между Неджом и Йеменом, то злобное отношение вторых (Абдул Ваххаб) говорит о наличии в хиджазских кругах таких настроений (или планов), которые могут практически мешать делу сближения между двумя этими странами»[33].

Советская миссия считала дело урегулирования отношений между государством Ибн Сауда и Йеменом важным для СССР делом. «Я считаю, –писал Тюрякулов, – что вопросы неджийско-йеменских отношений с точки зрения укрепления национальных арабских государств на полуострове и неизбежного столкновения их интересов с планами британского империализма имеют большое значение. Агентство в Джидде должно поставить перед собою задачу всестороннего изучения вопроса о неджийско-йеменских отношениях и условиях их развития» (3, с. 18).

В связи с этим следует заметить, что Ибн Сауд в рассматриваемый период в целом успешно продвигал свою объединительную политику в направлении спорных с Йеменом территорий. В октябре

[33] Тюрякулов, цит. док., л. 17–18.

1926 г. им был подписан договор с персидским эмиром Асира – аль-Хасаном аль-Идриси, в соответствии с которым устанавливался саудовский протекторат над эмиратом, а в октябре 1930 г. новый договор еще больше ограничил власть местного эмира (см. об этом: 4, с. 316).

Представляет интерес и заключение полпреда по поводу отношений королевства с Турцией, Афганистаном, Ираном. Советские дипломаты делали вывод, что Турция была первой в числе стран, сближение с которыми для королевства «имело бы существенное значение», но на тот момент между Эр-Риядом и Анкарой еще не существовало договорных отношений. Упоминалось, что турецкий представитель Сани-бей в 1928 г. пытался заключить договор, проект которого он привез из Анкары, но неудачно, поскольку данный проект не учитывал интересы каждой из сторон.

Причинами существовавшего положения Тюрякулов считал как общеполитические планы и соображения Ибн Сауда, так и материальные интересы Хиджаза в Турции. В качестве первых назывались нежелание Ибн Сауда спешить с договором до разрешения англо-неджийского спора, опасения перед мосульскими притязаниями турок, нежелание короля раздражать улама, негативно относящихся к стране, отходящей от ислама. Говоря о материальных интересах, полпред имел в виду вакуфное имущество, принадлежащее святым местам и после секуляризации земель отошедшее в государственный фонд Турции. Тюрякулов сообщал: «Положение Ибн Сауда осложняется еще тем обстоятельством, что всякая уступка, к которой его будут склонять турки в этом вопросе, может создать невыгодный для Хиджаза прецедент в его спорах с Египтом и другими странами. Имея на себе такой груз невыясненных моментов, турецко-хиджазские отношения не могли получить движения в форме договора. После всего этого Турция, поставленная перед фактом такой задержки в оформлении отношений, свое внимание теперь перенесла на Йемен[34].

Подобно отношению к Турции, отношение общественного мнения королевства к афганским реформам, как сообщало советское представительство, было также негативным. Тюрякулов писал, что отрицательные настроения общественных кругов королевства в отношении Турции усиливались влиянием «лиц сирийского происхождения»и арабско-турецким антагонизмом, что также был вынужден учитывать Ибн Сауд.

[34] Тюрякулов, цит. док., л. 19.

Хиджазско-иранские отношения российские дипломаты характеризовали как «неопределенные». Дело было в том, полагал Тюрякулов, что король на то время еще не откликнулся на письмо шаха. По его мнению, от вступления в договорные отношения эти страны удерживали лишь два обстоятельства: отсутствие взаимной заинтересованности и суннитско-шиитский антагонизм[35].

Внешнеполитическая администрация Ибн Сауда

Контакты советских дипломатов демонстрируют, насколько важную роль в дипломатической деятельности королевства играли официальные лица несаудовского происхождения, назначенные Ибн Саудом на ответственные государственные посты. Вероятно, это было связано с тем, что среди выходцев из Неджда не было значительного числа людей, обладающих административным опытом и знакомством с зарубежным миром, а выходцам из Хиджаза на том этапе существования королевства Ибн Сауд еще не доверял. Во всяком случае, лояльность выходцев из других арабских стран, не имеющих корней в Саудовском королевстве и полностью зависящих от воли монарха, была гарантирована в большей степени, нежели у хиджазцев, а допускать к столь чувствительной сфере, как внешняя политика, король мог только людей, которым бы не только доверял, но которых контролировал.

Кроме того, привлекая на службу таких выходцев из других арабских стран, которые придерживались различных взглядов и различных ориентации, Ибн Сауд мог, с одной стороны, более успешно ими манипулировать, с другой – использовать их скрытые или явные симпатии, а также и репутацию в интересах продвижения отношений королевства с теми или иными государствами. Важным преимуществом этих людей было их хорошее знакомство с политикой и внутренним положением арабских государств[36] (см. об этом подробно: 5, с. 39–40).

Так, среди этих чиновников несаудовского происхождения выделялся поселившийся в королевстве в начале 20-х годов сириец Юсуф Ясин, который сыграл заметную роль в арабском национальном

[35] Тюрякулов, цит. док., л. 21.

[36] См. об этом подробно в книге: Sarah Yizraeli. The Remaking of Saudi Arabia. Dayan Center Papers, 121, Tel-Aviv, 1997, с. 39–40.

движении. Сначала он был назначен редактором официальной газеты «Умм аль-Кура», а позднее занимал различные посты в министерстве иностранных дел при Ибн Сауде. Юсуф Ясин в рассматриваемый период был важнейшим архитектором внешней политики Ибн Сауда. Естественно, Ясин был настроен антитурецки, но мог много сделать на арабском направлении внешней политики Ибн Сауда.

Значительную роль в проведении внешней политики королевства играл также близкий к королю ливанец Фуад Хамза, прибывший в королевство в 20-е годы, которому поручались все контакты с британской и другими европейскими миссиями.

Советские дипломаты встречались еще с одним влиятельным советником короля по внешнеполитическим вопросам, ливийцем по происхождению, Халидом ал-Наркани, появившимся на политической арене королевства в 1930 г. Позднее, в конце 30-х годов, он курировал отношения королевства с державами оси.

Среди видных саудовских дипломатов того времени были египтянин Хафиз Вахба – сначала советник по внешнеполитическим вопросам, затем саудовский посол в Лондоне, иракец Абдалла Дамлюджи, прослуживший советником короля до 1928 г., сириец Башир ас-Саадави.

Эта группа советников, хотя и играла беспрецедентно большую роль в проведении Ибн Саудом внешнеполитического курса, не была единственной, кто имел отношение к внешней политике. На различных этапах в этой сфере использовались и европейцы, в частности, широко известный Сан-Джон Филби (St. John Philby) и Джералд де Гори (Gerald de Gaury), который был личным врачом короля. Влияние Филби на политику королевства в западной литературе превозносится, но, по советским дипломатическим архивам, его роль была ограничена.

Все сказанное не означает, что среди администраторов государства в 20-е годы не было выходцев из собственно саудовских провинций. В частности, большую роль играла семья Аль Сулайман Аль Хамдан из племени аназа. К ней принадлежал личный секретарь короля Мухаммад Сулейман, а также его брат Абдалла, который в 1930 г. возглавил финансовую службу, став в 1932 г. первым министром финансов и прослужив на этой должности до 1954 г. Можно назвать также семьи Кусейби из Аль-Хасы и Али Рида из Хиджаза, а позднее также семью Бен Ладен, выходцев из Йемена (представитель этого семейства – Усама – в наше время получил известность как международный террорист).

Саудовско-советские отношения

Что касается саудовско-советских отношений в тот период, то сначала, по состоянию на 1927 г., НКИД СССР расценивал их как «нормальные». Отмечалось, в частности, что в 1927 г. были «впервые предприняты торговые операции в Аравии», которые вызвали интерес к российским товарам со стороны хиджазского купечества. Для переправки товаров использовались рейсы, которые также впервые после десятилетнего перерыва стали перевозить паломников через Одесский морской порт. В Джидде была организована выставка советских товаров[37].

Однако в конце 1927 г. положение ухудшилось. С трудом выгруженные с прибывшего в Джидду корабля «Ян Томп» российские товары общества «Руссотюрк» долго не могли реализоваться Туйметовым, которому это было поручено «Руссотюрком», в связи с отсутствием специальных торговых представителей. Представителям «Руссотюрка» Станкевичу и Белкину под предлогом того, что они не имеют въездной визы в Хиджаз, было запрещено сойти на берег. Как считали дипломаты, дело было в позиции местных купцов, поддержанных некоторыми чиновниками. НКИД заключал: «Попытки т. Туйметова урегулировать инцидент с помощью Мининдела Хиджаза не увенчались успехом. Тов. Туйметов сообщает, что вице-король Хиджаза Фейсал окружен людьми, враждебно к нам относящимися. Тов. Туйметову стало известно, что готовится издание распоряжения, которое сводится к тому, что «мусульманам»коммунистам будет запрещен доступ в Мекку. Вместе с тем ведется компания против т. Туйметова, которого обвиняют в том, что он занимается торговлей. Тов. Туйметов считает возможным, что даже будет поставлен вопрос о его высылке. Следует отметить, что все это происходит в отсутствии Сауда, который находится сейчас в Неджде.

В связи с создавшимся в Хиджазе положением в Москву был вызван лечившийся в Германии т. Хакимов, которого предполагается срочно направить в Хиджаз для выяснения обстановки, урегулирования создавшихся затруднений, начала переговоров о договоре, который обеспечил бы дальнейшую нашу работу в Хиджазе, и содействия «внедрению»в Хиджаз нашего нового полпреда т. Тюрякулова, который сможет выехать в Хиджаз через один-два месяца»[38].

[37] Обзор по арабским странам, л. 14.
[38] Цит. док., л. 17.

В качестве основной задачи на то время руководство НКИД считало заключение договора, который «подвел бы более прочную правовую базу» под отношения с Саудовской Аравией. По оценке НКИД, зондирование почвы, проведенное Хакимовым, показало, что Ибн Сауд считал возможным заключить договор с СССР, но, как сообщалось в обзоре за 1927 г., прямого предложения заключить договор Ибн Сауду на то время Москва еще не делала.

Однако либо Хакимов неверно разобрался в обстановке, либо изменилось мнение Ибн Сауда, но, так или иначе, Москва не сумела добиться заключения договора, когда позднее приняла решение предложить его заключение королю[39]. Более того, в конце 1928 г. саудовские власти ввели ограничительные меры в отношении советских товаров, низкие цены на которые угрожали интересам торговцев, ввозивших аналогичные товары из других стран. Эти дискриминационные меры были отменены только в начале 30-х годов, когда экономическое положение королевства резко ухудшилось, Запад не оказал ему финансовой помощи и король решил обратиться за поддержкой к СССР. Что же касается рассматриваемого периода, то помимо дискриминационных мер в торговле антироссийский характер имело и решение властей, согласно которому воспрещался доступ в Мекку для «европейцев, считавших себя мусульманами», но фактически отрицавшим религию. Ясно, что под этот запрет могли попасть и советские дипломаты-мусульмане, и Туйметов в своей переписке расценил это как крайне опасное решение.

В директивном письме Хакимову 27 ноября 1927 г. заместитель наркома Лев Карахан писал: «Основная наша установка – на скорейшее заключение договора… Имейте в виду, что даже сам факт начала переговоров… послужит явным доказательством того, что Ибн Сауд своим договором с Англией не утратил своей независимости в области внешней политики»[40].

Несмотря на глубокие различия между двумя государствами, Москва, особенно прагматически настроенное руководство НКИД в лице его руководителя Георгия Чичерина[41], симпатизировала ко-

[39] После того, как летом 1929 г. Ибн Сауд согласился вступить в переговоры по этому вопросу, саудовской стороне был представлен проект договора, и первоначально, 14 декабря 1929 г. Фуад Хамза сообщил, что он был встречен «сочувственно» (потом позиция саудовской стороны изменилась).

[40] Карахан – Хакимову, 26 ноября 1927 г., АВП РФ, ф. 0127, оп.1, п. 4, д. 44, л. 45.

[41] Роль Чичерина нельзя оценивать однозначно. Если в данный период и применительно к данному региону он проявлял очевидный прагматизм, то в первые годы после Октябрьской революции был одним из инициаторов левацких, авантюристических акций в Иране, Турции.

ролю. Инструктируя Хакимова еще в бытность его генконсулом СССР, Чичерин писал ему: «Совершенно верно, что основной задачей в Хиджазе в настоящее время является усиление Ибн Сауда. Что касается сформулированных Вами пяти пунктов практических задач по укреплению Сауда (способствовать дружбе между Саудом и Яхьей, удерживать Ибн Сауда от халифатской авантюры, толкать его на мирную политику с отношении всех соседних стран, отказом от режима капитуляций помочь Сауду аннулировать этот режим в отношении других стран, поддерживать Сауда через наше мусульманство), то не следует ли несколько дополнить их. Мы должны: 1) удерживать Сауда от вступления в Лигу (имеется в виду Лига Наций – В.Н.) и 2) в очень осторожной форме и исключительно под политическим углом советовать Сауду занять менее непримиримую и менее догматическую позицию в вопросе о религиозных разногласиях между ваххабитами и мусульманством других толков»[42].

Советская дипломатия практическими делами содействовала укреплению международных позиций Ибн Сауда, не ограничиваясь советами ему. Так, Чичерин сообщал Хакимову: «К настоящему времени нам удалось добиться в Персии некоторого перелома в антиваххабитской компании. Успешное проведение контркомпании, направленной к тому, чтобы ослабить антиваххабитские настроения, облегчилось тем, что Реза-шах заинтересован в ослаблении клерикалов, которые пытаются нажить себе на «ваххабитских зверствах» политический капитал»[43]. Советские дипломаты планировали также тесно сотрудничать с Турцией в Хиджазе.

Позиция поддержки Ибн Сауда сохранялась во внешнеполитической линии Москвы в течение некоторого времени и в дальнейшем.

* * *

Удивительно, что еще не имевший в 1920-е годы никакого международного опыта король Ибн Сауд продемонстрировал немалое дипломатическое мастерство, добившись в сложной внутриполитической и внешнеполитической обстановке, когда его действия встречали сопротивление одновременно на нескольких фронтах, решительного укрепления своих международных позиций. Советская дипломатическая переписка показывает, что Ибн Сауд довольно искусно пользовался для выполнения этой задачи противо-

[42] Чичерин – Хакимову, 31 октября 1926 г., АВП РФ,ф. 0127, оп. 1, п. 2, д. 18, л. 5.
[43] Чичерин, цит. док., л. 25.

речиями между различными европейскими и региональными державами, пытаясь небезрезультатно обратить их интересы и стремления ослабить или не допустить усиления влияния той или иной стороны в свою пользу. Это относится, в частности, к его дипломатической игре с Англией и СССР, противоречия между которыми позволили королю получить необходимую ему для решения внутренних проблем передышку и добиться максимально возможного обеспечения своих интересов в двусторонних отношениях с этими державами.

В то же время нельзя рассматривать отношения Ибн Сауда с Россией в то время лишь как часть его международной игры. Несмотря на неприязнь, испытываемую Ибн Саудом к идеологии, господствовавшей тогда в Советском государстве, он правильно почувствовал симпатию, которую оно питало к его стремлению создать в Аравии мощное централизованное государство и проводить не зависимый от колониальных держав курс, рассматривал его как источник поддержки.

Выверенный дипломатический маневр прослеживался и в эволюции отношений Ибн Сауда с другими иностранными державами на Западе и на Востоке. Ибн Сауд сочетал дипломатический прессинг с готовностью идти на компромиссы, продиктованной его ограниченными возможностями. Одним из главных ограничителей для его действий на внешнеполитической арене во второй половине 20-х годов была еще неурегулированная ситуация внутри государства и сопротивление, которое встречала организаторская деятельность короля со стороны ряда групп, пытающихся действовать сепаратистски или автономно, а в отдельных случаях и под воздействием внешних сил. Однако и здесь, как показывают материалы из российского дипломатического архива, Ибн Сауд в тяжелых экономических условиях донефтяной эпохи сумел добиться впечатляющих успехов в объединении страны в единое целое.

THE TRADITIONAL INSTITUTIONS IN UPPER YĀFIʿ (YEMEN), 18TH – 20TH CENTURIES

(расширенный англоязычный вариант статьи «Традиционные институты в Верхнем Яфи», опубликованной на русском языке в книге: *Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах: история и современность* /Москва: Главная редакция восточной литературы, 1984, с. 141–156/, – был представлен в качестве доклада на ежегодной конференции Британского общества ближневосточных исследований, г. Эдинбург, 2001 г.)

The traditional social, socio-political, legal and ideological institutions associated with clan and tribal organisation or its rudiments have persisted in the Yemen over a protracted period right down to the present.

Mountain regions, to which geographically long-isolated Upper Yāfiʿ belongs, are marked by an especially strong persistence of traditional structures and institutions that date back to antiquity or the Middle Ages.

Yāfiʿ is the name of a group of tribes and the area of their settlement extending from the mountain regions in the north-west of Abyan province (former South Yemen) to the littoral regions in the south of that province. Historically, Yāfiʿ was divided into Upper and Lower Yāfiʿ. The mountain regions of the north of the region formed part of Upper Yāfiʿ, and only partly of Lower Yāfiʿ. The mountain dwellers had long since been engaged in farming, using streams of rainwater flowing down mountain slopes and valleys for irrigation, as well as in goat-breeding.

The Yāfi‘ī mountain dwellers were known for their strength, endurance in, and perfect mastery of wielding arms. The lack of land resources spurred them into migrations. From about the beginning of the sixteenth century, the Yāfi‘ tribes began to settle in certain areas of Ḥad□ramawt, east of Yafi‘.[1] The increased influence of the Yafi‘is was facilitated by the fact that a ruler of Āl Kathīrī , Badr Bū Ṭuwayriq, enrolled the Yafi‘is (along with the Zaydis from the north of the Yemen and the Turks) into his army. The Yāfi‘is from the Āl Kasād succeeded in establishing their rule in a part of H□ad□ramawt and form a dynasty there. In the eighteenth century Yafi‘ mercenaries began to serve as part of the household troops of the nizam of Hyderabad, India, where they reached high ranks in the military hierarchy and owned land . In the middle of the nineteenth century, a rich Yāfi‘ feudal lord, ‘Umar b.‘Awaḍ b. ‘Abdallāh who lived in India and rose to the highest *jemadar (gama‘dar)* rank at court of the Hyderabad nizam helped his fellow Qu‘at□ī tribesmen – of one of the Yāfi‘ tribes inhabiting Wādī ‘Amd – first to capture the town of Shibām and then to expand their domains. ‘Umar founded the Qu‘ayt□ī dynasty , while the Qu‘ayt□ī sultanate soon subdued the greater part of H□ad□ramawt,[2] a dynasty which held out there till 1967. Harold Ingrams reports that besides the Yāfi‘ tribes long since settled there, mercenaries from Yāfi‘ continued to arrive for service in Ḥad□ramawt as late as the 1930s.[3]

The Yāfi‘is (predominantly mountain dwellers) also travelled to acquire wealth abroad, including the Arab countries, Indonesia, East Africa, the Horn of Africa and Britain.

During the medieval times, mountain Yāfi‘, owing to its isolated location, depended but little on central authority (while formally obeying various rulers), and retained its separate identity. The first Turkish occupation of Yemen in the sixteenth-seventeenth centuries left this region virtually unchanged. Natives of Yāfi‘ played an eminent role in political life of the Yemen. Thus in 1630–1644 Amīr Ḥusayn al-Yāfi‘ī ruled over the greater part of southern area of the

[1] Immigrants from the Yāfi‘ tribes penetrated into Ḥaḍramawt even earlier. It is evident that the town of Mukallā was founded in the year 1035 [AD 1625] by a native of Yāfi‘, Ah□□mad b. Maǧīd Āl Kasād. See L. Hirsch, *Reisen in Süd-Arabien Mahraland und Hadramut* (Wien, 1913), p. 12.

[2] Muh□ammad al-Shāt□irī, *Adwār al-tārīkh al-Ḥaḍramī,* 2 vols, (Jeddah, Mukalla, 1966), II, 195.

[3] Harold Ingrams, *Arabia and the Isles* (London, 1966), 300.

Yemen. After him virtually all the regions of the south came under control of the Zaydi imam of San‘ā’. But already during the rule of imam Mu‘ayyad Muh□ammad (1681–1686), the Yafi‘i tribes had expelled his governor-general; however, later the imam managed to reestablish his rule over the region. But the Yāfi‘is rebelled once again, regaining their complete independence by the early eighteenth century. Since then, sultans and shaikhs from local tribes came to rule the area. In the mid-nineteenth century, Britain, after conquering Aden in 1839, gradually imposed its protectorate over the sultanates, amirates and shaikhdoms of the south, Yafi‘ included. The Western Aden Protectorate was formed in 1937 and came to include, among others, the Sultanates of Upper and Lower Yafi‘ as well as five smaller shaikhdoms of Upper Yāfi‘: Bu‘sī, al-Muflah□ □ī, Ḥaḍramī, Ẓabī, and al-Mawsat□ □ □ah.

Time and time again, the population of the region rose against the colonial authorities. After suppressing one of the waves of that struggle in 1944–45, the colonial administrators compelled the rulers of the WAP, Upper Yāfi‘ included, to sign an agreement whereby the governor of the colony of Aden obtained the right to interfere in their internal affairs. The Yafi‘is took part in the armed liberation movement of 1963–1967 that culminated in the winning of South Yemeni independence, and after the unification of the two parts of Yemen in 1990 the region became part of the single Yemen Republic.

The socio-economic and political system of Upper Yāfi‘ saw little change over a long period right down to the 1970s,[4] keeping its peculiar features intact. In the socio-economic field, this was manifested in the absence of large-scale land property, the predominance of small-scale property, the dominance of a patriarchal economy, limited use of hired labour, the prevalence of lease and mortgage of land, tribal division of labour, low productivity and slight social differentiation. In the political field, these peculiar features were manifested in the absence of a strong central authority, fragmentation and frequent internecine feuds, the continued leading role of clan and tribal organisation and the dominance of custom and customary law. All these factors, along with lack of land, natural fragmentation of agricultural property, harsh climatic conditions, geographic isolation, and overpopulation conditioned the stagnation of the region’s economic and political development, which was also fostered first by the

[4] Slow modernisation started in the region only a few years after independence.

imam's theocratic regime, then by that of the protectorate, as well as by the political fragmentation of the whole region.

In fact, Upper Yāfi‘ lacked cities or urban settlements. The Yāfi‘is lived in clans forming part of tribes which, in their turn, combined into tribal unions or confederations. Up to the present time, each village in Upper Yafi‘ was a settlement of a certain clan or tribe. There existed a tribal division of labour, whereby each tribe or its section had a traditional occupation. There were tribes of farmers, potters, blacksmiths, stonemasons, carpenters, dyers, musicians, brushwood collectors, witch-doctors and exorcists, and so forth.

R.B.Serjeant gave a brilliant description of the Yāfi‘ tribes in his Yāfi‘ Zaydīs, Āl Bū Bakr b. Sālim and others: tribes and sayyids, *On Both Sides of Mandab – Ethiopian, South Arabic and Islamic Studies presented to Oscar Lofgren on his ninetieth birthday 13 May 1988 by colleagues and friends,* eds ulla Ehrensvard and Christopher Toll, Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions vol.2, Stockholm, 1989, 83–107.Ḥamzah ‘Alī Luqmān mentions in *Tārīħ al-Qabā'il al-Yamaniyyah* (g.1, al-Yaman al-Ganūbiyyah, Dār al-Kalimah, San‘ā', 1985, 203–210), that the tribal confederations of Upper Yāfi‘ are the following: 1/*ahl al-shaykh ‘Alī*, 2/*ahl al-ḥ ad*, 3/ *ahl wādī al-ḥamrā'*, 4/*al-mawsat□ah*, 5/*al-z□abī*, 6/*al-bu‘si*, 7/*al-ḥaḍrami*. The region of *ahl al-h□□ad* in the past was bearing the name of al-‘Ināq , one part of it was located in the south, another – in the north of the Yemen. The southern part covered al-Bu‘si, al-Ẓubī, al-Mawsat□ah, al-Muflah□ī, that were considered *makātib* (sing. *maktab* – big tribal group), each of them divided into smaller tribes. For example, *ahl bā ‘abbād*, who are mentioned in some of our documents, are a subdivision of *al-ḥawrī* tribe, which belongs to *maktab al-bu‘ sī.*

Tradition largely defined the Yāfi‘is' economic activity. A centuries-accumulated experience was required for terraced farming: to practice it, one has to make an optimal choice in the arrangement of terraces, to assemble from stone the walls of required height, to bring earth from the valley if necessary, etc. Even today, earth is handled mostly by hand, with the help of an iron hook called *ḥanzarah*. The agricultural calender was based on a position of the stars. The mountain dwellers kept count of time in terms of ten-day periods, with a definite pattern of the stars corresponding to each and it was in accordance with this pattern that the time-limits for crop cultivation were fixed.

The tribes paid the tithe *(‘ušr)* to the sultan or shaikh who had the rights of a suzerain, but some tribes were exempted from tax payment. The well-to-do of the population included ‘small shaikhs’ (or *‘āqils, mans□abs*) – heads of clans and tribes, and ‘great shaikhs’ – heads of confederations, as well as tradesmen and owners of gainful plots of land where cash crops – coffee, qāt as well as cereals – were mostly grown and where hired labour was partly employed, but the workers were, as a rule, members of the patriarchal family and fellow tribesmen.

The system of relations between rulers (sultans, shaikhs, *‘āqils, mans□abs*) and tribes bore a traditional character, while retaining certain elements of clan and tribal democracy. This was manifested in the very state organisation of the sultanate and the shaikhdoms, where the principal role was played by the principle of suzerainty and recognition by some tribes of the domination of others, and in the order of power succession, where elements of a rotation system were maintained. The Qu‘ayt□ī sultan, ‘Awad□ b. ‘Umar, laid down the following order of succession: his son Ghalib, from him to another son ‘Umar, from him to Ghalib’s son, S□ālih□, from him to the son of ‘Umar, and so forth, so that power would by turns pass on to members of the two branches of the clan.[5]

The migration of a considerable number of the population (overwhelmingly male) to other regions of South Arabia and other countries with subsequent return thereof left the pattern of socio-economic and socio-political relations in the region unaffected. But this migration ensured the flow of revenues needed for the Yāfi‘is’ existence, as the population could not feed itself without it. Capital accumulated by the Yāfi‘is in emigration was mostly used unproductively in line with time-honoured traditions. The Yāfi‘is returning from abroad were building sumptuous three or four-storey houses made of stone,[6] got married (dowry was here very high), or married off their children, arranging costly wedding ceremonies. A lot of money was spent on the acquisition of arms and munitions.

[5] Ingrams, ibid., 21.

[6] The traditional building art was extremely well developed in Upper Yafi‘. The skill of a stonecutter was cultivated in certain tribes and descended from father to son. In the 1970s, when the author was performing field research in the region, labour was and is still very highly remunerated (in ther mid-1970s a skilled stonecutter earned up to 30 dollars and more per day, which far exceeded the earnings of the inhabitants of the republic).

Upper Yāfi‘ tribes were often locked in deadly feud with each other. Mountain dwellers strove to build houses as high above as possible: a man who lived in a high position felt more secure and enjoyed an advantage over his lower neighbour in case of conflict. The sultans, shaikhs and *‘āqils* built their houses in the highest places. To guard landed property, cylindrical watchtowers (sing. *nūbah*) were erected, from where their owners could fire their guns. Wells were protected with stone walls so that a person coming for water could not be fired upon. There arose even a specific distinction between the the ‘upper’ (*‘ulyān*) and ‘lower’ people (*suflān*).

Blood feud was common, as a result of which intertribal conflicts at times would not die away for decades. Disputes over land often erupted in conditions of land hunger and overpopulation. Therefore the question of delimitation of agricultural plots and division of inheritance were of an extreme importance. In the resolution of these questions, as well as in the reconciliation of tribes and the regulation of intertribal relations, the role of shaikhs was prominent – the bearers of traditions of customary law acting as arbiters or witnesses in the process of drafting documents, and sayyids[7] – literate people, proficient in Islamic law, performing judicial functions on the basis of the precepts of the *sharī‘ah* and norms of customary law. Also they often acted as *qād□ī*s). Preserved was the old-time tradition of markets that were arranged on certain days of the week in a definite place. On these days it was forbidden to wage hostilities and all clashes were halted.

The women in Yāfi‘ took an active part in economic activity on a par with the men, a fact noted long ago by medieval Arab authors. Until the last years of Islamisation, the women never wore a veil, enjoying much greater freedom than was the case in other regions of the Yemen. Among the peculiar customs of mountain women is a custom to make themselves up with bright mineral dye-stuffs, which they themselves explain not only by the need to adorn themselves but also by the desire to protect facial skin from exposure to extremely dry mountain air (the most popular mineral dyer is *wars* of – read colour).

In Upper Yāfi‘, the tribal common law *(‘urf),* which frequently clashed with the norms of the *sharī‘ah*, proving superior to it, has always been the main regulator of relations between tribes, clans, families and individuals. This, in particular, has been manifested

[7] The Muslim religious aristocracy tracing its lineage to Prophet Muḥ□ammad.

in the pattern of inheritance of property in families. Plots of land and houses were divided only between the sons, the daughters getting nothing. According to the explanation of the informants, this is connected to the extreme scarcity of land resources and constant conflicts between tribes over land. A daughter may marry a man from another tribe and he will become the proprietor of a portion of land of the family from which this daughter has come. Then he may divorce her and the land will fall into another's hands, which in the past might provoke a long and bloody conflict. Thus the deprivation of daughters of a share of the inheritance has helped to preserve the property of families and tribes, their survival and the maintenance of inter-tribal peace. As one of the informants explained, otherwise a poor or crafty bridegroom could marry on purpose, in order to get hold of another's property. However, according to this norm of common law, brothers were obliged to keep the sisters completely and give them a place in the house until they married. Brothers are annually obliged to make presents – clothes, food and/or household goods to married sisters. This kind of annual allowance was called *hadiyyah wa qadiyyah*. In case if the sister got divorced, she had the right to return into the house of her brothers and they were again obliged to keep her. The norms of 'urf were so rigidly observed that if brothers had no means to give the sisters *hadiyyah wa qadiyyah*, they found themselves forced to mortgage their land. Such a situation is illustrated by Document No.10. Having earned enough money to pay to the one who had taken their land in mortgage all he has spent on *hadiyyah wa qadiyyah*, the brothers further had a chance to get the land back, otherwise that man reserved it. All the subsequent property relations between those people were also regulated by the norms of common law, which were attended to by the shaykhs (not the shaykhs of tribes but religious ones).

The Yāfi'ī mountain dwellers retain many other ancient customs and remnants of pre-Islamic beliefs. Not far from Lab'ūs (this small settlement was turned into the capital of Upper Yāfi' by the leftist government of the People's Republic of South Yemen in order to undermine the role of the traditional centres of tribal authority, the name of this settlement means Bu'sis) there exists a mausoleum of the holy bull (*al-walī al-thawr*), which is a relic of an old pastoral cult. It was customary to perform a pilgrimage (*ziyārah*) to the grave of the bull similar to the graves of Muslim

saints. Women asked it to fulfil their wishes. Certain rare traces of Judaism common in some parts of the Yemen prior to Islam have been preserved in the region. During the Middle Ages, Yāfi‘ was known as one of the centres of Carmathism in Arabia. Individual followers of the Islamic sect of Ahl al-Haqīqah have still remain there to this day.

Family archives of Yāfi‘īs containing various documents may serve as one of the most important sources for the history of this highly interesting region of the Yemen. In the course of fieldwork carried out by the author in Upper Yafi‘, he was presented with a number of documents from family archives dating from different post-medieval periods. These allow a preliminary appraisal and an attempt at systematisation. The documents are written in ink on paper. Their interpretation is extremely difficult as they contain many of grammatical mistakes. Local dialect words are used and diacritics are not everywhere included. A number of words and even phrases are illegible, there are gaps, as well as page breaks, and other defects. Here is one of the examples of the influence of the spoken dialects of Upper Yāfi‘. In these dialects *q* is pronounced as *gh*. In special cases, when it is necessary to distinguish *q* and *gh*, for instance in personal names, *gh* is pronounced as ‘: *‘alib* instead of *Ghalib*. In our documents *q* is sometimes replaced by *gh*. *J* is always pronounced as *g (ğ)*.

Another example is the use of *z□* instead of *d□* (*rāz□ī*, not *rād□ī*; *mufawwaz□īn*, not *mufawwad□īn*; *Ramaz□ān*, not *Ramad□ān*). It can be seen here the use of *___īn* instead of *ūn*, *rāz□ī* instead of *rād□/in/* (also *wādī*, not *wād/in/*; *murd□ī*, not *murd□/in/*; *masāqī*, not *masāq/in/* etc.). *Ibn* is found in the place of *bin* between parts of the personal name; *‘awayid* instead of *‘awa’id, bāyi‘* instead of *bā’i‘* ; *alif mamdūdah* is replacing *alif maksūrah* in *ilayya*, *‘alayya* etc. The earliest of the documents cited below is dated 1169 [AD 1755] and the latest 1333 [AD 1914] (we also have at our dispasal documents from earlier periods starting from 1675).

The first document is a deed of purchase (*sijill bay‘*).[8] The documents, as a rule, speak of sale and purchase of landed estates, also arms, implements, or an entire property. Let us cite some documents by way of example. The greater part of them was acquired from a

[8] We have chosen an arbitrary procedure of enumeration. Although deeds of purchase constitute the bulk of documents at our disposal, we cannot pass judgement on the representative character of our collection.

single family archive of a clan living in the village of al-Ḥadīdah, from the tribe of al-Ḥawtharī, tribal confederation Bin Naqīb, in 1976. Another part came from the dwellers of villages in the vicinity of Lab‘ūs.

Document No 1

Qād□ī
Ah□mad ‘Alī
al-Thaklī

Glory to Allah alone!

The most esteemed ‘Alī Fakhr and ‘Awad□ Fakhr have purchased a plot of *‘atar* land of one-third of a *h□□abl* for eight hard *qurūsh*, belonging to ‘Awad□ b. ‘Awad□ who properly sold it to them. Half of the above sum, four hard *qurūsh*, was paid at sale (?). The sale is proper and legal, made without coercion and duress, negotiated on Tuesday in

the month of …, in the year 1178 [AD 1764–1765], in presence of witnesses.

Witnessed	Witnessed	Witnessed
‘Abdallāh Ḥamad b. Ǧābir	Ǧābir b. Muh□ammad ‘Alī	‘Alī Nās□ir b. Ǧābir

Terminological comment

E

Esteemed, honourable – *al-ṣadr al-aǧall al-muḥtaram* – is an epithet commonly used in documents.

‘Atar – non-irrigated land. To denote various kinds of plots distinguished as to location, fertility, water provision, etc., many designations exist in Yāfi‘.

Ḥabl is literally ‘string’ and in the mountain areas of Yāfi‘ a linear measurement equal to 60 cubits. Clarifications given by the informants concerning the value of this measure as applied to area are contradictory. Most probably, a square *ḥabl* is a square with a side of roughly 5.24 m, i. e. 27.4 sq. m. (3.65 *ḥabls* is equal to one-hundredth of a hectare).

Qirsh hajar is literally ‘stone *qirsh*’, or ‘hard *qirsh*’. This is the way the Yāfi‘ people designate the silver Maria-Theresia dollars which were in circulation throughout South Arabia. The silver thaler was originally brought to Arabia by Dutch traders. The image of the Austrian empress Maria-Theresia (1717–1780) began to be stamped on the coin from 1780. From 1857 the thaler contained 16.67 grams of silver.

Comment

This document on the sale of a small plot of land to two brothers is of interest due to the fact that the buyers pay only a half the cost of the land at the conclusion of the bargain. Although it is not known exactly what the quality of *‘atar* land is, it may be assumed that this is either undeveloped or poorly developed land, since the second part of its price will probably be paid after the former owner ensures its cultivation. In fact, it may be the question of hiring from the former owner. This hypothesis is supported by Document No 2 in which the sale is negotiated on similar terms.

Document No 2

Glory to Allah alone!

The most esteemed and honourable Ǧābir Abū Nās□□ir and his brothers ‘Abdallāh and ‘Alī have purchased for themselves what ‘Ubayd al-Nās□ir sold them – a land measuring a quarter of a *ḥabl*, uncultivated, located in a place of al-‘Arīf. The land is in the ownership of the buyers, as well as what it contains of *masāqī* and *sāqī*, *a‘ bār* and *arsāl*, and what appertains to it of the living and the dead…[?], and the far-off deep well, as is proper according to ancient custom *(‘ādah)* at a price of six hard *qurūsh*. Half of these – that is, three hard *qurūsh* – [are paid] to the seller and three others – for the cultivation of all the land… [?] And this is right, and the price was fixed by the seller… [?] in presence of witnesses… on [?] day in the month of Sha‘bān, in the year 1173 [AD March-April 1760].

Witnessed by	Witnessed by	Witnessed by
Thābit Du‘ās	Muḥammad al-Haǧǧ Mushaffa‘	‘Alī Qā’id ‘Abd al-Walī

And also by Sa‘īd Abū ‘Alī Salāḥ, Ḥaydar…(illegible). In the left upper corner there is a seal, a signature of al-Wāthiq bi-Allāh ‘Alī al-Haǧǧ Aḥmad al-Thaklī and a signature (not legible) of the person who drew up the document.

Terminological comment

A land measuring… – here *turāb al-mawḍi‘*…, where *mawḍi‘*, literally ‘place’, possibly has a meaning of ‘undeveloped, waste land’, but may also simply indicate the size of the land.

Masāqī, sing. *masqā(n)* – small irrigation ditches, canals.

Sāqī – an erroneous spelling of *sawāqī*, sing. *sāqiyah* – large irrigation ditches, arterial canals.

A‘bār, arsāl – canals, connecting canals (?)

The living and the dead (here: *ḥayy wa-mayyit*) – probably livestock and inanimate objects.

Comment

In this case three brothers are buying a small plot of undeveloped(?) land along with irrigation facilities, wells and implements (most likely, no livestock are involved and this is just an obligatory formula, of which there are many examples in such documents). Half of the price, as in Document No 1, will be paid to the former owner for cultivation of the land.

From Documents Nos 1 and 2 drawn up in roughly the same time (1178 [AD 1764–1765] and 1173 [AD 1760]) we can find out the approximate price of land at that time (with allowance made for clear dependence of the seller on the buyers) – little less than one silver thaler per one sq. m.

Document No 3

Glory to Allah alone!

Witnessed by al-Faqīr li-Allah
Muḥammad b. Aḥmad and
‘Ali Ṣāliḥ al-Thaklī

The most esteemed and honourable ‘Abdallāh b. Muḥammad Sa‘īd al-Shaffa‘ purchased for himself from his sellers Muḥammad b. Sa‘īd and his brothers –‘Alī and Murshid what they own and keep, in the full understanding, in a well-known lawful manner, namely only half of *‘atar* land in ‘Anab and Furrān. It belongs to the buyer with all that there is on it. As is known, that is, with all the titles for the area, for cultivation, for the stones, for the trees, for the irrigation ditches, and for the roads. The bargain is rightful and legal and takes effect immediately, while the price is set at thirty *qurūsh*, half of which – fifteen *qurūsh* – is set for payment [?] by the sellers, for receipt of the main and the supplementary, and they guarantee this. Done in the month of Ğumādah al-‘ūlā, in the year 1161 [AD May-June 1749].

This is witnessed by – ‘Alī al-Ka‘ādī and others (signatures).

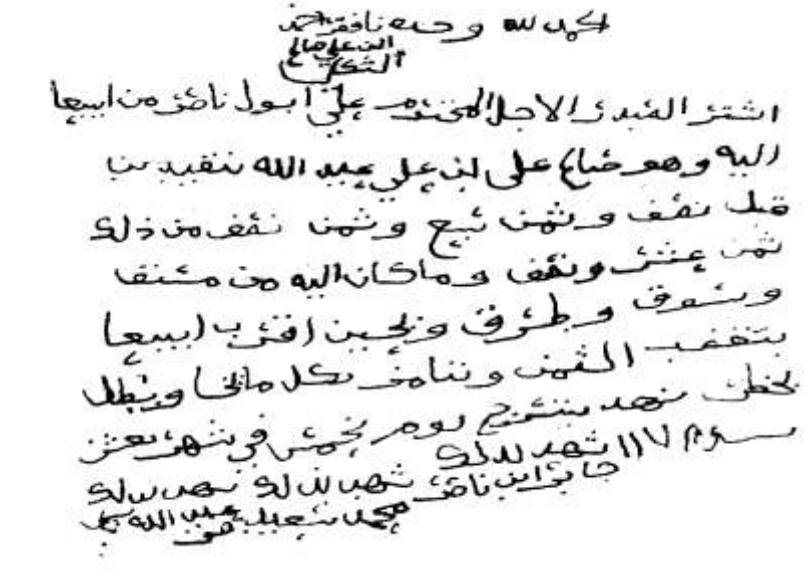
Comment

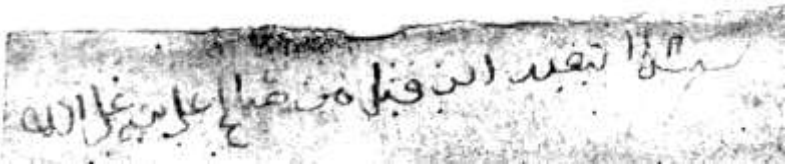
T

Comment

This document also supplements the first and the second ones. It deals with land of roughly similar type, with irrigation ditches but without a well. Here the purchasers also by arrangement pay half of the price of land at conclusion of the bargain, after which they take over the right of possession, the fate of the second part of the price, which is set by the buyers, remaining unknown. This document was drawn up earlier than the previous ones, and the price of land is here substantially higher (a *ḥabl* equals 60 *qurūsh* compared to 24 *qurūsh* in Documents Nos 1 and 2), which may be explained both by fluctuations in the land price and in its varied quality or location.

Document No 4





Qādī

Glory to Allah alone! Aḥmad ʻAlī Ṣāliḥ

al-Thaklī

Honourable ‘Alī Abū Nās□ir purchased from his seller Ṣāliḥ ‘Alī b. ‘Alī ‘Abdallāh Naqīb, having earlier paid half of the price, half of the price being 18 [*qurūsh*], what he had of *masāqī*, *sawāqī* and roads.This sale was accomplished when the price was negotiated in presence of witnesses on Thursday, in the month of Sha‘bān, in the year 1178 [AD January-February 1764].

Witnessed by Ğābir b. Ğābir

Witnessed by Muh□ammad Sa‘īd

Witnessed by ‘Abdallāh Nās□ir

Comment

This document seems incomprehensible, as it does not mention land: the buyer pays eighteen *qurūsh* for irrigation facilities which, naturally, cannot be sold separately from the land. Most likely, the land had earlier been mortgaged to the purchaser for eighteen *qurūsh*, that is why its dimensions and location are not mentioned here (see the fourth type of document – mortgage deeds), and now its transfer to the lender is finally legalized by the sale of irrigation facilities.

Document No 5

Glory to Allah alone!

Ḥāmid b. Nās□ir and his brothers ‘Abdallāh and ‘Alī have purchased what began to belong to them from the seller, free Ğamīla, daughter of al-Haǧǧ al-Ṭayyar. She has sold them entirely and completely the *‘atar* land. She inherited it from her perished husband ‘Alī ‘Abd al-Raḥman al-Khilāfī and valued it at nine hard *qurūsh*… [?], and this with all its borders, *sawāqī* and roads. The sale was rightful, legal, in full satisfaction and without duress or violence.

Executed in the month of Dhū al-Qa‘dah, in the year 1175[AD June 1762], in presence of witnesses al-Haǧǧ Muḥammad Sa‘īd, Sa‘īd ‘Abd al-Haǧǧ and ‘Alī al-Ghamrī. And glory to God.

Terminological comment

Free – al-ḥurrah al-s□ayyinah, it means that this woman doesn’t have husband (not married, or divorced).

Comment

In this case we are dealing with a sale by a widow of a plot of land (possibly uncultivated by her), which she inherited from her deceased husband. On evidence from informants, land from widows and women generally was often bought up by fellow tribesmen without the wish of these widows and women, sometimes even *in absentia*.

Document No 6

In the name of Allah, Merciful and Compassionate! To Him we appeal in the affairs of this world and faith, and let Allah bestow His blessing and bliss to our lord Muh□ammad and Muḥammad’s family!

On Thursday of the third day of the month of Dhu al-Hiǧǧah 1233[AD 15 October 1814], Dāwūd Ǧābir b. Dāwūd ‘Alī al-Muzāǧimī

bought for his money from his sellers, free shaikhs (*mashāyikh*) al-Māğīd b. al-Shaykh ʻAlī ʻAbd al-Ḥayy b. Ṣāliḥ al-Ṭibā and his brothers shaikhs Munas□s□ar, Muḥammad, Sālim Muqbil and Ḥusayn ʻUmar what belonged to them and what they possessed and disposed of and could sell, namely a plot of land called Khuḍayrāt al-ʻUlyā, a carpet and a *ğanbiyyah* for forty hard *qurūsh* and *sirāt* (tobacco). The bargain was executed without objection from the parties thereto, was rightful, satisfactory and voluntary, without duress and violence, by their demand, with all that appertains to that plot of land, namely: water, *sawāqī, ashʻab*, *zuḥāb*, animate and inanimate, and all for due deductions. And that land in *maḥārīth* (Ğubād?) ğul Badrīya. And this is certified in presence of witnesses.

Attested by

ʻUbayd Ğābir al-Ḥal [?] Ğazī	Muḥammad ʻUbayd
Baʻāshī	Aḥmad b. Dāwūd ʻAlī

Terminological comment

A plot of land – *t□īn.*

Khuḍayrāt al-ʻUlyā is the name of the plot, literally ʻgreen upper [lands]'.

Carpet – here: *silqah*, a wowen carpet or a mat which is spread out in drawing-rooms to sit upon.

Ğanbiyyah is a dagger, the Yemeni national arm. Among the tribes it was considered an obligatory accessory of men's costume. The *ğanbiyyah*'s sheath was, as a rule, made of silver.

Sirāt is a local sort of tobacco.

Ashʻāb means mountain slopes down which water streams towards terraced plots of land in the rainy season.

Zuḥāb = animate and inanimate. In this case *s□āmit wa nāt□iq*, i. e. implements and cattle.

Mah□āriīth (literally: tilled lands) denotes the borders of cultivated plots of land.

Ğūl means large, richly irrigated flat places in the mountains where, as a rule, terraces are made.

Comment

In this case a man nicknamed al-Muzāğimī (not legible) buys from four brothers belonging to the clan of shaykh ʻAlī (members of this clan were among the Yāfiʻīs settled in Ḥaḍramawt) the whole land with irrigation facilities, cattle (if cattle was available) and implements, a carpet and

a dagger in exchange for money and tobacco. The oddity of this set may be explained, for instance, by the fact that the brothers were leaving Yāfi‘.

The second kind of document is the document on the transfer of rights of disposal, ownership, sale of property, a sort of unlimited powe*r of attorney with the right to sell property. This deal is called *wikālah* or *tawkīl* and the person who received a *wikālah* document *wakīl.* By way of example we shall cite the text of a document obtained in a family living in the vicinity of Lab‘ūs (possibly from the tribe of Had□ramī).

Document No 7

Glory to Allah alone, and let Allah’s blessing and grace rest upon our lord Muhammad, his family and cohorts!

On the blessed Friday of the thirteenth day of the month of ar-Rabī‘ al-ākhar, in the year 1295 [AD 26 April 1879], a rightful legal *tawkīl*

took place, which sincerely, rightly and in a satisfactory manner was performed by me, the undersigned Bā Nāṣir b. Aḥmad Nas□ir b. Sa‘īd, from the inhabitants of al-Ḥaḍramī al-Yāfi‘ī. I entrust Shaikh ‘Abd al-Raḥmān, son of Shaikh Muḥammad b. ‘Abd al-Walī al-Ṭayyār al-Yāfi‘ī to substitute me in my place in all I own in the inheritance received by my mother Khadīğah Bint Ṣāliḥ b. ‘Abdallāh ‘Alī al-‘Abbādī, from the *matrūkāt* of her brother Shaikh Aḥmad b. Ṣalāḥ b. ‘Abdallāh ‘Alī al-‘Abbādī deceased in the land of India, let Allah pardon his slaves, that is, from the money, movable and immovable property, accurate calculations of *haqq* and *istihqāq*, all the instruments of *kārakhānah* and what appertains to them, all the money and what it is invested in and called *māl* and *mutamawwil*, speaking and non-speaking, movable and immovable, in whoever hands it was found and wherever, in whatsoever place it was, in any country of those mentioned. I, Bā Nās□□ir Ah□mad, entrust the aforementioned ‘Abd al-Rah□māan to be my plenipotentiary *wakīl* in everything I enumerated and failed to enumerate, to be at enmity, litigate with and oppose any person who will be at enmity or litigate with him in the *sharī‘ah* court or in front of a political ruler. I, Bā Nās□ir Ah□mad, entrust my aforementioned *wakīl* to make use of all that is assigned to him depending on what the interests may be, I trust him with all I mentioned and in the way I mentioned, and this is executed by a rightful legal *tawkīl*, at will and with compensation, fully and in compliance with all the terms and considerations, firmly and voluntarily, without duress and violence. I entrust my *wakīl* Shaikh ‘Abd al-Rah□mān to sell my share and all shares, *matrūkāt*, lands, buildings, horses and sources of water, implements, the instruments of *kārakhānah* and what appertains to them, I authorise the aforementioned person to deputise for me in my place and allow him to dispose of everything as he pleases, all things mentioned and unmentioned, all *matrūkāt*. This testimony is hereby signed and

Witnessed by	Witnessed by
al-Wāthiq bi-Allāh Nas□r Muh□ammad b. ‘Alī b. S□ālih b. Aḥmad b. al-Shaykh ‘Alī Hirhira	al-Wāthiq bi-Allāh Muḥammad b. ‘Alī Ḥaydar b. ‘Alī ‘Izz al-Dīn
25 Shawwāl, 1275 [AD 8 June 1859]	
(personal signature)	(personal signature)

(Beside the seals stand the witnesses’ signatures). In the upper section of the document there are personal seals of two more witnesses; their signatures are beside them:

- Shaykh Al-Wāthiq bi-Allāh Bā Sallām b. ‘Alī al-Ṣabbāghī

- The year 1277 [AD 1860–1861] – al-Wathiq bi-Allāh al-Lut□f ʻAlī. Ḥaydar b. ʻIzz al-Dīn, servant of the noble law (*sharīʻah*).

On the reverse side of the document it is written:

The rightful legal effective *wikālah*, with shaikh ʻAbd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ʻAbd al-Walī al-Ṭayyar al-Yāfiʻī setting his hand to it.

T

Technical terms

Matrūkāt is ʻ(property) left', i. e. left after death of the owner and subject to descent.

Movable and immovable property – here: *māl wa mutamawwil*.

Haqq and istihqāq – the exact meaning of these terms is unknown.

Ālāt kārakhānah – instruments of *kārakhānah*. As explained by informants, these are instruments for summoning members of the clan or tribe, probably symbolising, in conditions of a patriarchal economy, the high status of their possessor, giving him the right to obtain a certain part of the harvest gathered by the patriarchal family or clan. As patriarchal relations decomposed, the instruments of *kārakhānah* began to devolve jointly with land during its sale, mortgage, and redemption of debts. Serving as instruments of *karahanah* were the horn, the trumpet and brass cymbals. As reported by informants, the instruments of *kārakhānah* were used to inform the tribe of the coming of the war or of a joyful event.

To be at enmity – here: *yukhās□□im wa-yughārim.* This, in conditions of constant intertribal warfare in the Yāfi' mountain regions, was of particular significance. Informants explained that the customs of blood feud here combined with the rules of ransom brought by Islam. There existed the concepts of *makhs□am* and *maghram* – compensation for murder or mutilation and for the damage done to land under cultivation.

A *sharīʻah* judge is *h□ākim sharʻī.* This is a religious judge who examined lawsuits and conflicts between his co-religionists. On evidence from informants, this term could be used for both a Shāfiʻī judge, a sayyid, and an Ismāʻīlī one.

At will – literally a ʻvoluntary *wikālah' – wikālah khā'irah.*

With compensation – *muʻawwad□ah.*

Without duress and compulsion – *dūna ikrāh wa-lā iğbār.*

Horses and sources of water – *khayl wa ghayl.*

Instruments of *kārakhānah* – here: *marāfiʻ kārakhānah*

Comment

Significantly, the bargain, in all probability, takes place between members of two distinguished clans of Yāfi‘. The draftsman of the document comes from the ‘Abbādī family,[9] while the person to whom the property is handed over is a shaikh. One may suggest the following interpretations.

1. The member of the ‘Abbādī clan is in some kind of dependence on the second person, for instance, owes him money.

2. The member of the ‘Abbadī clan needs money and therefore virtually sells the property to the rich shaikh (the document stipulates the payment of compensation, but does not specify its sum).

3. The member of the ‘Abbādī clan, who has received inheritance, is in no need to increase his property or does not want it (it is not ruled out that he performs the functions of a religious judge or teacher), preferring to transfer it to another person for compensation, or maybe that person will simply act as a mediator during the sale of his property.

It is of interest that the document is referring to property outside Yāfi‘ and even Yemen. The person who drafted the document most likely belonged to the clan whose members in their own time settled in Ḥaḍramawt (the proof of this is the words ‘al-Ḥad□ramī al-Yāfi‘ī’). The fellow tribesmen of the draftsman of the document must have been part of the warriors who had formed the guard of the nizam of Hyderabad in India. Shaikh Aḥmad b. Ṣāliḥ died in India, having left an inheritance to his daughter living in Yāfi‘ (he either had no children or bequeathed her a portion of property). This document tells of continued ties at that time between the Yāfi‘īs of Hyderabad, Ḥaḍramawt and Yāfi‘ (links with the homeland and fellow-countrymen were also maintained by the Yāfi‘īs settled in Java, as well as in some Arab countries).

Let us cite another specimen of such a document.

[9] As told by informants, members of that family ranked second after sultans and sayyids in terms of nobility.

Document No 8

In the name of Allah, Merciful and Compassionate!

Glory to Allah, the Helper, to Him we appeal for assistance in the affairs of this world and faith, and let Allah bestow His blessing to our lord Muḥammad, his relatives and cohorts, peace be unto all of them. This is done on the blessed Friday of the seventeenth day of the month of Ǧumādah al-ʻūlā, in the year 1333 [AD 12 April 1915].

And further. A rightful legal *tawkīl* was performed, in due legal process, with my consent and to my satisfaction. I, Bā Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥāfiz□ b. Muh□sin Ghālib, am in good health and of sound mind, acting independently, not under duress.

And further. I entrust the shaikhs, brothers ‘Umar, Ṣāliḥ and Ah□mad, sons of the deceased shaikh Muh□ammad b. Muh□sin Ghālib. They are my authorised *wakīls* with respect to my property and the property of my ‘*adhal*, the house and the *wādī* that belonged to me. And let there be none over them except Allah. They receive everything I have and what is behind me, take the just and reject the unjust. I put the aforementioned in my place and do it with my consent, without violence or duress. All that belonged to me and my *‘adhal*, and [?]… from al-Ḥadd and Yāfi‘ to the country of the Ḥaḍramīs and al-Sha‘īb. This is right, and I write this *wikālah* (guarantee) on my own free will. Present here are Allah the Generous and the witnesses. This is certified by ‘Azzān b. S□ālih Bū Bak ‘Azzān Las□baḥī. And let the testimony of Allah be sufficient.

This has been written and certified by Aḥmad b. Muḥammad Aḥmad Khalaf al-‘Abbādī, and let Allah be the best witness.

Terminological comment

Wakīl is a person acquiring the right to dispose of property.

‘Adhal – family members: wife, children and sisters.

Wādī – wadi, here: land.

The country of the Ḥaḍramis – Ḥaḍramawt.

Al-Sha‘īb is a mountain region in the region of Lah□ğ, west of Yāfi‘.

Comment

This text refers to the transfer of all rights of ownership to three cousins in the father’s line, that is, this probably reflects a transfer of land within one clan from a poor family to wealthier ones. In this, like in other similar cases, it is unclear in what way the division of the land, property, etc., obtained takes place among those who obtain them, whereas it seems that it is frequently several persons who are brothers that frequently act as buyers or *wakīls*. This may reflect the procedure established among the tribes for the transfer of ownership by a person who, due to particular circumstances (debt, ilness, poverty, etc.), could no longer own it.

Among the documents at our disposal there is one which in fact is a deed of purchase, but in view of the fact that the purchase is specified by conditions, it is close to a document on the transfer of rights of ownership (*wikālah*).

Document No 9

Done in the month of Rağab, in the year 1169[AD April-May 1756].

In the name of Allah, Merciful and Compassionate! Glory to Allah, Lord of the Worlds!

Those present, ‘Alawī and Sa‘d, sons of ‘Awad□ Hağlān, and his ephews ‘Umar, ‘Āmir and Sā□alih□, sons of Muh□ammad, all brothers jointly agreed [on the sale] of an Arab gun *nahbī* and a powder-flask *nahibī* for ninety hard *qurush* in cash. For the

tashaffu‘ the sons of Muh□ammad Hağlān laid down a condition that the selling-price of the gun should be seventy five *qurūsh* and that of the powder-flask fifteen *qurūsh*. And if Muhammad’s sons agree to that condition, they will give the gun as *shuf‘ah* to ‘Umar ‘Amīr and ‘Āmir ‘Awad□ for 75 *qurush* and the powder-flask for 15 *qurūsh,* but if the latter sell those things to some *nakīr*, then let what will be above the price be divided into equal parts. If, on the contrary, Muhammad’s sons do not agree to this, let them and none other own them. This sale is rightful, in presence of witnesses.

Witnessed by
Shaikh Sālih□ ‘Alī al-Ṭabbā‘ī

Witnessed by
Shaikh ‘Abdallāh ‘Alī Al-Ṭabbā‘ī

Witnessed by
Hağlān Ah□mad Shamlān

Witnessed by
‘Awad□ Muh□ammad Gharāma [?]

Terminological comment

Nakhbī is the name of one of the Yāfi‘ī clans, whose members settled in Ḥaḍramawt; the names of both the gun and the powder-flask were derived from it.

Tashaffu‘ means a bargain negotiated with a fellow tribesman (*shafī‘, mushaffa‘*).

Shuf‘ah is a synonym of *tashaffu‘*.

Nakīr is an alien; a person belonging to another tribe.

Comment

What is interesting about this document is the conditions of the deal: things are sold to tribesmen at a preferential price and in the case of their resale to a stranger they must be equally divided. The prices of the gun and the powder-flask, as compared to the prices of land and the cost of its development relating to roughly the same period, seem very high (gun = 80 sq. m of waste land, powder-flask = 18 sq. m).

The third kind of document is the testament (*was□iyyah*). In Yafi‘ we examined some testaments kept in the families. They are executed in compliance with the same rules, that is, with a registration of the names of the witnesses, certification of the testator’s legal capacity, the accuracy of the conclusion of the act of inheritance, and so on. Unfortunately, we do not have at our disposal any documents which would allow us to judge on the rules of inheritance of property in the families, which, it is not excluded, somewhat differ from those for the entire Muslim

world. Let us name one document on inheritance, which, in our view, is out of the ordinary.

D

Document No 10

Glory to Allah alone!

It has been certified that all that belongs to ‘Alī Abdallāh is handed over from him to Muhammad Sa‘īd al-Mushaffa‘. He becomes the owner of the house and the *wādī* and undertakes to give them presents *hadiyyah* and *qadiyyah*, and also, if they are indebted, he must pay for them. Muhammad Sa‘īd must address the ‘*umumiyyah* and what they believe [to be their due], he must pay for all of them.

Done in presence of the undermentioned witnesses in the month of Ramad□ān, in the year 1171[AD May-June 1758].

Witnessed by S□□ālih□ Muh□ammad Witnessed by Qā’id Sa‘īd Witnessed by Ḥāmid Abū Nās□ir al-Shaykh

And let Allah be content with this testimony.

Terminological comment

Wādī – wadi, here: land.

Hadiyyah wa qadiyyah – seep.

Fidyah – supper during the celebration of breaking the fast in the month of Ramad□ān.

‘Umūmīyyah – male cousins in the father’s line which bear responsibility for the fate of female cousins.

Comment

Informants say that the person at whose will this document is executed – ‘Alī Abdallāh – has no sons but only daughters who will have to be supported by their husbands when they get married in the future. Therefore on reaching advanced age he bequeathes to his relative (a man from his clan) his house and land, which the latter has to take care of. In the process, the relative, Muḥammad Sa‘īd, undertakes to send to the daughters, sisters and wife of ‘Alī Abdallāh holiday presents (meat, bread, and so forth), and also provide supper for them after the fast in the month of Ramadan. Besides that, if the daughters and sisters of ‘Alī Abdallāh turn out to be husbandless, then Muh□ammad Sa‘īd assumes an obligation to endow them. If, on the other hand, he wishes to sell the land, he must consult their male cousins in the father’s line, as their decision is considered to meet the interests of the women of this family.

Document No 11

In the name of Allah, Merciful and Compassionate!

Attending was a free lady, the daughter of ‘Abd al-Rah□□mān Ahmad al-Kashhī, of sound mind and body, good behaviour, words and deeds, authorized to dispose of the property of her father ‘Abd al-Rah□□mān called Abu Nās□ir, jointly with her brothers Abū and ‘Alī ‘Abd al-Rah□mān, to wit: the sixth part of what had passed to her and her brothers from their father as children, and she accepted the aforementioned sixth part which accrued to her, consisting of irrigated land, ‘atar land, buildings and immovable property, *madfan*, movable property, with all her legal rights, and this was done, as certified by Allah, in presence of witnesses, by the law of Allah, in the month of Shawwāl of the year 1135[AD 16 July 1723]: Ṣāliḥ b. Ğābir ‘Amir al-Ḥağğ, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Aḥmad, and ‘Abd al-Rabb ‘Alī al-Ḥağğ.

Terminological comment

Land – here: *balad.*

Madfan is a granary.

Comment

This document testifies to a woman's taking over the sixth part of the legacy of her father (as it is known, according to the *sharī'ah* the daughter receives half of what accrues to the son). The document is clearly drawn up not just about the inheritance of 'Abd al-Raḥmān's property by three children, but above all about the transfer of a portion of property precisely to the daughter, which may have been necessary for the family of her fiancé or husband.

The fourth kind of documents is the mortgage deed (*ruhūniyyah*). As a rule, land was mortgaged for money received from the person with whom the owner of the land contracted the bargain. It was stipulated that if the debt were not repaid by a definite time, the land and other property would go to the lender. In some cases the deed was executed as late as at transfer of property to the lender, when the owner had already been unable to repay the debt. The document cited below is of that kind.

Document No 12

احمد لله وحده

انه لما كان يوم الجمعة وسبعتعشر يوم خلت من شهر جماد الاول سنة ثلاث وثلاثين وثلاث ماية والف اقول انا با هحمد عبد الحافظ بن محسن غالب بان عندي وفي ذمتي للمذكورين وهما الاخوهن عمر وصالح وهحمد هولاد المرحوم الوالد محمد بن محسن غالب...(؟) دينا ثابتا وحقا لازما جملته وحسبته وعده ثمانين قرش حجر...(؟) الا وجه حقي كله وانا راظي عن نفسي...(؟) بحضور الشهود شهد بذلك عبد الله بن هحمد محمد بن عثمان العبادي وشهد بذلك الوالد محمد احمد محمد بن خلف العبادي والوالد والوالد حسين احمد بن خلف وشهد بذلك عزان بن صالح بن بك لصبحي وكتب بذلك محمد بن احمد خلف العبادي والله خير االشاهدين

Glory to Allah alone!

This is executed on Friday on the seventeenth day of the month of Ğumādah al-'ūlā, in the year 1333 [AD 12 April 1915]. I, Bā Aḥmad

‘Abd al-Ḥāfiz□ b. Muḥsin Ghālib, entrust all that belongs me to the undermentioned brothers ‘Umar, Ṣāliḥ and Aḥmad, children of their deceased parent, Muḥammad b. Muḥsin Ghālib. This is my firm obligation and inalienable right. Its total cost and value is eighty hard *qurūsh*. This stands for all my (property), and I do it without duress, by my own volition and in the proper way, in presence of witnesses.

Witnessed by	Witnessed by	Witnessed by
Abdallāh b. Aḥmad	parent Muḥammad	‘Azzān b. Ṣāliḥ
Muḥammad ‘Uthmān	Aḥmad Muh□ammad	Bū Bak
Las□bah□ī		
al-‘Abbadī	b. Khalaf al-‘Abbadī	
	and son Ḥusayn Aḥmad	
	b. Khalaf	

This was written by Muḥammad b. Ah□mad Khalaf al-‘Abbādī. And let Allah be the best witness.

Comment

Here it is expressly stated that the draftsman of the document is transferring property to his male cousins as a ‘firm obligation.’ Along with this document, its draftsman, Bā Ah□mad, also drew up a *wikālah*, empowering the same male cousins to dispose of his property (see Document No 8). Perhaps, this document was drafted for the purpose of confirming Ba Ahmad’s redemption of his debt with a mention of its sum – eighty *qurūsh*.

There is one more, fifth kind of document, not represented in our collection – the agreement on the delimitation of agricultural property. These documents are still carefully kept in the families and often invoked for the settlement of disputes which arise over plantations, roads, stones, trees growing at the boundaries, and so forth.

* * *

Analysis of the documents cited allows to draw certain conclusions. For more definite conclusions it is necessary to expand the scope of material used. The documents show that despite the preservation of a great number of rudiments of the clan and tribal system, in modern times in Upper Yāfi‘ there was a developed system of private property on land, irrigation facilities and instruments of labour. One may trace a tendency towards redistribution of the tribe’s supply of land in favour of some families at the expense of ruining others and divorcing them from the soil. At that time that process was slow and did not lead to the estab-

lishment of very large estates. The transfer of land was proceeding by means of mortgage, sale, lease and handover of rights to land disposal. The traditional clan and tribal institutions, including various forms of clan and tribal mutual assistance, obstructed the development of property stratification in the region, hampering economic development. Its stagnant character found its expression in the weak development of commodity-money relations, in the prevalence of the subsistence economy, in the relatively low cost of land, in the use of silver as a measure of value, and in the wasteful spending of funds.

Of great interest are the traditional state and legal institutions of Upper Yāfi‘. Documents show that customary law whose bearers were the shaikhs was playing a primary part in the life of the tribes of the region, but in concluding legal acts the sayyids and the *qāḍīs* also ensured the observance of *sharī‘ah* norms.

The author expresses his deep gratitude to Dr. ‘Alī Ṣāliḥ al-Khulāqī and Thābit Ṣāliḥ Thābit for their enormous help in interpreting the documents.

SIX TURBULENT MONTHS: MIDDLE EAST IN THE COLD WAR (DECEMBER 1956 – MAY 1957)

(paper presented at the International Conference on The History of the Cold War, Cortona, Italy, October 5–6, 2001)

Towards the middle of the 1950s, the Soviet Union livened up its policy in the Arab East, which was in large measure facilitated by the serious political changes in that region and by the increasing gravitation of a number of young Arab states towards Moscow. In September 1955, Egyptian leader Gamal Abdel Nasser signed his first agreement on arms deliveries from the countries of the socialist bloc (initially, Soviet weapons were shipped via Czechoslovakia). As a result of this, on 21 July 1956, Egypt was deprived of a loan for the construction of the Aswan Water-Power Complex earlier promised to her by the US, Britain and the IBRD. On 26 July, Nasser issued a decree nationalising the Suez Canal, from whose zone the withdrawal of British troops had been completed in June 1956, and soon, after a sharp aggravation of the situation, Israel, Britain and France, displeased with Egyptian actions, unleashed an aggression against that country. The Soviet Union resolutely supported Egypt and strongly demanded to stop this military invasion. In December 1956, the Anglo-French troops were withdrawn from Egypt.

The process of rapprochement between Cairo and Moscow set in, in which each of the parties pursued its own objectives that often did not coincide. The extension of the Cold War to the region expressed itself in US attempts to hinder the veering to the left of the political spectrum in the states in the region and prevent the Soviet Union from gaming certain positions in them. The so-called Eisenhower Doctrine proclaimed in early 1957 was partly calculated to produce this effect. After the events of the fall of 1956, relations with Egypt took on an increasing importance for the Soviet leadership. At the end of 1956, Nasser decided to visit the USSR next summer. Working out Egypt's foreign and internal policy plans, he requested Soviet government opinion on a number of questions and informed them on steps he was going to take.

On December 31, he, for example, told the Soviet ambassador E.D.Kiselyov on his intention to hand Hammarskjold a note declaring the 1954 Anglo-Egyptian agreement null and void[1], and also on an attempt on his life by the British. Nasser was also concerned about Eisenhower's intention to ask Congress the right to use US armed forces in the Middle East' In this connection, he asked the Soviet government to provide the necessary information and advice. In the same conversation, Nasser informed Moscow of the "impetuous US activity for the creation of a Union of North Africa, to include Tunisia, Morocco, Libya and then Algeria"[2]. Nasser complained about the folly of the Egyptian military attaché in Libya, who, after having organized a number of major acts of sabotage against the British bases in Libya in 1956, "caused the strongest discontent of Ben Halim", for which he was subsequently tried.

In connection with the report on the stepped-up US activity in Northern Africa, Kiselyov proposed to Moscow to speed up the formation of Soviet embassies in Tunisia and Morocco as much as possible. For his part, the ambassador informed Nasser about the US pressuring of the Arab countries by way of Iran for the purpose of creating an Islamic pact, calling all this "parts of a single imperialist chain", to which one could also add the idea of an "African security belt". The ambassador reported that these plans were directed "at the destruction of Arab unity and the political isolation of Egypt"[3].

Nasser also informed the ambassador that the US had refused to provide food aid to Egypt by grain deliveries. He requested the opinion of the Soviet government on the two questions he was discussing with the American ambassador, – on the Suez Canal and the Palestinian problem. Egypt's position on the canal was reaffirmed – "no international control in any.form, only international cooperation with all countries"[4].

Moscow's rapprochement with Cairo was also facilitated by the fact that on 31 December 1956, USSR Foreign Minister D.T. Shepilov gave the ambassador an instruction to visit Nasser or Sabri and inform them of the decision on the shipment of Soviet military equipment in accordance with the agreements concluded earlier.

---

[1] Kiselyov's cable of 1 January 1957, Foreign Policy Archive of the Russian Federation (AVP RF), fund 059, inventory 38, file 39, document 164, sheet 1.
[2] Op.cit., sheet 4.
[3] Op.cit., sheet 5.
[4] Op.cit., sheet 7.

After Eisenhower's statement on the Middle East on 5 January, that was soon called a doctrine, Ali Sabri, head of the chancellery of the president of Egypt, on 8 January met the Soviet ambassador on Nasser's instructions. He informed the ambassador that the president gave an order to allow the Egyptian press "a complete freedom of all-round criticism of US plans in the Middle East". As one of the measures to oppose US plans he named the beginning of the Egyptian government's course towards strengthening allied relations with Syria and Jordan. The Egyptian leader believed that Lebanon "could be tempted by Eisenhower's promises". Sabri voiced an opinion, regarded by his interlocutor as that of Nasser, on the "extreme desirability of a statement by the Soviet government, in which it would be necessary to proclaim the readiness of the Soviet Union to offer economic assistance to the Arab countries without any political conditions, declaring at the same time that the Soviet Union cannot remain indifferent to a US military intervention in the affairs of the Middle East"[5]. Kiselyov, carrying out orders from Moscow, subjected Eisenhower's plan to a sharp criticism, adding that it would be better if the Arab countries themselves made an official statement apropos of this. Personally, Kiselyov added that it would be a rightful thing to do to raise urgently the question of the threat of US intervention in the affairs of the Middle East at a session of the General Assembly. The calculation behind this was that a negative opinion could be formed in the UN concerning US plans, and this, in turn, could, in the opinion of the ambassador, induce the Democratic majority in Congress to come out in opposition to these plans for the motives of interparty struggle[6].

Sabri did not share the ambassador's optimism concerning the General Assembly. He said that the large Latin American bloc of UN member states would ensure support for the US. Besides, he expressed anxiety in connection with the position of India, indicating that Nehru's statement on the Eisenhower doctrine was weak. In his words, Eisenhower's statement in essence meant "joining the Baghdad pact without formal announcement and the encouragement of the pro-Western forces in the Arab world"[7].

The Egyptian leaders also continued to communicate to the Soviet ambassador the information on the planned North African Union, voic-

[5] Record of a conversation of 8 January, AVP RF, 087/20/41/9, sheet 2.
[6] Op.cit., sheet 3.
[7] Ibid.

ing strong anxiety in this connection and hoping that Moscow would oppose these plans.

The question of Israeli troops in Egyptian territory was an object of permanent consultations. On 24 January Ali Sabri informed the Soviet ambassador on the Egypt's position of on this question, asking for advice. The question was so important that at the USSR First Deputy Minister of Foreign Affairs A.A.Gromyko's submission of 30 January, a guideline Ruling of the CPSU Central Committee was adopted on it, according to customary procedure. It read:

1. The Soviet government understands and shares the Egyptian government's concern in connection with the delay in the withdrawal of the Israeli troops from Egyptian territory. It considers that such Israeli actions have become possible due to their encouragement on the part of the US government which is building its policy towards the Middle East on the basis of the principles of the "Eisenhower doctrine". Tell the Egyptian government that if it seeks the imposition, in accordance of the UN Charter, of economic sanctions on Israel in order to force her to withdraw the troops from Egyptian territory, the Soviet delegation in the UN will support the Egyptian delegation on this question.

2. The use of the question of clearing the Suez Canal as a means of pressure on Israel for the purpose of accelerating the withdrawal of her troops from Egyptian territory is, in our opinion, a strong expedient. However, this expedient must be employed only as a last resort, with extra care, after having previously secured the support of Arab and other countries of Asia and Africa. The problem of the Suez Canal is of great international significance and affects the interests of many countries, and in this connection a deliberate delay in the clearing of the Suez Canal by the Egyptian government without a corresponding preparation may aggravate Egypt's international situation and be used by Western powers as a fresh pretext for anti-Egyptian provocations.

3. 3. In the Soviet government's opinion, it would be advisable that on the question of the Gulf of Akaba the governments of Jordan and Saudi Arabia, which are directly interested, along with Egypt, in the speediest withdrawal of Israeli troops from the coast of this gulf and from the islands of Tiran and Sanafir, come out more resolutely in support of Egypt at the present moment. In particular, the Egyptian government might recommend to the governments of Jordan and Saudi Arabia to send the UN Secretary General a written appeal with the request to take more effective and resolute measures for the liberation of the coast Gulf of Akaba and the above islands.

In connection with the dragging out of the withdrawal of Israeli troops from Egyptian territory, the return of the Soviet ambassador A. Abramov to Israel, originally planned for 26 December 1956, was postponed during that period. In a note to the USSR Deputy Foreign Minister V. A. Zorin of 26 January 1957 Abramov wrote:

"From the statements of the Israeli government one can see visible that it considers the Gaza Strip to be a disputed area, intending to annex it, and wants to keep the coast of the Gulf of Akaba until it receives guarantees of the freedom of Israeli navigation in the Gulf. One may presume that these Israeli claims were inspired by England, France and the US, which do not hide their intention to use the Israeli occupation of the above areas for pressuring Egypt. This is confirmed, in particular, by the fact that Israel, in response to the resolution of the session of the UN SC of 19 January which obliged her to withdraw troops from the territory of Egypt in five days, declared on 23 January in a in,a pointed manner on its refusal to abide by this resolution.

At the same time Egypt now does not have any effective means of forcing Israel to withdraw from the occupied areas. Our means of pressure against Israel – the recall of our ambassador and the termination of the Soviet-Israeli trade – are not effective enough and are gradually losing their value"[8] Abramov believed that the resolution of the question of the Gaza Strip and the Israeli navigation in the Gulf of Akaba cold not be expected in the coming months and that his return to Israel was inappropriate, as it would be regarded in the Arab countries as an "indirect approval of aggression". He suggested relieving him from the duty of an ambassador without appointing a new one[9].

Anyhow, the Soviet embassy to Israel continued working. In connection with reception of a working plan of the Department Of the Countries of the Near and Middle East of the USSR Foreign Ministry for the first quarter of 1957, the Soviet charge d'affaires in Israel N. Klimov informed the Head of the Department, G. T. Zaitsev, of the embassy's opinion. The plan, wrote Klimov, USSR raised no question of working out the position concerning Israel in the light of changes caused by the aggression against Egypt, nor did it take into account the "changes in the Jewish question in connection with the events that took place in Poland and Hungary". The letter went on to say: "The aggression of Israel against Egypt has shown a substantial change in Israel's

[8] AVP RF, 089/10/23/2, sheet 3.
[9] Op.cit., sheet 4.

role in the affairs of the Middle East. Israel has proved that she can attack the neighbouring Arab countries at any moment when it is of advantage to her. It is also necessary to bear in mind that Israel possesses a significant scientific staff and a corresponding equipment for the preparation and realization of bacteriological means of attack.

For the last four months up to 8,000 Jewish immigrants from Poland arrived in Israel. Among them are former employees of the Polish Ministry of Internal Affairs, military intelligence, security service, outstanding scientists, including atomic physicists and well-known bacteriologists. In the nearest future one may expect the arrival of a significant number of Jews from Hungary, among them well-known scientists and outstanding physicians. Israel receives a significant reinforcement for the realization of subversive work against the Soviet Union and the socialist countries, and also against her neighbours"[10].

Though Nasser continued to assure the Soviet leadership of his sharply negative attitude towards the Eisenhower doctrine and to demand from Moscow an active counteraction to its realization, he did not want to quarrel with the US and preferred to avoid declarations. The USSR Foreign Ministry wrote to the CPSU Central Committee on 8 February 1957 in this connection: "As reported by comrade Kuznetsov from New York, during the discussion at the UN General Assembly of Hammarskjold's report and the question of deployment of UN armed forces in Egyptian territory, the Egyptian delegation took a rather unstable position and in fact made serious concessions to the US.

Also noteworthy is the fact that this unstable position of the Egyptian delegation was actively supported by the representatives of India. The position of the Egyptian and Indian delegations, as well as the decisions taken by the General Assembly on 2 February caused anxiety, especially in Syria and Jordan.

The behaviour of the Egyptian delegation suggests that under US pressure the Egyptian government is to some extent falling back on its former positions.

Taking into account the above-mentioned circumstances, the USSR Foreiga Ministry deems it expedient to authorise our ambassadors to Egypt, Syria and India. in a confidential and informal manner to exchange opinions with Nasser, Quatli and Nehru concerning the situation that been formed in the Near and Middle East.

[10] AVP RF, 084/10/23/1, sheet 2.

The USSR Foreign Ministry also deems it expedient to inform the Chinese friends about this".

In the draft instructions to the Soviet ambassador to Egypt worked out the Foreign Ministry on behalf of the Foreign Minister D. T. Shepilov, one of the dangerous tendencies in development of the situation in the Near and Middle East was referred to as follows: "The United States of America, using a serious military, moral and political defeat of England and France in their aggressive war against Egypt, is taking urgent measures to adopt and implement the so-called Eisenhower doctrine, whose objective, as was rightly indicated by you, mister president, is to strengthen US political, economic and military positions in the Near and Middle East and to take the place of England and France in this area"[11].

The draft spoke of Israel's encouragement by the US, Britain and France and their fostering the delay in the withdrawal of troops from the territory of Egypt. Thus, as the Foreign Ministry believed, these countries sought "to create the preconditions for a substantial and in no way justified enhancement of the functions of UN armed forces in the territory of Egypt, obviously expecting to use these armed forces for their imperialist purposes, put pressure on Egypt and other Arab countries in the process of the settlement of the Suez question and other Middle Eastern problems"[12].

The Soviet Foreign Ministry believed that the UN SC resolution of 2 February 1957 on the deployment of UN armed forces concealed "danger to Egypt and other Arab countries" and could be used by the US and Western powers "to implement their colonialist plans"[13]. The reference to the report of the UN General Secretary of 24 January contained in the resolution was considered in the USSR Foreign Ministry as a serious concession to Israel. "The decision on the deployment of the UN armed forces in the territory of Egypt along the demarcation line with Israel and the granting of extended functions to her provides an opportunity for Israel to ensure for herself a stable rear from the side of Egypt, which frees Israel's hands to carry on a provocative, aggressive policy with regard to Syria and Jordan"[14].

In Moscow saw the connection between the Eisenhower doctrine and "the desire of the US and other Western powers to occupy the stra-

[11] Op.cit., sheet 4.
[12] Ibid.
[13] Op.cit., sheet 3.
[14] Op.cit., sheet 4.

tegically important areas of Egypt by UN armed forces" in order to isolate her from other Arab countries, which the US intended, as the USSR believed, to draw into aggressive blocs. Moscow was dissatisfied with Egypt's insufficiently active and clear position on this question.

In this connection, the draft instruction to the Soviet ambassador to Syria said that the US, together with England, France and Israel, by exerting ever- growing pressure on Syria and Jordan, "harboured plans for the overthrow of the republican regime in Syria and the dismemberment of Jordan"[15]. In the process, as the draft instruction noted, Shukri Quatli was to be told that not all the Arab countries perceived the "link between the Eisenhower Doctrine and the desire of the USA and other Western powers to occupy by the UN armed forces the strategically important regions of Egypt". The ambassador was to find out how Quatli appraised the possible consequences of the UN SC decision of 2 February on the deployment of UN armed forces in the territory of Egypt along the demarcation line with Israel, along the coast of the Gulf of Akaba and in the Gaza Strip, and also to find out which steps Syria's president deemed necessary to take "in order to hinder the implementation of measures planned by the colonialists in the Near and Middle East".

The Soviet leadership, as may be judged from the diplomatic archives of the period, sought to rely on a possibly greater number of Arab countries – parties to the Arab-Israeli conflict, using their fear of a possibly intensified US pressure on them (Egypt, Syria and, to a lesser degree, Jordan, where calculations were made on the government headed by the leader of the National Socialist Party – Suleiman an-Nabulsi, which came to power after the election in October 1956). The main task was, naturally, to prevent the growth of US influence and the increase in the number of countries participating in blocs with American membership. After the 1956 events, the USSR still more definitely began to be inclined to supporting the Arabs in the Arab-Israeli conflict. At the same time Moscow exhibits restraint, calling on the Arabs to do likewise, unwilling to enter into confrontation with the USA in the region and taking account of the fact that the Eisenhower government also exercised restraint in supporting Israel. Egypt, relations with which substantially improved after the Suez crisis, attracted Moscow's ever-growing attention.

In February 1957, Soviet diplomats were paying attention to the development of the situation regarding the canal. As followed from

[15] Op.cit., sheet 6.

conversations between Egyptian Foreign Minister Mahmud Fawzi and Hammarskjold in New York, Egypt believed that until the withdrawal of Iraeli troops from the territory of Egypt, talk on the future of the Suez Canal was premature. Ali Sabri told the Soviet ambassador in Cairo, E.D. Kiselyov, that the Canal users, meeting at a conference in London in January 1957, failed to reach any agreement[16]. Egypt argued against any priorities whatsoever in the passage of ships through the Canal. Sabri informed the ambassador of the apprehensions Nasser developed in connection with a plan to hold a conference of signatory powers of the 1888 Convention, and of the fact that Egypt deemed it necessary to state its position on the Suez question already then, promising to send the text of the declaration a day or two prior to its publication. A fundamental point in it was that Egypt insisted on payment of Canal dues exclusively to the Egyptian administration. This was aimed, said Sabri, against the plans of the USA and other Western powers to put into practice the payments of Canal dues via an international bank[17]. The main objective of the Egyptians, as followed from the conversation, was to prevent the establishment of an interim regime for the canal on the initiative of the US, Britain and France.

An exchange of information on statements that were only supposed to be published had already become customary in the Soviet-Egyption confidential contacts. On 10 February, the Soviet ambassador also met Nasser and acquainted him with the main principles of the declaration proposed by Soviet government to the three great powers on the question of policy in the Near and Middle East. Nasser supported all its points except one – on the four powers' renunciation from supplying arms to the countries of the region (point 5), indicating that in such a situation Israel would become much stronger than Egypt, especially in terms of aviation[18]. He said that if it were possible to "saturate" Egypt with planes before the adoption of the declaration, the objections against the fifth point would be lifted. Nasser also expressed doubts about the realistic nature of the point on the liquidation of military bases and the withdrawal of foreign troops.

Replying to the remark of the Egyptian president, the Soviet ambassador observed on his personal behalf that if after the adoption of

[16] Record of conversation with Sabri of 10 February 1957 in: AVP RF, 087/20/41/9, sheet 23.
[17] Op.cit., sheet 24.
[18] Record of conversation with President Nasser of 10 February 1957 in: AVP RF, 087/20/4/9, sheet 17.

the declaration Israel were supplied with arms by, say, Canada, then Egypt would find a lot of friends who would supply her with arms, for instance China or Czechoslovakia.

The Egyptian president related that in a letter to Hammarskjold he declared that his country might suspend the clearing of the canal in case if Israel withdrew her troops from the Gulf of Akaba and Gaza, but made it clear that he was not going to delay the clearing for a long time.

According to Nasser, Lebanon, where Shamun wanted to "secure an election campaign for himself with American money", was a weak spot of the Arab world in terms of the penetration of the Eisenhower Doctrine[19]. In Nasser's opinion, the main cutting edge of the Eisenhower Doctrine was aimed not against Communism and the USSR but against Arab nationalism and Egypt as its vehicle. Here the views of the Egyptian and the Soviet leadership clearly differed: Moscow regarded the Eisenhower Doctrine through the prism of Soviet-American antagonism.

On 14 February 1957, Egypt's ambassador to the USSR Al-Kuni sent information to the Middle Eastern Department of the Soviet Foreign Ministry on the statement of the Director of the Department of Information of Egypt Abdel Kader Khatem on the Dulles plan which, as was stated, "pursues the objective of satisfying Israel's demands on the freedom of navigation in the Egyptian territorial waters in the Gulf of Akaba and on the deployment of UN armed forces in Gaza under the pretext of Israel's defence from the Egyptian aggression"[20]. The statement paid much attention to the rights of the Palestinian Arabs and the non-observance of UN decisions by Israel. On 15 February, Al-Kuni was received by Deputy Minister for Foreign Affairs V. A. Zorin. Referring to Soviet proposals expressed by the Foreign Minister D. T. Shepilov in his report at a session of the USSR Supreme Soviet, the ambassador pointed to the possible manoeuvres of the Western powers on two issues – the imposition of an embargo on arms shipments to the countries of the Near and Middle East and the liquidation of military bases in the region. The West, the ambassador pointed out, proposed not to extend the application of the embargo to Turkey, Pakistan and Iran, particularly to Turkey as a NATO member. Al-Kuni also said that the US aspired after an internationalization of the Gulf of Akaba for supporting Israel and through this – for exerting pressure on Egypt, and that "it is

[19] Op.cit., sheet 18.
[20] AVP RF, 087/20/41/6, sheet 5.

in the interests of the Soviet Union to foil the plans of the Western powers with regard to the Gulf of Akaba"[21].

Significant for the explanation of the Egyptian political line of that time were the ambassador's reasoning.that what was involved in the matter was not only the dispute between Egypt and Israel, as the Western powers trying to neutralise Iraq and Saudi Arabia strove to demonstrate, but the dispute between Israel and the whole Arab countries. Seeking a more active Soviet support of Egyptian rights in the Gulf of Akaba and understanding the essence of Moscow's basic concern, the ambassador asserted that the defence of these rights would help to destroy the Eisenhower Doctrine.

For his part, V. A. Zorin pointed out that Moscow "did not fully understand Egypt's position during the adoption of the UN resolution on the deployment of international forces in the area of the Egyptian-Israeli armistice line and that there was an impression that Egypt did not particularly object to the deployment of UN forces on its territory"[22]. The ambassador's reaction was evidence to Egypt's unwillingness to enter into a confrontation with the Western powers on this question. Having agreed that the deployment of these forces at the Sinai was a dangerous step, Al-Kuni remarked that "Hammarskjold is a man with a warm heart and good intentions". This met a strong rebuff on the part of the Soviet diplomat who claimed that "Hammarskjold is an international official serving the interests of an organisation in which the USA now represents the uppermost force"[23].

Receiving the Egyptian ambassador on 25 February,1957, the new Soviet Foreign Minister A. A. Gromyko wondered if the data were right concerning the possibility of conclusion of an agreement on leaving UN forces in the Gaza Strip and on Egypt's consent to the deployment of UN troops in the Sinai. The ambassador remarked that such data were not right, but his clarifications bore a very confusing character. As Gromyko informed the top Soviet authorities (the record was circulated among all the senior Soviet party and administrative leaders),

"The essence of this position is that although UN forces may be present near Gaza, they should not be present at the territory of Gaza and, besides, even near Gaza they may be present only as long as Egypt agrees to it. He added that thus also incorrect are the data as though

[21] Op.cit., sheet 3.
[22] Op.cit., sheet 4.
[23] Op.cit., sheet 5.

Egypt is ready to agree that in the future the question of the duration of the presence of UN forces in the territory of Egypt will be decided independently of Egypt's consent"[24].

Gromyko approved of the Egyptian 'working document[25] on the Suez question, but said that it would be better if it also contained a proposal concerning the convocation of a broad international conference on the Suez Canal to attract all the countries parties to the 1888 Convention.

Al-Kuni also touched upon the conference of representatives of Arab countries, which was to start its work in Cairo on 25 February. "Speaking about the position of the conference participants, he said that Egypt can completely rely only on Quatli. He offered an opinion that, striving to preserve the unity of the Arab countries, Nasser at first will not directly condemn the Eisenhower Doctrine, but that he, probably, will make a statement on the need of strict observance of the independence of the Arab countries and thus will indirectly express condemnation of the above doctrine". The ambassador said that Iraq and Lebanon accepted the Eisenhower Doctrine, and Jordan and Saudi Arabia will vacillate. Saud sets great by his position of the "father Arab nationalism"[26].

Incidentally, already after that conference, Al-Kuni communicated that Egypt remained pleased with its results and that "the published communique was an expression of unity of the Arabs"[27]. Al-Kuni informed Zorin that on the question of the withdrawal of Israeli troops from the Egyptian territory by the Egyptians "failed to exhibit due firmness". However, about the UN SC resolution which in conversations with the Egyptians the Soviet diplomats constantly criticized, the ambassador said that it did not affect the sovereign rights of Egypt to its territory, whereas after the withdrawal of Israeli troops the Egyptian authorities at the Sinai Peninsula would be able to dispose of it at their own discretion.

---

[24] AVP RF, 087/20/40/5, sheet 1–2.

[25] The memorandum, in particular, contained provisions stipulating the procedure of collection of dues for the passage of ships through the canal and for the opening of accounts in the Egyptian National Bank and the Bank for International Settlements, measures for canal maintenance and development – an item for which 25 percent of the total dues was earmarked -the procedure for the settlement of disputes which might emerge between the canal users and the Egyptian administration.

[26] Op.cit., sheet 3.

[27] From V. A. Zorin's diary, 9 March 1957, in: AVP RF, 087/20/40/5, sheet 14.

Obviously, the Egyptians agreed on the deployment of the international forces in the hope for the withdrawal of Israeli troops, while the Soviet Union considered the deployment of these forces as a step towards the strengthening of US positions in the region and the realization of the Eisenhower Doctrine.

Zorin called the communique of the four Arab states published after conference "an important political document", but expressed perplexity that it did not express an attitude to the Eisenhower Doctrine and did not say anything about the proposals of the Soviet Union on the question of peace and security in the Near and Middle East.

Al-Kuni's answer made it possible to make clear Egypt's position on that score. The ambassador said:

"The Eisenhower Doctrine is unacceptable for the Arab countries. But if the USA offered their aid without making any conditions, either military or political, the Arab countries could in principle accept such aid, since these countries feel a great need in everything. The heads of four Arab states did not openly state their attitude to the Eisenhower Doctrine and to the Soviet Basic Principles for tactical reasons. Practically, not theoretically, the main Arab countries carry on policies corresponding to the Basic Principles and directed against the Eisenhower Doctrine"[28]. The ambassador did not respond to Zorin's request to inform him on the position of King Saud and King Hussein at the conference. Al-Kuni also declared that an "open statement on the 'Doctrine' and the 'Principles' was awkward, apparently because in this case it would be necessary to reject the Eisenhower Doctrine and openly approve the Soviet Principles. This could mean that the Arab countries depart from the neutral course in relations with West and East. It would give food for unleashing a new campaign of hostile propaganda in the West"[29].

He noted that the Americans seemingly intended to add to the Eisenhower Doctrine an item providing for the rendering of "aid" on the part of the USA to UN troops in the Middle East "in case of need" and that if this addition were really made, Egypt would officially reject the Eisenhower Doctrine.

After the entry of UN troops into the Gaza Strip, a new situation emerged there. In Gaza, demonstrations were held with the demands of an immediate reinstatement of an Egyptian administration there, at

[28] Reception by V. A. Zorin of Ambassador Al-Kuni on 6 March 1957, in: op.cit., sheet 4.
[29] Op.cit., sheet 5.

which Canadian troops opened fire. On 11 March, the Egyptian government sent Hammarskjold a telegram of protest, which specified that according to the arrangement between the Egyptian government and the UN Secretary General, as well as to the decisions of the UN General Assembly, the function of international troops consisted in monitoring the ceasefire and the withdrawal of the aggressors' troops from the Egyptian territory. However, in the Gaza Strip the international troops began to perform administrative functions and attempted to impart the administration in the Gaza Strip an international character.

Ali Sabri told Soviet Charge d'Affaires in Egypt P. I. Gerasimov that "after the entry of UN troops into Gaza, the command of the UN troops invited members of the municipal council (who were elected before the aggression) and asked them to cooperate with the command. The members of the municipal council declared that they agree to follow the instructions of the command on condition that the Egyptian government gives its consent to this. After the Egyptian government took a decision yesterday on the appointment of General Abdel Latif as governor of Gaza, the municipal council refused to cooperate with the UN forces command and began a campaign of passive resistance to them. The newly-appointed governor will urgently go to Gaza if he is permitted to enter"[30]. The Egyptian government, while keeping an immutable position on the Gulf of Akaba, nonetheless did not wish to raise the question on the withdrawal of UN forces from Sharm el-Sheikh, pending the settlement of the Gaza issue.

Sabri also told the story about the delay in the publication of the declaration of the Egyptian government on the Suez Canal, already known to Moscow, due to objections on the part of India. At that period Krishna Menon put forward his proposals on that question, which were rejected by Nasser, since they put the Canal under the trusteeship of an international bank. Nor did Egypt agree to the Soviet recommendation to include in the declaration a point on the convocation of an extended international conference on the Suez issue.

As to the relations between the USSR and Israel at that period, they were clearly passing through a crisis. Conversing with Israel's ambassador to Moscow I. Avidar on 16 February, Gromyko replied to the ambassador's reproaches that the USSR in recent months ceased to develop the positive results achieved earlier, annulled the agreement on oil deliveries to Israel for 1957–1958 and recalled her ambassador from Tel-

[30] Record of conversation of 12 March 1957, in: AVP RF, 087/20/41/9,sheet 36.

Aviv. According to the minister, "Our relations with Israel indeed suffered a deterioration, but this is caused by well-known facts that stem from the policies and actions of the government of Israel; Israel with her actions harmed her position and the cause of peace and calm in the Middle East, having unleashed an aggressive war against the Egyptian state. Pursuing such a policy, Israel may lose its friends. From such policy she will eventually lose rather than gain. She can be supported at this stage by utterly extremist circles in some countries and even by some governments, but from the standpoint of the prospect of her own existence and development, Israel has already caused itself great political damage. The realization of such policy is also capable of causing still greater damage henceforth.

With reference to recent facts which bear witness about what kind of foreign policy Israel is pursuing, I took up the question of Gaza. In so doing, I emphasized the fact that the Israeli position on the question of troop withdrawal from Gaza showed to the whole world that she does not strive towards safeguarding peace and security in the Middle East, but acts in the opposite direction"[31]. Avidar tried to convince the Minister that Israel's actions in October-November 1956 bore a defensive character, that it was threatened with danger from Egypt. The Arab countries, he said, "did not want to sign a peace treaty, declared a boycott to her and closed the Suez Canal and the Gulf of Akaba for Israeli shipping. Egyptian documents captured by Israeli troops at the Sinai Peninsula allegedly confirmed the fact that the Egyptian command bears responsibility for sending commandos to the Israeli territory"[32]. The Soviet Foreign Minister flatly rejected the Israeli argumentation:

"I said that the ambassador was trying to ascribe aggressive intentions to Egypt, but hardly anyone can seriously believe that in the light of what happened in the Middle East. What happened is that it was not Egypt who invaded Israel but Israel who mounted an aggression in relation to Egypt and invaded Egyptian territory, coordinating her actions with Britain and France. The invasion of Egyptian territory by Israeli troops is an objective fact, and its significance cannot be shaken by any reasoning that Egypt allegedly had malevolent intentions towards Israel or was preparing an invasion of Israeli territory"[33].

---

[31] Record of conversation of 16 March 1957, in: AVP RF, 089/10/23/2, sheet 5.
[32] Op.cit., sheet 5.
[33] Op.cit., sheet 6.

Simultaneously with efforts in the Egyptian direction, Moscow was trying to secure the support of its proposals from Syria. The Syrian Charge d'Affaires in the USSR, Ihsan Marrash told V. Zorin at his meeting with him on 16 February that in his opinion "the government of Syria will find it somewhat difficult to determine its position on this question. This difficulty is linked, in his words, with the existence of the Arab-Israeli conflict and the ensuing unresolved issues"[34].

Damascus, understanding Moscow's interest in its support and i in the thwarting of American plans, like Cairo, sought to secure I greater assistance on the part of the USSR. Not all the Syrian | conclusions and demands were appreciated in Moscow. On 30 March, the CPSU Central Committee passed a resolution drafted in the Foreign Ministry in a reply to the KGB telegram from Damascus of 27 March 1957, which said that "at present, Moscow does not consider a military attack of states hostile to the Arab world on Syria to be inevitable; it is not excluded that Israel's military preparations serve the purpose of blackmail and intimidation of the Arab countries with a view to compel them to make substantial concessions to the Western powers in the resolution of urgent Middle Eastern problems"[35]. USSR called on Syria and other Arab countries to show endurance and composure, not to take steps which could "provoke an intervention against Syria, for example, by Israel and Turkey"[36]. The reply read that the USSR "renders and will render assistance to Syria by arms deliveries on the basis of the understanding reached". However, in response to a question raised by Hawrani on the sending of volunteer pilots by the USSR to Syria or Egypt, it was declared that "under the present conditions such actions might involve negative consequences for both the Arab states and the Soviet Union[37].

As far as the Suez issue was concerned, the USSR closely monitored all the moves of the Egyptian diplomacy on it and adjusted its position with due regard for the development of the situation. The instructions to the Soviet ambassador to Cairo approved by the CPSU Central Committee at the end of March, contained an opinion on the draft memorandum of the Egyptian government on that question as being "politically motivated", but said that "the Western powers would oppose its adoption, try to impose their conditions on Egypt and aggravate

[34] AVP RF, 0128/20/2/27, sheet 26.
[35] AVP RF, 087/20/42/33, sheet 4.
[36] Op.cit., sheet 6.
[37] Op.cit., sheet 7.

conditions in the region. This was especially important to take into account in connection with the holding in Bermuda of a meeting between Eisenhower and Macmillan, and US accession to the military commission of the Baghdad Pact"[38]. At the same time, Moscow closely studied at which exact point Egypt was ready to make concessions on this question to the Western powers. This is attested, in particular, by the following Foreign Ministry reference drafted on 29 March 1957 on the main provisions of the draft memorandum of the Egyptian government on the Suez Canal, which partially met the proposals of the Western powers:

"The following provisions of the draft memorandum of the Egyptian government on the Suez Canal may be viewed as meeting the proposals of the Western powers in some degree or other:

1. Egypt's obligation to firmly observe the Constantinople Convention of 1888 on the freedom of navigation along the Suez Canal.

2. The retention of Canal dues at the existing level. Any augmentation of dues by more than 1 per cent must be the result of negotiation.

3. The obligation to maintain and develop the canal in keeping with the increasing demands of navigation and earmark for that purpose 25 per cent from the sum of dues collected for the passage of ships through the Canal.

4. The opening of accounts to which the canal dues must be paid, not only in the Egyptian National Bank but also in the Bank for International Settlements.

5. Consent to arbitration of disputes which might emerge between the canal administration and the Canal users.

6. Egypt's consent to arbitration of issues involving claims in connection with the nationalization of the Suez Canal Company in cases of lack of agreement between the parties concerned"[39].

The Soviet ambassador to Egypt informed Nasser that "the USA through its intelligence channels has attempted to disorient the Soviet government with a message that President Nasser allegedly came to an agreement with the USA on many questions and, in particular, concluded an agreement on free arms shipments to Egypt"[40]. This was one element of sounding out the possible steps of Egypt and the USA to meet each other's positions. Apparently, Moscow far from always trusted Egypt as yet. Nasser held forth for a long time on US

[38] Op.cit., sheet 8.
[39] AVP RF, 087/20/42/33, sheet 12–13.
[40] Record of conversation of 31 March 1957, in: AVP RF, 087/20/41/9, sheet 50.

policies, saying that "in fact it did not render real help to Egypt in a single case". He related how the US ambassador was putting pressure on him in order to compel him to cancel the decision to send the appointed governor to Gaza, after which Nasser, on the very next day, not only dispatched the governor but gave an order to the Egyptian armed forces and police units to enter the territory of Gaza. After this, the ambassador arrived at night, this time with a message from Eisenhower who insisted that he "did not resort to provocative, dangerous and conflict-prone actions in the Gaza area", demanding "a recall of the governor, otherwise Israel would resume its aggression"[41]. Based on this example, Nasser called relations with the USA cold, and in support of this conclusion also related to the Soviet ambassador about the scandal that flared up between the US ambassador and Foreign Minister Fawzi over the publication of the Egyptian memorandum on the Suez issue.

Considering the particular Soviet interest to the positions of the four Arab leaders at the February conference in Cairo, Nasser promised to instruct Sabri to acquaint Kiselyov fully with a detailed conference record. Egypt's President confidentially informed:

"The complexity of the situation lay in the position of King Saud. We managed to convince him that although everyone understands that he is closely linked with the USA, he should not express approval to the Eisenhower Doctrine so as not to give an impetus for an enlivened activity of the pro-American forces in other Arab countries. Saud agreed to this and behaved loyally in this sense. It should be noted that the press incorrectly covered the question of US arms for Saudi Arabia. King Saud does not receive free arms from the Americans but pays for them himself. Saud receives the 50 million reported in the press for the lease of an air-force base in Dahran, and for the weapons he will pay the USA 120 million dollars"[42].

Nasser also said that "for tactical considerations it was arranged at the conference of heads of Arab countries not to argue against the Eisenhower Doctrine at government level and with this aim in view not to debar Richards rudely from visiting Arab countries, although no one, naturally, has doubts about the failure of his mission, as far as Egypt, Syria, Jordan and even Saudi Arabia is concerned"[43].

[41] Op.cit., sheet 54.
[42] Op.cit., sheet 57.
[43] Ibid.

On the question of UN troops, Nasser told the Soviet ambassador that as long as Egypt lagged behind in the preparedness of its armed forces, the presence of UN forces on the border with Israel was useful, and such a situation would allow Egypt to gain time for rearming and training her army, allowing greater room for manoeuvre. If the UN forces now left, this would put Egypt in a difficult position: any Israeli attack on Gaza, given Egypt's virtual lack of air force, would lead to a situation where Egypt would have nothing to respond with.

Nasser acquainted the Soviet leadership with Egyptian intelligence data on the preparation by Israel of a new aggression against Egypt, based on confidential information received from a of a high-ranking French figure. According to this information, the French Defence Minister insisted on vengeance on Egypt, considering the military actions against Egypt in October-November 1956 to have been a major mistake and believing that "the liquidation of Nasser's regime in Egypt was and remains a unique opportunity to shore up the positions of France in the Middle East"[44]. For this it was allegedly proposed to send a six-thousand-strong paratroop unit commanded by General Massu to Cairo with the purpose of killing Nasser and other leading Egyptian figures and to form a new government led by the former Egyptian Interior Minister (before the 1952 revolution) Murtada al-Maragi who resided in Beyrut.

In connection with Nasser's appeal, Gromyko on 6 April sent to the CPSU Central Committee a draft resolution on the advisability to hand him through the Soviet ambassador some data in possession of the Main Intelligence Department of the General Staff of the Soviet Army. The instructions to the ambassador on this occasion, approved by the CPSU Central Committee, read:

"Please visit Ali Sabri and inform Nasser through him that according to the data available to us, the French Navy indeed put off on 26 March from the port of Toulon in direction of Algeria in roughly the same strength of which the president had spoken. However, this navy did not proceed in the eastern direction and remained in the area of Algeria, engaged in the tasks of military training.

As of 1 April this year, units of the 10-th French paratroop division continued to remain in the area of Orleansville. There are no data on the movement of this division, and also of any other units to the island of Cyprus.

[44] Op.cit., sheet 60.

The Israeli army is presently in a state of increased combat readiness, and her armoured troops have received an order to replenish their supplies and food stocks; however, a concentration of a great number of troops at the borders with Egypt has not been noted.

Please tell Ali Sabri that if our intelligence bodies receive information indicating that a military aggression is being prepared against Egypt, the President will immediately be informed of it"[45].

Thus Nasser's alarmist claims found no support from Moscow which did not see a direct threat of a new armed action by Israel against Egypt and wished to discourage precipitate actions by the parties so as not to be entangled into a really dangerous confrontation with the West. Soviet diplomats persistently tried to dissuade Israel from any attempts to resolve the conflict with the Arabs by military means. In particular, the Soviet ambassador to Israel A. N. Abramov in a conversation with Knesset deputy Riftin told him that "Israel will not achieve the settlement of the conflict by military force, but may lose much along this way, and that the only road for Israel is that of friendship with the Arab countries, the road of peaceful coexistence. Besides this, I added that the realization of this road depends only and exclusively on Israel itself, which must give, up the policy of protecting the interests of petroleum monopolies and be the first to undertake peaceful steps towards the Arab countries. These steps might pave the way for a peaceful settlement"[46].

It can be clearly seen, that on the foreign-policy questions discussed during the conversations, not only did Nasser not always act on recommendations from Moscow, but at times caused the Kremlin's irritation with his policies. The USSR ambassador to Syria Nemchina even expressed discontent with the behaviour of the Egyptian delegation in the UN, which shranked from contact with the Soviet delegation. Nasser informed the Soviet ambassador that after the conclusion of the agreement on the delivery of Soviet weapons to Egypt the American representative tried to tempt him with the possibility to obtain major financial aid from the US in exchange for "complete cooperation" with it, to which he did not agree. The President of Egypt informed Moscow that King Saud, who was "carrying a double game and a double policy" probably gave in to US promises[47]. Nasser specified, in particular, that all the actions of Jordan against Egypt and the Jordanian national patri-

[45] AVP RF, AVP RF, 087/20/41/15, sheet 8.
[46] Record of conversation of 19 April 1957, in: AVP RF, 089/10/23/3, sheet 57.
[47] Cable of 25 April 1957, AVP RF, 059/38/48/166, sheet 151.

otic forces were being undertaken at Saud's instigation. The Egyptian President declared to the ambassador that whereas earlier the Egyptian government preferred not to criticize King Husein and King Saud openly, now, since April 20, "it is necessary to go into an offensive against the attempts of Hussein and Saud to subordinate the Arabs to the Eisenhower Doctrine"[48]. If Jordan stood her ground, she would be a "tombstone of the Eisenhower Doctrine".

Nasser obviously expected to ingratiate himself with Moscow by his critique of the Eisenhower Doctrine. However, in reality, as his further steps show, he took a more cautious position.

Nasser made it known that he considered as his main danger "the possibility of an Israeli aggression against Jordan", in which case Egypt "will act with weapons in hands against Israel by all means available to her – aviation and army"[49]. This statement caused no enthusiasm in the Soviet ambassador who was trying to convince the President of the effectiveness of the means of political and diplomatic pressure.

As well as in the previous conversations, Nasser informed the ambassador of attempts that were being made on his life, this time by the "US intelligence bodies". The Egyptian counter-intelligence, he said, had already uncovered eight such attempts.

The criticism of King Saud by Nasser in that conversation was rather harsh. Nasser promised to the ambassador to give him a copy of the text of the treaty on the lease of the US military base at Dahran.

In reply to ambassador's cable, the USSR Minister of Foreign Affaires A.A. Gromyko on 29 April 1957 cabled his instructions to Kiselyov. He asked him to tell Nasser that Moscow positively viewed the declaration of the Egyptian government on the Suez question and that the USSR would support Egypt in the UN Security Council. Gromyko requested Nasser's opinion on whether it was necessary to raise in the UN SC the question on the inadmissibility of foreign intervention in Jordan, which, by the way, would distract attention from the Suez problem, and this suited the interests of Egypt[50].

A great attention in the correspondence was attached to the problem of the straits. Gromyko instructed the Soviet ambassador:

"As far as the question of the legal regime of the Gulf of Akaba is concerned, tell Nasser that, in the opinion of Soviet experts in interna-

[48] Op.cit., sheet 153.
[49] Op.cit., sheet 154.
[50] Cable from Gromyko, AVP RF, 059/38/41/173, sheet 49.

tional law, there are no definite norms to regulate the navigation regime in such gulfs. Outstanding experts in international law adhere to the opinion that the navigation regime in such gulfs must be established by agreement between littoral states. It is obvious that given the existing relations between,-the Arab littoral countries and Israel, such agreement is at present difficult to achieve. At the same time, it apparently has to be taken into account that the coast of the Strait of Tiran is presently monitored by UN troops, that the situation in Jordan is not quite clear yet, and that also unclear is the real position of the king of Saudi Arabia, who, in the opinion of President Nasser, engages in double dealing and may be in a certain collusion with the Americans.

Therefore it seems advisable for tactical reasons at this moment not to focus on the problem of navigation in the Gulf of Akaba and to concentrate on the final settlement of the Suez question. Such a settlement would depreciate the projects for the construction of an oil pipeline through the territory of Israel, which have arisen in connection with the Suez crisis, of a bypass canal, etc. The settlement of the Suez issue on the basis of recognition of the sovereign rights of Egypt would strengthen the positions of Egypt still more both in other Arab countries and on the international scene as a whole"[51]. The Soviet minister recommended Nasser to determine Egypt's position on the Akaba question "by limiting, herself to a statement of the Egyptian government that the Strait, of Tiran is located in Egyptian territorial waters and that the passage of foreign courts through that strait is subject to regulation"[52]. Simultaneously, Gromyko recommended to refrain from military measures aimed at preventing foreign ships from passing through that strait.

In April 1957, the main attention of the Soviet government in connection with the new developments in the Middle East was switched to Jordan. There, the Nabulsi government resigned, martial law was imposed and the activity of the political parties banned. On 19 April, the Soviet government in its notes to the USA, Britain and France submitted a proposal to make a joint statement condemning the use of force as a means of resolution of unsettled problems in the region of the Near and Middle East.

The Soviet government's statement on the events in Jordan of 30 April read:

[51] Cable from Gromyko, AVP RF, 059/38/41/173, sheet 50–51.
[52] Op.cit., sheet 51.

"The situation in the Near and Middle East presently became aggravated again. This time it was Jordan that became the object of imperialist intrigues. During the recent two or three weeks, crude pressure from the outside was put on Jordan and the Jordanian government, accompanied now by threats to dismember her territory and deprive the Jordanian people of national independence, now by promises to render financial and other aid in case if reprisals are made against the patriotic forces in Jordan that oppose Jordan's submission of foreign diktat. In the process, they do not conceal that following Jordan, Syria as well as Egypt, which resolutely reject the notorious 'Dulles-Eisenhower Doctrine' and any attempts to draw them into aggressive blocs, undermine their national independence and subordinate their foreign policy to the plans of colonial circles, may become the objects of similar colonialist actions"[53].

Moscow expected that Egypt would take a determined position concerning the events in Jordan. However, as was reported in a political letter of the Soviet embassy to Egypt, "the Egyptian government has desisted from giving open support for the national forces in Jordan which in their policy leaned on Egypt and Syria.

However, it tried, along with the Syrian government, to influence the course of events in Jordan through King Saud. As stated by Nasser and Sabri, talks with Saud did not yield any desirable results, as King Saud declared that the king will defend his interests in Jordan by all means at his disposal. Nasser and Sabri made it clear that Egypt could not now rely on Saud, who in substance has turned into an American associate in the Middle East.

Refraining from taking an official position relative to the Jordanian events and Saud's behaviour, the Egyptian government has given instructions to the press to wage a campaign against the reactionary forces in Jordan, the US and Iraqi intervention in these events, without touching the personalities of Hussein and Saud"[54]. Nasser spoke against the USSR's raising the question of the events in Jordan in the Security Council, motivating this by saying that the "reactionary forces will then try to represent the democratic and national elements in the country as Communist agents, thereby complicating their straggle against the forc-

[53] AVP RF, 092/11/2/2, sheet 3.

[54] Political letter of the Soviet embassy to Egypt, 15 May 1957, in: AVP RF, 087/20/40/3, sheet 6–7.

es of reaction and making it easier for the US to conduct their policy of isolation of Egypt"[55].

Thus the six months, which elapsed from the termination of military operations by Britain, France and Israel in Egypt until the crisis in Jordan were a period of a more active involvement of the Middle Eastern region in the Cold War. The Soviet Union strove to win allies in the region by directing the bulk of its diplomatic efforts at the discrediting of the Eisenhower Doctrine which, as Moscow believed, threatened to draw the new states of the region into blocs hostile to it. The USSR increasingly supported the Arabs in their conflict with Israel. However, as we can see from the diplomatic correspondence the Soviet leadership exercised a maximum of caution so as not to allow itself to be drawn into a confrontation with the West in the region and tried to dissuade its Arab partners from precipitate actions. In relations with Moscow, these countries pursued their own objectives and frequently tried to shift on it the burden of counteraction to threats directed against them.

[55] Op.cit., sheet 7.

SOVIET DIPLOMACY IN THE MIDDLE EAST DURING THE 1956 CRISIS

(*доклад на I Всемирном конгрессе ближневосточных исследований, г. Майнц, 8–13 сентября 2002*)

Much has been written about the events of the fall of 1956, when the forces of Israel, Britain and France invaded Egyptian territory. In the works devoted to that dangerous crisis that pitted Cold War adversaries against each other the documentary base has been insufficiently tapped due to the classified nature of many archive documents. This article pursues an aim of filling this gap and, with the help of just recently declassified documents from the Foreign Policy Archive of the Russian Federation, to shed a new light on Soviet policy in the Middle East concerning the Suez crisis just before and during the hostilities.

I shall not touch upon the causes that led to the aggravation of the situation in the region, which have been analyzed in detail in the works of historians, or the grave consequences of the armed attack on Egypt for the future of the Middle East and the international situation on a broader scale, but will focus on the practical aspects of Soviet policy.

It is known that by the fall of 1956 that USSR had clearly set the priorities of its policy in the Middle Eastern region, increasingly supporting Arab states and growing ever more critical of Israeli policy. A statement by the Soviet government made by Deputy Foreign Minister Valerian Zorin to the Israeli representative on September 24, in particular, drew attention to the incidents that took place between Israel on the one hand, Egypt and Jordan on the other, noting that "these incidents took place at a considerable distance from the demarcation lines, deep inside the territories of Egypt and Jordan, which could not have happened without a deliberate penetration of Israeli military units into the territory of these countries."[1]

As always, winning over to its side the political leaders of Arab states and lending assistance to those of them who favored the Soviet Union was

[1] Foreign Policy Archive of the Russian Federation (AVP RF), fund 089, inventory 9, file 21, dossier 2, sheet 47.

an important avenue of Moscow's diplomatic activity. This can be traced with reference to the example of draft instructions prepared by the USSR Foreign Ministry towards a visit to the Soviet Union of Syrian President Shukri Kuatli; which took place on October 31 – November 3, 1956. The document noted that "in Syria's ruling circles there is no unity on questions dealing with the country's foreign policy," and that "there is a strong current against further rapprochement between Syria and the Soviet Union."[2] In the process, Kuatli was regarded as one of the leaders of a group standing for closer ties with Moscow and its allies. Provision was made to inform Kuwatli that "the USA, Britain and France have only changed their tactics on the Suez question, but have not relinquished their intentions to lay their hands on the vital functions of Suez Canal management." This goal was to be achieved by creating a restricted Association of Suez Canal Users, by means of which it was envisaged "to isolate Egypt from the states that supported it." At the same time, the official negotiators were to "note the key role of the USA in this question, which strives to lay its hands on the key positions of the Suez Canal and force Britain and France out of it."[3]

Clearly evident behind this was Soviet diplomacy's desire to concentrate the fire on the main axis of advance – to oppose the strategic adversary, with the USA viewed as one even then.

The drafters of the document suggested making a special mention of the role of Syria and Kuwatli personally in resisting attempts to expand the Baghdad Pact at the expense of Arab countries. It was proposed to suggest to the Syrian guest an idea of a special threat presented to Syria by the Baghdad Pact in view of the fact that the former directly bordered on two of its participants – Iraq and Turkey. In this connection, during the talks it was proposed to say that "Syria's concern over Turkey's encroachments in the Syrian border area was understood by the Soviet Union."[4] One should not too simplistically regard these reasonings of the instructions' authors solely through the prism of making use of Arab states in the Soviet interests of opposing the West and most notably the USA. Characteristic of Soviet diplomacy in those days, besides the obvious and understandable pragmatic, and sometimes cynical, calculations connected with the interests of ensuring the country's security and neutralizing the existing threats, was also the desire to shore up independent Arab states. The Soviet vision of the region at the

[2] AVP RF, 0128/19/24/7, sheet 37.
[3] Op.cit., sheet 39.
[4] Op.cit., sheet 40.

time was based on the idea of the paramount role of struggle between forces standing for the consolidation of independence and the "neo-colonial" Western policies.

The Foreign Ministry deemed it necessary for the Soviet leadership to make a favorable comment on the decision by the Syrian parliament to set up a Syrian-Egyptian federation. On the Palestinian question, it was decided to recommend Kuwatli to display a maximum of prudence in the search for a solution to this issue, "so as not to give Western powers a pretext for aggravating the Arab-Israeli conflict with the aim of implementing their colonialist plans in the Middle East."[5] Soviet diplomats proposed to "discuss the question of the advisability of concluding a treaty of friendship and non-aggression between Syria and the USSR," to promise to give a positive response to any wishes by Syria in the field of economic cooperation, and also, if the Syrian side "broaches the question of assistance in training to use the special equipment supplied from the USSR," to say that Moscow was ready to send instructors and specialists there.

Soviet diplomats were maintaining contacts with the Israeli leadership as well, to say nothing of Western powers.[6] Shortly before the invasion of Egypt by Anglo-Franco-Israeli troops, on September 26, Soviet Ambassador to Israel A. Abramov was invited to the Israeli Foreign Ministry, where Foreign Minister Golda Meir expressed her government's disagreement with "Moscow's wrongful and biased accusations against it." Meir tried to persuade Abramov that Israel was under "almost daily attack by Arab countries" (in particular, Jordan), that "only reciprocal retaliations were holding back Arab aggression," that "the Arabs were threatening to annihilate Israel day after day" and that Nasser repeatedly stated that Israel "had to be thrown into the sea."[7]

Abramov categorically objected to the minister, defending an assessment given in the September 24 statement by the Soviet government. He said that the claim that Israel was only retaliating in response to Arab attacks was at odds with reality and mentioned aggressive statements from the Israeli side addressed to the Arabs, saying, in particular, that "now a large part of the Israeli press demands that Egypt and Jordan "be punished." The ambassador even appealed to "the socialist consciousness" of Golda Meir: "Egypt is now waging a difficult

[5] Op.cit., sheets 40–41.

[6] This article deals exclusively with materials of diplomatic correspondence concerning Middle Eastern states.

[7] AVP RF, 089/9/21/ 3, sheets 162–166.

but just struggle against the imperialist powers, for its sovereignty, for the right to dispose of its property. Had it now been defenseless, would the imperialist predators have really counted with it? You are a socialist and know full well that these predators recognize force alone."[8]

On the eve of the triple aggression, Soviet diplomacy stepped up its actions in condemnation of Israel's policies towards Arab states. On October 26, 1956, Soviet First Deputy Foreign Minister Andrei Gromyko, in a cable to the Soviet UN Mission bearing a stamp of "Top Secret. No Copies to Be Made," instructed Soviet diplomats during the discussion in the Security Council of Jordan's complaint about Israel's aggressive actions against it to seek its support by other SC members, using "the materials exposing Israeli extremists in possession of Hammarskjold and Arab representatives" in the process. "It is advisable to impress on Hammarskjold," Gromyko wrote, "the need to come out in favor of relaxing tensions in the Jordan area and condemn Israeli aggressive actions."[9] In this case, it was proposed to use the September 24 statement by the Soviet government.

Soviet representatives were instructed, "while condemning the aggressive actions of Israel being committed by it against Arab countries under the pretext of "retaliatory strikes" and "acts of retribution," to show that they contravened UN principles and ran counter to UN decisions on the Palestinian question.

A mobilization in Israel was causing growing concern in Moscow and a spate of diplomatic activity in the Middle Eastern terrain. The question of the situation in the Middle East was discussed at the highest level of party and state leadership. According to reminiscences by veterans of the diplomatic service, "the Instance" demanded from all departments to carefully monitor the evolution of the situation. On October 29, Soviet Ambassador to Egypt Ye. Kiselyov reported on a meeting with Ali Sabri, then head of chancellery of the Egyptian president. Sabri explained to Kiselyov the mobilization in Israel by the following points:

1. The failure of the British plan to bring in Iraqi troops into Jordan.
2. The conclusion of a military alliance between Jordan, Syria and Egypt (on October 25, they signed an agreement on the creation of a unified command).
3. Certain statements "of an incongruously militant tone" in Jordan with regard to Israel.
4. The pro-Egyptian makeup of the new Jordanian government.

[8] Ibid.
[9] AVP RF, 059a/7/13/4, sheet 148.

Sabri also informed his interlocutor of the opinion of the Egyptian leadership that the mobilization in Israel was also caused by internal reasons – the shaken prestige of Ben Gurion inside the country, due to which the premier was trying "to distract the people's attention from former mistakes by proclaiming a state of emergency and mobilization."[10] Sabri expressed an opinion, which the Soviet side viewed with great attention, that on the eve of the elections the USA was not ready to support Israel in its desire "to create a serious military conflict." Simultaneously, the Egyptians were sure that Israel was unprepared for a serious war, for which in addition there was no immediate cause. A conclusion was reached that no real threat of conflict existed.

However, on the very next day the Soviet leadership received the text of a report of head of the Chief Intelligence Directorate of the General Staff General Shtemenko to Defense Minister Georgi Zhukov, which was distributed to all members and candidate members of the Presidium and secretaries of the Central Committee of CPSU. It reported that based on the data of radio intercepts, in the evening of October 29, Israeli forces broke through the Egyptian border, wedging themselves 90 kilometers into its territory. According to an intercepted report from Tel Aviv, in the morning of October 30, Israeli troops attacked a settlement 30 kilometers east of the Suez Canal. The following message was couched in a more uncertain tone: "Britain was allegedly ready to render assistance to Egypt in expelling Israeli troops from Egypt and stood by ready to strike a blow within 24 hours against Israel or other aggressor in the Middle East"[11]. There were reports of conferences held by Eisenhower and Dulles.

The top Soviet leadership seemed to be ready for such a turn of events. On the same day, Soviet Foreign Minister Dmitri Shepilov cabled UN Representative A. Sobolev that he should immediately place before the UN SC the question of Israel's aggression against Egypt, seeking a condemnation of Israel, an immediate ceasefire and a withdrawal of Israeli troops. At the same time, Ambassador to Egypt Kiselyov cabled to Moscow on "the provocative behavior of the USA," as he interpreted the instructions to US citizens to leave Egypt, made public even before hostilities began. This was regarded in the ambassador's telegram as a signal that the US was giving a "green light" to Israel, although, as we know today, this was not the case. Kiselyov was clearly under the impression

[10] AVP RF, 059a/7/13/4, sheet 154.
[11] AVP RF, 059a/7/13/4, sheet 2.

of Egyptian data. He wrote that, according to the data of the Egyptian intelligence service, "the Americans and the British believe that after the Hungarian events a propitious moment has come for a proactive, including military, intervention of Western powers in the Middle East." At this juncture, the ambassador reported, "the USA and Britain contend that in these conditions the USSR will not dare come out vigorously in support of the Arabs, since the Soviet government now has its hands full in Eastern Europe." The impression was that Moscow did not yet have a clear idea of the policy differences on this issue between the USA on the one hand, Britain and France on the other. Still, it is possible that it was simply to Moscow's advantage not to dissociate the USA from Britain and France, so as to mobilize public opinion against all the leading Western powers as accomplices to aggression.

October 31 saw the publication of a sharply-worded statement by the Soviet government denouncing the armed attack on Egypt. And already on November 1 Gromyko gave instructions to Sobolev at the emergency special session of the UN General Assembly to proceed from a triple character of the aggression, bearing in mind that Britain and France "have already unleashed military operations against Egypt." To all appearances, this turn of events was unexpected for Moscow. Gromyko instructed Sobolev to propose to adopt a resolution condemning the actions of the three states and demanding an immediate cessation of hostilities and a withdrawal of the three states' armed forces. Gromyko also demanded that a provision be incorporated into the resolution on the appointment of a special UN commission to implement these recommendations, advisably including representatives from Arab countries, as well as the Soviet Union, Yugoslavia, the "people's democracies" (e. g., Czechoslovakia) and the USA. Now it was already clear to Moscow that the USA was not going to take part in the military action against Egypt and even disapproved of it.

According to the veterans of Soviet diplomacy of those times, they understood that although the Soviet leadership was backing Egypt, it did not wish to be drawn into armed confrontation and sought to keep Cairo from taking risky steps. On November 1, Kiselyov sounded the alarm on account of a statement by the Egyptian government that it had not only broken off all relations with Britain and France, but was also "studying the question of withdrawing from the UN."[12] Kiselyov wrote that such a decision would clearly be erroneous and asked for permission to urgently meet Nasser and advise him not to take that step. However, Nasser himself was

[12] AVP RF, 059a/7/13/4, sheet 166.

prudent enough in his actions. Kiselyov also noted that the Egyptian newspapers did not publish the statement by the Soviet government, in the words of a journalist, ostensibly because it said nothing about aid to Egypt, with the latter seemingly hoping for Soviet intervention.

Before the session of the UN General Assembly, the Soviet leadership via diplomatic representatives contacted the Indian ones with the aim of taking an identical position. This took place during the visit by Sh. Kuatli to Moscow, and, during a meeting with Soviet Foreign Minister Shepilov, Syrian Foreign Minister Salah Bitar in a cautious form spoke for an armed intervention by the USSR. He said that British and French planes were bombing Egypt under the flag of Israel, with the Israeli armed forces using British and French pilots, therefore "we need similar assistance on the part of the Soviet Union."[13] Shepilov pretended not to have quite understood Bitar's words and suggested that the Syrians think of what concrete forms the assistance could have – arms shipments, their delivery vehicles, and so on. Shepilov spoke of a possible decision by Egypt to withdraw from the UN, calling it a mistake. Clearly, Moscow expected the Syrians to also try to persuade Nasser not to do it. Having heard the Syrian mionister's skeptical remarks on the role of the UN, Shepilov noted: "I personally do not pin particular hopes on the UN. One has to think of more realistic things. But one should not repudiate the UN. One has to use it." Shepilov added that he had given the Egyptian ambassador an advice not to leave the UN.

The US role was likewise discussed. Bitar wondered if the USA had known about the landing. Shepilov pointed out that, in his conviction, "the British and French would not have resolved to undertake such a step without having assured themselves America's consent to one degree or another."[14] The logic of the Cold War required that the strategic adversary always be found at the other side of the barricades, even if, as in this case, it took no part in the invasion of Egypt. Moreover, under Eisenhower American-Israeli relations were altogether far from being unclouded. For Moscow, nonetheless, it was important that Arab partners should always see US hand behind anti-Arab actions. Still, as shown by conversations with those who took part in the events, Moscow sincerely believed that the role of Britain and France in this military action undermined the interests of these states in the Middle East to such an extent that it could have only been provoked by Washington, *inter alia*, in order

[13] AVP RF, 0536/1a/20/80, sheet 3.
[14] Op.cit., sheet 6.

to supplant the European allies who were its competitors. Shepilov told Bitar that "after the election the USA will be more resolute. It will demand its share of the pie, will demand that Britain and France make room and give place to the USA." He said: "The lessons of Indochina and Iran show that the USA is displacing others in order to take their place."[15] He emphasized that strategic and economic interests were involved there, primarily those of oil and steamship monopolies. While excluding the possibility that the USA would take part in the war against Egypt, the minister said that in return it would certainly demand "petroleum concessions and strategic points." The USA, Shepilov claimed, was the chief mastermind of conflict.[16] Moscow was gradually energizing its diplomats for action in the Middle Eastern terrain, mobilizing support for its political initiatives. Intensive contacts were maintained with the leaders of all Arab and Asian countries friendly to Moscow. Soviet Ambassador to Lebanon Sergei Kiktev, who met President Chamoun, brought to the leadership's notice Chamoun's words that Lebanon "was unable to render material aid to Egypt," that "there was no question of Lebanon's military intervention against Israel,"[17] but political assistance was being rendered. Kiktev conveyed to Chamoun the Soviet government's opinion that one had to convene a meeting of participants in the Bandung Conference who would demand a cessation of aggression against Egypt and a withdrawal of troops. Messages to Indonesia's President Sukarno and India's Prime Minister Nehru were dispatched for the purpose. Chamoun, like many other Arab leaders, with whom contacts were pursued, supported that idea, but deemed it more important to immediately convene a conference of heads of Arab states, for during the time required for the convocation of the Bandung Conference Egypt would have already been crushed. Chamoun's statement to the effect that close ties with Britain and France would not prevent Lebanon from breaking off diplomatic relations with these countries was unexpected for the ambassador. More than that, he expressed confidence that if the question of severance of relations were posed at the Arab summit, this would be agreed upon even by the Iraqi Premier Nuri Said and Jordan's King Hussein.[18] During the same meeting, the ambassador communicated to Chamoun Moscow's agreement to enter into negotiations on the deliveries of military equipment to Lebanon.

[15] AVP RF, 0536/1a/20/80, sheet 6.
[16] Op.cit., sheet 7.
[17] AVP RF, 0106/15/25/3, sheet 171.
[18] Op.cit., sheets 173–174.

Moscow was also holding a very tough position in the UN, where on November 2 the General Assembly passed Resolution 997 (ES-1) demanding an immediate ceasefire and a withdrawal of all troops beyond the armistice line, and also envisaging measures to resume shipping along the Suez Canal. On November 3, the USA submitted to the UN General Assembly two draft resolutions on the settlement of outstanding problems between Arab countries and Israel, as well as on the settlement of the issue of the Suez Canal. Moscow decided to vote against both drafts and support a draft submitted by 19 states of Asia and Africa.

Egypt asked Moscow to lend it assistance in several aspects, including the dispatch of Soviet volunteers to take part in defense and the sending of Soviet warships to the Egyptian shores. Moscow categorically did not want to send its warships to the shores of Egypt, conscious of the fact that this was fraught with drawing it into a dangerous conflict. In a cable to the ambassador in Cairo Kiselyov dated November 3, Foreign Minister Shepilov gave him instructions to inform the Egyptian leadership (contact having been established via Ali Sabri) that such a step on the part of the USSR "might only aggravate Egypt's condition, as it could lead to further strengthening of the fleets of Britain and France concentrated close to Egypt, and to their worsening attacks against Egyptian territory."[19] Simultaneously, Moscow expressed readiness to send to Egypt additional consignments of arms and ammunition, stressing that Soviet military specialists would continue working to assemble the equipment and train Egyptian specialists.

Moscow did not flatly refuse the appeal for the dispatch of "volunteers" either, probably not excluding such a possibility in principle, at a certain juncture. In the same telegram, the minister empowered the ambassador to tell the Egyptians that "this question is now being discussed with the governments of allied Asian republics," but so far there was nothing more to be said on that score.[20]

Moscow intended to foil the Canadian draft providing for the dispatch of international UN armed forces to Egypt to enforce a cessation of military operations. Although Soviet representatives insisted that such a decision could be adopted by the UN SC alone, the General Assembly on November 4 passed Resolution 998 (ES-1). The Soviet representative was now instructed to seek an examination of that question in the SC, as

[19] AVP RF, 059a/7/13/4, sheet 168.
[20] Op.cit., sheet 169.

that question was covered by its terms of reference, and if that could be achieved, to abstain from the vote, alluding to Egypt's request.

At the same time, while understanding that the international forces, despite Moscow's lukewarm opposition, would be established, the minister instructed Sobolev to take into consideration that "especially inadmissible would be the incorporation of troops of great powers as components of these armed forces."[21] Curiously, these directives to the minister had to be sent to Sobolev so urgently that he did not have time to secure their approval by the General Assembly, writing: "Wait for our confirmation." As is known, on November 5 the UN General Assembly adopted Resolution 1000 (ES-1) on the institution of a UN Armed Forces Command, stipulating that citizens of countries that were not members of the UN SC were not to be enrolled into it.

Nevertheless, on that very day started the Anglo-French airborne assault into Egyptian territory in the Port Said area. Head of the Chief Intelligence Directorate Shtemenko reported to Zhukov that from morning till 14.30 under cover of aviation up to one airborne brigade was landed. Messages were coming in about the movements of Israeli troops, that an Israeli detachment occupied Sharm al-Sheikh and was advancing south along the western coastline of the Gulf of Akaba, as well as the redeployment of British and French warships.

Moscow's reaction was sharp and tough. On November 5, Chairman of the USSR Council of Ministers Nikolai Bulganin sent messages to the British Prime Minister Anthony Eden, Chairman of the French Council of Ministers Guy Mollet, and Israeli Prime Minister David Ben-Gurion, which stated: "The Soviet government is full of resolve to resort to the use force in order to crush the aggressors and restore peace."[22] In making such a grave statement, the Soviet leadership took account of information coming from the USA by diplomatic channels that the USA did not support the escalation of hostilities of the triple forces against Egypt. Therefore Moscow expected that there would be no clash with the main adversary which did not want to take risks either! On the same day, November 5, Bulganin sent a message to US President Dwight Eisenhower with an offer to cooperate in curbing aggression against Egypt, proposing to use its naval and air forces for this jointly with other UN members.[23]

---

[21] AVP RF, 059a/7/13/4, sheet 171.

[22] *SSSR i arabskie strany. 1917–1960* (The USSR and Arab countries. 1917–1960) (Moscow, 1961), doc. 81, 82, 83.

[23] Op.cit., doc. 80.

Kiselyov received instructions to immediately apprize Nasser of the texts of these messages. Calling on Sabri in order to arrange for a meeting with Nasser, the ambassador discovered to his surprise that the former "did not look especially animated, which might be expected as a result of our step."[24] Sabri's depressed state was understandable: bloody battles were being waged in Port Said, and the Egyptians did not particularly trust in the power of pieces of paper. Questions were put to the ambassador concerning the acceleration of the dispatch of volunteers; a possibility was even mentioned of quickly repairing the runways of airfields to receive Soviet planes with volunteers, and of the need to send submarines to the shores of Egypt, "at whose appearance the British and French would immediately leave the Egyptian waters." While understanding Moscow's apprehensions, Sabri kept stressing that the situation had changed for the better, that the UN and the USA were not ready for joint action and generally "the bottom line is how the USA will behave, whether they are prepared, whether they want to start a third world war against the USSR."[25]

That same evening Nasser received Kiselyov and informed him that at 2 a. m. all military operations in Egypt would cease, as Egypt, Israel, Britain and France gave their consent to this, having notified the SC and the UN General Secretary of this. Nasser expressed gratitude to the Soviet government and people, since, as he told the ambassador, it was Moscow's statement that was of crucial importance. "This can be proved," said Nasser, "if one is to compare Eden's letter to the UN yesterday, on November 5, with today's speech in the House of Commons. The people of Egypt has clearly seen again and again where its true and genuine friend was to be found. Britain and France lost the Middle East forever. Arabs will never forget these days and will hand this down from generation to generation."[26]

Although the ships of the Anglo-French fleet continued to disembark servicing units for the landing party amid sporadic shooting, the military operations were effectively ended. A new phase of sharp diplomatic struggle was starting in the Middle East between great powers, parties to the Cold War. And though the new generations of Egyptians hardly harbor resentment against the major European powers, while the Soviet Union had already ceased to exist almost a dozen and a half years ago, history bears witness that imposing rules of managing their affairs on sovereign states by force has no prospects.

[24] AVP RF, 059a/7/13/4, sheet 172.
[25] Op.cit., sheet 173.
[26] AVP RF, 059a/7/13/4, sheet 176.

ЭМИР ФЕЙСАЛ В РОССИИ

(работа опубликована на арабском и английском языках: *Emir Faisal in Russia: 1932,* Riyad: King Faisal Center for Research and Islamic Studies, 2002)[1]

Родившийся в 1905 г. сын Абдель Азиза б. Абдуррахмана аль-Фейсала Аль Сауда эмир Фейсал был одним из наиболее выдающихся государственных деятелей арабского мира. С юных лет он выполнял ответственные поручения своего отца как внутри страны, так и за рубежом. В возрасте 16 лет командовал победоносным маршем войск в Асир, который закончился их убедительной победой. После установления власти короля над Хиджазом Фейсал был назначен его наместником в этой провинции, а также возглавил департамент иностранных дел, позднее преобразованный в министерство. Поездка Фейсала в Англию привела к признанию Лондоном независимости государства Ибн Сауда, который по подписанному в Джидде 20 мая 1927 г. договору был признан как король Хиджаза, Неджда и присоединенных областей.

Советский Союз был первым государством, признавшим независимость королевства Ибн Сауда и установившим с ним в полном объеме дипломатические отношения. В свою очередь, королевство было первым арабским государством, с которым Москва установила дипломатические отношения. В Джидде действовало российское агентство и генеральное консульство, которое 1 января 1930 г. было переименовано в полномочное представительство.

Несмотря на серьезные различия в государственном устройстве, господствующих в обществе ценностях и ориентациях, два государства проявляли большой интерес к развитию отношений с друг другом. Москва симпатизировала стремлению Абдель Азиза создать в Аравии сильное независимое централизованное государ-

[1] Текст, рассчитанный на зарубежного, прежде всего саудовского, читателя и поэтому содержащий ряд необходимых кратких сведений о советских официальных лицах, с которыми встречалась делегация, оставлен без изменений.

ство. В депешах, направляемых в Центр, российские дипломаты с симпатией отзывались о политике Ибн Сауда, призывали к его поддержке. Понимая, что королевство находилось далеко от России и осознавая специфичность аравийского общества, горячие головы из руководствае большевистской партии, пытавшиеся разжечь пожар революции в ряде стран Востока, не намеревались вмешиваться во внутренние дела королевства, что создавало хорошую основу для взаимопонимания. Король Абдель Азиз, в свою очередь, нуждался в укреплении международных позиций и в создании своего рода противовеса Англии, для чего в то время очень подходила Россия, которая к тому же была хорошим торговым партнером. Королю импонировало то, что Москва строила отношения с ним на равноправной основе, не пытаясь диктовать, как это часто делал Лондон. Спокойному развитию отношений способствовало и то, что они ни для одного из государств не были связаны с их жизненно важными интересами.

Поскольку в Москве не было постоянной дипломатической миссии королевства, между Москвой и Эр-Риядом еще в 20-е годы шли переговоры о направлении в Россию временной миссии, т.е. дипломатической делегации, во главе с Фейсалом, однако поездка откладывалась. В 1927 г., точнее 2 зу-ль-хиджа 1345 г., король Абдель Азиз направил письмо председателю ЦИК СССР Михаилу Калинину, где сообщал о том, что обстоятельства вынудили его сына Фейсала «не посетить СССР» и просил Аллаха, чтобы он дал возможность принять приглашение прислать его в будущем.

В начале 30-х годов обстановка в королевстве изменилась. С одной стороны, примерно к 1932 г. процесс объединения земель и консолидации в основном завершился, с другой – финансово-экономическое положение в государстве после нескольких лет мирового кризиса, который не прошел и мимо Аравии, ухудшилось. Советский Союз динамично развивался, укреплял свои позиции, о чем не мог не знать Абдель Азиз, и тем самым становился все более привлекательным партнером в экономическом плане. Москва могла теперь экспортировать не только продовольствие и нефтепродукты, но и машины и оборудование. В то же самое время попытки раздуть искру мировой революции, которые еще предпринимались Москвой в начале 20-х годов, теперь, казалось, были вовсе забыты.

Конечно, серьезным ограничителем для Абдель Азиза была плохая репутация российских большевиков как притеснителей ре-

лигии. Однако всей меры атеистичности российских властей Ибн Сауд не мог достоверно знать, кроме того, на том этапе огромный практический выигрыш от сближения с СССР заслонял все его негативные стороны, при том чувствующий себя вполне уверенно король мог не опасаться какого бы то ни было негативного влияния Москвы на внутреннюю ситуацию в королевстве.

Поэтому, готовя поездку эмира Фейсала по ряду зарубежных государств в 1932 г. (Франция, Англия, Польша, Турция), король Абдель Азиз решил включить в их число и Россию. 15 зу-ль каада 1350 г. / 23 марта 1932 г. заместитель эмира Фейсала Фуад Хамза направил письмо временному поверенному в делах СССР в королевстве Шакиру Измайлову, в котором сообщал о том, что "принято решение направить политическую миссию в дружественные государства, в том числе в Россию. Мне поручено выяснить у Вас, будет ли Ваше правительство приветствовать прибытие такой миссии или нет. В этом случае поездка в Россию может произойти в июне с.г." Измайлов, в свою очередь, 25 марта запросил согласия Москвы. 15 апреля 1932 г. / 9 зу-ль-хиджа 1350 г. председатель ЦИК СССР Калинин направил послание Ибн Сауду следующее послание:

Ваше Величество,

Пользуясь возвращением в Хиджаз по окончании отпуска Чрезвычайного Посланника и Полномочного Министра Назира Тюрякулова, я хочу подтвердить мои глубокие чувства уважения к Вашему Величеству и вашему благородному народу.

Радостное известие о предстоящем посещении Москвы летом этого года Вашим благородным сыном Его Высочеством принцем Фейсалом является одним из счастливых проявлений дружбы, связывающей обе наши страны. В лице нашего уважаемого гостя мы будем иметь честь приветствовать также и Ваше Величество, главу дружественного нам государства.

Я убежден, что искренние отношения наших государств будут развиваться впредь в еще более прочных и отвечающих нашей дружбе формах и что с обеих сторон будет сделано все для осуществления высокой и соответствующей интересам наших стран задачи дальнейшего укрепления счастливо установившихся взаимоотношений.

В заключение прошу Ваше Величество принять мои наилучшие дружественные пожелания.

[*Калинин*]

Скрепил: Зам. Народного Комиссара по Иностранным Делам *Карахан*

На это письмо М.И.Калинина был получен следующий ответ Ибн Сауда от 8 мухаррама 1351 г. / 14 мая 1932 г.

Ваше Превосходительство,

С чувством глубокого удовлетворения я получил Ваши приветствия, содержащиеся в любезном послании, которое Ваше Превосходительство направило мне через его превосходительство чрезвычайного посланника и полномочного министра Вашего уважаемого правительства в нашей стране г-на Назира Тюрякулова. Я с благодарностью принимаю добрые пожелания, высказанные Вами в мой адрес и в адрес моего народа. Передаю Вам лично и народу Советских Республик уверения в моем самом высоком уважении.

Стремясь к укреплению дружественных отношений, существующих между нашими двумя странами, мы посылаем нашего сына эмира Фейсала с визитом к Вашему Превосходительству, в Вашу дружественную страну. Мы глубоко уверены в том, что этот визит явится вкладом в развитие отношений дружбы между нашими странами, отношений, которые мы постоянно стремимся поддерживать и укреплять.

Прошу Ваше Превосходительство соблаговолить принять уверения в моем самом высоком уважении.

Абдель Азиз аль-Сауд

Главной задачей Москвы в отношении Саудовской Аравии было заключение договоров о дружбе и о торговле, о чем уже продолжительное время велись переговоры. Со своей же стороны Абдель Азиз ставил задачу добиться получения от Москвы товарного кредита. Но каждая из сторон была готова идти навстречу партнеру только на своих условиях. Кроме того, в отношениях между двумя государствами существовали и нерешенные проблемы.

Одной из них была проблема вакфов, расположенных в зарубежных государствах. Эр-Рияд выдвигал претензии прежде всего к Англии и Франции, точнее к их колониям, от которых требовал уступки земельных владений. Подобные требования выдвигались и в отношении России, хотя здесь вакфов было не так много (в свое время все они были национализированы, и Москва не желала делать какие бы то ни было изъятия из своего общего законодательства).

Другой проблемой было обеспечение прибытия из СССР в Хиджаз мусульманских паломников. При их количестве в 10–15 тысяч ежегодно, как считала саудовская сторона, вопрос о притеснении ислама в СССР был бы снят. Однако государство, в котором атеизм был официальной идеологией, к сожалению, не было готово обеспечить декларируемую им свободу совести. Российская сторона пыталась убедить саудовских партнеров, что совершение хаджжа является исключительно личным делом верующих, и государство будто бы ничего не может тут сделать. Полпред СССР Назир-бей Тюрякулов настаивал на том, что заключение договоров не должно увязываться с решением проблемы вакфов и паломников.

Саудовская сторона пошла на некоторые уступки. Возможно, Эр-Рияду и не очень хотелось, чтобы в страну в большом числе прибывали паломники, насчет истинной преданности исламу которых существовали сомнения. Фуад Хамза сообщил на переговорах с Тюрякуловым, что торговый договор с СССР мог быть заключен только на следующих условиях: 1). Советское правительство отказывается от учреждения торгового представительства в стране, что напоминало бы капитуляционный режим и явилось прецедентом для других. 2). Правительство СССР декларирует, что не будет заниматься демпингом. 3). Советская торговля не должна способствовать падению цен на рынке или вызывать таковое. 4). В течение известного срока продажа советских товаров производится через посредство местного правительства, с которым должно быть заключено отдельное соглашение о товарном кредите. 5). Торговый договор заключается на срок 3–4 года.

Эти условия были сочтены неприемлемыми российской стороной, и переговоры продолжались. Москва надеялась, что в условиях резкого ухудшения финансово-экономического положения в Аравии Эр-Рияд пойдет на дальнейшие уступки. Кроме того, оставалось неурегулированной еще одна спорная проблема, имеющая непосредственное отношение к торгово-экономическим отношениям между государствами, – проблема долга за поставки нефтепродуктов. Наконец, серьезным препятствием на пути выполнения условий Эр-Рияда для Москвы был исключительный, дискриминационный режим для российских товаров, введенный в королевстве в 1928 г.

Эмиру Фейсалу в ходе его поездки в Советский Союз предстояло рассмотреть весь комплекс отношений с Москвой и попытаться решить вопрос о товарном кредите.

18 мая эмир в сопровождении почетного эскорта в составе 20 самолетов вылетел из Амстердама в Берлин. После Берлина Фейсал направился в Польшу, а оттуда в Москву. В день приезда эмира Фейсала 29 мая в газете “Известия”, официальном органе ЦИК СССР, была опубликована статья, в которой давалась оценка состоянию отношений между королевством и СССР.

В статье подчеркивалось, что еще на фоне османского засилья практически во всем арабском мире в центральной части Аравии – Неджде сложилось особое положение. “Крепкая родовая и религиозная организация неджийских племен (ваххабиты) и сравнительно выгодное положение занимаемой ими территории (Аравийская пустыня) создали предпосылки для завоевания и сохранения ими относительной независимости в составе Османской империи”. В статье сообщалось, что, использовав арабов против Турции, Англия не выполнила данных ею шерифу Хусейну обещаний о создании независимого арабского королевства в составе всех арабских земель, а поделила подмандатные территории с Францией. Хусейн же, получивший в управление Хиджаз, “во всем зависел от Англии”. По договору от 1915 г. “в протекторатной зависимости от Англии” оказался Неджд. Далее автор статьи, безусловно санкционированной самыми высокими советскими властями, рассказывал об успехе движения Ибн Сауда по собиранию аравийских земель, оценивая его как национально-освободительное движение(!). Подчеркивалось что “Советский Союз первым без всяких оговорок признал независимость нового государства и установил с ним нормальные дипломатические отношения”. Высоко оценивались успехи внешней политики королевства, в частности, его признание другими крупными государствами мира. Что же касается отношений королевства с Йеменом, то они, как говорилось в статье, “несмотря на все старания английской агентуры вызвать их на столкновение и тем самым взаимно ослабить, являются самыми дружественными”.

Высокую оценку получила и внутренняя политика короля. “Во внутренней политике правительство Хиджаза-Нежда провело и проводит ряд реформ, направленных главным образом на создание сильного централизованного государственного управления как необходимой предпосылки для успеха дальнейшей борьбы за национальную независимость”.

Соглашаясь с римским ежемесячником “Ольтремаре”, автор статьи приводил его мнение о значимости королевства: “Послевоенная Аравия стала центром междуконтинентальных коммуника-

ций. Новые автомобильные и воздушные пути, пересекающие полуостров от Средиземного моря до Персидского залива, и проектируемая Трансаравийская железная дорога соединяют или соединят кратчайшим путем три континента и придают этой стране значение, которого она не имела до сих пор. Ко всему присоединяется еще возрастающее торговое значение Аравийского полуострова".

В статье сообщалось, что визит правительственной делегации королевства "преследует цель упрочения международных связей молодого арабского государства". Выражалась уверенность, что приезд делегации в Советский Союз и ее непосредственный контакт с членами советского правительства "поведут к укреплению и еще большему усилению дружественных отношений" между двумя странами.

Публикация подобной официозной статьи, равно как и сам уровень приема делегации свидетельствовали о том огромном значении, которое придавалось отношениям с Саудовской Аравией советскими властями. Естественно, что они стремились показать движение Ибн Сауда как антианглийское, антиколониальное и использовать отношения с королевством для ослабления влияния Англии на Ближнем Востоке, что было одной из главных задач внешней политики Москвы в регионе в то время.

Когда поезд, в котором делегация выехала в Москву, пересек польско-советскую границу, ее уже встречали заведующий I-ым Восточным отделом НКИД Сергей Пастухов, референт этого отдела Поляков и бывший полпред СССР в Хиджазе Карим Хакимов. Вместе с эмиром Фейсалом в Россию прибыли заместитель министра иностранных дел королевства Фуад-бей Хамза, адъютант Фейсала майор Халед Аль-Айуби, секретарь делегации Шахир Ас-Семан и свита эмира. Поезд от советско-польской границы шел через территорию Белоруссии и России. Сегодня для делегаций, привыкших к быстрым перелетам, такой переезд мог бы показаться утомительным, но тогда это было бы обычное путешествие. В Москве эмира Фейсала ждал пышный прием.

По случаю приезда делегации утром 29 мая Белорусско-Балтийский вокзал был украшен советскими и саудовскими государственными флагами и гербами. Возможно, впервые над одним из главных вокзалов российской столицы реяло знамя со словами: "Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад – его Пророк". На перроне надпись на арабском языке – "Добро пожаловать!" Гостей встречала большая группа руководителей высокого уровня, с которыми

эмиру Фейсалу еще предстояло встречаться, их присутствие подчеркивало высокий уровень приема и внимания к гостю: временно исполняющий обязанности наркоминдел Крестинский, заместитель наркоминдела Карахан, заместитель наркомвоенмора и заместитель председателя Реввоенсовета Каменев, командующий Московским военным округом Корк, председатель Московского совета Булганин, ответственные работники НКИД, посол Ирана в СССР Пакреван и представители печати.

Когда эмир Фейсал вышел из вагона, послышалась команда, встал по стойке "смирно" почетный караул, начальник караула отдал Фейсалу рапорт. В сопровождении Каменева, Корка, Крестинского, Карахана и членов делегации эмир обошел фронт почетного караула, в составе которого были пехотная и кавалерийская часть, прошедшие перед ним торжественным маршем.

С вокзала гости направились в отведенную им резиденцию, но времени для отдыха было мало: уже в 11 час. 30 мин. того же дня делегация была принята председателем ЦИК СССР М.И.Калининым. Михаил Калинин формально являлся главой государства, хотя на самом деле не играл сколь либо значительной роли в стране, где рычаги власти неуклонно и методично прибирал к рукам генеральный секретарь правящей партии Иосиф Сталин. Наверно, королю эмиру впервые приходилось иметь дело с государственными деятелями такого типа. Выходец из крестьянской семьи, затем рабочий, Калинин (1875–1946 гг.) стал профессиональным революционером, неоднократно подвергавшимся арестам в Российской империи. Калинин был председателем ВЦИК РСФСР с 1919 г., затем ЦИК СССР с момента его образования в 1922 г. и вплоть до своей смерти в 1946 г., с 1925 г. по 1946 г. входил также в высший руководящий орган правящей партии – Политбюро.

В 14 часов того же дня Калинин устроил официальный завтрак в честь правительственной делегации королевства. На нем присутствовали заместитель председателя Совнаркома В.В.Куйбышев, члены правительства СССР и РСФСР, члены коллегии и ответственные работники НКИД (все министерства в СССР в то время еще назывались народными комиссариатами). Обстановка была чрезвычайно торжественной. Это был первый в истории России официальный прием руководящего деятеля арабского государства. На приеме эмиру довелось познакомиться со многими колоритными фигурами из высшей советской элиты. В ней выделялся Валериан Куйбышев (1888–1935), выходец из дворянской, офицерской се-

мьи, который уже со времени обучения в элитном кадетском училище был вовлечен в революционную деятельность и стал профессиональным революционером. Он был крупным хозяйственным руководителем, участвовал в составлении первых пятилетних планов развития, в 1927–1935 гг. также входил в Политбюро.

Эмир Фейсал и Михаил Калинин обменялся речами. Председатель ЦИК СССР сказал:

Господин наместник и министр иностранных дел!

Я рад приветствовать приезд в Советский Союз высокого представителя дружественного нам государства – Хиджаза, Неджда и присоединенных областей и приветствовать в Вашем лице его главу – короля Абдель Азиза ибн Абдуррахмана аль-Фейсала Аль Сауда.

Отношения между нашими двумя странами в течение ряда лет носили весьма дружественный и вполне искренний характер, и Ваше посещение Советского Союза несомненно является одним из счастливых проявлений дружбы, связывающей наши обе страны.

Я с тем большим удовольствием приветствую Вас в столице Советского Союза, что в Вашем лице представлено правительство арабского народа, который сумел после мировой войны, благодаря мужественной и дальновидной политике его руководителей, завоевать и укрепить свою полную независимость, являющуюся необходимой предпосылкой для экономического и культурного развития страны.

Правительство и народы Советского Союза весьма внимательно следят за успешным развитием политики правительства, которое Вы представляете, направленной на защиту независимого существования арабского народа и на укрепление его хозяйственного и культурного благополучия.

Выражаю уверенность, что дружба между нашими государствами в полной степени отвечает интересам наших народов и их взаимному благу. Ваш приезд в Советский Союз несомненно будет способствовать дальнейшему укреплению этой дружбы.

Я прошу Вас передать мои наилучшие пожелания здоровья и благополучия королю Абдель Азизу ибн Абдуррахману аль-Фейсалу Аль Сауду, и я горячо приветствую в Вашем лице высокого представителя дружественного нам государства и руководителя его внешней политики.

Я искренне и горячо желаю процветания арабскому народу и дальнейшего развития и укрепления дружественных связей между нашими народами.

В ответной речи на завтраке принц Фейсал заявил:

Господин Председатель!

Искренне благодарю Вас за слова приветствия, с которыми Вы обратились ко мне по случаю моего прибытия в Вашу страну. Я также благодарю Вас, господин Председатель, и других государственных деятелей за оказанную мне почетную встречу.

Я счастлив посетить Советский Союз, который связывают со страной моего повелителя Его Величества короля крепчайшие узы дружбы. Нет сомнений, что это посещение послужит еще большему укреплению уз дружбы в будущем. Личный же контакт, я надеюсь, будет содействовать разрешению интересующих обе стороны вопросов в духе дружбы и искренности.

Считаю также необходимым поблагодарить Вас, господин Председатель, за те добрые чувства, которые Вы так любезно выразили по отношению к его величеству королю, его стране и его народу. Главным образом я с великой радостью воспринял Ваше заявление о том, что Вы с большим вниманием следите за экономическим и культурным прогрессом нашей страны, и я прошу Вас уделять нам в будущем еще больше внимания, что принесет пользу обеим сторонам.

Прекрасный прием, оказанный мне в Вашей стране, и теплое отношение ко мне и к сопровождающим меня лицам произвели на меня наилучшее впечатление, и я уверен, что это посещение будет содействовать укреплению наших отношений и о нем останутся лучшие воспоминания.

Еще раз благодарю Вас за Ваше искреннее отношение и желаю Вам, господин Председатель, и народам Советского Союза процветания и счастья.

Официальных приемов было много. Вечером того же дня по случаю пребывания в стране короля Фейсала прием устроил временно исполняющий обязанности наркоминдела Н.Н.Крестинский. Самого наркоминдела – назначенного на этот пост в 1930 г. Максима Литвинова – в то время в Москве не было. Николай Крестинский (1888–1938) также принадлежал к плеяде старых революционеров, занимал должность первого заместителя министра иностранных дел с 1930 по 1937 гг., в 1937 г. был репрессирован. На приеме в НКИД присутствовали не только члены правительства и руководители внешнеполитического ведомства, но послы иностранных государств,

аккредитованные в Москве. Визит Фейсала с первого дня стал крупным событием в политической жизни государства.

Программа пребывания делегации помимо официальных переговоров включала интенсивное знакомство с различными сторонами жизни российского государства. Фейсал проявил немалый интерес к состоянию вооруженных сил страны. 30 мая эмир и члены делегации посетили Центральный Дом Красной Армии, где их встречали С.С.Каменев и А.И.Корк. Высокообразованный военный, красавец с огромными длинными усами, Сергей Каменев (1881–1936) принадлежал к числу так называемых военспецов, т.е. офицеров, перешедших на службу в Красную Армию после революции 1917 г. из царской армии. В царской армии Каменев дослужился до звания полковника, в Красной Армии он в 1935 г. получил звание командарма I ранга (следующее после Маршала Советского Союза). Август Корк – эстонец, род. в 1887 г., с 1935 г. – командарм 2 ранга, в 1937 г. был репрессирован вместе с большой группой военных. Гости осмотрели научные кабинеты, выставку и библиотеку ЦДКА. Днем члены делегации имели возможность полюбоваться зрелищем, которое, как казалось, было им ближе, чем театр: конскими состязаниями на московском ипподроме, куда прибыли Карахан, Каменев, Корк, ответственные сотрудники НКИД и члены дипломатического корпуса. Россия была известна своими лошадьми, и скачки не могли не произвести на эмира, как и все аравийцы, любившего этих животных, глубокого впечатления. Вечером делегации показали знаменитый во всем мире балет Большого театра, – они побывали на спектакле “Дон Кихот”.

Военная часть программы продолжалась. Саудовские гости в глазах московских лидеров были представителями государства, созданного искусными воинами, которые сумели освободить и объединить воедино аравийские земли. К тому же гостям из стран Востока традиционно показывали вооруженные силы, уровнем развития которых Москва чрезвычайно гордилась. 31 мая делегация посетила Военно-воздушную академию, где помимо Каменева и Корка с гостями беседовали начальник академии Хорьков и начальник штаба ВВС С.А.Меженинов (из “военспецов”, выходец из дворян, род. в 1890 г., с 1935 г. комкор, в 1937 г. репрессирован).

Саудовские гости с интересом осмотрели кабинеты и лаборатории академии, а затем отправились на аэродром, где для них были показаны фигурные полеты.

Эмир Фейсал знакомился и с российской промышленностью, которая в те годы форсированно развивалась в рамках взятого гос-

ударством курса на индустриализацию. Делегация в тот же день побывала, в частности, на автомобильном заводе им. Сталина (бывший АМО). По словам гостей, завод произвел на них грандиозное впечатление.

Большое внимание делегации уделяло посольство Ирана, которое 31 мая устроило завтрак в честь ее пребывания, на который были приглашены Крестинский, член коллегии НКИД Стомоняков, зам.зав.1-ым Восточным отделом Осетров, бывший полпред в королевстве Хакимов, везде сопровождавший делегацию, а также другие представители НКИД. Карим Хакимов тогда еще вряд ли знал, что в скором будущем ему предстоит снова отправиться в Саудовскую Аравию полпредом Советского Союза и пробыть там до самого заката дипломатических отношений между королевством и Страной Советов в 1938 г. Он тем более вряд ли думал, что судьба поступит с ним так же жестоко, как и со многими другими людьми, которых подмяла под себя сталинская машина репрессий, в то время еще не успевшая набрать ход. В 1932 г. полпредом СССР в королевстве был Назир-бей Тюрякулов, которому тоже предстояло стать жертвой этих репрессий.

Программа пребывания делегации в Москве была чрезвычайно насыщенной. 31 мая было и днем важнейших встреч. Эмир Фейсал и Фуад-бей Хамза были приняты председателем Совнаркома, как называлось тогда правительство СССР, В.М.Молотовым, состоялась беседа о перспективах развития отношений. Вячеслав Молотов (1890–1986) был одним из наиболее крупных государственных и партийных деятелей страны, ближайшим сподвижником Сталина. Он стал долгожителем, пережившим все этапы истории Советской страны от Ленина до Горбачева. Возглавлял правительство с 1931 по 1941 гг., впоследствии много лет был министром иностранных дел, в 1926–1957 гг. входил также в высший руководящий орган правящей партии. В неизменном пенсне, подтянутый, всегда коротко стриженый, Молотов внешне напоминал молодому эмиру скорее западноевропейского чиновника, нежели большевистского руководителя.

На приеме у Молотова в беседе с эмиром Фейсалом и его заместителем участвовали Крестинский, заместитель наркоминдела Л.М.Карахан и другие руководители НКИД. Уроженец Тбилиси, сын адвоката, Лев Карахан (1889–1937) был одним из наиболее опытных советских дипломатов. Он стал заместителем наркоминдела еще в 1918 г. при Георгии Чичерине (1872–1936) – руководителе российского, затем советского внешнеполитического ведомства и вплоть до 1930 г.

курировал отношения со странами Востока, в том числе с Саудовской Аравией. Женой Карахана была известная балерина Большого театра, которая живет в Москве и по сей день, Марина Семенова. Ее мужу повезло меньше – он также стал жертвой репрессий.

Перед визитом делегация успела осмотреть сокровищницу исторических ценностей Российской империи, расположенную в Кремле, – Оружейную палату. Все наиболее ценные и дорогие вещи, принадлежащие русским царям, находятся в этом хранилище, неизменно поражающем воображение гостей.

В 17 час. того же дня делегация прибыла в Московский Совет, высший орган исполнительной и законодательной власти в столице, где ее встретил председатель Моссовета Н.А.Булганин и члены президиума Моссовета и Мосгорисполкома. Н.А.Булганин (1895–1975) не принадлежал к плеяде профессиональных революционеров, он был выходцем из интеллигенции, примкнувшим к большевикам позже многих других лидеров, с которыми приходилось встречаться Фейсалу, и не входил в высшую партийную элиту. В дальнейшем он был министром обороны страны. Маршал Советского Союза с 1947 г., в 1955–1958 гг. – председатель Совета Министров СССР, только в 1948 г. он стал членом высшего руководящего органа партии. В 1931–1937 гг. – председатель Моссовета.

Обращаясь к эмиру Фейсалу, Булганин указал, что в его лице приветствует страну, столь доблестно завоевавшую и укреплявшую свою независимость. “Посещение делегацией Москвы, – сказал Булганин, – застает столицу СССР, как и весь Союз, за огромным и бурно развивающимся строительством. Но, будучи всецело поглощены этим строительством, трудящиеся СССР все же с величайшим вниманием и симпатией следят за политическим и культурным развитием народа Хиджаза-Неджда”.

Московский руководитель выразил уверенность, что приезд делегации укрепит дружественные отношения между народами СССР и Аравии. Фейсал имел возможность еще раз убедиться, что к отношениям с его страной в России относятся с вниманием. В ответном слове он выразил глубокую благодарность за прием и чувства дружбы и братства, выраженные председателем Моссовета. Он сказал: “Аравия сейчас отсталая страна, но такое положение не будет продолжаться долго. Аравия займет среди других народов свое место и догонит в экономическом и культурном развитии европейские страны”. Молодой эмир производил большое впечатление на встречавшихся с ним умом, красноречием, умением дер-

жаться, скромностью и вежливостью, а также благожелательностью. Эмир в своем выступлении подчеркнул искренность дружеских взаимоотношений СССР и Аравии, заявил, что они будут способствовать прогрессу и процветанию его страны. Присутствующие не предполагали, что слова эмира о будущем его страны станут пророческими, и уже очень скоро королевство начнет развиваться семимильными шагами.

Вечером того же дня делегация вновь посетила Большой театр, где слушала оперу французского композитора Бизе “Кармен”.

Делегация продолжала знакомиться с культурной жизнью страны. 1 июня эмир Фейсал и члены делегации в сопровождении заведующего протокольным отделом НКИД Флоринского и других ответственных лиц посетили Центральный парк культуры и отдыха. Директор парка Глан показала гостям главные здания парка, детский городок и спортивные площадки, а находившиеся там ученики “школы массовой физкультуры” продемонстрировали гостям ряд спортивных упражнений. Знакомство со спортивной и театральной жизнью столицы входило в сложившийся ритуал пребывания в стране всех почетных гостей правительства. Завершая экскурсию, саудовские гости просмотрели несколько номеров цирковой программы.

Продолжалась военная часть визита делегации. 2 июня эмир Фейсал с членами делегации в сопровождении Пастухова, Флоринского, Хакимова и других ответственных работников НКИД посетил Октябрьские военные лагеря, где гостей встретили Каменев, Корк и начальник Октябрьского лагерного сбора Егоров. Эмиру была предоставлена возможность поприсутствовать на технических занятиях, затем познакомиться с лагерной жизнью красноармейцев, после чего они позавтракали вместе с российскими военачальниками.

Вечером того же дня, согласно принятому в СССР протоколу, наступало время культурной программы. Делегация побывала в экспериментальном театре на опере итальянского композитора Россини “Севильский цирюльник”, а после этого гостям показали уже отснятый о приезде и пребывании делегации в Москве фильм.

2 июня Крестинский, Корк и группа ответственных сотрудников НКИД уже провожала саудовскую делегацию в двухдневную поездку в Ленинград. Поезд на Ленинград отходил с Октябрьского вокзала столицы поздно вечером и утром следующего дня прибывал в северную столицу России, а до 1918 г. – ее главную столицу, где в течение двух столетий жили русские императоры. 3 июня Московский вокзал Ленинграда был так же, как и недавно вокзал в

Москве, украшен советскими и саудовскими флагами и гербами. И здесь зеленое знамя ислама было водружено над вокзалом впервые. Делегации был уготован не менее торжественный прием, чем в Москве. Здесь гостей встречала вся ленинградская верхушка – председатель Ленинградского совета И.Ф.Кадацкий, командующий частями Ленинградского военного округа И.П.Белов (род. в 1893 г., командарм I ранга с 1935 г., репрессирован в 1938 г.), зам. председателя Ленсовета А.Д.Богданова, уполномоченный наркоминдела в Ленинграде Вайнштейн и др. Играл духовой оркестр.

Начальник почетного караула – начальник 1-ой Ленинградской пехотной школы Кальван отдал рапорт. Как и в Москве, эмир Фейсал в сопровождении встречавших лиц и членов своей делегации обошел строй конного и пешего почетного караула. Затем делегация, сопровождаемая Хакимовым, была размещена в лучшей гостинице Ленинграда, где обычно останавливались высокие гости, – “Астории”. В этот же день началась насыщенная визитами ленинградская часть программы пребывания Фейсала в СССР. Он посетил Ленсовет, где делегация была принята его председателем Кадацким. Глава городской администрации познакомил гостей с проводимыми в Ленинграде работами по реконструкции городского хозяйства. Перед отъездом из Смольного дворца – резиденции местных властей эмир поблагодарил хозяев за радушный прием. Саудовские гости посетили музей Эрмитаж, расположенный в бывшей резиденции русских царей – Зимнем дворце, завод “Красная заря”. Желая похвалить хозяев, эмир Фейсал заявил: “Наша делегация убедилась, что в то время, как в других странах, которые мы посетили, промышленность сокращается, у вас промышленность растет и совершенствуется”. Действительно, на фоне еще продолжающегося в Европе кризиса дела в городах индустриализирующейся России выглядели неплохо. В 1932 г. завершилось выполнение первого пятилетнего плана развития, в результате которого в стране были заложены основы многих отраслей современной промышленности.

Король Абдель Азиз, задумавший модернизацию королевства, внимательно приглядывался к опыту России. Поэтому поездки эмира Фейсала по промышленным предприятиям не были для него просто экскурсией. Эмир изучал опыт и возможности СССР как партнера королевства.

Саудовская делегация посетила также Институт растениеводства, побывала в г. Петергофе, где осмотрела царские дворцы, парки и знаменитые фонтаны.

Утром 5 июня делегация возвратилась в Москву. Ее встречал на Октябрьском вокзале Лев Карахан и другие ответственные работники НКИД. В тот же день на стадионе “Динамо” – в ту пору самом большом в столице – в честь делегации был устроен большой спортивный праздник, на котором присутствовало 45 тысяч зрителей – в России любят спорт. Праздник открылся футбольным матчем между сборными командами Москвы и Киева, сыгравшими вничью, со счетом 1:1. Трудно сказать, болели ли гости за какую-либо из команд. После матча состоялась женская эстафета 5х500, велогонки на 1 км с участием английских рабочих-спортсменов, мужская эстафета 10х1000, велозаезд за лидерами на 15 км и мотогонки на дистанцию в 10 км. По окончании матча делегация отправилась на Брянский вокзал, откуда выехала в Одессу в сопровождении заведующего протокольным отделом НКИД Флоренского и зам. зав. 1-ым Восточным отделом НКИД Осетрова.

Еще одни – теперь уже последние – проводы и еще один почетный караул. Эмир Фейсал принял рапорт начальника караула, поздоровался с красноармейцами, попрощался с провожающими: Крестинским, Караханом, Каменевым, заместителем командующего войсками Московского военного округа Косичем, послом Ирана Пакреваном, советником посольства Турции Джеват-беем и др. Из Одессы члены делегации отплыли в Стамбул, куда их сопровождал Флоренский. Первый и последний официальный визит Фейсала в СССР был завершен.

Во время визита сторонам не удалось добиться прорыва в сторону решения всех спорных проблем и дальнейшего сближения между ними. Однако хорошие дружественные отношения были сохранены и укреплены. Через несколько месяцев после визита, 16 февраля 1933 г. / 22 шавваля 1351 г., эмир Фейсал в ответ на запрос советского правительства с удовлетворением сообщил полпреду Тюрякулову о том, что отныне всякие ограничения, существовавшие в отношении советской торговли в Королевстве Саудовская Аравия, отменены. Во время беседы с Абдель Азизом, которая состоялась у Тюрякулова в июне 1933 г., полпред выразил сожаление, что отмена произошла только сейчас, а не перед поездкой эмира Фейсала в Москву: тогда дела могли бы идти гораздо лучше. Абдель Азиз, как сообщал российский полпред, признал справедливость этого утверждения. В то же время король заявил полпреду, что он чувствует наличие каких-то колебаний в арабской политике советского правительства, что, на его взгляд, подтверждалось тем обстоятельством, что во время пребывания Фейсала в Москве ему не дали ответа по вопросу о кредите. Ко-

роль тогда говорил о стесненном положении королевства и о том, что он надеется только на Аллаха. Он также выразил надежду на содействие со стороны России, Турции и Ирана. Король, как сообщал полпред, сказал ему: "Я нуждаюсь в советской помощи. Я хочу иметь поддержку СССР в военно-политических вопросах".

Видимо, детальное знакомство Фейсала с военной машиной СССР имело свои практические последствия. Из контактов с уполномоченными официальными лицами королевства полпред понял, что саудовское правительство вновь ставит вопрос о товарном кредите, прибавив к нему вопрос о приобретении им в СССР оружия всех видов.

Однако в силу неизвестных нам причин советское правительство не пошло на предоставление кредита королевству. Возможно, форсированная модернизация на этапе второго пятилетнего плана развития пожирала все ресурсы, а возможное сближение с Саудовской Аравией рассматривалось как задача нереальная или неприоритетная. Так или иначе, российско-саудовские отношения пошли на убыль. Перспективы нефтедобычи открыли перед Ар-Риядом новые горизонты, резко уменьшив заинтересованность в дружбе с Москвой, а ужесточение репрессивного режима Сталина и появление новой раскладки сил в регионе в преддверии второй мировой войны свели эти отношения на нет. Союз Саудовской Аравии и России не состоялся, что было предопределено объективными историческими обстоятельствами. Но пребывание эмира Фейсала в двух российских столицах надолго оставило след в истории отношений двух государств и предопределило их возобновление и вступление в новый этап с появлением новой России[2].

* * *

В двух российских архивах: Российском государственном архиве кинофотодокументов (г. Москва) и Центральном государ-

[2] В двух российских архивах: Российском государственном архиве кинофотодокументов (г. Москва) и Центральном государственном архиве кинофотодокументов (г. Санкт-Петербург) содержатся фотографии, сделанные во время визита эмира Фейсала и сопровождавшей его делегации. К сожалению, не все снятые тогда фотографии удалось разыскать, одна часть их находится в технически плохом состоянии, другая была запрятана куда-то в те времена, когда изображенные на фото официальные советские лица были под запретом как "враги народа", как тогда называли репрессированных по обвинению в государственных преступлениях (измене родине, контрреволюции, шпионаже, заговоре и т.п.). Однако сохранившиеся несколько десятков фотографий все же дают представление о поездке эмира Фейсала в Москву и Санкт-Петербург.

ственном архиве кинофотодокументов (г. Санкт-Петербург) содержатся фотографии, сделанные во время визита эмира Фейсала и сопровождавшей его делегации. К сожалению, не все снятые тогда фотографии удалось разыскать, одна часть их находится в технически плохом состоянии, другая была запрятана куда-то в те времена, когда изображенные на фото официальные советские лица были под запретом как “враги народа”, как тогда называли репрессированных по обвинению в государственных преступлениях (измене родине, контрреволюции, шпионаже, заговоре и т.п.). Однако сохранившиеся несколько десятков фотографий все же дают представление о поездке эмира Фейсала в Москву и Санкт-Петербург.

‘АБД АЛ-ЛАТЫФ АЛ-БАГДАДИ И ЕГО ТРУД ОБ АЙЙУБИДСКОМ ЕГИПТЕ

(предисловие и отдельные главы из книги:
Тайны средневекового Египта: Книга уведомления и рассмотрения дел виденных и событий засвидетельствованный на земле Египта ‘Абд ал-Латыфа б. Йусуфа б. Мухаммада АЛ-БАГДАДИ.
Предисловие В.В.Наумкина, перевод с арабского, комментарий и указатели В.В.Наумкина и А.Г.Недвецкого. Москва: ЦСПИ, 2004)

Предисловие

‘Абд ал-Латиф б. Йусуф б. Мухаммад б. ‘Али Муваффак ал-Дин ал-Багдади – известный арабский ученый-энциклопедист, врач и путешественник – родился в 557/1162 г. в Багдаде. Отец ‘Абд ал-Латифа Йусуф был ученым, знатоком Корана и хадисов. Он с раннего детства привил сыну вкус к знанию, причем не только религиозному. «Мой отец и дядя, – писал ‘Абд ал-Латиф, – увлекались поэзией. А дядя изучал также работы Аристотеля»[1]. Будущий ученый вспоминал, что он воспитывался в *худжрах* шейха Абу ал-Наджиба и не знал ни детских игр, ни игрушек, которые ему заменяло чтение книг. «Больше всего я слушал хадисы, – вспоминал ‘Абд ал-Латиф, – затем получил *иджазу* от шейхов Багдада, Хорасана, ал-Шама[2] и Египта». ‘Абд ал-Латиф много занимался каллиграфией, арабским литературным языком, выучил наизусть Коран, макамы ал-Харири, диван ал-Мутанабби, изучал *фикх* (мусульманское право). Затем

[1] Большаков О.Г. “Средневековый арабский город”. В кн.: *Очерки истории арабской культуры V-XV вв*. М., Наука, 1982.

[2] Ал-Шам часто переводят как «Сирия», однако в средневековье это географическое понятие включало в себя территорию нескольких современных государств – Сирии, Палестины, Ливана и отчасти Иордании, поэтому мы сохраняем арабское слово без перевода.

отец отвел его в багдадскую *мадраса* известного филолога Камала ал-Дина ‘Абд ал-Латиф Рахмана ал-Анбари (1119–1181). Ал-Анбари был шейхом Багдада и поддерживал дружеские отношения с отцом 'Абд ал-Латифа еще со времени их совместного обучения в знаменитой багдадской *мадраса* ал-Низамиййа, основанную сельджукским вазиром Низам ал-Мулком. ‘Абд ал-Латиф рассказывал[3], что за восемь месяцев он выучил наизусть грамматический трактат ‘Усмана б.Джинни ал-Мусули *Ал-Лам‘,* работу известного автора Ибн Кутайбы ал-Динавари (828–889) *Адаб ал-Катиб* и еще множество книг. Много времени заняло заучивание труда басрийского филолога Абу ‘Али ал-Фариси *Ал-Идах*. Одновременно он продолжал посещать уроки по хадисам и *фикху*, изучал также и суфизм, знатоком которого был шейх Камал ал-Дин. по-прежнему увлекаясь филологией, ‘Абд ал-Латиф штудировал труды главы басрийской грамматической школы Сибавайхи и его комментатора ал-Сирафи (908–978). Он берет уроки у многих шейхов, занимается арифметикой, химией, философией и теологией (*калам*). ‘Абд ал-Латиф писал, что он, в частности, изучал такие книги знаменитого мусульманского теолога Абу Хамида ал-Газали, как *Макасид ал-Фаласифа, Мизан ал-‘Амал, Михакк ал-Назар,* все труды Ибн Сины, выучил наизусть его *ал-Наджат* и переписал *ал-Шифа‘*[4].

В 585/1189 г., когда ‘Абд ал-Латиф получил от багдадских учителей все, что можно, он отправился в Мосул, где встретился с ал-Камалем б. Йунисом, который, по его словам, «был хорош в математике и фикхе, но придерживался крайних взглядов во всех остальных науках»[5]. ‘Абд ал-Латифу предлагали преподавать в нескольких местах, и он выбрал *мадраса* Ибн Мухаджира. Вскоре ‘Абд ал-Латиф отправляется в Сирию, в Дамаске он знакомится с известными учеными, затем посещает Иерусалим. Обратив на себя благосклонное внимание основателя аййубидского государства Салах ал-Дина[6], он

---

[3] [Брэм] *Жизнь животных по А.Брему*, в 5 томах под редакцией Солдатова В.К., переработанная Житковым Б.М. и другими, под общей редакцией Северцева А.Н. М., Учебно-педагогическое издательство Наркомпроса, 1939.

[4] Грюнебаум Г.Э. *Классический ислам. Очерки истории. 600–1258*. Ответственный редактор, автор предисловия и комментария В.В.Наумкин. М., ГРВЛ, 1988.

[5] Грюнхальт О. *Искусственное птицеводство*. Перевод с немецкого. Спб., 1886.

[6] Ибн Джубайр. *Путешествие просвещенного писателя, добродетельного, проницательного Абу-л-Хусайна Мухаммада ибн Ахмада ибн Джубайра ал-Кинани ал-Андалуси ал-Баланси…* АН СССР. Перевод с арабского, вступительная статья и примечания Л.А.Семеновой. Ответственный редактор С.Х.Кямилев. М., Наука, 1984.

получает место *мударриса* (учителя) в одной из мечетей Дамаска. В 589/1193 г. переезжает в Египет. Пользуясь покровительством преемников Салах ал-Дина, ‘Абд ал-Латиф продолжает преподавательскую деятельность, занимается медициной и ботаникой. Во время странствий он пишет научные труды, общается с многими выдающимися умами того времени, активно участвует в научных диспутах, завоевывая репутацию эрудита во многих областях знаний. Его современники отзывались о нем восторженно, отмечая помимо глубоких разносторонних знаний его усердие, скромность, уважение к другим ученым.

Однако в средневековом арабо-мусульманском научном сообществе, как везде и всегда, существовали интриги, зависть, недоброжелательность. Именно поэтому в арабской биобиблиографической литературе можно встретить не только хвалебные отзывы об ученом. Отношение к нему одного из биографов ученого мира, Ибн ал-Кафти, занимавшего должность вазира, видно уже из описания внешности ‘Абд ал-Латифа: «Он был некрасивого телосложения, худосочен, низкоросл, с изможденным лицом»[7]. Явная неприязнь к ученому видна и из оценки личности ал-Багдади, данной Ибн ал-Кафти: «Самое худшее его качество – недостаток усердия, да избавит нас Аллах от этого! В последние годы своей жизни он жил в Алеппо, где зарабатывал на жизнь медициной, не зная ее». И далее: «Случилось, что в месяцы 628 года он отправился в Багдад, чтобы оттуда совершить хаджж, заболел там, стал лечить себя своей медициной, да и скончался, как пожелал того Аллах»[8].

Оставив потомкам столь язвительную характеристику ал-Багдади, Ибн ал-Кафти, однако, остался одинок в подобных суждениях. Современники не воспринимали всерьез его характеристики, объясняя их дурным нравом биографа. Современный исследователь и публикатор трудов ал-Кафти, Мухаммед Абу ал-Фадл Ибрахим пишет об ал-Багдади, что «он обладал многими достоинствами, отличался острым умом, высокой нравственностью, был скромен, любил науку и ученых». Ибрахим отмечает, что из своей встречи с ал-Багдади он сделал заключение о его правдивости[9]. А об оценках Ибн

[7] Ибн Сина, Абу Али. *Канон врачебной науки.* 6 т. Ташкент, Издательство АН Узбекской ССР, 1954–1961 гг.

[8] Ибн Хордадбех. *Книга путей и стран*. Перевод с арабского, комментарий и исследование Н.Велихановой. Баку, 1986.

[9] Клот-бэй А.В. *Египет в прежнем и нынешнем своем состоянии*. Перевод с французского А.А.Краевского. Ч. 1–2. Спб, 1843.

ал-Кафти он высказался следующим образом: «На него (ал-Багдади – В.Н.) нападал ал-Кафти, который взял себе за правило уничижать современников и умалять их достоинства, делая вид, будто он знает цену ученым и может по-своему расставить их по значимости, однако на самом деле он ни в малейшей мере не был способен на это»[10].

Наиболее подробные сведения о жизни и научном вкладе ал-Багдади можно найти в труде арабского врача и историка медицины Ибн Аби *Усайби'а 'Уйун ал-анбийа' фи табакат ал-атибба',* где содержатся отрывки из автобиографии ал-Багдади, не дошедшей до нас в самостоятельном виде.

'Абд ал-Латиф – автор огромного числа работ по медицине, ботанике, коранническим наукам, законоведению, философии, праву, теологии, математике, филологии, истории, из которых до нас дошла лишь очень незначительная часть. Видное место среди этих работ занимает не сохранившаяся «История Египта». В нее ученый включил как общее описание Египта по разнообразным источникам, так и свои собственные наблюдения. В частности, в 597–598/1200–1202 гг. 'Абд ал-Латиф стал свидетелем ужасающего голода и эпидемии, вызванных катастрофическим неурожаем вследствие нехватки воды из Нила в оросительных системах. Ал-Багдади также написал сокращенный вариант данной книги, в который включил описание лишь тех явлений и событий, которые наблюдал сам. Этот труд, который было принято называть *ал-Мухтасар* – «Сокращенная книга», имеет полное название «Книга уведомления и рассмотрения дел виденных и событий, засвидетельствованных на земле Египта» *(Китаб ал-ифада ва-л-и'тибар фи ал-умур ал-мушахада ва-л-хавадис ал-му'айана фи ард Миср),* и, к счастью, ее рукопись сохранилась на нашего времени.

Сам автор говорит о создании своего труда: «Когда я закончил свою книгу о Египте, состоящую из тринадцати частей, я увидел, что если выделить из нее те события, очевидцем которых был я сам, то она будет правдивее и станет производить большое впечатление»[11].

Книга была написана для вручения правителю Египта, брату Салах ал-Дина ал-Малику ал-'Адилу (596/1200–615/1218)[12], «чтобы ничто,

---

[10] Крачковский И.Ю. *Арабская географическая литература*. Избранные сочинения. М.-Л., Издательство АН СССР, 1957, т. IV.

[11] Лев Африканский. *Африка – третья часть света*. Перевод с итальянского и комментарий В.В.Матвеева. Л., 1983.

[12] Лившиц И.Г. "Дешифровка египетских иероглифов Шампольоном". В кн.: Ж.-Ф.Шампольон. *О египетском иероглифическом алфавите*. М.-Л., Издательство АН СССР, 1950.

касающееся провинций его государства, как они ни были удалены, не ускользнуло от его знания, и чтобы ничто из интересов его подданных, как бы далеко они ни находились, не было оставлено им без внимания».

Когда ученому, находившемуся в Каире, стало известно, что Салах ал-Дин заключил мир с европейцами и вернулся в Иерусалим, ʻАбд ал-Латиф отправляется туда, чтобы вновь встретиться с ним. Салах ал-Дин «отписал» ʻАбд ал-Латифу фалованье в тридцать динаров в месяц из дивана мечети ал-Акса, где он стал преподавать, а сыновья Салах ад-Дина стали платить ему еще и от себя, так что всего ʻАбд ал-Латиф стал получать по сто динаров в месяц.

Вернувшись вновь в Дамаск, ал-Багдади служит в мечети, продолжает много читать. Смерть его покровителя Салах ал-Дина, которого, как говорил ученый, любили «мусульманин и неверный», сильно опечалила его. Из Дамаска, где у него, видимо, теперь не все складывалось так, как он хотел, ʻАбд ал-Латиф отправляется в Алеппо, оттуда в Византию, посещает города Малой Азии – Эрзинджан, Эрзурум и другие. В 626/1228 г. он вернулся в Багдад, намереваясь оттуда совершить хаджж, но заболел и умер там в 629/1231 г.

Египетский дневник ал-Багдади говорит о его авторе как о выдающемся для того времени медике-исследователе. Его имя вошло в историю мировой медицинской науки – в том числе и благодаря открытиям, о которых говорится в «Книге уведомления» – наряду с именами таких крупнейших арабских ученых, как Ибн Сина, Ибн ал-Нафис, Абу ал-Касим ал-Захрави и другие. Не случайно, что ал-Багдади часто объединяют с Ибн ал-Нафисом, называя эпоху, в которую они творили, «золотым веком арабской медицины». Поразившее Египет в начале XIII в. бедствие, унесшее жизни многих тысяч жителей, дало ʻАбд ал-Латифу уникальную, хоть и печальную, и опасную, возможность в натуре изучить строение органов человеческого тела. Именно в этот период были сделаны некоторые из важнейших открытий ал-Багдади, в том числе касающиеся анатомии сердца и системы кровообращения.

Ал-Багдади до Ибн ал-Нафиса заключил (а Ибн ал-Нафис позднее подтвердил), что кровь из одного желудочка сердца сначала поступает в легкие, а потом уже возвращается в другой желудочек, а не проникает в него через межжелудочковую перегородку, как считалось до него (Гален обнаружил овальное отверстие в межжелудочковой перегородке, вскрывая трупы недоношенных младенцев). Ал-Багдади также выяснил, что сердце состоит из двух, а не из трех желудочков, как полагал Ибн Сина.

Еще более удивительное открытие позволило ал-Багдади опровергнуть великого Галена. Об этом писал российский историк медицины Б.Д.Петров, высоко оценивший вклад арабского врача в мировую науку: «В споре о преимуществах личного наблюдения учениками Ибн Сины (Авиценны) было упомянуто о груде не похороненных тел, погибших от голода. Некто ‘Абд ал-Латиф поехал посмотреть это скопище 40 000 трупов и скелетов. Подняв челюсть с земли, он не поверил своим глазам: Гален писал, что челюсть состоит из двух костей, ‘Абд ал-Латиф видел только одну. Он просмотрел 250 челюстей, показал их другим врачам и все они признали, что нижняя челюсть состоит из одной кости. Его открытие было почти равносильно святотатству: в своей книге он доказывал, что Гален мог ошибиться»[13].

Ошибка Галена, вне сомнения, была связана с тем, что врач имел возможность вскрывать лишь выкидыши или тела детей, умерших в раннем возрасте, на основании чего он и делал свои суждения об анатомии человека. Нижняя челюсть же у плода, действительно, состоит из двух костей, которые лишь к возрасту одного года у ребенка срастаются в одну. Вероятно, Галена еще больше укрепило в правильности его вывода о строении нижней челюсти из двух костей и аналогичное ее строение у животных, тела которых он также вскрывал для изучения. Сообщали, что когда ал-Багдади ходил по улицам Каира и осматривал трупы людей, он восклицал: «Вот то, чего не хватало Галену!»

Эти открытия ал-Багдади были хорошо известны уже с XVII в. в Европе, где его ценили как выдающегося врача, биолога, географа и естествоиспытателя. С «Книгой уведомления» был знаком М.В.Ломоносов, в тетради росписей иностранных книг которого за № 53 вписано: «Historiae Egypti compendium Abdallatifi editum von Thomas Hunt»

– «О! По латыне и по-арабски»[14].

На международной конференции, проходившей в ноябре 1987 г. в столице Иордании Аммане в связи с 700-летием со дня смерти Ибн ал-Нафиса, в которой принимал участие В.В.Наумкин, подчеркивалось, что в эпоху всеобщего поклонения Галену только ал-

[13] *Литературные имена арабских и персидских авторов*. Справочник. ч.I – М., Издательство МГУ, 1973; ч.II – М., Издательство МГУ, 1979.

[14] Лэйн Э.У. *Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в*. Перевод с английского. Ответственный редактор и автор предисловия В.В.Наумкин. М., ГРВЛ 1982.

Багдади и Ибн ал-Нафис осмеливались критиковать этого великого ученого, подвергать сомнению некоторые его выводы и призывать к конкретному исследованию и проверке всех приводимых им данных.

Заниматься анатомией в ту эпоху арабскому врачу было непросто: религиозные ортодоксы легко могли обвинить его в *куфре* – безбожии, еретичестве или *ширке* – посягательстве на всемогущество Всевышнего. Защитой от таких обвинений могла стать религиозная образованность ученого, причем ал-Багдади с увлечением занимался кораническими науками и мусульманским правом не только с этой целью, но и потому, что хотел стать универсально образованным человеком и имел неистребимый интерес ко всем наукам. Во время своего пребывания в Каире ‘Абд ал-Латиф, как сообщают его биографы, до полудня преподавал в мусульманском университете ал-Азхар, затем до 16 часов занимался медициной со своими учениками и после этого вновь возвращался в аль-Азхар, продолжая учить коранические наукам и праву. Правда, глубокие познания в этих науках и преподавательские заслуги не избавили его от нападок мракобесов, считавших его медицинскую и естествоиспытательскую практику не совместимой с исламом.

В «Книге уведомления» ал-Багдади предстает перед нами как ученый, хорошо разбирающийся далеко не только в медицине или религиозных науках. Его точные описания (хотя далеко не всегда полные) строительного искусства египтян, инкубационного дела, способов приготовления пищи, технологии измерения уровня подъема Нила, животного мира Египта и т.п. говорят о его исключительной наблюдательности, добросовестности, глубоком понимании описываемого им того или иного явления.

Интересно описание инкубации домашней птицы в средневековом Египте. Владение этим искусством, вероятно, было унаследовано от древних египтян, ведь оно появилось впервые в фараонском Египте и упоминание о нем можно найти у Аристотеля[15]. Египет был не единственной цивилизацией древности, открывшей инкубацию домашней птицы: она была известна также в Китае, где с ее помощью (хотя и по несколько иной технологии) получали утят, и в Индии[16].

---

[15] Мед, Адам. *Мусульманский Ренессанс*. Перевод с немецкого, библиография и указатель А.Е.Бертельса. Ответственный редактор В.И.Беляев. М., ИВЛ, 1966.

[16] Насир-и Хусрау. *Сафар-намэ*. Перевод с персидского и вступительная статья Е.Э.Бертельса. М.-Л., Academia, 1933.

Практически все путешественники, побывавшие в средние века и в новое время в Египте, упоминали в своих рассказах об этом ремесле. Так, немецкий паломник Бернард Брайденбах, посетивший Египет в 1483 г, писал о виденном им инкубаторе: «В определенное время года туда помещали от трех до четырех тысяч яиц куриных, утиных, гусиных и голубиных. Их покрывали навозом, и при посредстве постоянно поддерживаемого огня яйца оживали. В желтках пробуждалась жизнь, и вскоре можно было видеть цыплят, вылупившихся без всякой помощи матери, их отправляли в поле с пастухом, подобно овцам, или продавали на рынке»[17].

Об искусственном выведении птицы сообщал Лев Африканский, причем его описание свидетельствует о том, что в XV в. технология инкубации птицы отличалась от той, которую наблюдал ал-Багдади примерно за два столетия до того. Еще большие изменения произошли в этом ремесле к XIX в., когда его описал знаменитый английский арабист Э.У.Лэйн[18]. Кстати, Лэйн, оставивший нам превосходное описание нравов и обычаев египтян того времени, на наш взгляд, был, безусловно, знаком с трудом ал-Багдади и иногда явно «шел по его следам».

Удивительно, насколько опередил Египет в освоении инкубации Европу, где это ремесло распространилось только в XVIII в. (проводившиеся до того опыты не увенчались успехом), и вплоть до начала XX в. европейские птицеводы обычно изучали технологию выведения птицы, применявшуюся египтянами[19].

Высказывалось мнение, что египтяне с давних пор занимались искусственным разведением домашней птицы из-за того, что их куры будто бы не способны к насиживанию яиц[20]. Опровергая это утверждение, немецкий специалист по птицеводству О.Грюнхальдт объяснял широкое распространение инкубации в Египте высокой доходностью этого ремесла и стремлением египтян к наживе (!)[21],

---

[17] *Персидско-русский словарь*. Т. 1–2. М., Русский язык, 1983.

[18] Резван Е.А. “Исследования по терминологии Корана: сура; ‘абд (‘ибад, ‘абид) [Аллах]; умма”. С. 219–231. В сб.: *Проблемы арабской культуры*. М., Наука, 1987.

[19] Хинц В. *Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему*. Перевод с немецкого Ю.Э.Брегеля. М., Наука, 1970.

[20] [Йакут] Ал-шайх ал-имам Шихаб ал-Дин Аби ‘Абдаллах Йакут б. ‘Абдаллах ал-Хамави ал-Руми ал-Багдади, *Китаб Му‘джам ал-Булдан*, 10 муджалладат, ал-Кахира, 1906 [Шейх имам Шихаб ал-Дин Аби ‘Абдаллах Йакут б. ‘Абдаллах ал-Хамави ал-Руми ал-Багдади, *Словарь стран*, в 10 томах, Каир, 1906].

[21] Ал-Калкашанди, Абу ал-‘Аббас Ахмад, *Китаб субх ал-а‘ша фи китабат ал-инша*. Т. 1–13, Каир, 1913–1919.

не отметив при этом того важного места, которое занимало мясо птицы в их пищевом рационе[22].

Существенно и то, что ʻАбд ал-Латиф дал не только детальное описание искусственного выведения птицы и устройства инкубаторов, но и коснулся социальных аспектов этого ремесла и, в частности, наличия соответствующих профессий. Помимо людей, непосредственно занятых обслуживанием инкубаторов, с этим ремеслом было также связано существование таких групп людей, как поставщики топлива для инкубаторов (сухого навоза), поставщики яиц и продавцы цыплят.

Весьма интересны описания строительного дела у египтян, сделанные ал-Багдади. Средневековый путешественник-энциклопедист, в частности, представил полезную (хотя, впрочем, далеко не исчерпывающую) классификацию строений – дворец (*дар*), крытый рынок (*кайсариййа*), большой дом (*раб'*), баня (*хаммам*), инкубатор (*ма'мал ал-фурудж*). Им подробно рассмотрены и материалы, которые использовались египтянами при строительстве. Интересны упоминания об имевшейся в египетских домах канализации – по ал-Багдади, весьма надежной – и вентиляции. Правда, ученый не говорит о деталях вентиляционного устройства (*базахандж*)[23]

Характерно, что, как и при описании инкубационного дела, здесь ʻАбд ал-Латиф также приводит перечень специальностей – строительный мастер (*мухандис*), строитель (*банна'*), «ныряльщик» (*гаввас*), специализирующийся на рытье ям для столбов фундамента и колодцев, – тоже неполный[24]

Не менее любопытны описания других ремесел и торговли, сделанные ʻАбд ал-Латифом, хотя в «Книге уведомления» им не уделено много места.

Гораздо подробнее описан городской быт Египта того времени. Из книги ал-Багдади можно много узнать о том, как египтяне мылись в банях, используя при этом несколько сортов мыла, чем они питались и какие блюда готовили, какие цены существовали на некоторые товары.

---

[22] Ал-Макризи, Таки ал-Дин Ахмад б. *ʻАли, Китаб ал-мава'из ва-л-и'тибар фи зикр ал-хитат ва-л-асар*, дж. 1–3, ал-Кахира, Булак, 1853 [Ал-Макризи, Таки ал-Дин Ахмад б. ʻАли, *Книга наставлений и рассмотрения в упоминание земель и памятников*, тт. 1–3, Каир, Булак, 1853]

[23] De Sacy, Sylvestre. *Relation de l'Egypte, par Abd Allatif, médecin arabe de Baghdad*… le tout traduit et enrichi de notes historiques et critiques par Sylvestre de Sacy. P., 1810.

[24] Dozy R. *Supplément aux dictionnaires arabes*. T. 1–2. Leide, Brill, 1927.

Конечно, не следует переоценивать возможность использования труда ал-Багдади как источника сведений по истории средневекового Египта, однако без него наши знания об этой эпохе в истории страны были бы неполными. Эта книга увлекательно написана и заслуживает того, чтобы ее прочитал каждый, кто интересуется Востоком. Леденящие кровь подробности моральной деградации людей в страшные дни голода и болезней, опустошивших египетские города в начале XIII в., не могут оставить равнодушным современного читателя.

«Книга уведомления» стала рано известна европейским востоковедам. Еще в начале XVIII в. основатель английской арабистики Покок-старший вывез рукопись «Книги уведомления» в Европу. Она была переведена на немецкий, латынь, затем английский и французский языки[25]. Наиболее значительным и полным, научным переводом «Книги уведомления» был ее французский перевод, выполненный классиком европейского востоковедения Сильвестром де Саси, который снабдил издание, выпущенное в 1810 г. под названием «Описание Египта» подробным комментарием. В арабском мире специальные исследования по книге ал-Багдади были опубликованы такими известными авторами, как М. ʻАбдаллах Инан (1931 г.) и Салама Муса (1934 г.). Салама Муса лишь воспроизвел факсимиле рукописи с ее английского издания, даже не сопроводив ее комментарием, к тому же придумал ей свое название – ʻ*Абд ал-Латиф ал-Багдади фи Миср* («ʻАбд ал-Латиф ал-Багдади в Египте»).

В 1983 г. публикацию «Книги уведомления» осуществил сирийский ученый Ахмад Гасса Сибану. В качестве приложений он опубликовал посвященные ал-Багдади отрывки из работ Ибн Аби Усайбиʻа и Ибн ал-Кафти.

В 1992 г. арабский текст «Книги уведомления» с комментариями С. де Саси был опубликован в ФРГ в серии «Арабская география»[26]

В 1964 г. вышел в свет новый, полный перевод труда ал-Багдади на английский язык, осуществленный Камалем Хафузом Зандом и четой Видеанов – Джоном и Иви и названный ими *The Eastern Key* «Восточный ключ»[27]. Эта публикация представляет особый интерес для специалистов, поскольку в ней наряду с переводом приводится факсимиле всей рукописи.

---

[25] Lane E.W. *Arabic-English Lexicon*. 8 volumes. London-Edinburgh, 1863–1893.

[26] *Shorter Encyclopaedia of Islam*, edited by H.A.R. Gibb and J.H.Kramers. Leiden, E.J.Brill, 1974.

[27] Volney M. C.-F. *Voyage en Syrie et en Egypte, les années 1783, 1784 et 1785*. T. 1–2. P., 1807.

Проведенное нами детальное сопоставление французского и английского переводов с арабским оригиналом показывает, что, стремясь сделать текст более доступным для читателя, де Саси вставляет в него немалое число собственных дополнений и разъяснений, никак их при этом не выделяя в тексте (это – показатель не изъянов в квалификации блестящего текстолога и эрудита де Саси, а существовавшей тогда культуры издания переводов восточных рукописей). Так же поступают и английские переводчики, причем благодаря некоторым совпадениям порой создается впечатление, что их перевод частично выполнен не с арабского оригинала, а с его французского перевода. Кроме того, в нем содержится значительное число ошибок и неточностей, которые отсутствуют в переводе де Саси.

Авторы данного издания предприняли попытку сделать его одновременно полезным для специалистов и интересным для широкого круга читателей. Наш перевод снабжен комментарием, в котором отмечены особенности и некоторые неточности других переводов на европейские языки, а для сопоставления приводятся сведения из других источников, помогающие читателю лучше разобраться в тексте.

Русский перевод сделан с оригинальной рукописи, постраничное факсимиле которой публикуется параллельно с ним[28]. Рукопись хранится в Бодлеанской библиотеке в Оксфорде. Ее копия имеется в Британском музее (Arabic 960). Рукопись содержит 133 страницы размером 20 на 25 см по 13 строк на каждой странице. Еще один экземпляр рукописи хранится в Рабате, Марокко. Других экземпляров рукописи «Книги уведомления», насколько нам известно, не сохранилось.

Публикуемый перевод снабжен составленными нами перечнями профессий ремесленников, животных и растений, а также указателями, где все арабские имена, географические названия и термины даются в полном виде, со всеми диакритическими знаками. Аяты Кораны даны в переводе И.Ю.Крачковского.

Раздел первый, глава третья
О характерных для него животных

В этот [раздел] включено выведение цыплят при помощи навоза. В Египте редко увидишь цыплят, высиженных курицей. Возможно, [египтяне] даже не знают о том, [что это возможно]. Для

[28] Аяты Корана в русском тексте даны в переводе И.Ю.Крачковского.

них это и ремесло, и [способ заработать] средства к жизни, где и торгуют, и получают [прибыль]. В каждой из них областей есть несколько мест, где занимаются этим. Такое место называется мастерской цыплят. Эта мастерская занимает большую площадь, на которой расположены строения, которые будут описаны потом. Их от десяти до двадцати, и в каждом строении [помещается] две тысячи яиц. Оно называется домом насиживания (*байт ат-таркид*). Вот его описание: возводят четырехугольное строение, длина которого – восемь пядей, ширина – шесть, а высота – четыре пяди. В нем делают дверь шириной в две пяди и около того в высоту. Над дверью проделывают круглое окошко диаметром в одну пядь. Потом возводят потолок из четырех досок, на него [кладут] настил из тростника, то есть он сплетен из него, а поверх [укладывают] *сас*, [что представляет собой] очески льна и его стебли. Сверху [наносят] глину, а потом укладывают кирпичи. Все строение – сверху донизу, снаружи и внутри – покрывают глиной так, чтобы из него не выходил дым. В середине потолка нужно сделать окошко размером пядь на пядь. Этот потолок – как бы грудь курицы. Потом делают две ванны из глины, смешанной с сасом, длиной в шесть и шириной в полторы пяди. Толщина их стенок – в палец, а высота – почти четыре пальца. Эта ванна составляет единое целое. Ее кладут на разровненную землю. Эта ванна называется жаровней. Когда эти жаровни высохнут, их очень прочно прикрепляют к потолку: одну у двери, а другою – напротив нее, у другой стороны. Прикрепляют их глиной, с большим мастерством.

Необходимо, чтобы эти жаровни были так прикреплены к доскам потолка, чтобы они касались его. Эти две жаровни – подобие двух крыльев курицы. Затем это помещение выстилают корзиной соломы. Ее разравнивают и поверх нее настилают покрывало из лоскутков или *дис* – папирусную циновку точно такого же размера. Потом на нее аккуратно раскладывают яйца так, чтобы они соприкасались, но не лежали друг на друге, для того, чтобы тепло распространялось на них [равномерно]. Подобное строение может вместить две тысячи яиц. Эта операция называется насиживанием.

Описание насиживания. Начинаешь [с того], что аккуратно заделываешь дверь, закрыв ее войлоком. Потом затыкаешь окно при помощи саса, а затем – окошко [в крыше] тоже при помощи саса, поверх которого [наносишь] навоз так, чтобы в строении не осталось отверстий для выхода дыма. Затем в две жаровни высыпаешь две корзины сухого коровьего навоза – это три вайбы – поджига-

ешь его огнем из лампы со всех сторон и оставляешь его, пока он не превратится в пепел. Час за часом проверяешь яйца, прикладывая их к глазу, и определяешь их температуру. Эта операция называется пробой (*ал-завак*). Если ты нашел, что они обжигают глаз, переверни их три раза в три приема, положив их верхом вниз, а низом – вверх. Это подобно тому, как курица переворачивает яйца своим клювом и проверяет их глазом. Это называется первым слушанием. Когда навоз превратится в пепел, убираешь его и оставляешь [помещение] без огня до полудня, если насиживание было утром. Коли же насиживание производилось вечером, то сторожишь, пока нагреются [яйца], проверяешь их нагрев ранее [упомянутым] способом, а потом оставляешь жаровни без огня до утра. Затем в жаровню у двери комнаты кладешь три кадаха навоза, а в жаровню у другой стены строения – два с половиной кадаха. Разровняй навоз большой кочергой и подожги его в каждой из двух [жаровен] в двух местах. Каждый раз, когда выходишь из помещения после проверки [яиц], опускай занавеску. Смотри, если ты упустишь [сделать] это ночью, дым выйдет, в [помещение] проникнет [холодный] воздух, и дело не удастся. Вечером, когда навоз превратится в золу и отдаст тепло яйцам, [лежащим] на полу комнаты, замени пепел в жаровнях новым навозом, как и в первый раз. Каждый раз ты ощупываешь яйца и пробуешь их [нагрев] глазом. Если ты обнаружил, что их нагрев больше умеренного и они обжигают глаз, то положи в жаровню у двери вместо трех мер (*акйал*) – две с четвертью, а в жаровню у другой стены – только две меры. Продолжай убирать золу, обновлять навоз и сжигать его, чтобы не убывало тепло, в течение десяти дней – за это время, по воле Аллаха и благодаря его могуществу, завершается появление [цыплят]. Животное теперь наполовину живое. Затем входишь в помещение со светильником, поднимаешь одно за другим яйца и располагаешь их между собой и лампой. В тех, что на вид темные, есть цыпленок. Те же, в которых видишь нечто подобное желтой жидкости внутри стекла, бесплодны. Эти светлые яйца не оплодотворены, и их называют вдовами (*ал-армала*). Выброси их, они ни на что не годятся. После проверки и удаления светлых яиц, выровняй яйца в комнате. Эта операция называется просвечиванием (*талвих*).

Потом, после этого просвечивания, начинаешь уменьшать порции навоза в каждой из ванн относительно первоначальных на горсть утром и настолько же вечером, до четырнадцатого дня, когда от навоза ничего не останется. В это время животное окончательно

формируется: оно дышит и начинает двигаться. Теперь убери огонь от них [яиц]. Коли ты находишь, что они слишком горячие и обжигают глаз, открой окно, которое [находится] со стороны двери и оставь его так на два дня. Потом испробуй их глазом, и если ты обнаружишь, что их нагрев чрезмерен, открой наполовину окошко [в крыше]. Вместе с этим, ты переворачиваешь их и выносишь яйца, что находятся у стены, к двери, а яйца, которые были у двери, переносишь к стенке, пока те холодные, что были у двери, не нагреются, а те, что были у стенки, охладятся под воздействием воздуха. Путем этого перемещения они то нагреваются, то охлаждаются, и их нагрев выравнивается. Эта операция называется высиживанием (*хидана*). Птица делает то же самое. Продолжаешь делать это два раза днем и один раз ночью вплоть до девятнадцатого дня. Благодаря всемогуществу Аллаха Всевышнего животное в яйце издает звуки. На двадцатый день некоторые [цыплята] начинают вылупливаться – они разбивают скорлупу и выходят наружу. Это называется вылупливанием (*матрих*). К двадцать второму дню все они вылупливаются.

Наиболее благоприятный исход это дело имеет в месяцы аммшир, бармахат и бармуда[5], так как в этот период в яйцах много жидкости, многие из них дают плод и они хорошего качества. В это время [температура воздуха] умерена и благоприятна для развития и формирования [цыплят]. Необходимо, чтобы яйца были свежими. В эти месяцы также очень много яиц.

Среди них – ослы (*ал-хамир*). Ослы в Египте очень быстрые. На них ездят с седлом и они бегают наравне с лошадьми и дорогими мулами (*ал-бугал*) и, возможно, обгоняют их. Вместе с тем они многочисленны. Среди них есть такие высокие, что если на них ехать с седлом, их можно спутать с мулом. На них ездят начальники из иудеев и христиан. Цена одного из них достигает от двадцати до сорока динаров.

А их коровы (*ал-бакар*) крупного сложения и красивые. Среди них есть порода, лучшая из них и самая дорогая, которая называется *ал-бакар ал-хайсийя*[6]. Рога их [по форме] как лук, и у них много молока.

Что же касается его [Египта] лошадей (*ал-хайл*), то они породистые и быстроходные[7]. Среди них есть такие, стоимость которых достигает от тысячи до четырех тысяч динаров. Они покрывают ослиц жеребцами, а кобыл – ослами. И получается мулица, мать которой ослица. Однако она не такого крупного сложения, как та, мать которой – кобыла, так как именно мать определяет стать.

Среди них – крокодилы (*ал-тимсах*). Крокодилов множество в Ниле, особенно в верхнем ал-Са‘иде и у порогов. Они живут в воде и между скал порогов подобно червям, в большом числе. Они бывают большие и маленькие. Самые большие достигают в длину тридцать с лишним локтей.

На поверхности его тела за животом имеется вырост, похожий на яйцо, содержащий кровянистую жидкость, видом и запахом подобный мускусному мешку. Один заслуживающий доверия человек говорил мне, что [только] изредка он [встречал] в нем [вещество], которое [сравнимо] по качеству с мускусом и ничем не уступает ему. Крокодил откладывает яйца, похожие на куриные. А в книге, приписываемой Аристотелю, я видел, что он сказал: «Печень крокодила возбуждает [желание к] совокуплению, а его почки и их жир превосходят [ее] в этом. Железо не может проткнуть его кожу. От его шейных позвонков до его хвоста – одна кость, и поэтому если он перевернется на спину, он не может вернуться [в прежнее положение]. Он сказал: [Крокодил] откладывает длинные яйца, подобные гусиным и, закапывает их в песок. Когда же вылупятся [детеныши], они своим туловищем и строением подобны ящерицам (*ал-харазин*). Потом они вырастают, пока не станут [длиной] в десять локтей и более. Он откладывает шестьдесят яиц, ибо природа его такова, что он имеет шестьдесят зубов и шестьдесят вен, и когда он покрывает самку, он изливает семя шестьдесят раз, и может жить шестьдесят лет».

Среди них – дельфин *(ал-дулфин*). Он водится в Ниле и особенно вблизи от Тинниса и Думйата.

Среди них – нильский варан (*ал-исканкур*). Его много в ал-Са‘иде и Асуане. Он является сухопутной разновидностью крокодила. Это вид варана (*ал-варал*). Тот же варан, только с коротким хвостом. Варан, крокодил, ящерица *ал-хирзаун*, нильский варан и рыбка из ал-Сайды – все они одного вида и различаются [только] тем, что [они] большие и маленькие. Крокодил самый большой из них, а са‘идская рыбка – самая маленькая, она размером с палец. И она годится для того же, для чего годится нильский варан: для разогрева членов и для вызывания эрекции. Крокодил – будто водяной варан, а варан – сухопутный крокодил, и оба они откладывают яйца.

Нильский варан водится на берегах Нила. Его пища в реке – маленькие рыбки, а на суше – ящерицы (ал-‘аза’) и подобные им.

Он проглатывает пищу. У его самца есть два яичка, подобные яичкам петуха, такого же размера и так же расположенные. А самка откладывает свыше двадцати яиц и зарывает их в песок. Их форми-

рование завершается под [действием] солнечного тепла. Из этого следует, что это – вид земноводного [животного]. Диоскорид сказал: «Он водится в окрестностях ал-Кулзума, в некоторых районах Индии и Эфиопии. Он отличается от варана тем, что он – водное [животное]. Варан – обитатель гор, а нильский варан – суши и воды, ибо он заходит в воду Нила. Кроме этого, спина варана твердая и шершавая, а спина нильского варана мягкая и нежная. Цвет варана желто-серый, а нильский варан разукрашен черным и желтым. Самца нильского варана предпочитают самке, и охотятся на него весной, так как в это время он возбужден перед случкой[15]. Когда его поймают, убивают на месте, отрезают конечности, причем хвост отрезать не обязательно, распарывают живот и вынимают его внутренности, кроме сала и почек. Затем его наполняют солью, зашивают и вешают в тени, пока он не высохнет. Потом его снимают и поят [больных отваром] из его почек, спины, жира и боков – от одного до трех мискалей – с медовой водой, *матбухом* или с желтком яйца, сваренного всмятку; отдельно или с семенами инда (*джирджир*), или высушенными и истолченными петушиными яичками. Возможно, соль из него действует так же, будучи смешана с лекарствами, вызывающими влечение. Его можно смешивать и с другими лекарствами, но только если его принимать отдельно, он [действует] сильнее».

Среди них – гиппопотам (*фарас ал-бахр*). Он водится в Нижних землях и особенно [многочисленен] в Ниле (*ал-бахр*) у Думйата. Это огромное животное ужасного вида и гигантской силы. Оно преследует суда, топит их и губит те из них, которые настигает. Он больше похож на буйвола (*ал-джамус*), чем на лошадь, только у него нет рогов, а в голосе у него есть хрипота, похожая на хрипоту лошади или даже мула. У него огромная голова, развернутая пасть, острые клыки, широкая грудь, раздутое брюхо и короткие ноги. Он резко прыгает и сильно толкает, у него внушающий страх вид и он ужасен [приносимым им] злом.

[Один человек], который много раз добывал его, разрезал его и исследовал его внутренние и наружные органы, говорил мне, что это – большая свинья (*ал-хинзир*), и что его внутренние и наружные органы ничем не отличаются по виду от [аналогичных у] свиньи, только они больше размером. В книге о животных Нитувалиса я встречал то, что подтверждает это [мнение], и вот эти слова: он сказал: «Водяная свинья водится в реке Египта. Размером она со слона, а голова ее похожа на голову мула, а копыто похоже на верблюжье». Он говорит: «Если жир из ее спины растопить, сме-

шать с савиком и [дать] выпить женщине, она растолстеет от него настолько, насколько позволят [ее] размеры».

Один [гиппопотам] жил в Ниле у Думйата. Он нападал на суда, топил их, и путники в том краю стали подвергаться опасности. В другом месте другой [гиппопотам] набрасывался на буйволов, коров и людей и убивал их, портил пашню и [губил] приплод [скота]. Чтобы убить этих двух [гиппопотамов] люди шли на все [возможные] уловки: устанавливали прочные сети и другое Но ничего не получалось. Тогда призвали несколько человек из *ал-марис* – рода черных. Говорили, что они хорошо умеют охотиться на них, и что их у них множество. У них были копья, и они направились к этим двум [гиппопотамам], очень быстро и крайне легко убили их и прибыли с ними в Каир. Я видел их, и обнаружил, что кожа у него черная, голая и очень толстая. Его длина от головы до хвоста – десять средних шагов. Размером он почти в три раза больше буйвола, так же его шея и голова. Впереди у него двенадцать клыков: шесть сверху и шесть снизу. Крайние из них [длиной] с лишним пол-локтя, а средние – немного меньше. За кликами – четыре ряда зубов, [составляющих] прямые линии во всю длину пасти. В каждом ряду – десять зубов, подобных куриным яйцам: два ряда наверху, а два ряда внизу, и [они расположены] напротив друг друга. Если открыть его пасть, она вместит большую овцу. Хвост его длиной пол-локтя с лишним, основание его толстое, а конец [толщиной] как палец. Он голый, как будто это кость, и похож на хвост варана.

Ноги его короткие, их длина – около локтя с третью. У них есть сходство с копытом верблюда, только они на конце разделяются на части. Ноги его крайне толстые. Целиком его туловище из-за огромного размера кажется перевернутой лодкой. В целом он больше и длиннее слона, только его ноги намного короче ног слона, однако они такой же толщины или толще их.

Среди них – рыба, называемая *ал-ра‘‘ад*, потому что того, кто возьмет ее в руки живой, начинает бить дрожь, которая не позволяет ему сдержаться. Эта дрожь сопровождается холодом, сильным онемением и отеканием членов и тяжестью: [человек] не в состоянии ни владеть собой, ни держать что-либо в руках. Онемение постепенно переходит на его предплечье, плечо, на всю сторону [тела]. [Это происходит даже] когда он дотрагивается до нее легчайшим прикосновением и на кратчайшее мгновение. Один из тех, кто ловит ее, рассказывал мне, что когда она попадала в сеть, рыбак чувствовал это [действие даже] когда между ним и ей оставалось расстояние в пядь или

больше, и он не касался ее рукой. Когда она умирает, она теряет эту свою особенность. Это вид рыбы, которая ничего не стоит. В ее мясе мало костей и много жира. У нее толстая кожа, толщиной в палец, и она легко с нее снимается. Но ее нельзя есть. Они бывают большие и маленькие: от одного ратла до двадцати. Те, кто много в местах, где она [водится], говорили, что если она дыхнет на тело купальщика, то место, где было [ее дыхание], онемеет на один час, так что [пловец] едва не тонет. Ее много в Нижних землях и в Александрии.

Что же касается видов рыбы у них, то их множество, потому что у них рыба из Нила прибавляется к рыбе из Соленого моря. Словами невозможно описать их из-за множества их пород, различия их внешнего вида и их цвета. Среди них есть порода, называемая у них водяной змеей (*су'бан ал-ма'*). Эта рыба – совсем как змея, длина ее от одного до трех локтей.

Среди них – *ал-сарб*. Это рыба, которую ловят в море у Александрии. У того, кто съест ее, бывают дурные и ужасные сны, особенно у чужестранцев и тех, кто не привык к ней. Смешные истории по этому поводу хорошо известны.

Среди них – *ал-турса*. Ее называют *ладжат*. Это огромная черепаха (*ал-сулхуфат*). Вес ее – около четырех кинтаров, а ее панцырь – я имею в виду кость на ее спине – [служит] ей щитом. Его края выходят за [границу] ее тела почти на пядь. Я видел ее в Александрии. Ее мясо разрезают и продают, как говядину. В мясе ее есть различные цвета: зеленый, красный, желтый, черный и другие цвета. Из ее брюха вынимают около четырехсот яиц, похожих на яйца курицы, только с нежной скорлупой. Я приготовил из ее яиц яичницу, и когда она загустела, то приобрела: зеленый, красный и желтый цвета, как цвета мяса.

Среди них – *ал-диллинис*. Это округлая, [вытянутая] раковина, больше ногтя. Если ее расколоть, там будет белая липкая водянистая [масса] с черными крапинками, неприятная на вид. Говорят, у нее приятный солоноватый вкус. Ее продают по весу.

Раздел второй, глава вторая
О событиях года пятьсот девяносто седьмого

Пришел год [пятьсот девяносто] седьмой диким [зверем], [лишившим] существование его основ. Люди отчаялись [дождаться] подъема Нила, подскочили цены, страну поразила засуха.

Население ее предчувствовало беду, обуреваемое страхом перед голодом. Жители предместий и селений скопились в главных городах, многие из них перебрались в ал-Шам, Магриб, Хиджаз и Йемен, рассеявшись по этим странам и заполнив их. Огромное число людей прибыло в Каир и Миср, голод среди них усилился, случались и смерти. А когда солнце спустилось в созвездии Овна, воздух стал тлетворным, участились болезни и смерти, усилились нищета и голод, так что люди стали поедать мертвечину, падаль, собак, навоз и помет.

А затем стало хуже, так что стали поедать маленьких детей. Часто встречались [люди], у которых находили зажаренных или сваренных младенцев. Тогда начальник полиции (*сахиб ал-шурта*) приказал сжигать [заживо] тех, кто делает это и кто поедает. Я видел зажаренного малыша в корзинке. Его принесли в дом [наместника], а вместе с ним привели мужчину и женщину, которых люди назвали его родителями и [вали] повелел их сжечь. Во время рамадана в Мисре был найден один человек, у которого мясо было содрано с костей и съедено, остался один скелет (*кафас),* как у поваров от барана. Гален хотел увидеть [подобный] скелет и поэтому пытался [достать] его с помощью различных ухищрений, равно как и все, кто вознамерился познать науку анатомии.

Когда бедняки начали поедать человечье мясо, люди стали передавать друг другу известия об этом, переполняясь отвращением и изумлением перед редкостью подобного [дела]. Затем же усилились их вкус к этому [мясу] и кровожадность, так что взяли они за правило питаться им как нормальной пищей и запасать ее [впрок]. Они стали изощряться в ее [приготовлении] и распространилась она у них. И встречалась она в любом месте в египетских провинциях, тогда исчезло и изумление, и отвращение, перестали и говорить об этом, и слушать. Я видел женщину с окровавленной головой, которую чернь волокла по рынку, у нее нашли изжаренного малыша, которого она ела, а люди на рынке не обращали на нее никакого внимания, будучи поглощены своими делами. Я увидел, что никто не удивляется и не осуждает этого, и это изумило меня еще больше. Это могло произойти только потому, что их чувства постоянно сталкивались [с подобным делом], так что оно стало привычным, не заслуживающим удивления.

А за два дня до того я видел изжаренного мальчика, уже почти подростка. С ним были схвачены двое юношей, о которых выяснилось, что они убили его, зажарили и частью съели.

В одну из ночей, вскоре после вечерней молитвы, только что отнятый от груди ребенок из состоятельной семьи находился с рабыней и, когда он был рядом с ней и она отвлеклась, вдруг появилась голодранка, взрезала [ребенку] живот и начала пожирать сырое мясо.

Несколько женщин рассказывали мне, что на них совершались нападения с целью похитить их детей, и они защищали их всеми силами. Я однажды увидел у одной женщины упитанного ребенка, похвалил его и посоветовал беречь. [В ответ] она рассказала мне, что как-то гуляла по [берегу] канала, и на нее напал грубый мужчина, пытавшийся отнять этого ребенка. Тогда она бросилась на землю, прикрыв собой сына. Тут подскакал к ней всадник и прогнал того [человека]. Она утверждала, что он хотел ухватить любую часть тела [ребенка], лишь бы сожрать ее, и что мальчик долго болел из-за сильных повреждений, [причиненных ему] женщиной и тем хищником.

Ты можешь встретить детей бедняков и подростков, у которых не осталось ни опекуна, ни защитника и разбросанных по всем концам страны и самым узким переулкам, подобно разлетевшейся саранче. А сами бедняки, мужчины и женщины, охотятся за этими малышами и питаются ими. Их редко ловят, только когда они не умеют уберечься. Чаще всего в этом уличают женщин, и я не вижу в этом иной причины, кроме той, что они меньше, чем мужчины способны на ухищрения, хуже умеют удаляться и прятаться. В одном Мисре за несколько дней было сожжено тридцать женщин, каждая из которых призналась, что съела несколько [детей]. Я видел женщину, которую привели к вали, и на шее у нее [висел] зажаренный ребенок. Ей дали более двухсот ударов кнута, чтобы добиться от нее признания, но не получили ответа, поняли, что она лишена всех человеческих качеств, и тогда поволокли ее, а она тут же умерла. Как только пожирателя [детей] сжигали, его самого поедали, поскольку он был уж изжарен и его не требовалось готовить. Поедание ими друг друга так широко распространилось, что большинство [бедняков] погибло. В этом принимали участие и некоторые состоятельные люди, одни из нужды, другие из вожделения. Один человек рассказывал нам, что у него был друг, который обнищал во время этой беды. Этот друг пригласил его к себе домой, чтобы, как всегда прежде, в месте принять трапезу. Когда [этот человек] вошел в его дом, он застал у него группу людей в рванье. Они держали в руках много приготовленного мяса без хле-

ба. Это породило у него сомнения, он попросился в уборную и там вдруг обнаружил целый склад человеческих костей и свежего мяса, пришел в ужас и бежал [оттуда].

Среди этих негодяев есть такие, кто использует любые хитрости, чтобы подстерегать людей и завлекать их в свои ловушки путем обмана. Так случилось с тремя врачами, которые меня посещали. У одного из них вышел отец из дома и не вернулся. Другому некая женщина дала два дирхема, чтобы он сопроводил ее к больному. Когда эта женщина завела его в самые узкие переулки, его стали одолевать сомнения, он остановился, обругал ее и бросил ей два дирхема, и тогда она бежала. Третьего один человек на улице попросил проводить к больному, согласно его утверждению. По дороге он стал много сулить ему, говоря: «Сегодня ты заслужишь вознаграждение, и удвоится плата, за это все должны работать». Он много раз повторял это, так что врач засомневался, но при этом еще хорошо думал о нем, да и влекла его сила жадности Он вошел в разрушенный дворец, и его предчувствия возросли, он приостановился на лестнице, дав мужчине уйти вперед. Перед ним открылась дверь и из нее вышел его товарищ, говоря: «Раз ты так долго задержался, наверное, попалась хорошая добыча?» Врач испугался, услышав это, и выпрыгнул в конюшню (*ал-истабл*) через окно, которое, на его счастье, попалось ему. К нему подошел хозяин конюшни, спрашивая о его деле, и он скрыл от него, опасаясь его тоже. Тогда тот сказал: «Я узнал о твоем случае. Жители этого дома убивают людей, [заманив] хитростью».

В подвале у парфюмера нашли несколько чанов, полных человеческим мясом в рассоле. Его спросили, зачем оно и почему так много. Он ответил: «Я испугался, что, если засуха будет продолжаться, люди отощают».

Много бедняков укрылись на Острове, спрятавшись в глиняных домах, откуда они охотились за людьми. О том узнали и приказали убить их, а они убежали. В домах нашли много человеческих костей. Верный человек рассказывал мне, что в тех домах было четыреста черепов. Передавали, как услышали от вали, что [однажды] пришла к нему женщина с открытым лицом, напуганная. [Женщина] рассказала, что она акушерка, одни люди позвали ее и подали ей блюдо *сикбаджа*, хорошо приготовленного и сдобренного специями.

В этом блюде было много мяса, отличавшегося от обычного, и она почувствовала к нему отвращение. Затем она улучила время, чтобы отозвать молоденькую девушку и спросить ее о мясе. Та от-

ветила: «Какая-то толстая [женщина] пришла навестить нас, а мой отец убил ее, вот она здесь и развешана по кускам». Акушерка поднялась в кладовую и нашла там запасы мяса. После того, как она рассказала эту историю вали, он послал с ней [людей], которые ворвались в тот дом и захватили всех, кто там был, а хозяин дома сбежал. Затем он тайно заплатил триста динаров, чтобы спасти свою жизнь.

Случилась еще одна странная [история]: одна из богатых и процветающих жен *джунда* была беременна, муж ее отсутствовал, был на службе, а соседями ее были разбойники (*са'алик*). Почуяла она как-то запах горячей пищи, [идущий] из них [дома] и попросила у них для себя, как обычно просят беременные. Похлебка была вкусной, и она попросила еще, а они утверждали, будто она вся закончилась. [Женщина] спросила, как готовить это блюдо, и они открыли ей, что это была человечина. Она сговорилась с ними, что они будут добывать ей младенцев, а она хорошо вознаградит их [за это]. Когда это стало часто повторяться, она стала кровожадной и развились у нее зверские инстинкты. Ее служанки стали испытывать перед ней страх и осведомили о ней. У нее были мясо и кости, подтверждавшие справедливость этого [обвинения]. Ее заковали в оковы и посадили в тюрьму, не подвергнув казни лишь из уважения к мужу и ради сохранения [жизни] ребенка, которого она носила в чреве. Если бы мы стали рассказывать обо всем, что видели и слышали, то либо были бы заподозрены в преувеличении, либо потеряли бы время.

Все, что мы сообщали из того, что видели, мы рассказали и изложили не голословно, а только убедившись в этом воочию. Более того, как часто я убегал, не желая созерцать отвратительных зрелищ!

Тот же, кто посетит дом вали, может узнать о многих подобных [злодействах] тех, кого приводят туда и ночью и днем. В одном котле (*кидр*) могут обнаружить двух-трех, а то и больше детей. В один из дней в котле нашли десяток ручек вместе с бараньей ногой, в другой раз в большом котле обнаружили большую голову и несколько конечностей, сваренных с пшеницей. Подобные случаи трудно перечесть.

У мечети Ибн Тулуна собрались люди, которые похищали людей. В их ловушку попался упитанный шейх-книжник, который продает нам книги, он спасся, будучи на волосок от смерти. Так же было и с одним из привратников мечети Мисра. Он попал в западню других людей, у ал-Карафы: его узнали, и он спасся от пет-

ли, бежав в беспамятстве (*ва лах хусас*). Таких же, кто вышел от родных и не вернулся к ним, очень много.

Рассказывал мне некто, кому я верю, что он повстречал у развалин женщину, державшую раздувшийся и смердящий труп, она объедала его бедра, и он стан порицать ее, [женщина же] утверждала, что это ее муж. Весьма часто пожиратель утверждает, что тот, кого он поедает, его ребенок или супруг и т.п. Видели, как старуха ела младенца и оправдывалась, говоря: «Это сын моей дочери, он не чужой мне, лучше уж я его съем, чем кто-либо другой». Таких случаев великое множество, так что ты не найдешь в городах Египта никого, кто бы не был свидетелем подобного, даже из хозяев завий и женщин, ведущих замкнутый образ жизни. Известно также об осквернителях могил, поедающих трупы и торгующих их мясом.

Это несчастье, о котором мы поведали, поразило всю землю Египта, и нет такого города, где бы не поедали людей таким ужасным способом, от Асуана, Куса, ал-Файума, до ал-Махаллы, Александрии, Думйата и прочих мест. Рассказывал мне один из моих друзей, надежный торговец, когда прибыл из Александрии, о многом подобном, что он повидал там. И самым поразительным из рассказанного им было то, как он воочию видел пять детских головок, сваренных в одном котле с хорошими специями. Достаточно и этой доли рассказов, но я, хотя и поведал кое-что, считаю, что все же много недосказал.

Что же касается убийств и душегубства в провинциях, то их много, встречаются они повсеместно, особенно по дороге в ал-Файум и в Александрию. На файумской дороге были люди на судах, которые брали с пассажиров малую плату. Проплыв полпути, они убивали их и делили добычу. Вали захватил некоторых из них и подверг порке. Один из них, когда его жестоко секли, сознался, что доля [от этого промысла] лишь его одного, не считая его товарищей, шесть тысяч динаров.

А что касается бедняков, умерших от истощения и голода, то никому не вынести знания об этом, кроме Аллаха Всевышнего, слава Ему. Мы упоминаем здесь лишь образец, по которому ум может судить об отвратительности этого дела. То, что мы наблюдали в Мисре и в Каире, было невыносимо: не один путник, где бы он ни находился, натыкается ногой или взором на мертвеца, либо на умирающего, либо на многих в подобном положении. Из Каира ежедневно вывозили, в частности, к месту обмывания от ста до пятисот [трупов]. А в Мисре число мертвецов не счесть, их выбрасы-

вают, не обращая внимания, в конце концов, их уже не могли выбрасывать, и они оставались на рынках, среди домов и лавок и в них самих. Мертвец лежал разрезанный на куски, рядом с очагом, пекарем и т.п.

Что же касается пригородов и селений, то их население вымерло поголовно, за исключением некоторых из них, кого пожелал [спасти] Аллах, и спаслись они от [смерти] в столицах и крупных селениях, таких как Кус, ал-Ашмунайн, ал-Махалла и т.п. Вместе с тем и в них остались [люди] лишь в некоторых местах. Путник часто проезжает через город и не находит там ни одной живой души, дома открыты, а их жители мертвы, лежа лицом друг к другу, одни трупы уже разложились, другие еще свежие. Он даже может найти в доме мебель, и ее некому забрать. Об этом мне поведало много людей, подтверждая рассказы друг друга. Один из них рассказал: «Мы вошли в город и не нашли там ничего живого ни на земле, ни в небе. Мы осмотрели дома, найдя их обитателей такими, как сказал Аллах, Великий и Всемогущий: «…обратили Мы их в сжатую ниву, недвижимыми». Жильцы каждого дома были мертвы, и муж, и жена, и их дети» Он рассказал: «Далее мы перешли в другой город, о котором говорили, что в нем имелось четыреста лавок ткачей, теперь же он был так же разрушен, как и предыдущий. Ткач был мертв у своего станка, его родные мертвы, лежа вокруг него, и мне пришло на ум речение Всевышнего аллаха: «Был это только один вопль и вот они потухли». Он продолжал: «Затем мы перешли еще в один город и нашли его таким же, какими были [виденные] до него, людей в нем не было, все было завалено трупами жителей города. Нам нужно было поселиться там, чтобы возделывать землю, и мы наняли людей убрать трупы вокруг нас в Нил по дирхему за десяток». Он продолжал: «Город наполнился волками и гиенами, которые кормились мясом его жителей».

Одна из самых удивительных вещей, виденных мной, это то, что когда я однажды с группой людей смотрел на Нил, мимо нас в течение примерно часа проплыло около десятка трупов, раздутых, как бурдюки, при том что мы не стремились увидеть их и не охватывали взглядом всю ширину реки. На следующий день мы сели на судно и увидели куски трупов в канале и на его берегах подобно корням морского лука (*анабиш ал-ʻунсул*), как описал их Ибн Худжр. Рассказывал мне рыбак из порта Тиннис, что в один из дней около него проплыло четыреста трупов, которые Нил нес в Соленое море.

О дороге же в ал-Шам одно за другим поступали сообщения, что она стала как поле, засеянное человеческими [телами], будто их можно было жать. Она превратилась в место пиршества для птиц и диких зверей. И собаки, которые сопровождали этих [людей] из их родных мест, ели их. Первыми погибли на этой дороге жители ал-Хауфа, когда они направились в ал-Шам в поисках пастбищ и рассеялись на этой территории, по всей ее длине, как обгоревшая саранча. Они продолжают погибать и до сих пор. Поиски пастбищ приводят их в Мосул, Багдад, Хорасан, а также в Страну Румов, Магриб и Йемен, сильно рассеялись они по странам. А женщины в сутолоке часто теряют своих детей, и те скитаются, пока не умрут.

Что же касается продажи свободных, то она широко распространилась и распространялась среди тех, кто не наблюдает Аллаха, так что красивая рабыня продается всего за несколько дирхемов. Мне предложили двух рабынь-подростков за один динар. В другой раз я видел двух рабынь, одна из которых была девственницей, и просили за них одиннадцать дирхемов. Одна женщина попросила, чтобы я купил ее дочь, красивую, еще не достигшую зрелости, за пять дирхемов. Я объяснил ей, что это *харам*, а она ответила: «Тогда возьми ее в подарок». Часто женщины и дети, отличающиеся миловидностью, бросаются к людям, чтобы те их купили или продали [кому-нибудь]. Огромное число людей поступили таким образом и попали в Ирак, в глубь Хорасана и далее. Самое поразительное из всего, что здесь я поведаю, это то, что люди, несмотря на совпадение всех этих знамений, все еще беззаботно предаются идолам своей страсти, будучи погружены в море обоих заблуждений, как будто они составляют исключение. Поэтому они завели продажу свободных как торговлю или приработок. Отсюда и их распутство с этими женщинами, так что среди них даже есть такие, кто похвалялся, что лишил девственности пятьдесят девушек, а есть и такие, кто называл семьдесят, и все за мелочь.

А что до разрухи в городах и селениях (*ал-билад ва-л-кура*) и безлюдья в жилищах и лавках, то в данной связи об этом следует рассказать. Достаточно упомянуть о деревне, в которой жило около десяти тысяч: если теперь ты проедешь через нее, то обнаружишь в ней лишь развалины домов; может быть, в ней остался один житель, а может быть, никто. Большая часть Мисра пустует, на канале (*ал-халидж*) в Зукак ал-Бирке, Халабе и ал-Максе вообще не осталось ни одного заселенного дома, после того как каждое из этих мест по населенности было подобно городу. Даже большие дома

(*ал-риба'*), жилища и лавки, что в центре Каира и лучшей его части, в большинстве своем пусты и разрушены. Большой дом в самой заселенной части Каира, состоящий из пятидесяти с лишним помещений, весь пустой, за исключением четырех помещений, где живут те, кто охраняет это место.

У населения города осталось для растапливания их жаровен (*тананир*) и печей (*афран*) и [обогрева] домов лишь дерево с крыш, дверей и загонов для скота (*ахшаб ас-сукуф ва-л-абваб ва-з-зуруб*). Удивительно, что есть и небольшая группа тех, кто возрадовались жизни в этом году: одни из них обогатились от торговли пшеницей, другие за счет полученного ими в наследство имущества, третьи улучшили свое положение по неизвестной причине, и да будет благословен Тот, в руках Кого сила и простор, и от заботы Которого у каждой твари есть доля.

О Ниле же в этом году [следует] сообщить, что в месяц бармуда вода в нем сильно упала, ниломер оказался на островной земле, вода ушла от него к Гизе и в ней образовался огромный длинный остров и остатки строений. Изменились запах и вкус воды. В дальнейшем они изменялись еще сильнее, а затем в ней появилось зеленое цветение, которое с течением дней становилось все более явным и сильным, как это было в [месяце] абиб прошлого года. Зелени в воде становилось больше вплоть до конца ша'бана, затем цветение начало уменьшаться, пока не исчезло. В воде остались лишь отдельные частички растительности, вкус их и запах стали лучше, затем течение становилось более полноводным и сильным с начала рамадана вплоть до шестнадцатого дня [этого месяца]. Ибн ал-Раддад измерил гкубину бассейна, и она оказалась два локтя. Затем [вода] стала понемногу прибывать, но меньше, чем в предшествовавшем году, и тем продолжалось до восьмого [дня месяца] зу алка'ада, или семнадцатого дня месяца масури, когда она прибыла на палец, а затем оставалась на одном уровне в течение трех дней. И люди убедились в [возвращении] несчастья и сдались [неотвратимости] гибели. После [вода] стала сильно прибывать, самое большее – на один локоть, вплоть третьего [дня месяца] зу ал-хиджжа, или шестого тута, когда она поднялась на пятнадцать локтей и шесть пальцев, но с того же дня вновь опустилась и неожиданно стала слабой. Некоторые провинции почувствовали облегчение судьбы лишь в виде вообразимого призрака, явившегося во сне.

Воспользовались [паводком] лишь лежащие низко провинции, были орошены низменности, как, например, ал-Гарбиййа и подоб-

ные ей, однако в деревнях вовсе не было ни крестьян, ни пахарей. Как сказал Всевышний Аллах: «И наутро оказалось, что видны только жилища их». Но землевладельцы собрали чужих людей, не упуская никого. Пахари и тягло были очень дороги, так что один бык стоил семьдесят динаров, а тощий меньше. Из многих провинций вода ушла не по правилам и не вовремя, так как в них не было никого, кто бы удержал воду и запер ее там. Поэтому [земли] оставались под паром, будучи орошенными. Многое из того, что было орошено, осталось под паром из-за неспособности населения [посеять] такави и обрабатывать их. Многое же из того, что было засеяно, сожрал червь. А многое из того, что сохранилось, зачахло и погибло.

Самая большая цена на пшеницу в этот год была пять динаров за ирдабб, и *фул* и ячмень по четыре динара. В Кусе и Александрии [цена] достигла шести динаров.

У Всеславного Аллаха просим мы радости, Он дарует нам благо и дает Свое добро.

Раздел второй, глава третья
О событиях года пятьсот девяносто восьмого

С наступлением этого года все оставалось таким же, что и в предыдущем году, в таком же порядке или даже хуже, примерно вплоть до середины года. Бедняков стало умирать меньше, но из-за их малочисленности, а не благодаря тому, что исчезла причина, порождающая это. Реже стало людоедство, затем о нем совсем не стало слышно. Реже встречалось и воровство продуктов на рынке, так как разбойники исчезли, в городе их осталось мало. Снижались цены, пока цена ирдабба вновь не дошла до трех динаров, но из-за нехватки едоков, а не обилия еды. Город сделался менее населенным, и все в нем сократилось в той же пропорции. Люди привыкли к дороговизне и продолжали жить в несчастье, так что это стало как бы естественным состоянием. Мне рассказывали, что в Мисре [прежде] было девятьсот ткачей, изготовлявших циновки, а осталось только пятнадцать. В таком же соотношении уменьшилось число всех [ремесленников], что были в городе – торговцев, пекарей, парфюмеров, сапожников, портных и прочих. Каждого вида (*синф*) из них осталось примерно столько же, как циновщиков, или даже меньше.

А куры совсем исчезли, разве что привозят немного из ал-Шама. Рассказывали мне, что один египтянин, близкий к бедности, получил вдохновение купить в ал-Шаме курицу за шестьдесят динаров. Он продал ее в Каире *каммата́м* за восемьсот динаров. Когда она стала нестись, одно яйцо продавалось за дирхем, потом [за эту же цену] два, потом три, потом четыре и так далее. Цыплята же продавались по сто дирхемов. А в течение короткого времени за одного цыпленка давали динар и больше.

Печи топили деревом от домов, [при этом] печник покупал дворец по бросовой цене, на топливо шли и загоны из марены (*зурубух вагардух*), дерево от них, затем покупался новый дворец. Среди них попадаются подлые [люди], которые выходят ночью, рыскают по домам и растаскивают на топливо, не боясь ничего. Часто дворец пустой, нет его хозяина и не находится покупателя, тогда они разбирают его деревянные части, двери и прочее, продают их и затем бросают [дом] разрушенным. Так же делают с дворцами, которые сдаются в аренду. На ал-Хилалиййа и большей части Улицы, в домах на канале, в квартале конюхов, в ал-Максе и поблизости не осталось ни души. В то же время в Каире, в сравнении с Мисром, много домов и много народа. Окрестности же и все провинции пустынны, так что путник может идти в любом направлении днями и не встретить ни одного живого существа, один лишь тлен. Только в больших городах, как Кус, Ихмим, ал-Махалла, Думйат и Александрия, осталось [несколько жителей]. За исключением этого, города, в которых жили тысячи людей, теперь безлюдны или почти безлюдны.

Владения, дающие приличную ренту, в большинстве своем, запущены, весь труд их владельцев сводится лишь к их охране путем запирания дверей, укрепления и закрытия проходов. Те, кто охраняет их, [получают] плату, за исключением владений в [той части] города, что [называется] *касба*. Некоторые из них сдаются по очень низкой цене. Я знаю жилище в одном из самых заселенных мест в городе, плата за которое [ранее] составляла сто пятьдесят динаров в месяц, а в этом году она опустилась примерно до двадцати динаров. Другое в подобном же месте стоило шестнадцать динаров в месяц, а [теперь] – лишь чуть более динара. Все, что не упомянуто, изменилось таким же образом.

Умерших, попавших в перепись, которые были покрыты саваном, записаны в диване и по которым [была совершена молитва] в мечети, за двадцать два месяца с шаввала девяносто шестого года

до раджаба девяносто восьмого года до раджаба девяносто восьмого года, было сто одиннадцать тысяч. Как бы ни было велико это число, оно ничтожно по сравнению с числом тех, кто погиб в своих домах, на окраинах города и у основания стен. Но и это число крайне мало в сопоставлении с тем, сколько погибло в Мисре и его окрестностях. И все это, [в свою очередь], лишь малость рядом с тем, сколько [людей] было съедено в двух городах, а всех их ничтожно мало по сравнению с тем, сколько погибло и было съедено во всех городах, провинциях, на дорогах и, в особенности, на дороге, ведущей в ал-Шам. Откуда бы и кто бы ни приходил туда, когда я спрашивал его о дорогах, отмечал, что они усеяны человеческими трупами и тленом, и некоторые из них я видел сам.

А затем в Файюме, ал-Гарбийе, Думйате и Александрии случилась великая погибель и сильная эпидемия, особенно во время посева. Случалось, что за одним плугом умирало несколько феллахов. Нам рассказывали, что одни [феллахи] сеяли, другие пахали, третьи собирали урожай. Мы видели сев у одного из землевладельцев: одних послали сеять, и тут же пришло известие о смерти их всех, взамен их прислали других, и большая часть их умерла, и так было много раз во многих местах.

Мы слышали от надежных людей, что в Александрии в одну из пятниц имам совершал молитву по семистам умершим, что одно имущество четырнадцать раз переходило по наследству от одного к другому в течение одного месяца и что большая группа ее жителей – более двадцати тысяч человек – перебрались в Барку и ее окрестности, освоили и обустроили ее. А Барка эта была могучей провинцией, пока не разрушили ее во времена ал-Йазури из-за него самого. Он был вазиром-тираном, жители покинули ее и многие из них поселились в Александрии. Так что случившееся было как бы местью природы.

Удивительно, что в то же время произошло с одним старым врачом из евреев Мисра, который навещал меня и о ком я еще не упоминал. Позвал его один из пациентов, человек влиятельный и известный, скромный, набожный и энергичный. Когда он пришел к нему домой, тот запер дверь, набросился на него и накинул на горло петлю. Больной надавил ему на тестикулы, но никто из них не знал, как нужно убивать и схватка продолжалась. [Врач] поднял крик, его услышали люди, ворвались в дом и освободили старика, когда он был уже при последнем издыхании. Его тестикулы были раздавлены, передние зубы выбиты. Его перенесли домой без со-

знания, виновного же отвели к наместнику и он спросил: «Что заставило тебя совершить это?» Тот ответил: «Голод». [Наместник] велел бить его и сослать.

Случилось утром в понедельник 26-го ша‘бана, или 25-го бишанса, великое землетрясение, от которого содрогнулись люди, в ужасе соскочили со своих постелей и взмолились Всемогущему Аллаху. [Землетрясение] продолжалось долго. Толчки его напоминали движение решета или махи крыла птицы. Всего произошло три мощных толчка, от которых заколебались дома, задрожали крыши и балки. Непрочные и высокие дома рухнули. Потом [землетрясение] вновь случилось в середине дня в понедельник, но его не почувствовало большинство людей, так как оно было слабым и непродолжительным. Следующая ночь была чрезвычайно холодной, так что вопреки обычаю, нужно было укрываться. Днем же [холод] сменился ужасной жарой с резким самумом, стесняющим дыхание и вызывающим удушье. Редко в Мисре случались землетрясения подобной силы.

Затем стали поступать известия о том, что землетрясение в тот же самый час было и в далеких провинциях и отдаленных городах. Я считаю верным, что оно произошло одновременно на большой части земли от Куса до Думйата и Александрии, а затем и всех прибрежных районов и ал-Шама, вдоль и поперек. Многие населенные пункты исчезли без следа, много народа погибло и целый общины. Я не знаю в ал-Шаме города, сохранившегося лучше, чем Иерусалим. В нем пострадало лишь то, чем можно пренебречь. Ущерб от землетрясения был в городах франков намного больше, чем в городах Ислама. Мы слышали, что землетрясение докатилось до Ахлата и его окрестностей и до острова Кипр. Море бурлило и волновалось, что портило его вид. [Вода] поднялась в различные места, корабли вернулись на сушу, а много рыбы было выброшено на берег. Затем из ал-Шама – Дамаска и Хамы пришло много писем, в которых сообщалось о землетрясении. Я получил два подобных письма, полный текст которых привожу ниже.

Текст письма из Хамы.

Утром в понедельник, 26-го ша‘бана произошло землетрясение, от которого земля не двинулась, а горы закачались. Все люди подумали, что это землетрясение Срока (*залзалат ас-са‘а*). Оно прошло в то время двумя толчками. Первый продолжался около часа или более. Второй был короче, но сильнее первого. От него пострадало несколько крепостей и прежде всего крепость Хамы, с ис-

кусностью и прочностью ее постройки, а также Барин, с ее богатством и красотой, Ба‘лбакк, с ее мощью и надежностью. Из дальних городов и окраинных крепостей до нас еще не дошли известия. Затем во вторник, 27-го числа, во время полуденной молитвы, случилось землетрясение, которое в равной мере ощутили как бодрствующие, так и спящие. От него содрогнулся и сидящий, и стоящий. В тот же день, во время после полуденной молитвы также было землетрясение. Из Дамаска поступило известие, что там землетрясение разрушило восточный минарет соборной мечети, большую часть ал-Калласы, всю больницу и несколько домов, обрушившихся на их жителей, которые от этого погибли.

Текст письма из Дамаска.

[Некий] мамлюк сообщает о том, что в ночь на понедельник, двадцать шестого ша‘бана, перед самой зарей произошло землетрясение, продолжавшееся долго. Некто из друзей сказал, что оно было подобно тому, о котором говорится в суре «Пещера» («Ал-Кахф»). Один шейх из Дамаска упомянул, что прежде никогда не видел подобного. В результате (землетрясения) в городе обрушились шестнадцать балконов мечети, один из минаретов, другой минарет и свинцовый купол треснули, в общем как в Судный День (*ал-нашр*). Провалилась ал-Калласа, и в ней погибло двое мужчин и еще один в воротах Джирун. Мечеть треснула во многих местах. Несколько домов в городе обвалились. Сообщали о городах мусульман, что Банийас и Сафад были частично разрушены, все в них погибли, кроме сына правителя [Сафада]. От Тибнина и Наблуса не осталось даже стен, кроме как в самаританском квартале. Говорит, что Иерусалим, слава Аллаху, невредим.

Что же касается Байт Джинна, то от него уцелел лишь фундамент стен, но и они обвалились. Также провалилось и большинство населенных пунктов Хаурана, и не осталось от них ничего, что позволило бы сказать: здесь было такое-то селение. Рассказывают, что были разрушены вся ‘Акка, треть Тира ушла в землю, как и Сафиса. На горе Ливан есть место меж двух холмов, куда приходят люди собирать зеленый ревень. Говорят, эти два холма соединились, и все, кто был между ними, оказались погребены, а это около двухсот человек. Люди много разговаривали об этом. Потом в течение еще четырех дней трясло и днем, и ночью, мы молили Аллаха о милости и помощи. Он наша награда и надежда.

Из самого удивительного, что мы наблюдали, было следующее. Когда те, кто заходил ко мне [советоваться] по медицине, дошли до

«Книги об анатомии», стало трудно им объяснять, поскольку слова бессильны охватить то, что [нужно] увидеть. Они сообщили нам, что в ал-Максе есть холм, на котором много останков. Мы пошли туда и увидели холм с останками на большой площади, так что земли там было едва ли не меньше, чем трупов. Из них взору открывалось около двадцати тысяч, а то и более. Они различались по степени разложения. Мы увидели форму костей и суставов (*шакл ал-‘изам ва-мафасилих*) способ их соединения, соответствия и взаимоположения. То знание, что мы получили, не почерпнуть из книг либо потому, что об этом в них вообще ничего не говорится, либо потому, что сказанное в них не позволяет судить или же расходится с тем, что мы видели. Пощупать гораздо лучше, чем услышать. Хотя Гален и находился на высшей ступени исследования и знания того, что он первым начал и о чем рассказывал, все же самому ощутить надежнее [чтение его книг]. Кроме того, он придумывал [для подтверждения] своим словам, если мог, какой-либо выход. [Можно] привести в пример кость нижней челюсти (*‘азам ал-факк ал-асфал*). Все сходились на том, что она состоит из двух костей, соединенных прочным суставом с височной костью (*ал-ханак*). Когда мы говорим здесь «все», то имеем в виду прежде всего Галена, который первым сам начал практиковать вскрытие, сделав это своей настойчивой целью и описав во многих книгах, большая часть которых дошла до нас, а остальные не были переведены на язык арабов. Как мы убедились по увиденным нами членам, это одна кость, в которой нет ни сустава, ни какого-либо [иного] соединения. Мы обследовали огромное количество раз множество трупов – более двух тысяч черепов – различными способами и обнаружили лишь одну кость у каждого. Кроме того, мы привлекали помогать нам различных людей, которые обследовали их в нашем присутствии и на наших глазах и увидели то же, что увидели мы и о чем поведали. Также и о других вещах, и если позволят возможности, с помощью [Аллаха], мы изложим в труде все, что наблюдали, сравнив это с тем, что есть в книгах Галена. Я также обследовал эту кость в старых могилах Бусира, о которых сообщал, и нашел ее такой же: без единого сустава (*мафсал*) или сочленения (*дарз*). А ведь с течением времени самые незаметные сочленения и самые прочные суставы проявились бы и нижняя челюсть распалась, так что во всех случаях она определенно представляет собой единое целое.

Что же касается крестца с копчиком (*ал-‘аджз ма‘а ал-‘аджб*), о которых Гален писал, что они состоят из шести костей, то я обнару-

жил, что и это одна кость. Я обследовал различными способами, и всегда выходило, что это одна кость. Затем я обследовал ее у другого трупа и нашел, что она состоит из шести, как и утверждал Гален. То же самое подтвердилось на всех трупах, за исключением только двух, у которых, как я обнаружил, она тоже была единой костью.

Во всех этих случаях кости были прочно соединены сочленениями.

Затем мы прибыли в Миср и увидели там дороги и огромные рынки, которые прежде ломились от толпы. Теперь же они были пусты. Там не было животных, и лишь время от времени туда забредал случайный прохожий. Зашедший туда чувствовал себя неуютно, вряд ли можно было найти такое место, где не лежал бы труп или разрозненные кости. Так что направились мы в место, именуемое Аскурджат Фир'аун. Там повсеместно были разбросаны трупы, кости. Они покрыли собой все холмы так, что стали выше их, и едва ли не всю землю. Когда мы осмотрели эту Аскурджу, мы нашли там белые, черные и коричневые черепа, лежащие слоями друг на друге. Их было так много, что они закрывали собой все кости, как будто это одни головы без тел. Тот, кто смотрел на них, мог уподобить их арбузам, снятым и сложенным на бахче. Затем я наблюдал их через несколько дней, когда солнце высушило на них мясо, и они побелели, напоминая собранные вместе яйца страусов. Когда я видел, что эти кварталы и рынки были безлюдны, а пустыни и холмы завалены [трупами и костями], мне почудилось, что отсюда в другое место снялся лагерь, оставив это место обезлюдевшим. При этом, однако, в какую бы сторону путник не отправился, везде он найдет картину такую же, что я рассказал, и даже хуже. В месяце зу ал-хиджжа в Мисре была женщина, зарезавшая ребенка, чтобы съесть его. Ее схватили и утопили. После того, как положение изменилось, о подобных [случаях] перестали сообщать и ничего такого не видели, кроме [случая] с этой женщиной.

Из удивительных вещей, случившихся в то время, рождение ребенка о двух головах в год девяносто седьмой и рождение другого с белыми волосами. Я видел последнего, белизна его волос была не такой, как седина, а напоминала цвет [волос] у блондинов. В тот год самка мула родила мертвого детеныша, и он много дней оставался в доме вали. В году девяносто восьмом нашли детеныша-овечку, которая давала молоко. Оно текло у нее тонкой струйкой из соска. Ее несколько раз приносили в дом вали, в последний раз, когда [овечку] принесли, ей было четыре месяца.

Что касается Нила в тот год, то мы сейчас вкратце расскажем об этом. Во-первых, уровень воды был низким в месяц туба, затем

еще упал, так что в нем появились броды для людей и верховых животных. Вода позеленела в месяц джумада ал-ухра, соответствующий месяцу барамхат. Она зацвела намного сильнее в месяц раджаб, что чувствовалось по виду, вкусу и запаху, а затем зелень уменьшилась и, наконец, исчезла совсем. Понижение уровня прекратилось в рамадан, когда [земля] обнажилась на восемьсот локтей от ниломера. Ибн Аби ал-Раддад отметил, что во вторник за пять [дней] до конца месяца бауна или за четыре [дня] до конца рамадана года девяносто восьмого, что до дна было полтора локтя там, где в предыдущем году было два локтя. В те дни в прошлом году глубина уже стала увеличиваться, в этом же году подъем [воды] запоздал до двадцать пятого абиба, и к этому сроку она поднялась лишь на четыре пальца, так что у людей появились плохие мысли, и ими овладело отчаяние. Они подумали, что некто случилось в устье [реки] и там, где она берет начало. Затем [вода] стала прибывать, так что в концу абиба ее уровень достиг трех локтей.

Потом он не менялся в течение двух дней, и страх людей усилился, поскольку прекращение [повышение уровня воды] было необычным [для этого времени]. Затем [вода] вдруг стала быстро и сильно прибывать, поднимались горы воды, за десять дней уровень поднялся до восьми локтей, причем на три сразу. [Повышение] закончилось четвертого дня месяца тот, соответствующего двенадцатому дню зу ал-хиджжа на уровне шестнадцати локтей без одного пальца. Так она стояла два дня, после этого стала очень медленно опускаться и медленно оттекать.

Это те ситуации, о которых я хотел рассказать. Пусть это будет концом повествования и завершением книги.

Слава Аллаху, Господину миров, и да будет благословение Аллаха на Господина посланников, Пророка уммы Мухаммада и все его доброе и благочестивое семейство. Сочинил эту книгу во имя Всевышнего Аллаха ʻАбд ал-Латиф б. Йусуф б. Мухаммад ал-Багдади в месяц рамадан шестисотого года в Каире.

MYTHOLOGY AND DYNAMICS OF ETHNIC AND RELIGIOUS FACTORS IN THE NEW GENERATION OF CONFLICTS

(статья опубликована в сборнике: *Globalization, Armed Conflicts and Security*. Editor A. Gobbicchi. Rome: CeMiSS, 2004, p. 129–140)

The collapse of Communism generated illusions that a crucial positive turn in the international system might soon occur that would terminate not only the probability of a major war, but also use of military force in solving problems between the states and groups of people. Reality frustrated these expectations. In the post-bipolar world a new generation of violent conflicts that included several different categories of them emerged in various regions of the world. This development revived the old debate in political science between the advocates and opponents of realist theories (or, better to say, realist tradition) by having given to the realists a new powerful argument.

Disbalanced world

In the 1990s many efforts to define the realist paradigm were undertaken[1], but I would like to refer in this regard only to the recent comments by Stephen Walt. He argues that the realist tradition "tends to emphasize the continuity of historical experience and is skeptical of efforts to transcend the competitive nature of political life"[2]. New wave

[1] Frankel, Benjamin.1996. "Restatinh the Realist Case: An Introduction." In *Realism: Restatements and Renewal*, ed. Benjamin Frankel. London: Cass.; Walt, Stephan M. 1998. "International Relations: One World, Many Theories". *Foreign Policy* 110 (Spring): 29–45.; Donnely, Jack. 2000.*Realism and International Relations.* Cambridge: Cambridge University Press.; Legro, Jeffrey W., and Andrew Moravcsik. 1999. "Is Anybody Still a Realist?"*International Security* 24 (fall): 5–55, and others.

[2] Walt, Stephen M. 2002. "The Enduring Relevance of the Realist Tradition" In *Political Science: the State of the Discipline.* Ed. Ira Katznelson & Helen V.Milner. New York:Norton; Washington, D.C.: American Political Science Association. P. 199.

of fierce competition between state, as well as non-state actors who sometimes observed no rules indicated that the post-bipolar world had entered the era of anarchy, disorder, and strategic uncertainty thus playing into the realist assumption that "the international system is anarchic" (in the sense that no central authority can govern world affairs). Major and regional powers along with non-state actors launched assertive efforts pursuing their own political goals, rise of nationalisms marked the end of inter-ethnic peace in many polities, human agents began to play an exclusively important role in the disbalanced world.

The events that has taken place in 1990–2000s brought us back to the main conclusion of all realists – that "the existence of several states in anarchy renders the security of each one problematic and encourages them to compete with each other for power or security".[3] This last realist *problematique* in my view has been clearly supported primarily by all developments in the Iraqi crisis. The post-bipolar world proved to be more war-prone than the bipolar one. Realists are probably right in asserting that "major powers will continue to compete, the shadow of organized violence will continue to loom large in their calculations, and competitions between and within states will sometimes spill over into warfare".[4] That has been already happening during all this period.

As it has been mentioned in the beginning of this paper, post-bipolar violent conflicts comprise of several categories. Let us address some of them without pretending to work out full classification.

One of these categories was represented by Iraq's invasion into Kuwait in 1990. It looked like quite a traditional type of warfare between two states, but this war occurred when bipolar world was already collapsing, and the emerging anarchy had encouraged the ruler of Iraq to undertake this adventure in the absence of international support. Here the myth – 'Kuwait was historically a part of Iraq' – played its role in escalating to war that security-centered conflict.

Second category was represented by the UN sanctioned use of force by an international coalition against Iraq as an aggressor state. The international unanimity in condemning the aggressor was not only unprecedented, but has not ever happened in the years that followed this event.

Third category was the terrorist attacks on the 11th of September 2001.These attacks made the world speak about international terrorism as one of the main threats to global security and order. Since then social

[3] Ibid., p. 200.
[4] Ibid., p. 230.

scientists have been scrutinizing issues relevant to Islamic extremism, its roots and causes, activities of transnational terrorist networks, etc. These topics even overshadowed previous explosion of studies referring to ethnicity and nationalism.

US led military operation against the Taliban regime in Afghanistan that was supported but not shared by the majority of nations represented the forth category, different type of warfare. The case of US-British military operation against Iraq in 2003, despite some similarity with these two cases, was a clear example of unilateralism of the only superpower that had its own agenda in this operation, and thus can be considered a special case. It is almost obvious that this war can hardly lead to better "world governance".

Separate category of post-bipolar world conflicts includes various types of ethno-political conflicts incorporating cases of the former Soviet Union, former Yugoslavia, Kashmir, Rwanda, Somalia etc. In several cases religious component took its role combined with the ethnic one. In this paper I am addressing those ethno-political conflicts in the Soviet successor states that have escalated into the violent phase. Given the time's limits of presentation of this paper at the distinguished audience of CeMiSS I'll confine it to a short excursion into some theoretical discourses combined with a brief empirical journey over several violent conflictual cases.

A conceptual framework

Conceptual frameworks for studying these conflicts often take the shape of dyads. For instance, such a dyad can be exemplified by two well-known, almost classical explanations of the formation of nations that are at odds with each other. In accordance with the 'primordialist' one it is defined by certain "givens" of the human condition, like kin, religion, language etc., that can not be changed, and that create the foundation for an individual's affinity with people with a similar background. This view is opposed by the view of the 'instrumentalists' who regard ethnicity "as the pursuit of interest and advantage for members of groups whose cultures are infinitely malleable and manipulable by elites".[5] Both of these two views which can be, however, reconciled by some compro-

[5] Brass, Paul. 1974. *Language, Religion and Politics in North India*. London, New York: Cambridge University Press. P..39.

mise indicate that there are strong links between ethnicity and religion, important for the understanding of ethno-political conflicts.

Another example of a dyad is represented by the two mutually exclusive approaches that exist among multiple explanations of ethnic war and seem to have both many sympathizers: the symbolist and rationalist ones. Russel Hardin probably gave the clearest interpretation of the rationalist approach arguing that "ethnic war is explicable as a function of individuals' rational pursuit not of material benefits but of personal security".[6] On the other hand, as Abner Cohen stated as early as in 1974, "political man is also symbolic men".[7] Following this line, Stuart Kaufman suggests that "a fundamental factor causing ethnic conflicts to escalate to war is that first one side, then eventually both sides, come to fear that the existence of their group is at stake".[8] Supporting the symbolic theory he assumes that "the necessary conditions for ethnic war are myths, fears, and opportunity, the timing of war is explained by an increase in fear, opportunity, or hostility justified by the myth".[9] When these elements are strong, some triggering effect leads either to acute hostilities, or to shauvinist mobilization (thus, the opportunity means opportunity to mobilize and fight). These two outcomes are related to two different types of ethnic movements – mass-led and elite-led ones. It is very important to study and feature the relationship between elites and masses in different regions of the post-Soviet space, especially in the Southern Tier, where the dominance of patronage networks determines the dynamics of ethnic and religious mobilization. Identity crisis which after the collapse of the Soviet Union struck stronger those ethnic groups in the post-Soviet space that had not achieved full-scale national consolidation and suffered from deep fragmentation contributed to mobilization at the sub-ethnic (regional, clan, tribal etc.) level. Religion played in important role in the process of mobilization and sometimes was used by political actors merely as a mobilizing tool. That was obviously the case of Tajikistan where Islam was used by the regional elites of Gharm-Karategin cluster of regions in order to mobilize supporters within these regions under the banners of the Islamic Revival

[6] Hardin, Russel. 1995. *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press. P. 143.
[7] Cohen, Abner. 1974. *Two-dimentional Man: An Essay of the Anthropology of Power of Symbolism in Complex Society*.London: Routledge and Kegan Paul.
[8] Kaufman, Stuart, 2003. P. 31.
[9] Ibid., p. 34.

Party of Tajikistan. Instrumental role of Islam in this case leaves no doubts, though it is also true that the population of these regions had higher level of religiosity the others, otherwise it would not have been possible to mobilize it on the religious ground. This and many other similar examples play into the rationalist theory undermining the arguments of the supporters of the symbolist theory. So the tryad 'myths-fears-opportunity' can be replaced in the realm of these cases by something more rational and security-oriented like, for example, 'interests-concepts-tools'.

However, there are also examples supporting the mythologist approach. The 'myth-symbol' complex plays a crucial role in the Karabagh conflict. Both Armenians and Azerbaijanis appeal to ancient myths and the arguments of imagined history to prove their claims for the territory of Nagorno-Karabagh, and fears mean a lot in this case. In Sri Lanka the Buddhists Sinhalese used ancient religious myths contained in the sixth century A.D. sacred text called Maharasma to mobilize against Hindus Tamils. With regard to this, Theravada Buddhism "was spared destruction from the forces of resurgent Hinduism at the beginning of the eighth century A.D.".[10]

The relationship of ethnicity to all other forms of collective identification, and especially religious identity, is represented by mutually excluding cases, when they support each other, or conflict. With regard to Chechen separatists they clearly supported each other; during the Tajik civil war Islamists were identified with one of the two conflicting sides, secularists with the other, both comprised of Muslim Tajiks, and the conflict in its essence, as it has been already mentioned, had little to do with Islam *per se*. In the Northern Ireland confessional borders divide 'us' and 'them'. In Bosnia the ethnic and confessional lineages intertwined. Ernest Gellner as early as in 1983, before the violent conflict emerged in this region, observed that religious affiliations there referred to past, not present differences, and Bosnian Muslims "could not describe themselves as Serbs or as Croats (despite sharing a language with Serbs and Croats), because these identifications carried the implications of *having been* Orthodox or Catholic… Nowadays, to be a Bosnian Muslim you need not believe that there is no God but God and that Mohamed is his Prophet, but you do need to have lost that faith".[11]

---

[10] *New Republic*, 3 July 1993.
[11] Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell. P. 71–2.

Ethnicity, religion, violence

The analysis of ethno-political conflicts and the controversial relationship of ethnic and religious factors in them cannot be complete without the conceptualizing of violence. According to Charles Tilly[12], observers of human violence divide into three camps: idea people, behavior people, and relation people. *Idea people* stress "consciousness as the basis of human action", *behavior people* stress "the autonomy of motives, impulses, and opportunities", *relation people* "make transactions among persons and groups for more central that do idea and behavior people". "Ideas thus become means, media, and products of social interchange". Different combinations or compromises among idea-, behavior-, and relation-oriented approaches are sometimes offered. These combinations seem much more productive than single theories, as is the case of some other explanatory discourses.

The issue of violence as a part of culture, often omitted from explanatory factors, must be addressed to understand the origins and functions of the very nature of violent ethno-political conflicts. Not surprisingly many modern radical ethnic and religious movements in Soviet successor states comprised as main political actors wrestlers, boxers, former special forces servicemen, etc. *Adolat* movement in the Uzbek part of the Ferghana Valley in the beginning of 1990s consisted primarily of young specialists in martial arts; the most notorious field commander of Uzbek Islamists, Juma Hojiev (Namangani) had served in the Soviet forces in Afghanistan; some field commanders of the Islamist opposition in Tajikistan had been also soldiers in the Soviet troops in Afghanistan, and some of them were specialists in contact sports. In Dagestan a prominent political figure associated with the Islamic activism, Nadirshah Khachilaev was a famous wrestling champion.

All of them were "specialists in violence", whom Charles Tilly views as a significant type of political actors specializing in doing damage. Such cast of characters normally functions on the side of governments as well as outside them. On many occasions they are summoned not actually to inflict damage, but only to threaten doing it in order to force people to observe rules imposed by emerging or-

[12] Tilly, Charles. 2003. *The Politics of Collective Violence*. Cambridge: Cambridge University Press. P.56.

ganized ethnic and religious movements that also claim to maintain public order.

For this purpose demonstrative, ritual acts take an important role in solidifying the reputation of experts in violence, as well as in proving the inevitability of punishment in case of noncompliance. Thus, when Juma Namangani captured and decapitated fighters who decided to return to their village upon declaration of amnesty, it served both his image as fearless, determined, and cruel commander and the inevitability of punishment of those who betrayed "the cause of *jihad*".

Though such type of political actors in radical ethnic and religious movements is not the only one, these characters are of great importance in promoting culture of violence by different means, including the aforementioned violent rituals which are a feature of the Caucasian and Central Asian political life. In this regard comparison can be drawn between Central Asia and the Caucasus, where public violent rituals play even more significant role in creating 'strong' images of public figures and subsequently – in political mobilization. Let's remember televized public executions and floggings organized by the Chechen separatist authorities in the break between two wars (1996–1999), or the punishment of a policeman who was beheaded by Islamic radicals in the Ferghana Valley. It has presumably something to do with certain code of honor the Islamic radicals sought to establish and elements of blood feud. Cutting ears of killed enemies during the Tajik civil war was another vivid and frightening example of such public violent ritual.

It is fair to say that specialists in violence are recruited in Central Asia, for instance, not only by Islamists but also by secular non-government forces that oppose them. During the first phase of civil war in Tajikistan in 1992 many former racketeers and often criminals took the side of secular opposition to the Islamic Revival Party, thus acting as members of solidarity groups, serving interests of certain regional elites. Sangak Safarov, the leader of the Popular Front – a force that provided victory of the Kulyabi-Leninabadi-Hissari alliance against the Gharm-Karategin-Pamir block of Islamists and "democrats" – had spent 23 years in jail. Some of the former racketeers after the victory over Islamists were rewarded by appointment to ministerial posts (including, for example, Yaqub Salimov as Minister of Interior).

A factor that helped to maintain culture of violence not only in the Southern Tier of the former Soviet Union, but all over the whole post-Soviet space was the high level of militarization of society. A great number of former army, police, security servicemen, all those who had

been trained to use weapons and to fight, came into politics, business, civil service or became unemployed.

A special subdivision of violence practiced by nationalist radicals and religious extremists is an opportunistic violence. This category usually includes such by side product of violent struggle for the ethnic or religious cause as hostage taking, looting, enslavement, etc. They resort to opportunistic violence to revenge, to make profit, and to scare people. In some cases it turns into a full-size business. For certain nationalist and radical Islamic movements this activity is so common that observers qualify them as business-oriented. Such is the case of Chechens or, at least, a part of Chechen separatist movement, and the case of the Islamic Movement of Uzbekistan. Involvement in hostage-taking, however, not necessarily means that the movements which are responsible for it must be considered merely as gangs as criminals: it can be just 'business on the side', its attractiveness being aggravated by huge gap in living standards that emerged in post-Soviet societies.

Religious determinism

Religious determinism as expressed in religious doctrines is important for shaping individual and group behavior in the Southern Tier of the former Soviet Union and not only there. In medieval Islam a broad debate unfolded between *jabriyyah* and *qadiriyyah* in the framework of religious philosophical discourse about freedom of will. Are the Muslims free in their actions or everything in the world as predestined by Allah? Herein, do they bear responsibility of what they commit? The *jabriyyah* asserted that individual could not be responsible for his deeds since Allah guides people in this world and predestines all what happens. The *qadiriyyah* believed that Allah always gave the believers choice of actions in a certain range, and by choosing from possible set of actions individuals realize their free will, and for such choice, either right or wrong, an individual will be either rewarded or punished on the Day of Judgement. Though this debate seems to belong to history, its influence is until now pretty strong in any Islamic doctrinal thinking. There is no doubt that it is relevant to the interpretation of behavior of a Muslim group inspired by certain teachings.

A useful comparison may be drawn here, for instance, between Islam and Buddhism – religion that lacks system of justifying arguments for group behavior. In contrast with Islam Buddhism offers no con-

straints on an individual's behavior, therefore one could have suggested that in Buddhist religious discourse there in no need to discuss the problem of free will. But such suggestion is completely wrong. Another mechanism – that of *karma* – makes the believers' view even more deterministic. Nadezhda Bektimirova asserts that " a part of the members of the Buddhist *sangha* (community of monks) who suffered the most from Pol Pot, later declared that the Pol Pot genocidal regime is the result of *karma* of the Khmer people, that is to say, a retribution for the ancestors' past sinful deeds, particularly for the wars of conquest against its neighbors in the period of the Angkor Empire. It was through the concept of 'personal *karma'* that many ordinary Cambodians explained their long-suffering in regard to the Pol Pot experiments and their inability to organize any resistance in the localities".[13]

Thus, determinism as a universal part of any religion as well as the notion of responsibility and divine award opposed to it can be equally employed in political mobilization. It is needless to say that mobilization for collective violence and response to it are directly linked to these motivations.

Levels of violence

Levels of violence differ in the broad variety of listed cases of ethno-political conflicts. Ted Robert Gurr's catalog of violence involving ethnically defined minorities[14] also provided an important baseline for comparison to many analysts. In Tilly's view, however, Gurr's method mixes violence inflicted by governmental agents and allies with that delivered by dissident groups.[15] Still, Gurr's scale of violent protest and open rebellion lasting over five-year periods can be very helpful for us in understanding the spectrum of violent actions. It runs as follows:

0 – none reported

1 – political banditry, sporadic terrorism, unsuccessful coups by or on behalf of the groups

[13] Bektimirova, Nadezhda. 2003. Unpublished article. P.

[14] Gurr, Ted Robert. 1993. *Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.; 2000. *Peoples versus States. Minorities at Risk in the New Century*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.

[15] Tilly, op. cit., p. 64.

2 – campaigns of terrorism, successful coups by or on behalf of the group

3 – small-scale guerrilla activity, or other forms of conflict

4 – guerilla activity involving more than 1000 armed fighters carrying out frequent armed attacks over a substantial area, or group involvement in civil revolutionary, or international warfare that is not specifically or mainly concerned with group issues

5 – protracted civil war, fought by military units with base areas.

Gurr's catalog can be applicable not only to the violent ethnic movements, but also to the religious ones. As far as the Southern Tier of the former Soviet Union is concerned, the violent conflict in Tajikistan fits into categories 5 and 4 at its different stages in 1992–1997. It cannot be interpreted as a conflict directly related to Islam. Most scholars tend to either take an functionalist approach towards Islam in this case viewing Islam only as an instrument of political mobilization, or even deny its role in these events. Olivier Roy[16] believes that the basis for political mobilization in Tajikistan is always regional, not ideological or religious. So far the inter-Tajik conflict, in his view, is a conflict between regions. It is more appropriate, as I have already suggested, to say that it was a conflict between regional elites competing over redistribution of wealth and power rather than conflict between regions, given the traditional political passiveness of the majority of the population and the lack of direct interest on its part in this competition. Also the role of Islamic factor cannot be underestimated in this case. Islam was used instrumentally for political mobilization and as a genuine system of values and concepts around which some groups of the population could rally. Roy goes so far that his approach view Islamic identity as imagined, constructed for the sake of political goals of primarily nationalist nature.

The activities of first radical Islamists in Uzbekistan in the beginning of the 1990s fit into category 1 of Gurr's scale, and subsequent incursions of Islamists into Uzbekistan probably fits into category 2. The same Islamic groups were involved also in similar violent clashes with the government forces in Kyrgyzstan and Tajikistan in the end of 1990s.

The violent activities of radical Islamists not only in the Soviet successor states, but everywhere need special discussion outside this

[16] Roy, Olivier. 2000. *The New Central Asia. The Creation of Nations*. London: Tauris.

more general paper. Here again complicated relationship between religion, ethnicity, nationalism, extremism, terrorism, modernization, interests of masses and elites, role of structures and human agents, state and non-state actors, secular and religious institutions, clan, tribe and family networks etc. deserve long-term analysis. I only like to mention in this regard that comparing numerous categories of explanations of the aforementioned phenomenon, I would like once more to stress the necessity to combine different approaches. However, forced to chose among various theories that explain the phenomenon of Islamic anti-Western extremism I would have preferred the *security-oriented* family of explanations that derive it to the feeling of vulnerability and insecurity that generates social resentment in Islamic societies faced with technological and cultural penetration of stronger secular and transnational Western civilization, Westernization and modernization. The demonstration affect due to the spread of mass media makes feeling of insecurity and inferiority stronger. A clash-of-civilizations-based approach is one of the varieties of approaches that branch off this category (it can be viewed also as a *culturalist* approach rather that this rational choice security dilemma but, in my view, the deep feeling of insecurity is the overwhelming factor that allows us to link this case to security concerns). Rejection of Western culture, at least some of its components, is common in many Islamic societies, and the desire to protect the authenticity of Islamic culture, order, and style of life might be conducive to extreme patterns of thinking and behavior. But some scholars, notably Roy, observe that many members of extremist Islamic groups and terrorist networks have been well integrated into Western societies, received their education at Western universities, and were re-Islamized there. This observation undermines the adequacy of security-oriented explanations but fails to explain the cases when extremists have not been in direct contact with the West.

Concluding this short excursion into the problem I repeat that the present disbalanced and disorganized condition of the world international system continues to encourage political actors of all levels and types to compete with each other and to resort to violence in pursuing their goals. Ethnicity remains a powerful means of identification and a tool for political mobilization, religion supporting it and only in rare cases playing independently. Myths and realities, emotions and interests, human agents and institutions, each having its dynamic, underlie this growing common quest for security and power.

СОКОТРИЙСКАЯ СИСТЕМА ТЕРМИНОВ РОДСТВА

(статья опубликована в сборнике:
***Scripta Yemenica: Исследования по Южной Аравии*.**
Сборник научных статей в честь 60-летия М.Б.Пиотровского.
Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН,
2004, с. 257–272; в соавторстве с В.Я.Порхомовским).

Сокотрийский и махрийский языки вместе с джиббали (шхаури) и другими составляют отдельную группу семитских языков. Системы и термины родства в этих языках обнаруживают значительное сходство, хотя существуют и некоторые различия. В основу настоящей статьи положены материалы, собранные В.В. Наумкиным на Сокотре и в Махре в 1874–1990 гг.

Для обозначения родственников первой степени употребляются следующие термины:

bēbe, дв.ч. bebēhi, мн.ч. babáyhon, ‘отец’. В сочетании с именами употребляется с генитивной частицей di : bēbe di muh□ammad ‘отец Мухаммада’. В сочетании с личными местоимениями принадлежность выражается с помощью конструкции [di + местоимение] в препозиции: dího bēbe ‘мой отец’, dí’e bēbe ‘твой отец’ и т.д.

bíyyo, дв.ч. biyyōti[1], ‘мать’. Это слово, по Биттнеру[2], образовано как ж.р. от bi-(bey)-(a)bī ‘отец’. Принадлежность выражается так же, как и для bēbe: dího bíyyo ‘моя мать’, dí’e bíyyo ‘твоя мать’ и т.д.

В текстах, записанных от горцев, встречаются bérhe отец и bēre ‘мать’ (см. очерк “Ритуальная песня “Девушка и дух”). Жители

[1] У Леслау приводятся несколько отличающиеся формы: ед.ч. bíoh, дв.ч. biṓti (см.: W.Leslau. *Lexique soqotri*. P., 1936, с. 81). В наших материалах форма множественного числа отсутствует. Леслау приводит форму mamhéten, очевидно связанную с корнем ’em (см. ниже), т.е. также не дает формы множественного числа для этого корня.

[2] M.Bittner. *Vorstudien zur Grammatik und Wörtebuche der Soqotri-Sprache*. 1. Wien, 1913, с. 24, примеч. 3 (“Sitzungsberichte der philophischhistorischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften”. Bd.173, Abh. 4, см.далее: SBAW Wien).

прибрежных районов этих слов даже не понимают. У горцев они малоупотребимы. Они восходят к общесемитскому корню, от которого в сокотрийском образованы: bēre ‘родить’, а также термины родства míbŕhe, bar, ’íbrihi, ’imbóriye (см. далее). Так что точнее переводить béŕhe как ‘родитель’, bēge как ‘родительница’. Что касается корня этих слов, то это, по всей вероятности, b-r-’ со значением ‘творить, создавать из ничего’ (например, арабский bara’a)[3]. Отсюда значение ‘родить, произвести на свет’.

В текстах Мюллера[4] встречается еще одна пара терминов для обозначения родителей. Это ’íif отец и ’em мать[5]. Они образованы от общесемитского корня (ср. араб. ’ab и ’umm, махри h□eyb и hâm, шхаури ey и em, евр. ’ab и ’em(m) и т.д.). Эти слова неизвестны жителям прибрежных районов и, видимо, неупотребительны или малоупотребительны в горных районах. Однако широко распространенным является слово ’é’fo (или ’é’fu) ‘родители, семья, старшие родственники, люди’, где -o придает ’íif значение собирательности[6] (аналогично этому в шхаури образовано íyo ‘родители’ от ey ‘отец’). Это основное слово, употребляющееся в сокотрийском в значении ‘люди’ (можно предполагать, что оно является вторичным). На архаичность ’íif и ’em указывает не только тот факт, что они вышли из употребления со времен экспедиции Мюллера, но и то, что эти слова, в отличие от bēbe и bíyyo, для обозначения принадлежности могут присоединять к себе местоименные суффиксы. Конструкция имя + местоименный суффикс имеет архаичный характер и в современном сокотрийском почти не встречается, будучи вытеснена конструкцией di + личное местоимение + имя.

---

[3] Об этом корне см.: C.Landberg. *Glossaire datinois*. Vol. 1, 2. Leiden, 1920, 1923, vol. 1, с. 142 и сл.

[4] В начале XX века в Вене были изданы материалы южноаравийской экспедиции Австрийской академии наук под руководством проф. Д.Г.Мюллера, которые в течение длительного времени служили основным и практически единственным источником по современным языкам Южной Аравии. По этим материалам был написан и словарь В.Леслау. Сокотрийскому и махрийскому языкам посвящены три из двенадцати томов экспедиции (4, 6 и 7). См.: Muller D.H. (editor). *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. Alfred Holder, Kaiserliche Akademie der Wissenschften. Wien, 1905–1907.

[5] См.: Leslau. Lexique soqotri, с. 68–69, 62–63. Леслау рассматривает f в ’iif как спирантизацию b. Два гласных Леслау объясняет как отражение древнего долгого гласного.

[6] См.: N. Rhodokanakis. *Der Zweigipflige Akzent im Minaö-Sabäjschen, dans Studien zur Lexicographie und Grammatik des Altsüdarabischen*. H. 1. Wien, 1915 (SBAW Wien. Bd 178, Abh. 4).

Исключение составляют как раз некоторые термины родства (см. также далее). Для обращения детей к родителям не существует специальных слов, а употребляются bēbe и bíyyo со звательной частицей ’e(’a): ’e bēbe ! ‘Отец!’; ’e bíyyo ! ‘Мама!’[7].

В названиях братьев и сестер различаются обозначения братьев и сестер старших по отношению к говорящему, младших или одинаковых по возрасту. Для обозначения самого старшего брата или самой старшей сестры не существует особых слов, все старшие называются одинаково. Для обозначения младшего брата или сестры говорящего или одного с ним возраста употребляется одно слово qāqa (без различия в роде), дв.ч. qāqi, мн.ч. qaqáyhon. Принадлежность выражается с помощью конструкции di + личное местоимение. В то же время для обозначения, старшего брата и старшей сестры употребляются разные слова одного корня: nínhi, дв. ч. niníhi ‘старший брат’; ’énna ‘старшая сестра’. Принадлежность выражается с помощью di.

Используются также слова, восходящие к обшесемитскому корню ’-ḥ[8]: ’a‘ha (или ’a‘h□a), дв.ч. ’é‘hi (’e‘h□i) , мн.ч. ’o‘ho (’o‘h□o) или o‘hó’oy (в некоторых бедуинских говорах) ‘брат’ (вообше, т.е. и старший, и младший) и ’é‘het (или ’é‘h□et) ‘сестра’[9] (ср.: махри ġa и ġayt, шхаури (e)ġa и ġit, харсуси ġa, араб, ’aḥ, и ’uḥt[10]). Эти слова принадлежат к числу немногих сокотрийских терминов родства, образующих принадлежность с помощью присоединения к себе местоименного суффикса. Например:

’é‘hi(’é‘h□i) ‘мой брат’

’é‘haš (’é‘h□aš) ‘его брат’

’ehóyhi (’eh□óyhi) ‘мои братья’ и т.д.

В “Легенде о Йитхамитин” встречается форма ’ohóki в значении ‘твои братья’ (мн.ч.)[11].

---

[7] Точно так же образуются формы обращения ко всем другим родственникам, так что далее мы к этому возвращаться не будем (варианты ’e и ’a в зависимости от окружения, например ’a qāqa ‘мой брат’).

[8] Здесь обозначает звук, обозначающийся в арабском ظ

[9] По нашим наблюдениям, h произносят жители прибрежных районов, h□ – горцы (точнее, часть).

[10] См.: Leslau, op.cit., c. 56; Johnstone. *The H□arsusi-English Lexicon*. London, 1977, c. 7.

[11] В связи с употреблением аналогичной формы (’e‘hó□ke) в текстах Мюллера Леслау пишет, что, “хотя это слово выглядит как множественное число, речь идет о двух братьях” (там же. с. 56), но нам кажется, что информант вполне мог употребить мн.ч. вместо дв.ч.

В сочетании слова ’é‘het с местоименными суффиксами были выявлены некоторые фонетические различия между говорами:

’e‘héti (Хадибо) ‘моя сестра’

’e‘ídti (Калансия) ‘моя сестра’

’e‘ídti (Хагьер) ‘моя сестра’

’e‘ǧídti (западный бедуинский говор) ‘моя сестра’

’e‘hédk (западный бедуинский говор) ‘твоя сестра’

’e‘hétš (западный бедуинский говор) ‘его сестра’ и т.д.

Несколько терминов употребляются в сокотрийском для обозначения детей. Основными являются:

múgšim (произносится múkšim), дв.ч. mugšīmi, мн.ч. megāši[12], ‘мальчик, сын’[13]. Это слово чрезвычайно широко употребляется в сокотрийском как в значении ‘мальчик, подросток, юноша’, так и в значении ‘сын’. Принадлежность выражается с помощью частицы di : dího múgšim ‘мой сын’, múgšim di h□amed ‘сын Ахмеда’.

fíŕhim[14], дв.ч. firīmi, мн.ч. féŕham (горск. fóýrhem), ‘девочка, девушка, дочь’ столь же широко употребительно в двух значениях, как и mugšim. Коренные этого слова – f-r-m. Биттнер сопоставляет fíŕhim с махри firhîn ‘кобыла’ (в арабском в этом значении употребляется faras-)[15]. Леслау указывает, что исходное значение этого семитского корня, отраженное в арабском, еврейском, арамейском, – разрывать, резать, раскалывать, рассекать’, отсюда ‘создавать’ (ср. корень b-r-’ ‘резать, создавать’, о котором говорилось выше, и др. корни), таким образом, fíŕhim означает ‘творение, существо’[16]. Можно, однако, предложить иное объяснение. Возможно, сокотрийское слово “девочка” от этого корня связано непосредственно со значением ‘резать’. Дело в том, что fíŕhim относится к девочке, достигшей возраста половой зрелости, когда ей должно было делаться обрезание. Отсюда и значение fíŕhim как ‘той, что достигла возраста обрезания’. По данным информантов, девочка, не достигшая этого возраста, называется на Сокотре другим словом (‘awgēno – см. ниже), что под-

---

[12] Корень этого слова: g-š-m. По Мюллеру (см.: Bittner. Op.cit., 1. с. 20, примеч. 2), этот корень соответствует арабскому gism- тело.

[13] Леслау приводит также форму диминутива mgešhem, дв.ч. mgešémi, мн.ч. mgišímihon (op.cit., с. 117), которая нами не зафиксирована.

[14] Леслау дает форму firehim (Lexique soqotri, с. 341).

[15] Bittner, op.cit., 1, с. 13, примеч. 1; 2. с. 9.

[16] Leslau, op.cit., с. 341.

тверждает наше предположение. Принадлежность для слова fíŕhim также выражается с помощью частицы di : dyhé fíŕhim ‘его дочь’.

Слово fíŕhim в сокотрийском часто употребляется вместе с заимствованным из арабского bint с тем же значением, образуя единую лексическую единицу. По некоторым наблюдениям, сочетание fíŕhim bint употребляется в основном как раз тогда, когда необходимо указать на девушку, достигшую возраста, делающего возможным ее вступление в брак (см. текст о сватовстве и женитьбе).

Для обозначения детей употребляются также термины:

‘awyéghen (диминутив от ‘agg ‘мужчина, человек, муж’ – см. ниже) ‘мальчик’, дв.ч. ‘oygēni, мн.ч. ‘oygígihon;

‘awgēno (диминутив от ‘āže ‘женщина, жена’ – см. ниже) ‘девочка’, дв.ч. ‘awgenōti, мн.ч. ‘awgehenītin.

Эти слова обозначают, как правило, детей младшего возраста[17]. Принадлежность также выражается с помощью частицы di.

В сокотрийском есть еще слово míbŕhe, дв.ч. mébroy, мн.ч. embóriye (или ’imburíyo), ‘ребенок (м. и ж.р.). Употребляется в единственном и двойственном числе для обозначения маленьких детей, например ’egdóho míbŕhe ‘она родила ребенка’. Однако во множественном числе это слово может обозначать не только детей, но и всех членов семьи, включая жену, т.е. имеет значение ‘семья’. В этом значении его употребляют жители прибрежных районов. Горцы чаще используют другое слово – maŝin, которое помимо значения ‘семья’ имеет еще значение ‘жена’ (см. текст о сватовстве и женитьбе).

Принадлежность для слова míbŕhe образуется с помощью частицы di.

От того же корня образовано слово, имеющееся во многих семитских языках, – bar ‘ребенок’ (м. и ж.р.) (ср. махри h□abŕe, шхаури ber, арам. bar и т.д.). В отличие от míbŕhe, это слово не указывает на младенческий возраст, а имеет скорее общее значение ‘сын, дочь’[18]. Кроме того, bar употребляется в нескольких специфических значениях. Об одном из них см. с. 15. Леслау указывает еще на два значения: одно из них для указания возраста, другое – для обозначения молодого животного: ber- ’esed ‘молодой лев’.

---

[17] Леслау дает еще одну форму диминутива от ‘agg и āže: éyeg, дв.ч. eyége, мн.ч. eyógehen, ‘мальчик’; éugoh, дв. ч. eugōti, мн.ч. eughéten, ‘девочка’ (*Lexique soqotri*, с. 307). Нами эти последние две формы не зафиксированы.

[18] Leslau, op.cit., с. 95.

Существует особое слово для обозначения близнецов: ŝékli, дв. ч. ŝāukali, мн.ч. ŝáklho.

Для обозначения родственников второго восходящего поколения и далее используются следующие термины:

mā‘a, дв.ч. mā‘i, мн.ч. má‘hin ‘дедушка’. Леслау приводит mó‘o, дв.ч. mo‘ohi, мн.ч. m‘emáyhon ‘предок’[19]. Мюллер возводит его к mího (mí’h□o) ‘внутренности, кишки’, сравнивая с евр. mime‘eká yås’u ‘вышедшие из твоих внутренностей (кишок)’[20].

Слово mā‘a обозначает в сокотрийском и деда по отцу, и деда по матери. Для того чтобы различать их, используются описательные конструкции: bēbe dího d-bēbe ‘отец моего отца’ и bēbe dího d-bíyyo ‘отец моей матери’. Принадлежность для ma a выражается с помощью частицы di : díse má‘a ‘ее дед’. Описательным способом образуются и названия предков старших поколений, например mā‘a di d-bēbe ‘прадед’, mā‘a di d-mā‘á ‘прадед’ и т.п. Существует еще выражение mā‘a má‘hin – буквально ‘дед дедов’, т.е. ‘предок, прародитель’.

h□ábba, дв.ч. h□abbéti, мн.ч. h□óbub, ‘бабушка’[21]. Принадлежность образуется с помощью частицы di. В отличие от mā‘a, от h□abba образуется специальный термин h□ebēbo со значением ‘прабабушка’, а для более далеких степеней уже используется описательный способ. Если необходимо уточнить линию бабушки или прабабушки, это делается так же, как в случае с mā‘a: bíyyo dího d-bēbe ‘мать моего отца’, bíyyo dyhé d-mā‘a ‘мать его деда’, bíyyo d-bēbe dího d-bíyyo ‘мать отца моей матери’.

В сокотрийском нет специальных терминов для обозначения внуков и внучек, для этой цели используются описательные конструкции: múgšam dího de múgšam ‘мой внук (сын моего сына)’, ’emboríye dyhé de múgšam ‘его внуки и внучки (дети его сына)’, fíŕhim dí’e de fíŕhim ‘твоя внучка (дочь твоей дочери)’ и т.д. Обращаясь к деду или бабушке, внуки говорят: ’a mā‘a! или ’e h□ábba! Дед и бабушка называют внуков и внучек по имени или же обращаются к ним, как к детям (‘сын’ или ‘дочь’).

Специальные термины существуют для обозначения братьев и сестер родителей:

dēdo, дв.ч. didóy (мн.ч. от этого корня не образуется), ‘дядя по отцу’. Это слово, имеющее окончание женского рода, относится к

[19] Там же, с. 248.
[20] Там же.
[21] У Леслау приводится h□ábbeh ‘хозяйка, бабушка’ (op.cit., с. 159).

общесемитскому корню, и ему соответствуют в махри hadîd, в шхаури díd и edíd, в евр. dōd ‘дядя’, в магрибинском арабском dāda, в сир. dådå ‘любимец, ребенок’, в южноаравийском dd[22]. Для различения старших и младших братьев отца употребляется описательный способ: nínhi dího de bēbe ‘старший брат моего отца’, qāqa dího de bēbe ‘младший брат моего отца’. Принадлежность выражается как с помощью местоименных суффиксов[23], так и с помощью конструкции di + местоимение.

h□alēle, дв.ч. h□alīli, мн.ч. h□alélehon, ‘дядя по матери’. Принадлежность здесь выражается исключительно с помощью частицы di. Вероятно, это слово вытеснило (во всяком случае, в прибрежных районах) более архаичное h□el (мн.ч. mh□ólehi), от которого оно образовано. Слово h□el, встречающееся в текстах Мюллера, может присоединять к себе местоименные суффиксы: h□élhi ‘мой дядя’, h□élek ‘твой дядя’, h□ólke ‘твои дяди’[24]. От семитского корня, лежащего в основе этого слова, образованы: в махри ħel, в шхаури ħil, в араб. ħāl, в сир. hålå, в тигре ħāl[25]. В записанных нами текстах слово h□el не встречается, опрос информантов из прибрежных районов выявил, что им это слово неизвестно (в горных районах такой опрос не проводился).

Если дядя по отцу и дядя по матери называются в сокотрийском разными словами, то тетка по отцу и тетка по матери именуются одним словом:

h□élo (в другом варианте – h□āla), дв.ч. h□elóti, мн.ч. h□elót, ‘тетка’. Принадлежность для этого слова может выражаться как с помощью местоименных суффиксов (например, h□elōti ‘моя тетка’), так и с помощью конструкций di + личное местоимение (disé h□élo ‘ее тетка’). Правда, Леслау приводил единичный случай употребления в текстах Мюллера dedoh в значении ‘тетка по отцу’[26], но Биттнер замечал, что такого слова в сокотрийском не существует и что в этом значении употребляется h□éloh[27].

Приведенным выше терминам соответствуют обозначения племянников и племянниц: ’íbri (или ’ibrihéy) ‘племянник’. Это слово

[22] Leslau, op.cit., c. 123.
[23] Леслау сообщает о встречающемся у Мюллера dodhi ‘мои дяди’ (так же переводит и Биттнер [*Vorstudien*. 1, с. 29], указывая, что ранее это слово считалось формой ед. ч.
[24] Там же.
[25] Там же.
[26] Leslau, op.cit., c. 123–124.
[27] Bittner, op.cit., 1, c. 28.

относится к тому же корню b-г-', что и béŕhe 'отец', bēre 'мать', míbŕhe 'ребенок'; оно не употребляется изолированно, а только с местоименными суффиксами. Удалось записать лишь одну фразу с изолированным употреблением этого слова: 'ó'o 'íbrihey min muh□ámmad? 'Где племянник Мухаммада?'. Однако здесь обращает на себя внимание употребление предлога min ('от'), хотя следовало бы ожидать вместо него di или примыкания имен. Скорее всего, min отделяет конструкцию имя + местоименный суффикс от другого имени. Это подтверждается следующим примером с тем же значением: 'íbrihiš min muh□ámmad 'племянник Мухаммада' (буквально: 'племянник его, Мухаммада'). Это позволяет считать, что 'íbrihey представляет собой не изолированную форму слова (таковой, видимо, не существует), а его сочетание с местоименным суффиксом 3-го л. м.р. ед.ч. Чаще всего встречается 'íbrihi мой племянник[28] Леслау 'ibrihi как сочетание bar с местоименным суффиксом, т.е. 'мой ребенок'[29]), 'íbrihiš 'его племянник' и т.д.

Существует и аналогичный термин женского рода: 'íbrit 'племянница'. Он тоже употребляется только с местоименными суффиксами: 'ibrīti (или 'ibrihídti) 'моя племянница', 'ibrihítš 'его племянница' и т.д.

Помимо этих слов используется описательный способ выражения данных понятий. Он нужен тогда, когда необходимо различать линию племянника:

múgšam dí'hi 'сын моего брата'

fíŕhim de'héti 'дочь моей сестры'[30]

Описательный способ употребляется в сокотрийском и для обозначения двоюродных братьев и сестер:

múgšam dího di dēdo 'двоюродный брат (сын моего дяди по отцу)'

fíŕhim dího di h□alēle 'двоюродная сестра (дочь моего дяди по матери)' и т.д.

Помимо терминов múgšam и fíŕhim в этих конструкциях встречается слово bar:

bar dēdo 'сын дяди по отцу'.

[28] При обращении со звательной частицей ya ; ya 'ibrihi!

[29] Leslau, op.cit., c. 95. Этот перевод вряд ли адекватен.

[30] Леслау (op.cit., c. 95) почему-то приводит ber dido племянница. Не исключено, что здесь имела место оговорка информанта.

Видимо, от bar dēdo образовано собирательно bar-díd (произносится как одно слово) ‘двоюродные братья и/или сестры’. Для пояснения может употребляться с múgšam/fíŕhim. Например: ílha féŕham bar-díd ‘Эти – двоюродные сестры’. Это один из немногих образцов архаичного status constructus в сокотрийском.

Слово bar часто встречается в притяжательных конструкциях: bar dího dēdo (или bar dího di dēdo) ‘сын моего дяди по отцу’.

В текстах Мюллера эта конструкция имеет другой вид: diho ber dedo ‘сын моего дяди по отцу’

dí’e ber dēdo ‘дочь твоего дяди’[31].

Опрос информантов из прибрежных районов показал, что там этот порядок не употребим. Обращаются к двоюродному брату/сестре как к родным, различая старших и младших. Старшего двоюродного брата/сестру (как по отцу, так и по матери) называют nínhi/’énna. К младшему обращаются по имени, лишь совсем маленьких можно называть qāqa при обращении.

Теми же словами, что и дядей/теток по отцу, называют отчима и мачеху наряду с описательным способом. Так, ‘āže di bēbe ‘жена отца’ называется h□élo, ‘agg di bíyyo ‘муж матери’ называется dēdo. Сводные братья/сестры называются так же, как родные, но при необходимости различения добавляется название общего родителя с предлогом min:

dího qāqa min bēbe ‘мой брат/сестра по отцу’

qāqa min bíyyo ‘мой брат/сестра по матери’.

Если оба родителя умирают, детей обычно забирает отец матери, который в первую очередь обязан позаботиться о них, а в дальнейшем нести ответственность за их брак. Если он не может воспитывать их, детей должен взять старший брат матери или другой брат или сестра. Про такого приемного сына говорят, например: múgšam thar min ’e‘ídti ‘сын, который остался от моей сестры’.

Если сокотриец скажет, что у него умерла сестра, его спросят: ’iním éke min ’emboríyo? ‘А кто остался из детей?’

Для обозначения родственников по браку используются следующие термины:

‘agg (‘ag), дв.ч. ‘ággi, мн.ч. ‘iyúg (‘eyyúg) или ‘iyūg, ‘муж, человек, мужчина’. У Леслау приводится как ‘aig (‘ag) , дв.ч. ‘aigi, мн.ч. ‘eyug (‘iyog, ‘eyog)[32]. Этому слову соответствует в махрий-

[31] Leslau, op.cit., c. 123.
[32] Leslau, op.cit., c. 307.

ском ġayg, в шхаури ġayg. Это слово, видимо, связано с глаголом ‘ayeg ‘родить’[33].

‘āže, дв.ч. ‘ažīti, мн.ч. ‘eghēten (‘ighētin), ‘жена, женщина’. Это слово одного корня с ‘agg.

Родители мужа/жены, по данным информантов из прибрежных районов, называются dēdo и h□élo, но можно их назвать и описательно, например: bēbe dího di ‘āže ‘отец моей жены’. Теща может называть зятя не только по имени, но и уа ’íbrihi! ‘Племянник!’ (правда, зять действительно часто бывает племянником).

Существуют и специальные термины для обозначения родственников по мужу /жене, восходящие к общесемитскому:

h□am (h□em-), мн.ч. h□om- ‘тесть, свекор, зять, шурин, свояк’ и т.п. Этому слову соответствует в махри h□aym в шхаури h□iyeñ и h□em, в евр. h□åm, в араб. h□am, в ге‘эз h□am, аккадском emu, южно-аравийском h□m;

h□ámit- ’теща, свекровь, невестка, свояченица’ и т.п.[34]

Эти слова для обозначения принадлежности присоединяют местоименные суффиксы:

h□emš	‘его зять’ (и т.д.)
h□ámke (h□ómke)	‘ваши зятья’ и т.д.
h□amítš	‘его невестка’ и т.д.
h□améts	‘ее невестка’ и т.д.[35]

Эти слова связаны с глаголом h□ami ‘выдавать замуж’[36]. Отсюда каузатив-рефлексив šh□ame’ ‘посвататься’. Например:

min ó’o šh□amá’k?	‘Где ты посватался?’
šh□amá’k ken muh□ámmad ben sélim	‘Я посватался у Мухаммада бен Селима’.

Отсюда же происходит móh□mo ‘сваты’ (собират.), ‘люди рода жениха’.

В имеющихся у нас текстах встречаются h□amíti ‘сестра моей жены’ и другие аналогичные формы. Опрос информантов из прибрежных районов показал, что они вместо h□em- употребляют s□ahr (заимствовано из арабского – s□ihr- ‘зять, шурин, деверь,

[33] См. этимологическое объяснение: Leslau, op.cit., с. 306–307.

[34] Приводится no: Leslau, op.cit., с. 178.

[35] Там же.

[36] См.: Leslau, op.cit., с. 180.

свояк’). В одном из текстов встречается h□amíti в значении ‘муж сестры жены’, однако это могло быть и оговоркой.

Кроме того, нами зафиксировано еще одно слово, не встречающееся у Мюллера-Леслау. Это:

h□ametēno ‘жена брата мужа, жена брата жены’.

Обращаются ко всем деверям, шуринам и т.д. по имени.

Что касается брака у сокотрийцев, то часто встречаются как ортокузенные, так и кросскузенные браки. При этом наиболее предпочтительным является брак с детьми брата (или же сестры) отца. Молодая семья поселяется в доме родителей мужа (патрилокальное поселение). В случае развода ответственность за детей несет дед по матери, но иногда дети остаются с отцом.

Существуют специальные названия нового супруга для прежнего. Прежний муж называет нового мужа своей бывшей жены šorīk, прежняя жена новую жену – šorīka. Это слово заимствовано из арабского, в котором его основное значение – ‘соучастник, партнер’.

Есть специальный термин для обозначения женщины, принимающей роды – šá‘bhor, а также человека, первым после рождения ребенка подавшего ему воды или молока – м. h□enákhen, ж. h□ánkhon (этимология этого слова связывает его с названием одного из молочных продуктов: когда пахту оставляют до утра, в ней выпадает осадок, более густая фракция, которая называется h□anēki, поднявшаяся вверх более жидкая фракция, сыворотка называется rīho d-h□ēl□ob ‘вода от пахты’).

Это, возможно, реминисценция крестного/крестной. Эти люди на всю жизнь сохраняют свойственные отношения с ребенком, которому помогли появиться на свет или “крестили”. Сохраняют отношения и молочные братья и сестры: ’á‘ha min tódi и ’é‘het min tódi (буквально: ‘брат/сестра по груди’). Они говорят о себе: edókki t□ahídhi (“Мы вскармливались вместе”).

Несколько терминов относятся к бездетности:

maktēt□a‘– ‘бездетный’, maktet□í‘o – ‘бездетная’, мн. maktet□e‘hēnen – в значении ‘вымершие’, о семье, племени, от которых или не осталось никого или 1–2 человека;

s□ífher – ‘бездетный’, мн. s□áfyer, s□ifhēre – ‘бездетная’ мн. s□iferhēten.

Приведем еще несколько собранных В.В.Наумкиным специфических терминов:

fáŕh□ или fówŕah□, дв. fárh□i, мн. fŕoħ, ж. fawríh□o (fowríh□o bar gírbak – котенок), мн. fawrihhēten – 1) ‘незаконорожденный’, или 2 мн.) ‘детеныш мелкого животного (мышонок, котенок)’.

Это слово употребляется как ругательство – ‘ублюдок’ (объяснение информанта – bíŝi ših bēbe ‘нет у него отца’), но: fereh□ēho – ‘та, которой родители не дали имущества или средств’ – bíŝi ses mēl min tse é’efu – ‘нет у нее имущества от ее родителей’.

Еще одно ругательство: ē’hen ber šá‘riher ‘ты не мужчина’, буквально ‘ты – сын ša‘riher’. šáhriher – 1) ‘финик без мякоти, который выбрасывают, бесполезный’, 2) ‘глиняная трубка’.

Другое ругательство: ’ēhen al bérowek l-tis’a ‘недоношенный’, буквально – ‘ты не родился через 9 месяцев’ (ср. htéliyo‘āže ‘женщина выкинула’).

Сокотрийские термины родства[37]

1. bēbe (bēŕhe, ’íif) ⎫
2. bíyyo (bēre, ’em) ⎬ ’éfo
⎭
3. mā‘a [bēbe dího di bēbe]
4. h□ábba [bíyyo dího di bēbe]
5. mā ‘a [bēbe dího di bíyyo]
6. h□ábba [bíyyo dího di bíyyo]
7. dēdo
8. h□élo
9. h□alēle
10. h□élo
11. nínhi↑, qāqa↓, ’á ‘ha
12. ’énna↑, qāqa↓, ’é ‘het
13. h□amítti
14. sáhri

[37] В примечаниях к схеме в круглых скобках приведены варианты соответствующего термина, связанные с возрастом денотата, различиями между горскими и прибрежными говорами и т.п.; в квадратных скобках приводятся уточняющие описательные термины; в случае если описательный термин является единственно возможным, он дается без скобок. Термины, обычно не употребляющиеся без местоименных суффиксов, даются с показателем 1-го л. ед.ч.

15. ’énna↑, qāqa↓, [fíŕhim dího di hélo] ⎫
16. nínhi↑, qāqa↓ [múgšam dího di hélo] ⎪
17. ’énna↑, qāqa↓ [fíŕhim dího di halēle] ⎪
18. nínhi↑, qāqa↓ [múgšam dího di halēle ⎬ bar-did
19. nínhi↑, qāqa↓ [múgšam dího di dēdo] ⎪
20. ’énna↑, qāqa↓ [fíŕhim dího di dēdo] ⎪
21. nínhi↑, qāqa↓ [múgšam dího di hélo] ⎪
22. ’énna↑, qāqa↓ [fíŕhim dího di hélo] ⎭
23. ‘āže
24. múgšam (‘awyéghen) ⎫
25. fíŕhim (‘awgēno) ⎬ bar
⎭
26. h□ámit (’ibrīti)
27. h□am (sahr, ’íbrihi)
28. ’ibrīti [fíŕhim dího di ’e‘hēti]
29. ’íbrihi [múgšam dího di ’e‘hēti]
30. ’ibrīti [fíŕhim dího di ’é ‘hi]
31. ’íbrihi [múgšam dího di’ é‘hi]
32. múgšam dího di fíŕhim
33. fíŕhim dího di fíŕhim
34. múgšam dího di múgšam
35. fíŕhim dího di fíŕhim
36. h□am (dēdo) [bēbe dího di ‘āže]
37. h□ámit (hélo) [bíyyo dího di ‘āže]
38. h□am (s□ahr)
39. h□ámit
40. h□ebēbo [bíyyo dího di h□ábba]
41. bēbe dho di h□ábba
42. h□ebēbo [bíyyo dího di mā‘a]
43. bēbe dího di mā‘a
44. h□ebēbo [bíyyo dího di h□ábba]
45. bēbe dího di h□ábba
46. h□ebēbo [bíyyo dího di mā‘a]
47. bēbe dího di mā‘a
48. s□ahr (h□am)
49. h□ametēno

Сравним эти термины с записанными В.В.Наумкиным в ходе полевых сезонов 1985–1988 г. в Махре махрийскими терминами родства:

человек, мужчина, муж	ġag, ġayg,
уменьш.	ġeyєgên
мальчик	ġegên
женщина, жена	ġagit,tes
уменьш.	twesôt
девочка	ġegenôt
брат	ġâ
сестра	ġayt, ġawíya
отец	h□ayb
семья, люди, родные	h□abû
мать	h□âm
дед, предок	’ôm (кор. ‘-m)
бабушка	’āmêt (кор. ‘-m)
дядя (по отцу)	h□edêd
дядя (по матери)	ħayl
тетя (по отцу)	h□ādît
тетя (по матери)	ħelôt
любой муж. родств. по браку	h□em
– зять, шурин, деверь, свояк	(по Джонстону: h□aum)
сноха, золовка, свояченица	h□emît, h□emáyt
шурин	ms□hour, s□ahr (м.б. синоним h□em)
золовка	ms□hóurt (м.б. синоним h□emit)
сын	ber (bar), h□ebrê
	мн. h□ubûn
	boni-(a)ġay мои племянники
дочь	h□ebrêt
дети, мальчики	emberáwten
bōni dīdi	мои двоюродные братья (дети брата отца)
bōni hēli	мои двоюродные братья (дети брата матери)
bōni dīti	мои двоюродные братья (дети сестры матери)
ġawiya min ham	единоутробная сестра
ġawiya min heyb	единокровная сестра
boni (a)ġay	мои племянники
к отцу жены обращаются	h□adīdi (отчим = тесть = дядя по отцу), (теща = тетя по матери)

К брату жены обращаются	ġay и ġā de tes
К сестре жены обращаются	ġáyti и ġayt de tes
К детям отчима (сводным братьям и сестрам) обращаются	h□ubûn h□adīdi

В основу типологического анализа сокотрийской системы терминов родства мы положили известную схему, учитывающую прежде всего противопоставление двух независимых пар признаков: прямой и коллатеральной линий родства, а также отцовской и материнской линий. Пересечение этих двух групп параметров позволяет выделить четыре основных типа:

А. Бифуркативно-сливающий (австралийский, ирокезский, турано-ганованский) тип, различающий отцовскую и материнскую линии, но смешивающий прямую и коллатеральную линии родства. В рамках этого подхода системы родства омаха и кроу являются вариантами бифуркативно-сливающеготипа.

Б. Генерационный (гавайский, малайский) тип. Здесь отсутствуют противопоставления как отцовской и материнской, так и прямой и коллатеральной линий родства.

В. Бифуркативно-коллатеральный (арабский) тип. Здесь имеются противопоставления как по отцовской / материнской, так и по прямой / коллатеральной линиям.

Г. Линейный (описательный, английский, арийский) тип. В данном случае представлена оппозиция прямой и коллатеральной линий, но отсутствует противопоставление отцовской и материнской линий родства.

В рамках данного типологического подхода особо важная роль принадлежит терминам, относящимся к первому восходящему поколению.

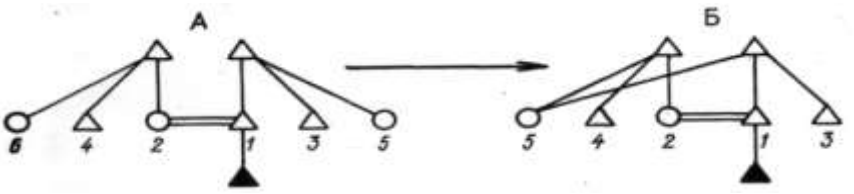
В сокотрийском языке в первом восходящем поколении дли лиц мужского пола имеется три термина: отец (bēbe), дядя по отцу (dēdo), дядя по матери (h□aléle). В то же время для лиц женского пола имеется лишь два термина: мать (bíyo) и тетка (h□élo) – т.е. здесь отцовская и материнская линии не различаются. Таким образом, сокотрийская система терминов родства для первого восходящего поколения оказывается смешанного арабско-английского типа (III–IV), аналогично, например, современной польской системе.

Однако внутренняя реконструкция, а также упоминавшееся выше единичное употребление в текстах, записанных Д.Мюллером, слова dēdo в значении тетка по отцу’ позволяют с уверенностью

предположить следующую исходную систему обозначений сиблингов родителей:[38]

	м.р.	ж.р.
линия отца	ded-	dēdo
линия матери	h□el-	h□élo

Следовательно, сокотрийская система терминов родства для первого восходящего поколения развивается от III ("арабского") к IV ("английскому") типу:



А. Реконструированная система

1. bēbe	3. ded-	5. dēdo
2. bíyo	4. h□el-	6. h□élo

Б. Современная система

1. bēbe	3. dēdo	5. dēdo
2. bíyo	4. h□alēle	

При этом характерное отличие современной сокотрийской системы от сходной с ней польской состоит в том, что в польском языке с утратой общеславянского терминологического противопоставления между сестрой матери и сестрой отца были утрачены и соответствующие термины, замененные новым, нейтральным (сохранились их корреляты мужского рода для обозначения братьев отца и матери). В сокотрийском языке в аналогичном случае был обобщен термин, обозначавший сестру матери.

Изменения в сокотрийских терминах для обозначения сиблингов родителей мужского пола, видимо, объясняются тенденцией к удлинению односложных слов ded- и h□el-, не употреблявшихся без притяжательных суффиксов. В первом случае для этой цели была использована форма женского рода dedo, оказавшаяся «свободной» после утраты противопоставления dēdo–h□élo и обобщения термина h□elo в значе-

[38] См. В.В.Наумкин, В.Я.Порхомовский. *Очерки по этнолингвистике Сокотры*. Москва, 1981, с. 89 и сл.

нии ‘сестра отца/матери’. Форма h□el, еще встречающаяся в текстах австрийской экспедиции начала века, оказалась подверженной редупликации второго корневого согласного, что в результате дало форму h□alēle.

В связи с терминами родства для первого восходящего поколения отметим также, что собирательное обозначение для детей сиблингов родителей – bar-did – является производным от термина, обозначающего дядю по *отцу*. Таким образом, если в утраченной оппозиции: *сестра по матери – сестра по отцу* «победителем» оказался термин по материнской линии, то в сохранившейся оппозиции: *брат по матери – брат по отцу* «более сильным», видимо, является термин по отцовской линии, что проявляется в обозначении детей сиблингов родителей, а также отца мужа/жены. Для сравнения можно упомянуть латинскую систему, где в обоих случаях «победителем» стал термин по материнской линии.

В первом нисходящем поколении различаются прямая и коллатеральная линии: bar (и др. термины) для обозначения прямых потомков, ’íbri- (ж.р. ’íbrit-) – для детей сиблингов. Производность слова, обозначающего племянников, от корня со значением сын, может быть, указывает на первоначальное неразличение прямой и коллатеральной линий в этом поколении[39]. Как и в случае нулевого поколения, здесь имеются уточняющие описательные термины для различения детей брата и сестры.

Для типологической характеристки сокотрийской системы терминов родства существенным является и смешение отношений кровного родства и свойства (связи по браку): родители мужа/жены могут обозначаться как сиблинги родителей – dēdo ‘тесть, свекор’, h□élo ‘теща, свекровь’. Так же обозначаются и муж матери и жена отца, в том числе отчим и мачеха. (Попутно отметим, что в этих случаях употребляется слово dedo ‘брат отца’, но не h□alēle ‘брат матери’.) Смешение родственников по крови и по браку характерно для систем бифуркативно-сливающего типа, в то время как бифуркативно-коллатеральные системы строго их разграничивают. Для современной сокотрийской системы вопрос о том, имеет ли в ней место пережиток «ирокезской» системы или позднейшее развитие «арабской» системы (под влиянием распространенного на Сокотре кузенного брака), оста-

[39] Ср. замечание М.В. Крюкова о том, что при превращении «ирокезской» терминологии в «арабскую» наиболее консервативными оказываются термины первого нисходящего поколения (М.В. Крюков. *Система родства китайцев*. Москва. 1972, с. 280).

ется открытым. В пользу второго решения свидетельствует наличие в сокотрийском специальных терминов для родственников по браку: h□am ‘тесть, свекор, зять, шурин, деверь’ и т.п., ж.р. h□amit, которые восходят к общесемитскому. Возможно, эту черту сокотрийской системы терминов родства, так же как и смешение прямой и коллатеральной линий в нулевом и, может быть, в первом нисходящем поколениях, следует трактовать как некоторое вторичное развитие в сторону терминологии гавайского типа в условиях вынужденной эндогамии, естественной для изолированной островной популяции.

Также отметим, что во втором восходящем поколении сокотрийская система имеет неописательный (элементарный) термин лишь для женского пола – h□ebēbo, для лиц мужского пола этого поколения используется описательный термин. Это, возможно, указывает на некогда имевшее место главенствующее положение женщины в роде (если только не является отражением большей средней продолжительности жизни или более раннего возраста вступления в брак для женщин по сравнению с мужчинами).

Сравнение сокотрийской системы родства с данными других современных южноаравийских языков подтверждает нашу реконструкцию. Как видно из приведенной выше таблицы махрийских терминов родства, в этом языке имеется противопоставление отцовской и материнской линий для сиблингов родителей (т.е. в первом восходящем поколении). Аналогичная ситуация отмечается и в других южноаравийских языках (по данным Джонстона):

	харсуси	шхаури
отец	h□aub	’iy
мать	h□am	‘ϵm (ϵ)
дядя по отцу	h□edēd, h□edōd	díd
дядя по матери	ħayl мн. ħawl	Híz
тетя по отцу	hedet мн. hedōten	‘ϵdit
тетя по матери	ħelōt мн. ħelōten	ħolot

Таким образом, можно сделать вывод, что современная сокотрийская система родства (в том, что касается первого восходящего поколения) занимает переходное положение от бифуркативно-коллатерального типа к линейному, в то время как в других южноаравийских

языках сохраняется бифуркативно-коллатеральный тип. Предложенная нами реконструкция терминов родства в сокотрийском языке для первого восходящего поколения отражает этот процесс. Более архаичные ситуации в «континентальных» южноаравийских языках могут частично объясняться арабским влиянием. Арабская система терминов родства представляет классический вариант бифуркативно-коллатерального типа, который иногда даже называется арабским.

Переход от бифуркативно-коллатерального типа к линейному отмечается во многих семито-хамитских (афразийских) языках. Причем промежуточным этапом оказывается ситуация, аналогичная сокотрийской, когда в терминах мужского рода сохраняется противопоставление отцовской и материнской линий родства, тогда как в женском роде эта оппозиция утрачивается.

На основании предварительного анализа базы данных по семито-хамитским терминам родства Д.Ибришимова и В.Я.Порхомовского можно высказать предположение, что подобная эволюция систем родства является типичной для семито-хамитских языков, что позволяет выделить три основных варианта системы родства в рамках настоящего анализа. Первый вариант включает языки, в которых оппозиция отцовской и материнской линий родства в первом восходящем поколении представлена как в мужском, так и в женском роде, например, в семитских языках: адари (харари), тигринья, неоарамейском (в данном случае на примере одного из восточных неоарамейских диалектов Северной Сирии), а также на противоположном краю семито-хамитского ареала в чадских языках: хауса, болева, нгизим, хиги, марги, килба и др.

Второй вариант включает языки, в которых представлена ситуация, аналогичная современной сокотрийской, а именно сохранение оппозиции терминов родства по отцовской и материнской линиям в первом восходящем поколении для мужского рода и ее утрата для женского рода, как, например, в чадских языках нгизим, каре-каре, нгамо гуди. Наконец, к третьему варианту относятся языки, в которых вообще отсутствует противопоставление отцовской и материнской линий, как, например, в амхарском языке (эфиосемитская подгруппа семитских языков).

Эту эволюцию можно проследить даже в рамках одного языка. Так, в кушитском языке оромо представлены как первый вариант (например, в диалекте шоа), так и второй (во многих других диалектах). Необходимо отметить, что во всех этих случаях имеет место противопоставление прямой и коллатеральной линий родства.

Разумеется, типологическое исследование на основе данных только первого восходящего поколения и только по двум группам параметров является ограниченным и требует дальнейшей работы по всей системе терминов родства. Тем не менее, даже подобный ограниченный анализ позволяет выделить некоторые типологические характеристики, характеризующие не только отдельные языки или группы близкородственных языков, но и дающие некоторое представление о ситуации в семито-хамитском языковом ареале в целом.

THE HIZB AT-TAHRIR AL-ISLAMI IN CENRAL ASIA

(глава из книги: Vitaly Naumkin, *Radical Islam in Central Asia: between Pen and Rifle,* Bolder: Rowman and Littlefield, 2005)

It is hard to determine when the Hizb at-Tahrir al-Islami (HTI), or the Hizb at-Tahrir, active in Middle Eastern countries since the 1960s, extended its influence into Central Asia. Nor is it possible to affirm whether the first HTI cells that emerged in the region were local affiliates of a multinational network, and accordingly run from abroad, or constituted a purely local organization set up by foreign emissaries or by residents of Central Asia who had been indoctrinated abroad but returned to the region. Much evidence exists (for example, the fact that the HTI's foreign organizations are well informed about what happens in Central Asia; see, for example, the website of HTI Britain) that allows us to suppose the existence of links between the Central Asian HTI and the foreign Tahriris; however, the extent and character of these links can hardly be fully elucidated. This is explained, first and foremost, by the HTI's well-developed conspiratorial skills, its leaders in Central Asia having for many years remained underground, making no public statements and avoiding making political contacts that may expose them, behavior that is distinct from that of the Islamic Movement of Uzbekistan (IMU).

The emergence of the HTI

An examination of the history of the HTI's emergence in the Middle East is beyond the scope of this work. We can only briefly mention that the HTI was founded in 1953 in Jordan by a Palestinian judge, Taqi al-Din Nabhani (1909–77), a member of the Palestinian branch of another Islamic movement, one that had existed since 1928 – the Muslim Brotherhood *(al-Ikhwan al-Muslimun).*

Examination of Nabhani's life work allows us to trace the intricate link between Islamism and Arab nationalism. Nabhani's students note

that he sympathized with the ideas of Arab nationalism, like many Arab intellectuals who were his contemporaries.[1] However, he belonged to those intellectuals of Mashriq to whom secular nationalism, which underlay major nationalist movements of the Arab world such as Nasserism, Ba'thism, and the Movement of Arab Nationalists (MAN), was unacceptable. According to Suha Taji-Farouki, the HTI, as far as its political structure is concerned, had much more in common with Arab secular nationalist movements than with the major Islamic political movement, the Muslim Brotherhood.[2] Nonetheless, there is enough evidence to suggest that Nabhani initially belonged to the Muslim Brotherhood, and some Arab researchers even viewed the HTI as an offshoot of the Muslim Brotherhood.

After Nabhani's death, his position as leader of the HTI was occupied by 'Abd al-Qadim Zallum (pseudonym, Abu Yusuf), a Jordanian national of Palestinian descent. Zallum died on April 26, 2003, and was succeeded by another Palestinian, 'Ata Abu al-Rushta (pseudonym, Abu Yasin), who had spent time in prison in Jordan and had been linked to the party since 1955.[3] The idea of jihad, as set out in the works of the HTI founders, was inspired by the Prophet Muhammad's struggle for the propagation of Islam. The Prophet's teachings and behavior were interpreted by the HTI founders in a modern context, so from the beginning they were far from being real Salafis, though many other features bring them close to the Wahhabis, for example, their goal of creating a world Muslim Caliphate and their deep hostility toward the Shi'a.

The Hizb at-Tahrir declares that “its aim is to resume the Islamic way of life and convey the Islamic call to the world.” This means “bringing the Muslims back to living an Islamic way of life in Dar al-Islam (the domain of Islam) and in an Islamic society – such that all of life's affairs in society are administrated according to Shari'a rules, and the viewpoint in it is the *halal* (lawful) and the *haram* (prohibited) under the shade of the Islamic state, which is the Khilafa (Caliphate) State.”[4]

The most puzzling aspect of the HTI ideology is its adherence to the idea of the Caliphate. Even in the context of the early 1950s, the Caliphate seemed anachronistic. The time of the Caliphate and the Caliphatists seemed to have long passed, for the last upsurge of the Caliphatists' activity in the 1920s was followed by an obvious loss of interest in the outdated ideas of the Caliphatists. A trend toward the creation of nation-states was clearly manifested by the growth of the national

liberation movements in the Middle East after World War II. However, the Utopian Caliphatism of the HTI cannot be adequately understood in isolation from the no less Utopian conception of a single Arab nation, underlying Nasserism, Ba'thism, and the MAN (in spite of its apparent unfeasibility, this conception gave birth to short-lived unifying projects such as the United Arab Republic). The project of an Islamic Caliphate as an ideal based on the notion of Islamic *umma* was undoubtedly juxtaposed against the project of a single Arab state as an ideal based on the notion of a single Arab nation. Nabhani expanded the borders of an ephemeral hyperstate from the Arab (envisaged by nationalists) to the Islamic world, expecting to win over to his project more adepts than Arab nationalists could to theirs. His belief in the centrality of Islam in politics also had the potential to attract that segment of the nationally oriented population of the Arab world, to which secularism was alien. Therefore, one can hardly reproach the founders of Tahrirism because their "understanding of the Caliphate is decidedly ahistorical."[5] On the contrary, the Caliphatism of the HTI was quite historical in the sense that its emergence was historically linked to the conflict between Islamism and secular nationalism. The fact that after half a century, the Caliphatism of the HTI managed to become an instrument of political mobilization far beyond the confines of the Arab world – for example, in Central Asia, at a time when secular Arab nationalism seems to have exhausted its resources – speaks for itself. In one of his statements in April 2004, the leader of Shi'a radicals in Iraq, Muqtada al-Sadr, declared: "Our aim consists in liberating *the capital of the Islamic Caliphate* [italics mine] – we want to free sacred an-Najaf from the clutches of the occupiers."[6] Thus the Caliphatist idea can rather unexpectedly emerge in slogans that are assigned to inspire and mobilize people in the Middle East.

The documents that are being currently distributed through the HTI website explain that the HTI is "a political party whose ideology is Islam." They read: "The oppressive rulers in Iraq, Syria, Lybia, Uzbekistan, and others have killed dozens of its members. The prisons of Jordan, Syria, Iraq, Turkey, Egypt, Lybia, and Tunisia are full of its members." The HTI believes none of the existing Muslim states can "truly" represent Islam and the Islamic system of government.

The argument in favor of precisely such an arrangement is simple: such a state did exist at the time of the Prophet Muhammad, and this circumstance in itself is a guarantee against the appearance of the ills of modern society – corruption, inequality, and injustice. The Islamists

from the HTI admit that the construction of the worldwide Caliphate may be started in any individual country and then spread to other states.[7]

This is how the HTI visualizes the organization of the worldwide Caliphate, as stated in a leaflet made public in Dushanbe in December 2003.[8]

The HTI is often believed to be intolerant toward other schools of thought in Islam. However, such claims leave its leaders indignant. The HTI leaders disagree with Rashid's statement that "HT leaders ignore the fact that the Ottoman Caliphate allowed many Islamic schools of thought to flourish, and even tolerated non-Muslim communities in places like the Balkans, all of which is contrary to HT beliefs."[9] HTI leaders regard this statement as an attempt to distort the HTI's image. They assert that "the Party accepts the existence of schools of thought today and under the Islamic state, such as Hanafi, Maliki, Hanbali, Shafi'i, Zaydi and Ja'fari schools." *The Islamic State,* one of the publications that the HTI disseminates, declares: "The Muslims are united under the Islamic *'aqidah* and by the fact that the Qur'an and the Sunnah are the source of the Shari'ah evidences, principles, and verdicts. None of them has differed on this issue at all. However, due to *ijtihad,* they have differed in their understanding of the Qur'an and the Sunnah, and as a result of this divergence, *madhahib* has emerged, as have different sects. This was due to the fact that Islam encouraged Muslims to make *ijtihad,* inevitably leading to the disparate interpretations of their meaning. Differences emerged in the understanding of the concepts related to creeds and in the methods of extracting verdicts, as well as in the verdicts and opinions themselves. This resulted in the emergence of alternative Islamic sects and *madhahib."*[10] This means that the HTI theoreticians acknowledge *ijtihad* and do not consider some trends in Islam infidel, as the "real" Wahhabis do. This explains their disagreement with Rashid concerning his assertion that "also like the Wahhabis, the HTI is violently anti-Shia; the group would expel all Shia Muslims from Central Asia if it came to power."[11]

In response to Rashid's book the British HTI cites the aforementioned publication *The Islamic State,* which states: "All the sects and *madhahib* which embrace the Islamic *'aqidah,* and believe in the Qur'an and Surma . . . these sects and *madhahib* are all Islamic, their advocates are all Muslims, and they are subject to Islamic laws."[12]

Religion and politics in the HTI's ideology

Two opposite views have been expressed concerning the type of training that HTI members receive. According to one, HTI members are so uneducated and guided by blind faith alone that any dialogue with them is impossible. According to the other, the theoretical training of HTI members is so formidable that entering into arguments with them is hopeless: this is feared, for instance, by members of the official Islamic institution of Tajikistan.[13] The former mufti of Kyrgystan asserts that "there are many well-educated and proficient propaganda specialists" in the HTI,[14] and that the official Muslim clerics are not able to debate with them effectively. Along the same lines, it should be noted that, first, as mentioned above, the HTI includes people with different levels of education and social standing. And here the Islamists' cadre structure highly resembles that of the leftist and nationalist groups. First, similar to all organizations of this type, many rank-and-file members, in addition to others, come from the lower strata of the population and have little interest in theory. At the same time, there is also a small intellectual elite.

In one of Nabhani's books published in Britain, the founder of the HTI explains that the first party cell was formed by persons "with an outstanding intellectual capability," and this cell began to multiply, though slowly. New people were bound "completely by the ideology." "The thinking of this first circle (the leadership) will be deep, and its method of revival fundamental."[15]

Second, the theoretical background of HTI members often bears a strictly religious character. It is a futile and hopeless affair for a secular researcher, often a Christian, to engage in theological arguments with a Tahriri who is well versed in the matters of his religion. Although a pious and religiously educated Muslim treats Christians with respect, as "people of the Holy Scripture," he nevertheless believes them to be "deviationists," if only because, in his view, "the belief in Christ as God Incarnate is a deviation from monotheism – no man can be God." Nevertheless, it is acknowledged that, for Christians, this belief is a matter of faith. In the same way, the idea of the Caliphate can be an object of faith for a Muslim, and only a fellow Muslim who interprets sacred texts in a different way can dissuade him from it. Disputes among Muslims themselves, champions of various doctrines and conceptions, largely concern exegesis, the interpretation of sacred texts. Third, some people are indeed guided exclusively by faith, following their teachers and preceptors. In such cases, the interviewer may also feel disappoint-

ed with fruitless attempts to find any common sense in the pronouncements of a member of the movement he has had the good fortune to meet. Those who tried to reeducate the Tahriris in prisons were unable to do so. I asked members of the official clergy allowed to take part in the reeducation process about the results of their discussions with the arrested Tahriris, and in most cases the arrested proved to be steadfast in their convictions. One of these clerics told me that the arrested Tahriris would be happy to die for their beliefs.

Moreover, recent research into the HTI's theoretical conceptions has not been able to clarify whether or not the party is guided solely by obsolete dogmas from books by Nabhani. The texts circulated on the Internet are intended mostly for educating HTI members and bring them within the orbit of ideas whose acceptance is a definite marker for the Tahriris. In these texts, one can identify a number of uncomplicated dogmatic tenets designed to mobilize the Tahriris to concerted behavior. Just as in the early twentieth century it was enough for a rank-and-file Russian Bolshevik to arm himself with the slogans of the socialist revolution without necessarily grasping the rudiments of Marxist theory, and just as for a member of the Movement of Arab Nationalists in the 1960s it was enough to understand the need for unifying the entire Arab nation *(umma),* so for present-day Tahriris it is enough to come to believe in the idea of the Caliphate in order to be able to identify his affiliation with the IMU to another Caliphatist.

Aspiring to redeem the Islamic ideal exclusively through the installation of a Caliphate regime, a vision that presumes a paramount role for the caliph, the Caliphatists are drawing closer to the Iranian Shi'a conception of *vilayat-e faqih,* according to which the power of Islam, personified in the rule of *faqihs,* is the guarantor of the realization of the Islamic ideal. This gives occasion to certain researchers to regard the Caliphatists as greater authoritarians than many Salafis. In using the term *Caliphatist* in this connection, I consciously combine HTI supporters with other modern adepts of the idea of the Caliphate, in particular Jama'at al-Muhajirun. An in-depth comparison of the views of the HTI and al-Muhajirun is beyond the scope of the present study, but it is useful to get some general idea about the former.

Shaykh Omar Bakri Muhammad, currently the supreme judge of the Shari'a Court in the United Kingdom and the leader of al-Muhajirun, first associated himself with the Muslim Brotherhood, then joined the HTI in Lebanon, and afterward became the founder of this organization in the United Kingdom. In one of his recent interviews, he said that

al-Muhajirun first had come on the scene on March 3, 1983.[16] The movement was established in Mecca, but Shaykh Muhammad launched it as a separate organization from the Muslim Brotherhood in Jedda on March 3 – the fifty-ninth anniversary of the destruction of the Ottoman Caliphate – "with the help of a team of thirty-eight brothers who had been previously recruited by the shaykh to the HTI. As the shaykh said: "Some of these people were previously affiliated to Juhaiman al-'Utaiba[17] and some were Salafis." The shaykh called his new group al-Muhajirun (those who perform *hijra*, or migration), thus likening them to the followers of the Prophet Muhammed, who migrated from Mecca to Medina and by that migration laid the foundation of the Islamic state. This story shows how interrelated and transnationally wide all modern radical Islamic groups are and how often and easily the same people transfer from one group to another.

It is also hard to answer the question concerning the extent to which the Central Asian Tahriris are "internationalists" and the extent to which they are devoted to the idea of building an Islamic state in one or more states in Central Asia. This applies to the entire HTI. For the sake of comparison, one can refer to an assessment of Usama bin Ladin given by Olivier Roy. The French expert believes that the notorious terrorist "is not interested in the Islamic revolution: he wants the West to collapse first."[18] The HTI is another matter. Its objective is an Islamic revolution on a global scale, and the first step toward that end is the establishment of Islamic rule in a separate country or group of countries – a process that is directly analogous to the theory of revolution of Marxists and Arab nationalists. But it remains unclear in what way the Tahriris are going to achieve the overthrow of the existing regimes.

At the same time, within the party itself, as far as I can judge from some fragmentary evidence, there exists a certain religious theoretical and political discourse. Educated members of the movement engage in debate, and differences emerge, leading to ideological differentiation, a joining and regrouping of forces, a process that is to be fully expected in the case of a clandestine, antiestablishment movement. Islamic revolutionaries, like all others, need to have and do have their own ideological and political doctrine.

Shaykh Omar Bakri Muhammad argues that after Shaykh Nabhani's death in 1977 the HTI "experienced severe persecution by all regimes, and this led to retreat and stagnation."[19] On the split that occurred in the HTI in 1997, Shaykh Muhammad has said that "a man called Abu Rami and his followers" dismissed 'Abdul Qadim Zallum, who at that time led

the organization from one secret location and established another. The Zallumis became HT Camp 1, which is stronger than HT Camp 2, which includes the followers of Abu Rami, the so-called *nakithun* (renegades).

For the people of Central Asian states, it is important what positions on religious questions a particular Islamic movement adheres to. As mentioned above, Hanbalism, especially in its Wahhabi interpretation, meets resistance from the bulk of believers and from the religious class, for whom traditions, especially those associated with the cult of saints *(ziyarat,* etc.) are an enduring value. There is an impression that HTI ideologists are trying to evade the theological and legal questions of Islam, including those referring to ritual, which allows them to avoid controversy with the believers. On these questions Nabhani is considered to have taken a position independent of the four *madhhabs* of Sunnism. The vagueness and eclecticism of the HTI's theological and legal platform enables it to retain its transnational status and gain supporters among Muslims belonging to different varieties of Islam. Nevertheless, a number of researchers believe that Nabhani was an adherent of Hanbalism on questions of law, rejecting in particular the tribal laws *('urf)* and customs *('adat)* that are conventional in Central Asia. Even if this is the case, this is hardly known to the masses of HTI followers in the region, since the instructors, as far as I know, do not touch upon this subject during lectures. The appreciation of other Salafis, including the jihadists, can be considered evidence of the theoretical strength of the HTI's tenets in the eyes of many Muslims. A great part of the appeal of the HTI to Central Asians, as mentioned earlier, lies in its transnational character. "Rejection of the nation-state as a concept (it was of course accepted as elemental political fact) . . . informs aspects of al-Nabhani's state-model," writes Suha Taji-Farouki. "The promotion of a single, universal Caliphate itself constitutes an implicit denial of the legitimacy of the modern nation-state."[20] I find quite appropriate in this regard to mention the paradoxical observation by Graham Fuller: "Ironically, the Islamists are actually pursuing a modernizing course here – the effort to *move away* from the parochial nation-state toward regionalization."[21]

The HTI against "capitalism" and democracy

Within the framework of this study, it makes sense to touch upon only certain doctrines of the Tahriris, those that allow us to understand their ideological and political program. In particular, I refer to the re-

newed idea of Islam as a "third way," similar to the conception of the Green Book of Mu'ammar al-Qaddafi. The pamphlet *The American Campaign to Suppress Islam*, circulated via the website khilafa.com, speaks of the existence of three ideologies in the modern world: Marxism-Socialism, which "ended internationally," as well as the remaining two – "Islam and Capitalism." The pamphlet emphasizes the significance of Islam as an all-embracing doctrine that exists in the world as long as the Islamic *umma* will exist, even after the demise of the Khilafa State in 1924. Capitalism is viewed as an ideology of *kuffar* – infidels, including traitors from the Islamic world, who force their own people "to succumb to the yoke of *kufr*."[22] An anti-capitalist pathos today would seem to have little chance of being attractive. However, it has something in common not only with the leftist ideas of the past, but also with the slogans of modern antiglobalists. The authors of the pamphlet, first published in 1996, seemingly ignore a multitude of works written on the subject of Islam and capitalism, as well as the fact that the greater part of present-day Islamists are well adapted to the capitalist economic system, which is hegemonic in the world today. The views set out in the pamphlet are archaic – they repeat the ideas expressed by the Islamic reformers in the late nineteenth and the early twentieth centuries. However, they are also somewhat innovative. Let us examine the main points in the critique of capitalism by proponents of this view. What is of interest is not only the sources of displeasure among the authors, but also what they see (or what he sees) as an Islamic alternative to these "Western concepts." The West imposes its conceptions on the Muslims out of "fears that the Islamic *umma* would make a return again and destroy its influence and interests not over its land, but over the whole globe."

The campaign to suppress Islam "through forcing the Muslims to embrace Capitalism" is based, as the authors assert, on "four slogans which essentially constitute the core of Capitalism: democracy, pluralism, human rights and free market politics."[23] So the notion of Islam as opposed to capitalism is clear in HTI thinking. Do its authors reject democracy, and if so, why? According to the text, democracy is unacceptable for Muslims because "it makes the human being and not the Creator as the legislator."[24] Democracy in this view is a way toward a refusal "to follow the law of Allah," and people who accept democracy fall into the category of *kafir* (infidel, nonbeliever), *zalim* (oppressor, tyrant), or *fasiq* (transgressor). In fact, the list of democracy's sins does not go beyond putting "man in the place of the Creator," while "the re-

maining claims of democracy have no actual reality." Thus in democratic societies "people do not rule themselves," but in reality "are ruled by a certain group of influential people, such as the prominent capitalists in the United States and the aristocrats in England" (the British capitalists are for some reason not considered to be influential). In passing, it is said that "neither do claims to equality, justice, and accountability of the rulers" have anything in common with reality.[25]

Abdel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami have spoken about "an inherent contradiction between the *absolutist* nature of Islamist ideology and the *relativist* character of democracy." In this view, it is a contradiction "between a force that sees itself as a custodian of the divine message, hence as having a monopoly on the truth, and a system built on relative truths and opinions." As Sidahmed and Ehteshami have observed, most of the Islamic radical movements "are happy with democracy as long as it provides them with freedom of organization and power."[26]

Equally unconvincing is the critique of pluralism, the main defect of which, in the opinion of the Tahriris, is that it "emanates from the Capitalist doctrine of detachment of religion from the worldly life." Furthermore, pluralism is guilty of the fact that it permits "the establishment of parties and movements that can call for a *kufr* doctrine or idea ... on a basis prohibited by Islam, such as patriotic and nationalist parties."[27] This underscores the HTI's open hostility toward secular nationalist movements (this has been inherited from the era of confrontation between secular Arab nationalist movements on the one hand and the Muslim Brotherhood and other Islamist groups on the other). This hostility is caused, first, by the fact that such parties do not bear a religious character and do not endorse the conception of an Islamic state and, second, by the fact that they call for the creation of nation-states (even if this is a pan-Arab state), thereby fragmenting the Islamic *umma*. Finally, pluralism allows movements to exist "that call for things which Allah prohibits, such as sexual perversion, adultery," groups "defending gambling, drinking alcohol, abortion, and the use of women as sexual objects."[28]

A section on human rights says that only "Islam has prescribed the correct relationship between the individual and the community as a symbolic and fulfilling relation, and not a relation of incoherence."[29] In this section, the authors do not simply repudiate Western conceptions of human rights, but they also offer "a true," Islamic interpretation of the rights of individuals and society. The reasoning contained in this section

even includes a sociological discourse: “The correct definition of a society is a group of individuals who share a permanent relationship.” The champions of pure Islam call erroneous the view “of the Capitalist ideology on the nature of society, as well as its conception of human nature and the relationship between the individual and the community.” Even more clear, the radical Islamists assert, is capitalism's “erroneous understanding of the function of the state.”[30] In the final account, all freedoms (of belief, expression, ownership, and personal freedom) allegedly lead to bringing man down to the level of the animal, while society is governed by “hardship, disorder and unending anxiety.” Freedom of belief does not exist in Islam because Muslims “are obliged to embrace the Islamic 'Aqeedah.”[31] As for freedom of opinion, its realization encourages “immorality among women, vice, profanity, and corruption.”[32]

Those reading the aforementioned pamphlet are not left with the slightest doubt that a Muslim is not allowed “to express any opinion that contradicts Islam.” This point seems to be the key in this section. It also criticizes the Western conception of freedom of ownership, which “contradicts Islam and is therefore forbidden for the Muslims to accept.” As a result of freedom, claims the HTI, “wealth is concentrated in the hands of a few.” The resemblance to Marxism here is particularly striking. The populist nature of this critique is clearly calculated to attract the underprivileged strata of the population. Finally, on personal freedom, the Tahriris can say nothing positive either. They condemn the “capitalist” concept of personal freedom, arguing that the tenet that “every human being has the right to live his private life as he wishes unless he transgresses the private lives of other people” gives moral sanction to extramarital relationships as well as the “practice [of] sexual perversion”; in short, “for these Capitalists, the concept[s] of *halal* and *haram* [do] not exist when it comes to personal conduct.”[33]

The HTI is against pornography, telephone sex services, strip clubs, and generally all those elements of culture they identify as products of Western civilization and as perversions incompatible with the moral values of Islam. Also, the passages on these subjects are designed to win support among a population that broadly condemns these phenomena. The invocation of the traditional values of Islamic civilization and the Islamic way of life performs a great mobilizing function. The mention of *halal* and *haram* means that the authors' angry diatribes may primarily be addressed to Muslim states. Muslims cannot accept the principles of personal freedom, the authors claim, precisely because it “allows what Allah has forbidden.”[34]

Free market policies likewise come under attack. They are designed "to open the markets of all the world states to their superior quality products and investments coming from the West. Such a policy will perpetuate the developing countries' economic and commercial subordination to the wealthy nations and will prevent them from building their economies on strong foundations."[35] This section suggests all the more that the HTI clearly calculates to fill the ideological niche vacated by the Communists. Although Islam, HTI theorists argue, "prohibits imposing customs on traders who are citizens of the Islamic state," it is unlike "the Capitalist concept" of "Free Market Policies," just as it is unlike socialism, though there are similarities between their slogans, and just as Shura in Islam cannot be associated with "democracy."[36]

"Only the *Khalifah* can re-unify you," runs the HTI message to Muslims, "to fight back mischief and evil. The *Khalifah* will return you to the true identity that Allah has designated for the Muslims – the best nation ever brought to mankind."[37]

For all the primitiveness, vagueness, and to a certain extent, archaism in the argument employed by contemporary HTI ideologists,[38] they successfully make use of both the invocation of sacred texts and social demagogy to garner support.

The appearance of the HTI in Central Asia

Many experts from the region hold that the HTI did not appear in Central Asia until the late 1990s. Others claim that the HTI appeared there earlier and only came to public attention at the end of the 1990s. Saniya Sagnaeva writes that in South Kyrgyzstan the HTI "has become known" since late 1999, "when first arrests started after the Tashkent explosions, which affected not only the citizens of Uzbekistan hiding in the south of Kyrgyzstan, but also local citizens accused of belonging to the HTI."[39] Muhiddin Kabiri, deputy chairman of the Islamic Revival Party of Tajikistan (IRPT), claims that the HTI arose in Central Asia following the breakup of the Soviet Union. An expert from Uzbekistan, Bakhtiyar Babajanov, writes that the "peak of activity" of the HTI fell during the period 1998–2000.[40]

A former official of one of Uzbekistan's law enforcement agencies, Mir-said, told me that as early as the mid-1980s, evidence on the appearance of Tahriri literature in the territory of the then Soviet republic had been documented. These included HTI ideological pamphlets translated into Uzbek (for instance, *Nizomi Islom)* and issues of the journal

al-Wa'y, also in Uzbek. And the first clandestine Tahriri cells, he claimed, had been registered in the regions of the Ferghana Valley and in Tashkent in the early 1990s.[41] Be this as it may, the first HTI cells sprang up in Uzbekistan, then the party spread its influence to two other Central Asian republics, Kyrgyzstan and Tajikistan. The Ferghana Valley has become the focus of its activity. Uzbeks predominated and possibly continue to predominate in its membership. Based on evidence from the same Uzbek source, the bulk of the party is made up of unemployed young men, students, petty traders, and a section of the intelligentsia, while the HTI's intellectual framework consisted of young people with higher education who could not satisfy their "opposition ambitions" through legal political activity.[42]

An interesting piece of information on the HTI's formation in Uzbekistan is contained in a paper by one of former IRPT leaders, Davlat Usmon, that formed part of a symposium published with the assistance of the Institute of Peace and Security Politics of the University of Hamburg. According to Usmon, that part of the Islamic Movement of Uzbekistan that in January 1992 did not join the then established Islamic Revival Party of Uzbekistan (see chapter 2) became part of the Hizb at-Tahrir al-Islami after the creation of the HTI's first cells there "and, as indicated by reliable sources, has no links with the IMU group in Afghanistan."[43] Us-mon's version of events is based on a completely accurate conception of the existence in Uzbekistan until the 1990s of some kind of a common, amorphous "Islamic movement" from which activists began to join specific Islamic organizations as these were formed. This is consistent with the general organizational scheme, the merging and sprouting mentioned in chapter 1, and the flow of people between organizations. Some observers take this last phenomenon as evidence of links among these organizations (closely related as they are in terms of human capital), but such links can be completely absent. Moreover, erstwhile comrades and friends, having for whatever reason landed in opposing camps, sometimes become not only rivals, but enemies.

In general, Usmon believes that the HTI emerged in Central Asia not due to the intrigues of outside forces, but as a result of misguided policies of Central Asian governments. He says: "Riding a wave of mass discontent, the Islamic radical organization Hizb at-Tahrir al-Islami came into being, calling for the creation of an Ottoman-like Caliphate. This makes the Tahriris the descendants of pan-Turkism."[44] He adds, "This is a product of the actions on the part of the authorities of Central Asian countries vis-a-vis their political opponents."[45]

What follows from this passage is not only Usmon's negative attitude toward the Central Asian regimes, especially the Karimov regime in Uzbekistan, but also his opposition to such a core element of HTI doctrine as Caliphatism, which Usmon vaguely associates with pan-Turkism and is traditionally given a hostile reception by both secular nationalists and Islamists.

In Uzbekistan, the HTI gained universal notoriety after the events of February 16, 1999. The Uzbek leadership was completely unprepared for such a turn of events and initially had no public explanation of who might have organized these terrorist acts. In a telephone conversation with the Israeli minister for industry and commerce, Natan Sharansky, President Karimov even blamed the terrorist acts on Islamic extremists from the Hizbullah party, probably meaning the HTI.[46] Other high-ranking officials named "Wahhabis" and the Hizb at-Tahrir as among those responsible. However, during the interrogation of those who were arrested for allegedly perpetrating the acts, it was discovered that it was the IMU, not the HTI, that had orchestrated them. During the trial, as was mentioned in chapter 2, Tahir Yuldashev and Juma Hojiev (Namangani), as well as the disgraced leader of the Erk party, poet Muhammad Salih, were named as the main instigators of the crime.

The testimony given by HTI members arrested by the Uzbek government provided an important, if far from flawless, source of data on how the HTI had been formed. According to information flowing from the court proceedings, the first party cells had been organized by 'Isam Abu Mahmud Qiyadati and Abd al-Qadim Zallum, who are referred to as "subjects of Jordan wanted by the Jordanian authorities."

Babajanov asserts that the Uzbek affiliate of the HTI emerged after the swift liquidation of Islamic extremist organizations of Namangan – Adolat, Islam Lashkarlari, and Tawba – by the security agencies of Uzbekistan in the early 1990s.[47]

Russian human rights activist Vitaly Ponomaryov writes that HTI activity in Uzbekistan can be traced from 1995, which is corroborated by the data of the Uzbekistan! law enforcement agencies: the indictment in the case of the Tahriris in 1999 stated that HTI ideology was imported into Uzbekistan by the Jordanian Salah al-Din in 1995, and it was during the same period that H. Nasyrov and N. Saidamirov founded the Uzbek HTI affiliate and then its regional branches.[48]

It is notable that experts from the region mostly have to rely on materials obtained from the law enforcement bodies. This narrows the

scope of their research, making it somewhat dependent on information supplied by the special services. Nevertheless, the statements of the arrested Tahriris suggest the information on HTI activity is not the fabrication of the Interior Ministries of Uzbekistan or Kyrgyzstan.

It cannot be asserted that HTI literature was only being brought into the region from the outside, although much of it was imported from the countries of the Middle East. There is evidence of this literature being published locally, at least from the late 1990s. Thus in April 1999, security forces uncovered in Osh, Kyrgyzstan, an underground print shop and confiscated one thousand copies of the book *The System of Islam* in the Kyrgyz language and a layout of a new issue of the journal *al-Wa'y* (Conscience). In the opinion of one Kyrgyz researcher, this attested to the presence of highly educated Kyrgyz citizens in HTI ranks.[49]

The minutes of the aforementioned court proceedings were compiled in a fragmentary and haphazard manner, but still it is possible to derive information from them and adumbrate a general pattern. In the summer of 1991, 'Isam Abu Mahmud visited Namangan, attending Gumbaz mosque and communing with the believers. Buses were booked and Mahmud together with the believers set off for Andizhan. In the Andizhan Jum'a mosque Mahmud declared that a local section of the Hizb at-Tahrir party was being created. Abdurashid Kasymov was appointed leader of the section, and he took an oath there and then. The party's sections in other towns of the Ferghana Valley were set up in about the same fashion. They arose, as the minutes say, in Tashkent and in other Central Asian republics, Russia, and Ukraine.

During the first stage of activity, the organizers strictly forbade the believers to intervene in the work of government bodies and politics. But from 1992 to 1994, Abd al-Qadim Zallum and 'Isam Abu Mahmud were supposedly bringing HTI political literature – *The Statute of Islam, Taqqatul,* and *The State of Islam* – into Uzbekistan. A periodical – *al-Wa'y* – began to be published in the republic, and according to the party functionary Abdulla (the name is an assumed one), the publication now appears in the English, Urdu, Arabic, Russian, and Uzbek.[50]

Organizational structure of the HTI worldwide

Based on evidence given by the Tahriris who were arrested, one may reconstruct a general outline of the history of the Surkhan Darya branch of the HTI to illustrate the structure of HTI.

During his studies in the *madrasa* of the cathedral mosque of Andizhan, Abdulhamid Bekmuradov became acquainted with Hafizulla Nasyrov, like Abdulhamid, a native of the town of Denau, Uzbekistan. Both of them were taught religion by Abduwali *qari* (Mirzaev). After they finished their studies in 1995, Bekmuradov received from Nasyrov a book, *The Statute of Islam,* by the party's founder, Nabhani. The book made a strong impression on Bekmuradov, and he decided to join the party. A year after, in the autumn of 1996, Bekmuradov swore allegiance to the party in the presence of Nasyrov.

Subsequently, Bekmuradov became the first Hizb member in the Surkhan Darya region and soon, with Nasyrov's help, set up a *halaqa* (circle) of three persons. In three years' time, in the Surkhan Darya region there existed a ramified network under Bekmuradov's leadership, including a *mas'ul* by the name of Bakhtiyar, under whose supervision there were six *naqibs.* Each *naqib* had three or four assistants, with a total of 135 *mushrifs,* 183 HTI members, and 337 *darises.*

Thus, according to Uzbek private sources, the party is built on the principle of a pyramidal hierarchy. It comprises several levels, and the party's primary cell is the *halaqa* (circle, local unit), comprising up to five persons.

Ahmed Rashid, referring to his conversation with one of the HTI activists in Central Asia, "AH", writes that the HTI operates through secret, decentralized, five- to seven-man cells, which he calls *da'ira* (circle), rather than *halaqa.*[51] Whatever the real name and the real number of members of one "circle," it makes no difference as far as the principle of its action is concerned.

The cells are marked by strict discipline. The novices who come to a *halaqa* do not administer an oath immediately. Only after a lay brother who has passed a course of study firmly decides to associate his life with the party does he take an oath. Rank-and-file members are obliged to carry on propaganda work, familiarizing their acquaintances, neighbors, and colleagues with the party's aims and tasks. In the case of arrest, they are obliged to confess that they are party members. This requirement, however, does not apply to the leaders. Should an HTI member deny membership upon being arrested, the cell will expel him from its ranks. Iron discipline reigns in the organization: the office of an arrested *mushrif* or *mas'ul* is occupied by an organization member trained beforehand, who is forthwith notified of his new position. The remaining members of a *halaqa* accept the replacement of a leader without demur. In cases where a member refuses to follow an order, apostates are menaced with various punishments,

for example, the suspension of party membership for a certain period of time, which entails a ban on attending meetings.

Based on evidence obtained from Uzbekistan government channels, the following persons were apparently HTI leaders for the Central Asian region:

1992–1996 – Abdurashid Hozhimatovich Qasymov, b. 1960 in the Andizhan region, sentenced to twelve years in prison

1996–1999 – Hafizulla Muzhahedovich Nasyrov, b. 1971 in the Surkhan Darya region, sentenced to twelve years in prison

1999–2000 – Nugman Omonovich Saidaminov, b. 1972 in Tashkent, died of a heart attack in 2000

2000–2001 – Istam Igamberdievich Khudoiberdiev, b. 1957 in the Surkhan Darya region, sentenced to twelve years in prison 2001 to the present – Abdurahim Abdurafukovich Tukhtasinov, b. 1970 in the Andizhan region, wanted by police.

It is hard to ascertain if the Uzbekistani law enforcement agencies succeeded in arresting all the highest leaders of the Central Asian HTI and if the above-named persons were in fact such leaders. Doubts exist because if the police had in fact consistently managed to destroy the brain centers of the HTI, for all the conspiratorial skills of its leadership, the party would probably have been deprived of the capacity to act at all.

As I was told by IRPT insiders in Tajikistan, even they are in the dark about HTI leaders. This is consistent with information on some other countries. Thus the identity of the amir of the Pakistani HTI, as written by the authors of the International Crisis Group (ICG) report on the HTI, is unknown, and only one leading member of the HTI is known to the public – the official spokesperson, Naveed Butt.[52]

In addition to Central Asian governments, certain students of the HTI also accuse it of collaborating with the IMU. Ahmed Rashid wrote: "The HT members live in IMU camps and receive military training from the guerrillas. Kyrgyz officials report that during the IMU offensive in the summer of 2000, they discovered HT literature on the dead bodies of several IMU militants. Clearly there are strong links and cooperation between the rank and file of both groups, especially when members come from the same village or town."[53] But the HTI leaders always denounce all speculation about their relationship with the IMU. The HTI of Britain asserts that the HTI is "an independent Islamic political party and does not make any alliances with other groups... The Hizb at-Tahrir is a political party that engages in intellectual and political work and does not involve itself in militant actions."[54]

It is hard to give an unambiguous reply to the question of whether all Caliphatists, and in particular the Hizb at-Tahrir al-Islami, are Salafis of a jihadist type. An analysis of their doctrinal precepts shows that they can only to some extent be deemed Salafis, insofar as they, like all sects, were inspired by the models of Islam from the times of Muhammad and the righteous caliphs. However, they do not preach the idea of *takfir* (as the Wahhabis do) and do not have a Wahhabi fixation on *bid'a*, which seems to be of no interest to them. The Caliphatists seemingly cannot be considered champions of violent jihad, as they have so far proceeded from an adherence to the principle of installing Islamic rule through peaceful means. But if the use of peaceful tactics is only an early stage of opposition, with violent struggle to follow, as some researchers suggest, this gives every reason to deem them jihadists. Such a suggestion is supported by the fact that the founder of the HTI, guided by an analysis of the experience of the Islamic state of the era of the Prophet Muhammad, speaks of three stages of political struggle:

1. The stage of culturing: "finding and cultivating individuals who are convinced by the thought and method of the party." They will then carry on the party's ideas.

2. The stage of interaction with the *umma*, in order "to establish Islam in life, state, and society."

3. The stage of taking over the government "and implementing Islam completely and totally, and carrying its message to the world."[55]

The Caliphatists, especially against the backdrop of "quiet Wahhabis," are exceedingly politicized. For them, the Saudi regime is historically unacceptable, irrespective of the degree of its adherence to pure Islamic norms and values. The Caliphate is the only possible alternative to the existing states, and in order to build it, one must ultimately ensure the departure of their ruling regimes. It is hard to believe that the Caliphatists expect to avoid violence in doing this.

The Tahriris also differ from the jihadist Salafists by calling for a dialogue with the Central Asian regimes that the Salafis label as infidel, pursuing their removal and elimination. These major differences may complicate any cooperation between the HTI and the IMU. Their relationship might be similar to the relations between two main groups of Islamists in Egypt. There the Muslim Brotherhood is opposed to the Al-Jama'a al-Islamiyya (militant, jihadist Islamic groups) mainly due to the former's rejection of the use of violence as a means of opposition. Furthermore, many attempts were made by the Muslim Brotherhood to accommodate itself within the existing political system without trying to

overthrow the regime. In contrast, the Al-Jama'a al-Islamiyya turned this objective into its main political goal.

My conclusion is akin to the observation by Dekmejian, who noted the polycentric character of the contemporary Islamist movement. Despite their cohesiveness and pervasiveness, Islamist movements, in his view, emerge in response to local conditions,[56] so it is unlikely that they would join a common cause, or, we might say, unite under the banner of the World Islamic Caliphate.

The role of HTI networks

An analysis of the HTI's organizational structure indicates that that party was able to set up an effective patronage-type network. This distinguishes it from other Islamic organizations and may influence its political trajectory in the long run. Patronage and clan networks play a distinctive role in the social and political lives of Central Asian societies.

The patronage and other networks mentioned here cannot be fully understood without a separate discussion of the category of "network" in which analysts have taken a keen interest in recent years, especially after the events of September 11, 2001, widely acknowledged to be the result of transnational terrorist networks' activity. Perhaps this circumstance, or the mere in-depth study of the subject, has led to analytical generalization with respect to the network category. Michael Hudson writes: "A crucial structural feature of the new global and regional environment is the emergence of informal, transnational networks as an agent for change – and a challenge to American unipolarity."[57] In his approach, Hudson is inspired by Coleman,[58] who referred to examples of "culturally bound – networked – communities, such as the wholesale diamond market or the Cairo *bazaar*, in which a sense of community engenders trust and thus promotes collectively productive action."[59] In Hudson's view, the informal *hawala* money-transfer networks, which are believed to be a part of the "money trail" to fund al-Qa'ida, belong to the same category. Detailed analysis conducted by several authors attests to the importance of the network infrastructure in this part of the Islamic world, and this conclusion can equally be applied to the Central Asian reality. Among others, Islamist networks are regarded as particularly successful. As Hudson argues, "Islamist networks appear to originate in the 'old school ties' of schools and universities," and the same is true of the Arab nationalist movements that utilized alumni and student networks for their transnational political projects.[60]

However, the leaders of such an important pan-Arab movement as the Movement of Arab Nationalists, for example, did not at all limit themselves to the use of "school ties." This movement also made active use of pan-Arab labor unions and the oilfields of Kuwait, where workers from many Arab countries were employed and indoctrinated by MAN ideologists.

But if we are to speak exclusively about Islamist networks, the mosques and seminaries have been their main instruments for recruitment, and for their creation and expansion. As shown by the experience of all the Middle Eastern and Central Asian countries, the Islamist networkers have made the mosques and *madrasas* the strongholds of their organizational activity. For example, the vital role of the Deobandi *madrasa* in India in the formation and development of the Islamist network is widely known. The Islamic radical authorities who did not necessarily use the mosque or the *madrasa* for networking and did not network themselves served as the next major instrument of networking by providing ideological resources for organizers to deploy. In the pre-Internet era, their lessons and sermons were disseminated among Muslims on audiocassettes (see chapter 2), which have not lost their popularity in a number of countries to this day. To audiocassettes should be added videocassettes and TV broadcasts, which appeared later, while the Internet, which has slowly entered the world of Islam, has brought a new instrument of network recruitment that is even more effective, though not yet widespread. The global information revolution has become an agent of transformation for networking activities, having opened up truly global vistas for them.

Afghanistan, to which natives of various Middle Eastern states flocked to join the bands of mujahedeen struggling against the Soviet invasion, became the major location of recruitment. Not only were many of them initially not enrolled into Islamist networks, but likewise they had a rather pragmatic motivation, expecting simply to earn good money.

Arrests and protests

In Uzbekistan, the Tahriris managed to create in the mass consciousness the image of a party operating deeply underground, merciless to renegades, and even impervious to repression. However, the minutes from the trial proceedings reveal that this understanding of the HTI's exceptional clandestine nature is exaggerated.

The rank-and-file Tahriris do not seem to be such skillful conspirators, if one recalls that lists of members of the regional branch were

discovered during a search in the house of the *musa'id* Taniev (deputy leader of the Surkhan Darya regional organization). From reading the transcripts of court sessions, it becomes clear how ordinary believers, in principle loyal to the authorities, ended up among the ranks of this clandestine party.

People attend a mosque and listen to the imam's sermon, and sometimes they stay on in the mosque after the *namaz,* conversing about religion and the times of the Prophet and the first four faithful caliphs. In and of itself, this cannot be regarded as criticism of the regime, as nothing is said directly about the situation in the country and government policy. Then the imam, whom the believers trust, says that one has to go to Kyr-gyzstan and Kazakhstan, where people are perishing in spiritual darkness, not knowing Islam, and one has to preach. This would be *sawab,* a deed pleasing to God. In the process, the preceptor strictly orders the believers not to speak about politics in their sermons. When some believers or even HTI members become aware that the authorities condemn the party about which they have been told in the mosque or which they have been persuaded to join, they themselves come to the district police, confess their mistake, and ask for pardon – the court materials tell of several cases of this kind. After the penitents promise to abandon the HTI, their names are recorded and they are released with no restrictions placed on their movements. However, after the explosions in Tashkent in February 1999, the authorities began massive arrests of these same individuals. The Uzbek police did not bother to search for party members in hiding and apprehended first of all those who had already repented and whose names had already been known. As a matter of secondary importance, they detained those who were pointed to as "Wahhabis" in the *mahallas.* To get on the "Wahhabi" lists, it was enough to behave in a way not accepted in the *mahalla* or to carry on propaganda espousing an Islamic way of life among neighbors. Therefore there were few HTI leaders among those arrested and convicted, as the former remained more carefully hidden than the rank-and-file members. The police and the National Security Service are not prepared to uncover the party networks operating underground. Instead of subtle intelligence work to reveal the clandestine operators, police prefer to cast a wide net and then extort the needed evidence from the accused, using methods that draw criticism from human rights activists. Most of the court sentences have been passed on the basis of the defendants' confessions.

The inefficacy of combating Islamists in general is also influenced by the fact that the republic's law enforcement bodies have a poor un-

derstanding of religious matters and religious parties and movements. The Uzbek secret services have managed to "clean up" the party's networks in some regions; however, many analysts believe the greater part of the leadership has managed to evade arrest. Having preserved its "head," the party may again rebuild its branches. Some researchers believe that the HTI has succeeded in sheltering a very substantial portion of its cadre from arrest.[61]

One may presume that a great share of HTI membership consists of women. Women have participated in numerous demonstrations; however, these participants are mostly relatives of those arrested for allegedly belonging to these Islamist organizations.

Nonetheless, when mass arrests of those suspected of organizing the July 1999 explosions in the Uzbek capital led to simultaneous demonstrations by women in two cities – Tashkent and Andizhan – the action was well prepared and coordinated from a single center. The women approached the city hall buildings in small groups, and as soon as the police detained them, others came to replace them.

Exactly the same kinds of demonstrations were held simultaneously in several towns and cities of Uzbekistan on September 4, 2001. The demonstrators were few – in Tashkent about ten women with children appeared near the building of the city hall and made an attempt to stage a demonstration. It was cut short by secret service officers, who blocked all the entrances to the city hall and, having forcibly put the women on buses, drove them away. A women's action in the town of Karshi, in which about sixty women took part, ended in the same way.

There is evidence that, after the mass arrests of Tahriris in Uzbekistan, their wives at first went to demonstrations demanding that their husbands be freed and then were gradually drawn into clandestine activity. "Seeing how her husband is treated by the police, a woman becomes convinced that she is following the right path. She becomes the continuer of his ideas," said a woman living in Tashkent, Munawwar, in a conversation with Sanobar Shermatova.[62]

Vitaly Ponomaryov uses the example of Uzbekistan to conclude that the number of women members of the Hizb at-Tahrir in Central Asian countries is on the increase: "Women in Uzbekistan have organized protest actions against the abuse and torture of their husbands. In the coming one or two years, women's role in that organization will grow." According to Ponomaryov, owing to the increased number of women in the ranks of the Hizb at-Tahrir, the actions of that movement will become more effective: "If men carry on any kind of actions, the

authorities apply repressive measures against them without further thought. But when dealing with women, government bodies begin to waver before using force."[63] My contacts in Uzbekistan also reported cases when children under the age of fourteen disseminated HTI leaflets, not fearing criminal persecution.

The most famous Hizb at-Tahrir woman member in Uzbekistan is Musharraf Usmanova, who in July 2002 was sentenced in Tashkent to two years in jail. She was released in the courtroom in consideration of her being pregnant and because she had six children. In this case, the Uzbek court, infamous for its harsh sentences aimed at Islamic oppositionists, displayed humanity, apparently anticipating the negative response a more severe verdict might evoke in the West, where the human rights lobby and the press had written about Usmanova's case. Be that as it may, the human rights activists' predictions that the Uzbek authorities will be forced to treat women with greater indulgence than men are coming true.

"Simulated mourning"

Islamic groups are winning the sympathy of the population by creating a cult of martyrs out of those who fell victim to persecution by the regime for their religious convictions (this mainly concerns Uzbekistan). Although the population is cowed by the tough policies of the authorities, and most individuals are not inclined to risk their lives and freedom for the sake of values preached by the Islamists, over the long term, the regime's hard-line approach is likely to produce outcomes favorable to the Islamists. The "simulated mourning" of these victims is limited in its effect, as the bulk of the population of the republics where Islamists are actively operating does not have access to modern electronic communications media.

Nonetheless, materials from the Internet are circulated in these republics via illegal channels. For several years already, HTI websites have featured the story *Who Killed Farkhad Usmanov?* highlighting the photograph of the body of a well-known imam's son who had been arrested on June 14, 1999, for possession of an HTI leaflet and subsequently died in custody. Bruises and other marks on the body suggested that he had been tortured. On the one hand, Usmanov's death was a show of intimidation vis-a-vis potential HTI supporters. On the other hand, it fostered mobilization, albeit delayed, that was further enhanced

by the activity of women participating in the mourning ritual. Information from international human rights organizations expressing their concern over such cases is also being used by the Islamists to create among the population a negative image of the authorities as enemies of Islam and persecutors of the believers.

It would be wrong to contend that in combating the Islamists the Uzbekistan! authorities resort to harsh repression *alone.* The state is also waging a public relations campaign, strenuous efforts are being made to develop a moderate, tolerant Islam that conforms to the traditions of Central Asian society, and Islamic education is being developed. A positive role is played by the Islamic University established in Tashkent (a symbiosis of secular and religious education), headed by a vice premier of the government of Uzbekistan. The publication of religious literature is permitted, although a system of stringent censorship causes resentment on the part of the religious class. However, the hope that it will be possible to hold political Islam in check by opposing it with moderate Islam loyal to the establishment is ultimately illusory. Present-day Syria is an example. In 1982, government forces brutally disposed of Islamic rebels in the city of Hama, killing about ten thousand people, and since then the government has been successful in checking the Islamic movement. So that the Islamists would not have the opportunity to portray the government as "an enemy of Islam," the Syrian authorities promoted the development of Islam, built mosques, supported religious education, and so forth, while keeping religion under state control. But of late, there is indication that this strategy may backfire against the secular regime. After the American-led invasion of Iraq, one can attest to a resurgence in mosque attendance, especially among the youth, and the "Islamic appeal" has grown in influence. A substantial section of citizenry is becoming convinced that, at present, Islam is under threat from the outside and that Islam is the only force they can resort to to defend themselves. The sense of threat intensifies the motivation, while the availability of mobilization infrastructure – the mosques and religious seminaries – can facilitate the recruitment of Islamist supporters.

Reverting to the question of victims of persecution by the authorities in Uzbekistan, one should also address the evidence brought forth by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor of the U.S. Department of State in its *Reports on Human Rights Practices.* One such report, dated February 23, 2000, for instance, in addition to the case of the above-mentioned Usmanov and one other case, wrote of "unconfirmed but credible reports of at least 13 other deaths by torture or beat-

ing," most of them on charges related to alleged support of radical Islamic groups.[64]

In the Middle East, observers have long noted the special significance of the mourning ritual as a vehicle of mass protest for Islamic movements. Central Asian societies are similar in this respect to the Middle Eastern ones. Munson recalls that in Iran "during the winter and spring of 1978, the revolution evolved out of a cycle of mourning marches for demonstrators killed by troops and police." Had the shah not shown such cruelty in dealing with the demonstrators and chosen alternative means of crowd dispersion that were less violent, his forces "would not have kept creating martyrs to be mourned."[65] In fact, it is now believed that more humane tactics would help prevent the mourning marches from being transformed into a full-fledged revolution. Zbigniew Brzezinski reported that the State Department and the U.S. ambassador in Tehran in October 1978 opposed sending crowd-control devices to the shah's government (apparently for fear of hindering negotiations with the National Front moderates). Cruelty in suppressing demonstrations, during which troops and police killed thousands of unarmed people, did not help in containing the rebellion that was flaring up. There were many politicians who later reproached the shah for failing to show greater resolve in repressing the opposition. According to Munson, this argument (in particular, Brzezinski, the U.S. national security advisor at the time, was a proponent of a harder line toward the opposition) "overlooks the outrage provoked by the massacre of 'Black Friday' on September 8, 1978."[66]

Thus the appearance of an Islamic political opposition in Iran created a dilemma: how to combat mass insurgency that the authorities perceive as menacing. Certainly, it is difficult to draw parallels between the shah's Iran of the Cold War era and the present-day Central Asian regimes. However, a similarity nevertheless exists. What was at stake in both cases was the survival of a secular regime friendly to the West, and the United States in particular (although the latter was critical of the internal policies of the Central Asian regimes). In both cases, a bloc of Islamic radical activists was the main opposition force. The Central Asian governments, such as the shah's government, are confident that although the West is critical of their internal policies, and in particular their authoritarian, undemocratic methods of dealing with the opposition, it is even less interested in seeing the militant Islamists' coming to power. The experience in Algeria, where the government deployed the military to suppress the Islamists at the moment they appeared close to

winning office through democratic elections, further bolsters the Central Asian governments' assessment concerning Western policy priorities. Nevertheless, doubts concerning the effectiveness of reliance on forceful methods in restraining the Islamists are considerable.

The HTI turns to violence?

Khalifatlik (The Caliphate) and other books disseminated by the HTI in Uzbekistan set out the final objective of the HTI's struggle – the construction of an Islamic state on a global scale. The party's ideologists proceed from the assumption that this struggle, which must culminate in the creation of the Caliphate, comprises several stages. The first is propagation of the party's ideas, the creation of cells, and the broad enlistment of the masses into HTI ranks. It is expected that the second stage, which occurs once the idea of the construction of the Caliphate begins to win over the masses, will see a bloodless revolution during which the people will demand that the country's leaders leave their posts. Then, during the third stage, general elections for the caliph will be held in which adult Muslim men and women will take part.

Let's refer in this regard to the aforementioned Nabhani book, a passage of which reads:

The ideological Hizb will proceed in these stages so as to start implementing its ideology in society:

First: The stage of study and culturing in order to develop the Hizbi culture.

Second: The stage of interaction with the society, so that the society becomes aware of the ideology, the (acceptance of the) ideology becomes the public traditions of the society, and the whole community perceives it as its ideology and defends it collectively. In this stage, the *umma* starts her struggle against those who stand as obstacles in the path of the implementation of the ideology, such as the colonialists and their tools such as the ruling classes, those who prefer living in the dark, and those fascinated by the foreign culture. The *umma* starts this struggle because the *umma* adopts the ideology as her own and views the Hizb as her leader.

Third: The ruling stage, by acquiring the authority throughout the *umma* in order to implement the ideology upon the *umma*. From this stage, the practical aspects of the Hizb will manifest themselves in life's affairs. Calling to the ideology will remain the main task of the state

and the Hizb. The ideology will be the message that the *umma* and the state will carry.[67]

Administration of the Caliphate is marked by patriarchal simplicity: full power belongs to the caliph, but a council, the *shura,* is elected that has a consultative function: the caliph may consult with it, but is not obliged to fulfill its recommendations. The remaining officials are appointed by the caliph: two assistants, one of whom is engaged in the administration of public services, while the other heads the caliph's administration, governors, and judges. The caliph is also the commander-in-chief and decides on questions of war and peace with neighboring countries.

While remaining within this framework, the Central Asian HTI leaders seemingly renounce the use of violent methods of struggle, let alone terrorism, to achieve their objectives.

However, Bakhtiyar Babajanov asserts that in 2001–2002, the sharply negative attitude toward the HTI and groups of a similar orientation (who remain loyal to the current Central Asian regimes), the hostility of the state itself, and the antiterrorist operation in Afghanistan strongly altered the HTI's position. Its printed materials, hitherto moderate, now increasingly began to call for "war and self-sacrifice" along with the "overthrow of the present-day infidel governments serving America and the Jews" and so forth.[68] Such calls are, in particular, contained in the journal *al-Wa'y,* no. 149, as well as leaflets from October 26, November 12, and December 10, 2001.

An earlier article published in *al-Wa'y* (June 2001), justifies violent jihad, a position that is not typical of the HTI, particularly during that period. True, some of my Uzbekistani contacts expressed doubts about the authenticity of this article, which in their opinion could have been fabricated by those who wanted to portray the HTI as an organization oriented toward violent and even terrorist methods of struggle. Here is an abridged translation of this article from Uzbek:

Shahid bulish amaliyotlari

(General Principles of Self-Destruction in the Name of Allah)

Information agencies have circulated information on the "fatwas" issued concerning acts of self-destruction in the name of Allah, committed by certain Muslims against Jews in the occupied territories of Palestine. Some of these "fatwas" permit the performance of such actions against the military and prohibit their per-

formance against civilians. Some other "fatwas" assert that the theologians issuing the fatwa could not find juridical grounding according to Shari'a allowing such deeds, and therefore they fear that acts of self-destruction in the name of Allah may become an embodiment of suicide.

Given the importance of these problems, we shall expound their juridical foundations according to Shari'a, so that both the dying and the surviving person can know the exact proofs.

According to Shari'a, the methods of waging the struggle against the infidels – *kafirs* – are unlimited... A Muslim is allowed the use of any methods and means in the struggle against the infidels, if they are employed for the killing of the infidel – *kafir*.

A Muslim should use all methods for the struggle against the infidels. In such cases it does not matter if he fights the enemy at a distance arms in hand or face to face, struggles empty-handed or opens the gates for Muslims after having penetrated into the enemy camp, or if he guides his shot-down plane into a point where the infidels are concentrated without parachuting from it or blows himself up to inflict damage on soldiers in enemy camps, or else blows up himself and the infidels after having tied a belt round himself with explosives built into it – all this is permitted, for these means are aimed at struggling against the infidels...

A Muslim who has blown himself up to destroy the enemies is also deemed to have performed jihad, and this is not only akin to the prosecution of hostilities with arms, but also is the most important and the greatest manifestation of manly conduct of war. . . . And therefore when a Muslim blows himself up for the sake of killing the enemy, he by command of Allah unquestionably becomes a *shahid* (one who has sacrificed himself in the name of Allah), if the act in question was committed in the name of Allah.

... If the enemy is using weapons of mass destruction, as is the case nowadays in Palestine, we shall also undoubtedly put these weapons into operation. ... In such cases there is no difference whether the enemy or civilians will be destroyed as a result of the use of explosive substances...

If a woman is a warrior, her killing is also permitted according to Shari'a...

If an elderly man has the opportunity to help the enemy, for example, he expresses his opinion and recommendations on warfare or shows the ways to kill Muslims, such people have to be killed...

If the enemy is destroying our warriors, children, women, and old men by using missile systems, planes, cannon, and other weapons, we should use similar means and, in particular, use explosive substances. In such cases there is no difference whether we shall be killing enemy soldiers or together with them destroying their children, women, and old men.[69]

In light of this passage, the thesis on the HTI's exceptional peacefulness and complete renunciation of violent methods of struggle apparently does not hold. It is called into serious question by both the analysis of various researchers from the region and the statements revealed by the publications and documents themselves (although one of the Tahriris tried to persuade the author that the most militant leaflets of recent times might be fabricated by the "enemies of the HTI" with insidious objects).

The Tahriris feature pieces in issue nos. 138–143 of *al-Wa'y* say that jihad must be the last resort of the HTI's struggle for the sake of Islam. Certainly, there are enough reasons to classify the Tahriris as jihadists.

However, available materials offer no convincing evidence that, as Babajanov claims, the HTI has started to use violent methods solely. An Uzbek expert gives only one piece of evidence, citing an HTI leaflet dated October 11, 2001 – "the vague definitions of jihad that sounded earlier have now acquired the meaning of violent struggle against the 'infidels.'"[70]

Worthy of note is that intensification of HTI activity is associated with the carrying out of IMU actions. In particular, increased Tahriri activity in the Jalal-Abad region was noted at the time of the Batken events of 1999. Six citizens of Uzbekistan who distributed leaflets with appeals to jihad were then detained in the regional mosque and subsequently handed over to the police of the Namangan region of Uzbekistan. Although it is hard to determine whether these jihadists belonged to the HTI, the spokesmen for the Uzbek law enforcement agencies asserted that this was the case. This and other incidents suggest that the authorities of Central Asian republics have begun to impose successful control over the mosques, which are routinely used by all Islamic extremists to win supporters.

When in August 2000 IMU gunmen again invaded the southern regions of Kyrgyzstan, increased HTI activity was again noted in the Jalal-Abad region, where twelve HTI activists detained. However, does the party members' detention mean that the party itself has begun to act more vigorously? Two alternative explanations are that the law en-

forcement bodies are more adept at uncovering the Tahriris and that the latter have become less cautious and are acting more openly.

The local press remarked that, at the end of the 1990s, the Tahriris were able to spread their influence to the northern regions of Kyrgyzstan. In particular, in 1999 it reported that three jihadists from the HTI stood trial in the village of Novopokrovka, near Bishkek.

It is interesting to note the attitude toward the HTI of Shaykh Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf. At the beginning of the 1990s, he administered the Directorate for the Muslims of Uzbekistan (see chapter 2), but in 1993, after conflict with the authorities, he was forced to emigrate to the Middle East and to live in Lybia. In 1999, he received an invitation to return home. Muhammad Sadiq says:

President Islam Karimov has said that the Uzbek state would struggle against ideas with the help of ideas, against obscurantism with the help of enlightenment. Had these words been translated into practice in Uzbekistan, there would be no Hizb at-Tahrir in the country now. One can imprison a human being, but one cannot imprison an idea... The youth argues: if we are Muslims, what should a Muslim be like and what is the religion of Islam? But it finds no answers at school, in institutions of higher learning, or elsewhere.

The shaykh claims that the Hizb at-Tahrir and organizations similar to it profit from this failure by urging the youth to join their ranks; and after they are already there, no one will be able to convince people that the radical, Tahriri treatment of Islam is erroneous.

According to Shaykh Muhammad Sadiq, "despite persecution, members of the Hizb at-Tahrir have nonetheless published and disseminated fifty books in Uzbekistan, are publishing a journal, circulating leaflets, and carrying on daily grassroots work, even while they are in custody." Further, "those people who are in charge of religious matters in Uzbekistan, while on the government payroll, have not yet published a single book challenging the ideas of the Hizb at-Tahrir. If they could not write a book themselves, they might have translated from Arabic the already extant works that prove the falsity of these ideas." Shaykh Muhammad Sadiq believes that the lack of freedom of religion and access to information is pushing Muslims to embrace the very banned Islamic groups that the authorities take such pains to combat. "At the same time, those who want to diffuse true Islam have no right to do so, as it is forbidden by law. Such is the absurdity of the current situation."[71]

The Kyrgyz press reported in 2000 that the HTI proposed to independent journalists of the republic's southern regions that they cooper-

ate with the HTI in publishing "objective information" in the mass media on the party's activity in the Ferghana Valley, promising that the HTI representative in Kyrgyzstan would supply them with the party's literature already in print.[72]

At the international conference "Islam and Modern Times: Prospects for the Future," held on September 7, 2000, one of the main Islamic luminaries of Kyrgyzstan, Sadykjan Haji Kamaluddin, addressed the conference in the presence of Kyrgyzstan's President Askar Akaev, among others. When he called on Uzbekistan's President Islam Karimov to start negotiations with the Islamic Movement of Uzbekistan in order to settle the conflict peacefully, the assembled religious figures from Central Asia, Transcaucasia, the Arab countries, and Russia greeted his statement with applause.

Nonetheless, the Uzbek authorities continue to believe that even HTI members are taking a direct part in terrorist activity. Thus, not long before the February events in Tashkent, the Tashkent prosecutor's office and police attempted to seize an armed terrorist who then blew himself up with a grenade. According to police evidence, Bakhtiyar Mahmudov was an HTI member who had undergone training in one of the fighting camps of Chechnya and, together with a group of terrorists, had been preparing an explosion at the Charvak reservoir dam.[73]

On May 1, 1998, the Uzbek parliament toughened laws related to religious activity. In accordance with this legislation, all the mosques of Uzbekistan have to be registered with government bodies; however, in order to be registered, a religious community must total no less than a hundred members (only ten members were needed to get registered in accordance with the previous law). Membership in unregistered religious organizations entails criminal punishment. The law enforcement agencies oblige the *mahalla* committees to identify not only residents belonging to the HTI, but also those sharing its ideas, and to inform the authorities of the employment and means of livelihood of members of these residents' families.[74]

Despite such massive persecution, the number of Tahriris in Uzbekistan remains significant. The exact number is difficult to pin down; however, independent observers estimate it at ten thousand, the judge presiding during the trial mentioned fifteen thousand, while other sources give exaggerated figures of up to sixty thousand.[75] However, the HTI's activity after September 11, 2001, began to decline. According to Kasym, a native of Khavast, Syr Darya region, at present, fewer HTI leaflets are disseminated than before.[76] The leaflets are brought

from Tajikistan in small consignments of several dozen copies. Children and youths from border *kishlaks,* familiar with local surroundings, are hired to transport the leaflets by foot or on bicycles and illegally cross the Uzbek-Tajik border, which not only is guarded by the Uzbek border guards, but is also mined in some places on the Uzbek side. Couriers run the risk of being caught by the police or border guards, being shot while trying to escape, or hitting a mine. A courier receives the paltry payment of fifty to seventy soms per errand ($1 = 1000 soms), but can run four to five errands a day. The fact that the leaflets come from Tajikistan fosters residual tensions in relations between the two Central Asian republics. Uzbek government officials have a deeply ingrained, sharply negative attitude to Tajik Islamists, including those who have been integrated into the power structure, and reject the Tajik experience of institutionalized interaction between secular and religious political forces. Commenting on Said Abdullo Nuri, the spiritual leader of Tajik Islamists, one of the officials of the Directorate for the Muslims of Uzbekistan (DMU) ominously told me in a conversation, "Wait, this Nuri will yet show himself."[77]

Worthy of note is that each of the Central Asian republics (even at the level of average citizen) accuses its neighbor of providing bases for Islamic radicals and charges that it is from the neighbor's territory that subversive literature is being spread; Tajikistan has accused Uzbekistan of this and vice versa.

Attempts to create an Uzbek version of an HTI-type movement

The doctrine of the HTI had been brought to Central Asia from abroad, and since then the local branches of this party had been under the strong influence of the broad international agenda of the foreign headquarters, betraying the HTI's Middle Eastern roots. At the same time, the HTI did not address many grievances and needs of the local population. That is why some Uzbek adherents of the HTI attempted to formulate their own doctrine and organizational structure, which resembled those of the HTI but conformed to the social imperatives and traditions of Central Asians. Such an attempt was undertaken by HTI member Akram Yuldashev, who in about 1996 founded in Andizhan Akramiyya, a movement named after Yuldashev himself. Babajanov mentions that the movement's members referred to themselves as

Iymonchilar ("believers"), while others call them Akramiyya, as well as Khalifatchilar ("Caliphatists").[78] The idea of the Caliphate found in Yuldashev's book *Iymonga yul* (The path to true faith), which consists of twelve lessons, makes this group similar to the HTI. A. Yuldashev's views as expressed in his book demonstrate his adherence to Salafi Islam; his ideal is the norms of life as they were in the days of the Prophet and the first four Caliphs. According to Babajanov, A. Yuldashev suggested the following stages of operation to his followers:

1. The *Sirli* (hidden, clandestine) stage – the selection and education of the movement's activists in *halaqas* (circles).

2. The *Maddi* (material) stage – the formation of the financial base (every member contributes one-fifth of his income to the common treasury – *bayt al-mal).*

3. The *Ma'nawi* (spiritual) stage – the constant "spiritual association" with a circle of fighting brethren.

4. The *Uzwi maydan* (organic influence) – entrenchment of the organization inside the power structures through the infiltration by the organization's activists or recruitment of officials.

5. The *Akhirat* (final) stage – the transfer of all the power in society to the leader of the group.[79]

The emergence of such ideas clearly represents an attempt to create an "Uzbekified," grassroots version of HTI doctrine and organizational structure that would match the specific socioeconomic and cultural environment in this republic. While most of Yuldashev's concepts draw upon the HTI's ideas, there are also some innovations, for example, the notion of *jama'a,* "a special production – and distribution – community."[80] The groups' leaders seem to want to introduce some elements of a socioeconomic program into their doctrine, which might seem more attractive than the purely philosophical teachings of the HTI, which lack any practical solutions to the acute problems that the country is facing. Cells inside *jama'a* have to be organized in accordance with professional specialization (the *halaqas* of shoemakers, tailors, etc.), and every Akramite is supposed to bring his wives and children into his group. Group members are expected to practice endogamy within Akramite communities.[81] Hence, it is obvious that Yuldashev develops ideas borrowed from the HTI and, in recognition of the inherited collectivist instincts of the rural Uzbeks, brings them into accord with the culture of the *mahalla.* We do not know to what extent Yuldashev was successful in recruiting followers into his movements, since adequate field information is not available. The Akramiyya cells supposedly exist in the

Andizhan region, Osh (Kyrgyzs-tan), Namangan, Kokand, and some other regions of Uzbekistan.[82] The Akramiyya followers are persecuted, and the movement's founder has been arrested.

Whatever the fate of Akramiyya, its experience lends support to the suggestion that the set of originally foreign ideas professed by the HTI has found fertile ground in Uzbekistan. Hence, this attempt to create a domestic version of the Caliphatic movement might not be the last should the Akramiyya fail to mobilize the population.

Within Uzbekistan's law enforcement agencies, information is circulating concerning a wing of the HTI that split from the party, forming a new structure – the Hizb an-Nusra (Party of Support). It is not yet known whether this new party has the same ramified network as the HTI. When I asked one of the Tashkent human rights activists whether such an organization really existed, he replied that he knew next to nothing about it but was sure that the Hizb an-Nusra was formed by the local special services in order to uncover those who sympathized with the Salafis. However, an officer of the Uzbek police service, K., claimed that the Hizb an-Nusra was a wealthy organization that clearly had a good financial backing that was suspected of originating in the United States.[83] According to this official, the Hizb an-Nusra is also involved in drug trafficking.

The HTI comes to Tajikistan

Although, as we have already noted, it is customary to assume that even in Tajikistan and Kyrgyzstan the HTI rallies mostly Uzbeks, there is evidence to suggest that in the northern, southern, and western regions of Tajikistan it includes a great many Tajiks. HTI followers even exist in the Kulyab zone, where the Islamic Revival Party of Tajikistan, for instance, is unable to conduct operations.

In Tajikistan, the influence of political Islam is strong mostly in the south and east of the republic, first and foremost in the Gharm regions. But the fact that the HTI has managed to gain a foothold specifically in the north and the west of Tajikistan largely refutes conventional belief on the exclusively secular mood of the inhabitants of this part of the country. Most probably, the HTI filled “the Islamist” niche vacated because the IRPT was not allowed to pursue its work in the northern and western regions. The same conditions that impel the population to embrace the Islamic alternative to the existing order have here, as in other

Central Asian republics, influenced the relative success of the Tahriris. These factors include the unresolved socioeconomic problems (unemployment, poverty), the corrupt nature of the state, the dominance of criminal mafia clans, and the poor performance of the official Islamic bodies. The IRPT, which for some time now has been soliciting the government, its partner in national reconciliation, for posts and privileges, was also clearly losing to the Tahriris. The absence of normal religious education in the country, state interference into the affairs of religious communities, and not least the active work of preachers trained in the countries of the Near and Middle East as well as in other Central Asian republics fostered the inflow of adherents of the HTI. Naturally, the HTI's success was also due to the attractive nature of slogans calling for equality, justice, and most importantly in war-weary Tajikistan, the use of only peaceful methods of struggle.

The idea of social justice traditionally occupies a prominent place in the rhetoric of Islamic movements. The Central Asian reality, with its inequality, corruption, and rigid authoritarianism, presents fertile ground for political mobilization based on slogans of justice. Broadly speaking, those whom the Islamists manage to persuade fail to notice that they never offer concrete solutions to problems, especially in the socioeconomic domain. What makes their propaganda attractive is the very invocation of "absolute" values, which, given the dire circumstances, are extremely seductive. What is suggested is not a concrete solution to a problem (for example, eliminating unemployment, financial normalization of the economy), but the reconstruction of an "ideal" society, in which such problems simply cannot exist. The simplicity of any Utopian project makes it understandable; it becomes a matter of faith, and one does not have to ponder its internal logic as one does with more practical alternatives. Nor does the absence of a program discourage the Islamists themselves, as coming to power is so obviously an end in itself for them. "Absolute" arguments are quite enough, for what happens after they come to power is of secondary importance. In principle, no ingenious, specifically Islamic solutions to complex socioeconomic problems exist. Hopes are pinned on expropriating public funds that have been egregiously embezzled, as well as on redistributing a part of the national income to the poor, a traditional Islamic practice. Thus the Islamic project is invariably connected with the recreation of a traditional society. However, this idea does not repel the relatively modern segments of society, who have their own political agenda and expect to raise their social status as a result of this project's realization.

Central Asian governments juxtapose to the Islamists' social demagogy their own social programs and understanding of Islam, without overlooking traditional social institutions in the process. Relying heavily on such institutions, and even encouraging their development, allows the state to attenuate social discontent somewhat and prevent it from turning into political action. Moreover, the state is thus able to "cut" the ground from under the feet of the Islamists, who might otherwise overwhelm these institutions.

In relation to this, it is important to discuss the extent to which the national HTI organizations in various Central Asian republics differ from each other. In general, the relative independence of the national HTI organizations allows them to diverge strongly concerning the tactical issue of political struggle, as well as the party's programmatic principles. Substantial distinctions in political culture, general civilizational peculiarities, and the fact that different schools of Islam prevail in various countries are all important factors in this divergence. Therefore, Yemen, Uzbekistan, and Tajikistan, for example, hardly fall onto the same analytical plane. In terms of attitude toward democracy, an activist from Osh states: "Democracy means freedom of opinion and freedom of business activity – all this is in contradiction to Islam."[84] However, the antibusiness orientation of one Osh Islamist can scarcely be projected onto society as a whole; aside from the well-known restrictions on loan interest, which are easily circumvented by the Islamic banking system, and the interdictions associated with the ethical norms of Islam concerning, for example, the sex industry and gambling – interdictions that exist in Western societies as well – there is no modern Islamic current that would fully deny free enterprise.

Contrary to IRPT leaders, the main HTI ideologists, as has already been mentioned, deem democracy to be anathema to Islam. Among the books circulated by the Tahriris in Tajikistan, Zallum's *Demokmtiya – nizomi kufr* (Democracy – a godless order) states that democracy is an instrument that allows humanity to fulfill its wish of ridding itself of the absolute power of the Almighty and going beyond the framework of enactment ordained by Him, whereas "Allah is the only enactor."[85] Speaking of the "four freedoms" – of conscience, opinion, property, and personality – the author writes that "none of them is recognized in Islam... All these species of freedoms are entirely at variance with the principles of Islam."[86]

The Tahriris criticize the IRPT leadership for its positive attitude toward democracy, which the former see as a deviation from Islam. In particular, they censure Nuri's book *Human Rights and Islam.*

The HTI's condemnation of the IRPT, which "has sold out to the government, betraying the interests of Islam," has borne its fruit: 1999–2000 saw an outflow of members from the IRPT into the HTI. The exodus later ceased, possibly out of fear of reprisals, since all IRPT members are in the limelight, and it is therefore difficult for them to conceal their defection to the HTI.

Developing a position toward the HTI was a painful process for the IRPT. "The revivalists" saw in the HTI a rival that successfully targeted their constituency. At the same time, the IRPT initially did not wish to engage in criticism of the HTI for fear of fomenting discontent among their own followers as well. Still, the IRPT had to make a choice after the authorities detained several IRPT activists on charges (unfounded, from the IRPT's perspective) of belonging to the HTI. Only in 2002 did IRPT chairman Said Abdullo Nuri neatly state in an interview with the newspaper *Najot:* "I believe that this group has no right to operate in Tajikistan from the standpoint of both Shari'a and [secular] law. . . . We regard it as an illegal party."[87] Noteworthy is an additional argument put forth by the IRPT leader: "In Tajikistan, a party with a religious character is already active, and therefore it is not necessary for another such party to be created and to become active." To put it differently, the IRPT had no qualms about expressing its desire to monopolize political Islam. It is nevertheless obvious that the fundamental political principles of the two organizations are radically different: the HTI stands for changing the existing regime, while the IRPT has consented to become its integral constituent member; the HTI advocated the creation of an Islamic Caliphate, while the IRPT has expressed no such aspiration and generally considers that conditions are not yet ripe for the formation of an Islamic state in Tajikistan.

The IRPT also undertook practical steps aimed at preventing the growth of HTI influence. For example, in the Sogdian region, special propaganda groups were formed to begin a dialogue with the populace concerning the negative consequences of HTI activity.[88] IRPT activists also participated in this endeavor. However, all signs suggest that this activity has not been successful and will soon be discontinued.

Efforts to oppose the party in Tajikistan

The IRPT leadership, which began to fear that cooperation with the authorities would yield no benefits after reconciliation, was encouraged by the government's opposition to the HTI. At the same time, the party

that had embarked on a course to form "a humane, democratic, and law-governed society" in Tajikistan felt the need to dissociate itself from government actions that could manifestly be interpreted as human rights violations or even as infringements of religious freedom. The IRPT could not but support the standpoint of independent observers and international organizations who noted that the punishments meted out to HTI members and supporters were incommensurably harsh relative to the offenses. In particular, the court sentenced one resident of the Tursunzade district in whose home HTI leaflets had been discovered to three years' imprisonment. IRPT leaders fully understood the futility of attempts to eliminate the HTI solely by means of severe repression.

The Islamic Revival Party of Tajikistan deems that one of the main differences between the IRPT and the HTI was that the former was "national and liberal," while the latter was "transnational and clandestine," thus precluding the possibility of interaction between them. Nevertheless, in the Central Asian republics, at the initiative of government bodies, rumors are being constantly spread concerning the alleged close cooperation between the IRPT and the HTI.

After the attacks in Tashkent, the HTI stepped up its work in the region. More leaflets began to appear in which the party criticized the authorities, while at the same time addressing the daily needs of the population. This is in marked contrast to previous publications, in which the HTI paid much attention to Middle Eastern problems, such as support for the Palestinians and criticism of Zionism.

But even among the leaflets and other print materials that the HTI circulates, there occur materials that are clearly "custom-made." Moreover, it is not clear who the target audience for these materials is. For instance, a leaflet circulated on March 27, 2002, and that was probably translated into Tajik from Uzbek, was devoted to the examination of the activity of OPEC and called for exerting pressure on the authorities to change the world price of oil. This material clearly can be traced back to the Middle East.

But the Central Asian Tahriris are always stressing their local roots. "Many people believe that foreign money is behind our activities," says an HTI member in Khujand.[89] "This view is mistaken. Our struggle is funded primarily from local sources. You cannot imagine how many people donate money to fund us." I am sure that this is an enormous overstatement; however, a certain familiarity with the Islamic organizations of Central Asia enables one to feel that the dues paid by active HTI members and the donations of private persons do indeed account for a sizable portion of the HTI's budget.

Tajik analysts, like their colleagues throughout Central Asia, note the clandestine character of the HTI's activity, which is partly explained by the sophistication of its organizational structure, borrowed from the experience of the illegal organizations of the Middle East. Here, as in Uzbekistan, the primary HTI cell is the *halaqa,* whose members, except for the leader, know only each other and nobody from other circles or higher ranks. Circle leaders form an organizational unit at the next level up, and so forth. As a result of the HTI's conspiratorial nature, the identities of its higher leaders remain unknown to the Tajik authorities. Repression strikes mostly rank-and-file circle members, who possess insignificant information about the party's activity.

Nonetheless, the Tajik authorities, just like their Uzbekistani counterparts, rely largely on repressive methods in combating the HTI. According to the former public prosecutor of the Sogdian region, K. Mukhabba-tov, the first case against the Tahriris in the region was in 1999. In the ensuing three years, a total of 108 criminal cases were brought before the courts in relation to 130 "leaders" and "active participants" in the HTI on charges of "appealing for the violent takeover of state power and the overthrow of the political system" and also "fomenting ethnic and religious strife." "Leaders" received prison terms ranging from eight to twelve years, while "active participants" received sentences of three to five years.[90] The authorities of the Sogdian region possess information that its territory was repeatedly visited by "emissaries from Uzbekistan," but admit that they could not detain them. That said, an incident was noted where members of Uzbekistan's law enforcement agencies, in breach of the law, seized residents of the Soviet district of the Sogdian region of Tajikistan, brought them to the Ferghana region of Uzbekistan, and then convicted them.[91] Similar incidents took place in Kyrgyzstan.

In the process, the Tajik authorities have proceeded from the assumption that the HTI has infiltrated the republic from neighboring Uzbekistan. For example, a law professor from Dushanbe has called for a dialogue with HTI rank-and-file members, as they are not aware of "all the consequences of their participation in the realization of insidious designs of foreign emissaries." In his assessment, the HTI has been "entrenched in the Turkic-language districts of the Ferghana Valley and found a social base there among people disaffected with the Karimov regime's confrontation with the believers."[92]

Tajikistan fears Uzbekistan's regional ambitions and views the hegemonic aspirations of certain unspecified "forces" in the Uzbekistan! leadership as a threat comparable to that of Islamic radicalism. An ana-

lyst from Tajikistan believes that the threat comes from a political clash in Uzbekistan, "where underground Islamic parties and organizations pursuing the goals of the construction of an Islamic state in the form of a Caliphate struggle with forces aspiring to regional hegemony."[93] This discourse demonstrates how intertwined religion and ethnicity are when they are equally used for political purposes, especially for mass mobilization.

In the law enforcement agencies of Tajikistan, it is believed that the tactics of Hizb at-Tahrir members are similar to those of the IRPT during its formative period. Thus for the Tahriri, as was the case with the IRPT, the initial stage is characterized by a plan to seize power by attracting people with its ideas and enrolling them into the ranks of the party through promises to resolve the current socioeconomic difficulties. Thus, like the IRPT in its own time, their main gambit is for the youth, the intelligentsia, and women, who after certain psychological training can all become active propagators of HTI ideas. It is important to note here that the main contingent within the ranks of the party is made up of persons who in the past studied at religious schools or graduated from similar institutions.

From October 1988 until the end of 2002, through concerted efforts of Tajikistan's law enforcement bodies, 334 Hizb at-Tahrir leaders and activists were identified and detained, nine of whom were citizens of Uzbekistan.

During house searches, a great quantity of subversive literature was confiscated, including *Nizomi Islam, Khirad, Gurukhbandi dar Hizb at-Tahrir, Minhoji Hizb at-Tahrir,* and *al-Wa'y.* In accordance with articles 187, section 2; 189, section 2; and 307, section 2, of Tajikistan's Criminal Code, 121 criminal cases have been brought against the detainees before the courts. The investigation of 110 criminal cases concerning 149 persons has been completed and submitted to the judicial bodies. The judicial bodies have considered 106 criminal cases concerning 140 persons, as a result of which the accused have been sentenced to various length terms of imprisonment in a strict-regimen penal colony.

HTI leaders are among those detained. Thus the regional Tahriri leader *(mas'ul),* Abdujalil Yusupov, was detained in the Sogdian region, while Arobiddin Urinov, who was also a *mas'ul,* was apprehended in the Lenin district. Also detained were thirteen *naqibs,* leaders of the party's regional cells; fifty-three *mushrifs,* leaders of *halaqas* consisting of five persons; and forty-five distributors of literature.

During the searches, the supply channels for extremist religious literature and HTI leaflets were uncovered. Analysis of police materials

allows us to conclude that the Tahriri literature comes to Tajikistan from Uzbekistan through the Sogdian region, and partly through the Tursunzade and Shaartuz areas, with the bulk of the publications translated into the Tajik language and prepared by skilled, politically competent professionals – the ideologists of Islamic radicalism.

Security agencies have carried out "preventive" work with eighty-one party supporters and have given forty-two persons official warnings and put public prosecutors on notice about them. The Ministries of Security and the Interior, which are responsible for the condemned Tahriris, keep them in separate cells to prevent them from influencing other prisoners.

Police officers hold meetings with the personnel of enterprises and institutions, organize lectures and conversations, orchestrate TV and radio broadcasts, and publish articles in the press in order to warn the population about Hizb at-Tahrir ideology and prevent its spread.

The Tajik authorities are focusing on the HTI as a major threat. In the words of Saidamir Zuhurov, deputy prime minister of Tajikistan, "the probability of the Tajik-Afghan border being overwhelmed by IMU militants or the Taliban disturbs me today to a lesser extent than the increasing danger coming from the Hizb ut-Tahrir party."[94]

Certain representatives of Tajikistan's official circles were in favor of starting a dialogue with the Tahriris, but they remain a clear minority. The fact that in Tajikistan dialogue with HTI members is not only accepted, but already being pursued, signals that the authorities there are trying to backtrack from the traditional strategy of combating Islamic radicalism exclusively with forceful methods.

Is government dialogue with the party as such possible? In the short run, probably not. The HTI's position concerning the prospects of cooperation with the regime is not clear, either. It would seem illogical for this party to cooperate with a regime that it is striving to overthrow; however, there is much evidence that attests to the HTI's readiness not only to carry on dialogue with the authorities of Central Asian republics, but also to cooperate with them in one form or another.

The HTI's Kyrgyz saga

In Kyrgyzstan, the HTI operates predominantly in the south, and the overwhelming majority of its members are Uzbeks. Two and one-half thousand HTI members have been listed by the republic's Interior

Ministry, but these figures cannot reflect the genuine number of followers that the party maintains. Local experts note that HTI members are mostly unemployed young men twenty to thirty-five years of age. In contrast to Uzbekistan, in Kyrgyzstan highly educated people can hardly be found among the HTI's ranks.[95]

Scholars and practitioners have always been concerned with the question of the social base of Islamist movements. The main conclusion that can be drawn from the materials available to researchers is that it is impossible to generalize the insights gained with investigation of a single country during a single period. In some cases this social base is made up of individuals from the lower social classes, while in others it is composed of highly educated youth. Egyptian political scientist Saad Eddin Ibrahim, who with his colleagues studied a group of thirty-four Islamic militants in Egypt, observed of the subjects' fathers that twenty-one (62 percent) were civil servants, four (12 percent) were high-level professionals, another four (12 percent) were small merchants, three (9 percent) were small farmers owning between six and eleven acres, and two (6 percent) belonged to the working class.[96] Researchers into the Egyptian Muslim Brotherhood noted that their main social base in the 1960s-1970s consisted of university graduates coming from the middle and lower strata, from the provinces, who had exceedingly high expectations regarding their career but were unable to find adequate jobs or become fully integrated in society. In Egypt under Nasser, members of these strata had limited access to education. In other countries and at other times children from poor families had no chance to attend university. On this basis, Munson argues that most militant Islamic students were from either traditional or modern middle-class families, and according to a 1979 survey of students at Cairo University's Faculty of Arts, "belonging to political parties was more for the sons of the rich and middle classes and less for the sons of the poor and the very poor classes."[97] Unfortunately, we have no accurate data on the social makeup of the Central Asian HTI. Further, it is generally hard to judge precisely which strata of the population of the Central Asian republics is most predisposed to the ideas of radical Islam.

At the end of the 1990s, as reported by the Kyrgyz press, some more radical extremist organizations became noticeable in Kyrgyzstan, in particular, Tabligh, Uzun Sokol (The long-bearded), Islam Lashkarlari (Warriors of Islam), Nur (Light), and Akramiyya. These organizations were active in Osh and the Jalal-Abad region.[98] According to information from the republic's Interior Ministry, during a period of only two years, about twen-

ty HTI envoys were detained in the southern regions, and literature with appeals for the violent overthrow of the authorities was confiscated.[99]

Officers of the Kyrgyz law enforcement agencies believe that the party's popularity is explained by its solid financial base. They say that the HTI enlists new followers solely by offering material incentives. However, Chief of the Investigation Department of the Jalal-Abad Regional Procurator's Office Rasul Umarov notes that detained HTI members firmly champion their convictions and do not wish to renounce them. "To date, three criminal cases have been opened with respect to six members of the Hizb at-Tahrir party. They do not conceal their membership in that party. Last year, thirteen criminal cases for fanning religious strife were opened with respect to seventeen persons. None of them repented, and all of them are still convinced that they are following the path ordained by Allah."[100]

Many people, even those who are not religious, sympathize with the party's ideas and believe they are right. Entrepreneur Zhipar K. does not attend mosque, nor does he perform the *namaz,* but he is not against the implementation of Shari'a legislation. He says that he was summoned to the police and asked "to give them five thousand soms." They threatened Zhipar with a tax audit and fire code inspection, which would surely uncover violations. "If we lived according to Shari'a, such extortionists would not exist."[101]

A number of experts hold that mistrust of state, and particularly the police, generates among the people sympathy toward the Tahriris as fighters for "the faith and the truth." This reasoning also holds that it is only for fear of being victimized for their convictions that they do not join the ranks of that party. Sabir, who lives in Jalal-Abad, is thirty-two. He became an HTI member four years ago, when he swore an oath upon the Qur'an. He told me that a person joining the ranks of the party must take an examination during which he has to convince HTI members that he is a true Muslim who observes all the *ayats* of the Qur'an and follows the path ordained by the Prophet. According to Sabir, his parents were initially against his joining the party, but then he managed to convince them that nothing bad would be taught there. Sabir mentioned to his parents the example of his school friends: two of them had become addicted to drugs and did not work; one had been left by his wife, who took her child with her. But upon entering the party, they began "leading decent lives."

Sabir once asked the imam of the local mosque to allow him to hold a conversation with the believers at the mosque during a Friday prayer, when the greatest number of people assembles. The imam refused to do

so. After that, Sabir was detained by police, who demanded an explanation from him.[102]

In Kyrgyzstan, women constitute more than 10 percent of the total HTI membership, which as estimated by Kyrgyzstan's Security Council numbers a few thousand followers. One of the party activists claims that he knows about 150 women residing in the Jalal-Abad region who are members of the party.

A vigorous inflow of women into the ranks of the Hizb at-Tahrir corresponds with an intensified crackdown on that organization. The following women's stories allow us to understand why women, traditionally remote from politics, found themselves in the ranks of underground militants.

A thirty-three-year-old housewife, Zamira, Uzbek by nationality, lives in Jalal-Abad. At present, she is a *daris*, which means that she is taking classes and preparing herself to join the Hizb at-Tahrir. The woman was brought into the ranks of the movement by her husband Rahimjan. Zamira believes that the HTI aims for justice in the world, an idea that she upholds. In her opinion, all the present ills in the country stem from rule by the wrong form of government, and the only way out is the creation of an Islamic state with a Caliph at its head. In an interview, she said: "Now, there is no equality in the country. We see how comfortably high-ranking government officials live. Things should not be like this, and we want to change it."[103] Another underground militant, Zamira's neighbor, Rano, is the wife of HTI member Tahir. Rano had earlier become a *mushrif*, a preceptor of pupils, or *darises.* Rano claims that it is easier to propagate the ideas of the Hizb at-Tahrir among women: "First, women are much more religious than men; second, most women are out of work, and therefore they are less exposed to 'negative worldly influence.'"[104] According to Rano, it is easier to enlist young women into the party. Older ones do not wish to follow the laws of Shari'a, such as the interdiction of communing with men or the imperative to wear a headscarf fully covering the hair. These women, having received an atheist upbringing and free higher education in Soviet times, are impervious to the party's ideology.

The party's women activists say that they are not concerned with numbers or trying to enroll as many people as possible. For them, the main goal is to clarify religious questions to people and to tell them about the situation in society. Rano believes "It is not obligatory that all with whom we converse should join the HTI; it is more important that they understand the need to live by the laws of Shari'a."

The authorities of Central Asian republics and the advocates of the secular model of state are particularly concerned by the fact that the Tahriris are succeeding in drawing schoolchildren and university students into their ranks. This, among other things, was stated by the head of the Jalal-Abad department of the Kyrgyz National Security Service, Marat Imankulov, in Jalal-Abad at the end of October 2003. He noted the dangerous growth of religious extremism in that region, mentioning in particular that before the start of the month of Ramadan, which fell on October 26, the Tahriris circulated leaflets calling on the population to come out against the authorities in the Suzak and Bazar-Qurghan districts of that region.[105]

The active role of women in the Islamic movement is possibly explained by their greater social vulnerability as a result of the destruction of the system of customary family values and ties by modernization. As has been observed by Hardacre, "Women are thus powerfully attracted by fundamentalism's interpersonal networks that invoke the language of kinship and in which the religion itself is portrayed as a family."[106]

As an example of the HTI's particular attention to the role of women, I cite the content of one of the party's leaflets:[107]

In the name of God the Merciful and the Compassionate WOMEN'S DISCIPLINE IN THE PARTY

Just as in the Hizb at-Tahrir men obey discipline, so do women as well. Just as the Party's documents, rules, and procedures are applicable to men, so are they to women. In the same way do women, equally with men, observe the necessary requirements of Islam. Everything that is present in the Party's books, documents, and other sources, men and women fulfill equally. However, in view of the fact that the Party and political life requires the observance of things that are not necessary, one is obliged to constantly observe complete purity and an unblemished record; for that reason in the Hizb at-Tahrir the discipline of women, being also related, along with certain generally accepted principles, with special principles, by virtue of the latter includes certain restrictive conditions, which should be observed without question and accurately. In view of the above, women's discipline in the Hizb at-Tahrir is confined to the following principles:

1. Women's circle may be organized by women alone. In the same way, women alone may head circles. If a man is to be found who is closely related to all the women of the circle *[mahram]*, it is permitted for him to head them.

2. All local committees, which supervise women's circles and govern women and their party activity, must consist of women. Under no circumstances is the presence of men permissible there.

3. Admission of women into the Party is effected only by women. A woman is admitted into the Party by the female leader of the local organization *[jihaz]* intended strictly for women and composed of women, or members of that organization. Admission of women [into the Party] by men is absolutely unacceptable with a single exception: admission of a woman may be effected by the amir or deputy *[wakil]* sent by him.

4. In the case of complications in creating a local organization *[jihaz]* out of women, the regional council *[majlis-i wilayat]* in place of a [nonexistent] local organization may appoint a woman who, while supervising women's circles, will admit them into the Party.

5. Monthly circles and meetings arranged for women must consist strictly of women. It is completely impossible for men to take part in them. On this question, there is no difference between a person taking the floor in a circle and a circle participant. In the same way, a woman must not take part as a speaker or even as a participant in monthly circles and meetings arranged for men.

6. It is inadmissible for a woman to carry on a discussion or maintain communication with men, pay a visit to them, or do this jointly with men. It is equally inadmissible for her to form part of the same membership of deputies *[wakils]* in which men take part. She may carry on a discussion with, maintain communication with, or pay a visit to only women and to gether with women. The membership of deputies must consist only of women.

7. A woman is not to be entrusted with governance of a district *[mintaqa]*. This can be done under no circumstances. A district is not entrusted to her, and she cannot be responsible for it. It would likewise be wrong to appoint her only to be in charge of certain houses or certain neighborhoods, even if she [is to carry out her functions] for women and together with women. On the contrary, she ought to avoid any kind of permanency, a stable timetable, and any constantly recurring situation.

8. A woman should not become a leader of the Party's regional secretariat or an employee of a department or library, or perform Party functions similar to these. The regional Party department, library, and functions related to them refer to the Party's general *['umumi]* management, its library, and similar functions.

9. It is inadmissible for a woman to become financially responsible for a city, or region, or the entire Party. It is equally inadmissible for her to become a calculator and collector [of funds]. However, it is admissible for her as a female leader to collect the requisite funds from women alone, that is, in her own circle.

10. It is inadmissible for a woman to become an agent *[mu'tamad]* of a region or amir of the Party. However, it is admissible for her to become generally *['umumi]* responsible for women of the region and contact with an agent. If there is no such [woman who is] generally responsible, the neighborhood female leader [directly] gets in touch with the agent.[108]

These are the special principles that regulate women's discipline in the party. Other principles bear a general character, embracing both men and women. In keeping with them, women equally with men distribute documents, books, and so forth. Like men, women champion the truth and combat falsehood, oppose unjust power, and resist oppressors. Women as well as men suffer arrest and torture, are persecuted by the authorities, and live in secret. A woman, like a man, carries on a battle of ideas and a political struggle. Besides the ideas set forth above, all the party principles and functions pertain to both men and women. Therefore, women have to keep a zealous watch over the observance of absolute caution, constant purity, and an unblemished record.

The mobilization process

The successful mobilization of the population of Kyrgyzstan, which endures enormous hardships and injustices in everyday life, is promoted by the HTI's main precepts. In Saniya Sagnaeva's opinion, these are “a just order and equality of all members of society” and “the idea of solidarity of all Muslims.”[109] An additional factor greatly contributing to the successful mobilization of the population is the orientation to nonviolent methods of struggle, among which propaganda occupies the most prominent place. The Kyrgyz author, Orozbek Moldaliev, considers the HTI to be more dangerous to the national security of Kyrgyzstan than the IMU for a number of reasons. The HTI works mainly with the Kyrgyz youth, it understands the real problems plaguing society, and it uses effective means of mobilization – pamphlets and leaflets.[110] But the HTI, as most Islamist political parties, can hardly provide solutions to the hardships the local populations are suffering from, especially

hardships that are socio-economic in character. Those Central Asian writers who either represent the official point of view or have strong links with the establishment tend to exaggerate the dangers of the HTI. In Kyrgyzstan, despite the HTI's sharp criticism of the entire existing order, in which it seeks to ensure a change, the party shows a willingness to pursue dialogue with the government, addressing appeals to the authorities and acting as if it were not an underground party that rejects the existing state order. For its part, the ruling regime does not limit itself to repression against the HTI, either. According to a message on the Internet, Chairman of the Committee for Religious Affairs under the Government of Kyrgyzstan Mamedyusupov allegedly expressed the government's willingness to consider the HTI's application for registration. However, this was soon refuted by the Committee chairman himself. Despite all rumors, the government has not ceased legal prosecution of the Tahriris.

In Kyrgyzstan, there are influential public figures who have come out for a more tolerant attitude on the part of the authorities toward the HTI. The ombudsman of the republic, Tursunbai Bakir Uulu, says that the ban on the party is not at all justified from a legal point of view, as there is no law indicating a restriction of its activity. Sharing the Kyrgyz government's concern over HTI activity, the ombudsman disapproves of the government's punitive actions: “the fight against [the HTI] must be based on legal methods. The organization's members are mostly citizens of Kyrgyzstan, who, in accordance with the Constitution, have the right to [express] their views.”[111] Does the position of the ombudsman reflect the existence of sympathies for the Islamists among the Kyrgyz elite, or is it only resentment, natural for a man of his station, against such actions on the part of government bodies that go beyond the framework of law? In fact, the Kyrgyz parliament discussed the question of passing tougher laws against the activity of radical Islamic organizations, but deputies failed to agree on the enactment of such legislation. Some deputies believe that mass arrests of the Tahriris may only cause Islamic extremism to intensify. According to Deputy Alisher Sabirov, “if we toughen punishments, in a couple of years we shall be dealing with experienced criminals, fanatically battling for the ideas of Islamic Caliphate.”[112] For Sabirov, to date, the authorities are oriented solely toward arresting all those suspected of belonging to the HTI.

However, there are many fewer criminal cases in Kyrgyzstan than in Uzbekistan or Tajikistan. In the Osh region, where HTI activity is

most noticeable, only a small number of Tahriris – twenty-four persons – have been tried and only seven have been sentenced to jail. At the same time, the terms of punishment have been mild – two to four years imprisonment, with the majority of those convicted being simply fined less than U.S. $200. In all, only a little over five hundred HTI members have been identified in the Osh region.

According to media reports based on information from the Kyrgyz authorities, about two thousand HTI activists are allegedly operating in the republic, with the numbers of party members constantly growing. As of June 2003, the Kyrgyz law enforcement agencies opened 193 cases against persons suspected of belonging to the HTI.[113]

A Kyrgyz, Botobekov, author believes that the IMU is borrowing HTI methods.[114] He cites reports that appeared in the Russian mass media about some operational rules for Namangani's group. For example, members are required not to use their own names, but to address each other by assumed names or numbers.[115] But such rules exist in almost all underground movements, and there is no reason to believe that they have been borrowed by the IMU from the HTI.

Still, many Kyrgyz government officials claim (as do all other Central Asian governments) that there is a direct link between the HTI and the IMU. Arrests do not dampen the HTI's popularity but impel its members to hide themselves more effectively. Also, there have been mass protest against the arrests of the Tahriris in which both women and men have taken part. Thus more than two thousand people gathered at the funeral of an HTI activist who had died in an Uzbekistan! prison and was proclaimed a *shahid.* The funeral took place in the small town of Karasu, located on the other side of the Kyrgyz-Uzbek border, and the crowd gathered in spite of the fact that the people had not known beforehand that he would be brought home for burial.

On September 12, 2002, Kyrgyzstan's Interior Minister Kutuev announced that a clash between militants of the Islamic Movement of Uzbekistan and government troops in the Chatkal district of the Jalal-Abad region resulted in the killing of seven militants who had on them, among other types of literature, HTI leaflets.[116] Regular reports on contacts between the HTI and the IMU in early September 2000, with Taliban representatives taking part as a third party in such meetings, have been issued by the Kyrgyz special services.[117] A number of analysts supported that thesis. Botobekov believes that “the Islamic Movement of Uzbekistan, nurturing far-reaching plans for the seizure of power, has now focused its efforts on the creation of the 'inner underground',

relying on the religious and political Hizb at-Tahrir organization."[118] And HTI leaders possess far greater religious learning than IMU leaders, which helps them to persuade people. According to the former head of the State Commission for Religious Affairs of Kyrgyzstan, Zh. Zhorobekov, "many HTI activists know theology well; they are past masters of psychological methods of persuasion and agitation."[119]

Sagnaeva also speaks of the weakness of the authorities' counter-propa-ganda against the HTI. The imams' reluctance to engage in open activity is probably due to the fact that they feel insufficiently prepared to engage in polemics). The statement by the mufti of Kyrgyzstan, Kisambai-Aji, who tried to convince the Tahriris that their activities contradicted Islam, had no impact on them. The "people's squads" organized by the government to prevent the Tahriris from posting their leaflets were not effective either. Besides the helplessness of the authorities, another factor behind state fecklessness are the abuses perpetrated by officials in the process of enforcing measures taken against the Islamists; these abuses include extortion, blackmail, bribe taking, and the settling of personal accounts.

The Central Asian governments hold the HTI's links with IMU functionaries today to be fully "documented." Among the evidence that they cite are the results of the raid of the home of Anarbaev, a Tahriri functionary from Tajikistan's Sogdian region. Among the items discovered were an arms cache, forbidden literature, and a letter from Juma Hojiev (Namangani) calling on the Tahriris to join forces for common struggle. Authorities also point to a meeting, held in 1997 in Islamabad, Pakistan, at which representatives of Tabligh, Tahir Yuldashev, and three delegates of the HTI of Uzbekistan discussed how to build an Islamic state. At that time, Yuldashev argued the need for an armed takeover in Uzbekistan to the Tabligh and HTI representatives. The Tahriris failed to support the IMU leader. In 1999, after the February attacks, HTI leaders allegedly agreed to pool efforts with the IMU to bring about jihad. The spokesmen for the Uzbek authorities claim that, as part of the Namangani band that invaded the territory of Kyrgyzstan jointly with other IMU members, there were Afghan, Tajik, and Uighur militants, in addition to radically minded "leaders of regional structures" of the HTI who had come there from Uzbekistan. Ilham Izzatullaev, a native of Kokand and an active HTI functionary, was among the persons detained by Kyr-gyz police on suspicion of complicity in the explosion in one of the rooms of Inexim Bank in Osh. He joined the IMU in 2001 and served in the band of the field commander "Abdurahman." Howev-

er, the flow of Islamists from one organization to another is quite common. Rather than attesting to the proximate positions of these organizations, it suggests quite the opposite: that the Islamic radical was dissatisfied with the HTI's moderation and opted for an organization directly aiming at armed struggle.

Beyond any doubt, the Tahriris entertained contacts with all the radical Islamist movements, including those who engaged in terrorist activity. The Uzbekistan police possess information that in February-March 2002, one of the HTI coordinators for the CIS countries sent several emissaries to Tajikistan to meet representatives of Usama bin Ladin and the Taliban movement, ostensibly in order to apprise them of the HTI's support for their actions. In Tajikistan, such information has not been confirmed. In fact, one of the operatives of the local law enforcement agencies expressed doubt as to the necessity of such a meeting for the HTI, even if it really supported bin Ladin and the Taliban.

There would be more grounds to rank the HTI among aggressive jihadists, if a corresponding position had been expounded in its documents. However, HTI statements are either contradictory or, as the Tahriris themselves assert, fabricated revelations of their "jihadist choice." The aforementioned article on the "general principles of self-sacrifice," published in the HTI periodical *al-Wa'y,* is an example of the contradictory type.

The HTI after September 11

As was discussed in chapter 2, after September 11, the Central Asian governments, having allied themselves with the United States and other Western countries in the struggle against terrorism, sharply stepped up repression of Islamic radicals, who also lost a significant part of the assistance that they had been receiving from abroad.

Despite the repressive measures taken by the state, in 2001–2002 Hizb at-Tahrir leaders and supporters continued and even intensified their agitation and propaganda activity among the population. In particular, after the start of the antiterrorist operations in Afghanistan in October-November 2001, and in connection with events in the Middle East, in April and early May 2002 they distributed religious extremist leaflets with an anti-American, anti-Israeli, and anti-Karimov slant. Distribution occurred in Uzbekistan, especially in densely populated regions, in crowded places such as markets, in the buildings of minis-

tries and departments, and also in the diplomatic missions of foreign countries and organizations accredited in Central Asia. The literature appealed for support for the Arabs of Palestine and jihad against the United States, Israel, and the Ka-rimov regime. The leaflets had mostly been produced in Uzbekistan, and during the last months of 2002 there was evidence of their being distributed through the Internet and by subsequent photocopying.

In Tajikistan, four activists of the HTI were detained and condemned in October 2002 in the cities of Dushanbe and Khujand for complicity in the distribution of such leaflets. Earlier, in April and the beginning of May 2002, six leaflet distributors were detained for similar activity in the same cities.

Based on evidence from the law enforcement bodies of the Central Asian republics, a meeting was held between representatives of the *qiya-dat* and functionaries from the republics of Central Asia in the town of Urumqi of the Xinjiang-Uighur Autonomous Region of the People's Republic of China (PRC) in March 1992 (the preceding meeting of representatives of the *qiyadat* of the Hizb at-Tahrir and their functionaries in Central Asia took place on September 25, 2001, in Bishkek, in which Al-Salai Muhammad, a Jordanian national who is one of the HTI coordinators for the CIS countries, took part). One of the topics of discussion in Urumqi was how to intensify the religious propaganda activity of the local Tahriris, given the increased determination and coordination on the part of world powers to curb the activity of religious extremists. One outcome of the meeting was that a Kyrgyz citizen, Muhammadyusuf Ma-masadykov, b. 1973, a native and resident of Osh, was appointed leader of the Hizb at-Tahrir in the Central Asian region.

In government circles of the republics of Central Asia, there was a consensus that the religious and political situation in these republics had become aggravated after the meeting of Tahriri leaders in the PRC. In particular, the Tahriri functionaries in Uzbekistan mobilized to identify National Security Service and the Interior Ministry operatives who are directly in charge of combating religious extremism, in order to be able to take repressive measures against them after the installation of a theocratic state in the territory of Uzbekistan. On August 16, 2002, Kyrgyz police exposed the illegal activity of clandestine Tahriri cells in the Bazar-Qurghan district of the Jalal-Abad region. In particular, in the houses of Tukhtakhanov and Tukhtasinov, Tahriri leaders and native residents of the village of Arslanbob in Jalal-Abad, authorities discovered and “legally documented” three live grenades, an unregistered

small-caliber rifle, and 395 live cartridges, as well as a great number of extremist literature, leaflets, and audio- and videocassettes issued by the Hizb at-Tahrir.

In the process, on the eve of the Kyrgyz Independence Day, Kyrgyz law enforcement agencies discovered a mined cache, allegedly containing a large consignment of weapons and ammunition that were to be utilized for carrying out sabotage and terrorist actions in Bishkek with the aim of destabilizing the sociopolitical situation in the republic. The governments of Central Asian republics made use of these facts to prove that the HTI had begun to actively prepare for terrorist activity.

In Uzbekistan, at the same time that the HTI had begun to pay more attention to the immediate concerns of the populations of Central Asian republics, materials prepared in the HTI's international centers and devoted to international problems continued to be circulated. This allows us to come to the following conclusions. First, the HTI in Uzbekistan continued to be an affiliate (though possibly with a high degree of autonomy) of the international HTI organization. Second, the HTI views the events in Palestine, Afghanistan, and Iraq as instruments of political mobilization.

Events involving Iraq in the spring of 2003 occasioned the publication of several HTI materials. On March 20, 2003, the leaflet *Answers to Questions*[120] was sent to Uzbekistan to help local HTI functionaries carry on work with rank-and-file members. As an example, I shall cite several questions and answers contained in the leaflet (translated from Uzbek).

On the same day, a leaflet with an appeal "Stop the crusade!" was circulated in Uzbekistan.[121]

Question: What happened in Baghdad? What is the cause of the U.S. entry into Baghdad and the surrender of the Iraqi guards without a fight?

Answer: In the mass media there are different versions of the disappearance of Saddam Hussein. Almost all of them are improbable. It should be noted that Saddam's power was held up by fear and diktat. The army and the people were backing Saddam as they were afraid of him. The guards were not sure if their President was alive or dead, and therefore they abandoned the war.

Saddam's warriors had no faith, therefore they could not battle as *shahids.* If they had had genuine faith, then, despite the death of their leaders, they, armed with their faith, would have fought to the end, to victory or death.

Question: Why does the USA threaten Syria? Is not the Syrian government a U.S. underling?

Answer: Earlier America had given its underlings room to maneuver and had not demanded open expression of submission. Presently, the USA is demanding from its underlings an open form of submission.

If Syria does not hold talks with Israel, as the USA demands, does not cease its attempts at putting pressure on the east coast of the Lake of Tiberias, and does not persecute the so-called undesirable patriotic organizations, the probability of U.S. forces entering Syria to subdue the region is great.

Should Syria not make an open display of submission, the USA will look for other stooges in the region, ones that will accept its demands without demur.

Syria demands room for maneuver; while secretly being a U.S. underling the Syrian authorities are making a sham display of resistance to the USA for domestic consumption. However, the USA is demanding open submission from Syria, and therefore threatening it.

Assessing the events taking place in Iraq, its authors call the United States and Britain "invaders of Islamic states" and their actions "the fourth crusade against the Muslims." They call on Muslims to overthrow the governments of states backing the United States and Britain, as well as certain Islamic states that, instead of rebuffing the Americans in the name of jihad, lend them assistance by giving them access to their territories and military bases.

Furthermore, the leaflet points out that U.S. President George W. Bush allegedly started "a war against Muslims" on September 16, 2001, with the words: "the American people begins to understand this crusade."

An additional leaflet was called *A Call by the Hizb at-Tahrir – Only with the Caliphate Will You Achieve Victory!*[122] Addressing themselves to Muslims, the authors call on them to strive toward the creation of a worldwide Caliphate. In particular, they point out that every aggression against Muslims ends in favor of the invaders.

You are being humiliated by America, Britain, Russia and even India. The Jews together with other states, great and small, occupy the territories of Afghanistan, as before they did Palestine, Kashmir, Chechnya, and now you are being humiliated in Iraq. You have tried various forms of government: kingdom, republic, hoping to achieve well-being. However, you are being deprived of all benefits, including your material and human potential.

And is it not time to create a Caliphate as the only way out of this darkness?" The writers appeal to all Muslims to help the Hizb at-Tahrir and urge them to visit the HTI's website.[123]

International problems continued to be the object of HTI attention after the end of the military campaign in Iraq as well. Thus a leaflet dated May 24, 2003, reads:

Propaganda in favor of the Caliphate remains a high-priority task for

In view of the fact that America is the leader in the international arena, it was able to justify its aggression against Iraq as a just cause. With this act, the USA brought the world back to an era of "might makes right" and the laws of the jungle. The USA forced the UN Security Council to pass Resolution 1483 of May 22, 2003, which conferred a stamp of legitimacy on the U.S. and British takeover of Iraq.

A person analyzing developments in the world and, in particular, in the countries of the Islamic belt can see that the USA, having become the sole leader on the international arena, steers policy in any direction it deems necessary. If one is to take note of the events taking place in the world and particularly in the countries of the Islamic world, one may point out the following:

1. Being the founder of the UN after World War II, America is using this organization to adopt laws and decisions justifying its geopolitical encroachments and international conspiracies.

2. The USA has become complacent as a result of its power and might. For this reason, it has ceased to take account of the interests of other countries should they run counter to U.S. interests. It does not recognize international treaties where interests of the USA are not placed above those of others: for fear of inquiry into the crimes of its soldiers, the USA has refused to sign a treaty on the creation of an organization to investigate war crimes. Moreover, the USA opposes international laws; so that goods imported from Europe cannot compete on its internal market with American goods, it has imposed customs duties on European commodities.

3. America has begun to seek the condemnation of the countries of the Islamic belt on the basis of standards that it has invented by itself. The unexpectedly easy conquest of Afghanistan and Iraq has served as an impetus for this. Having damaged Muslim unity, the USA has started to make plans to fragment their countries. The events in Afghanistan and Iraq are a confirmation of this. The way for this is being paved by politicians expatiating upon the extension of the line of security on the

Arabian Peninsula, the war on terrorism, women's rights, and the modernization of curricula that give rise to “extremist ideas.”

4. The rulers of Muslim countries have thrown the problems of the *umma* into the American basket and entrusted America with the solution of 99 percent of their problems. The USA is resolving problems in favor of the *umma's* enemies, first of all distracting their attention with the seizure of Muslim lands in 1967, as well as on the basis of the Road Map of Tenet and Mitchell on the Palestinian problem, the Cyprus and Greece plan, the Machakos treaty for South Sudan, and also UN resolutions on Kashmir. And they intend to settle the Chechen issue jointly with Russia. The USA has overrun Central Asia and the Caucasus, and now Afghanistan and Iraq. This is not to speak of the Arabian Peninsula and the Gulf.

5. Other countries are unable to save the world from American expansion ism. There are several reasons for this, and we shall cite but a few:

a) Such countries as France, Germany, and Russia, who do have influence on the world arena, themselves stand for a capitalist system advocated by America.

b) China, which is developing along a noncapitalist path, is influenced by its mentality. Therefore, for China, the development of its own system is more important than the outrages unleashed upon the world by America.

c) America fears the unification of the European Union but has achieved its collapse in three ways:

1. EU enlargement through the incorporation of the countries of Eastern Europe. These countries, being dependent on America, have become a spearhead that has ushered in America's influence within the European Union. This was noticeable when they supported America's invasion of Iraq.

2. The continued existence of NATO despite the demise of the Warsaw Treaty.

3. Britain's position. It does not wish to merge into a single union with the European states and become “dissolved” in that union like Luxembourg. Britain still lives in the euphoria of a “great power.” Thus it contributes to the weakening of Europe, and as a result, no country can face up to America.

Hey, Muslims!

This deed is within your powers. The key is the creation of a state under the name of the Caliphate.

Only the Caliphate can throw America and Britain from the international arena, face up to America's dominance on the world arena, and free the world from America's atrocities.[124]

The HTI

Another leaflet, entitled *Victory Will Come with the Caliphate,* dated April 13, 2003, says (translation from Uzbek):

Help Allah and observe Shari'a. It is then that you will establish the Caliphate and be victorious. Should not the words of the Prophet be borne out: "He who will die without having come to believe will die an ignoramus"?

Swear an oath to the Caliphate, for with it alone will you save yourselves from ignorant death; with it will you be able to fight and defend yourselves. "The imam championing it is able to fight and with it to save himself."

You, the army and the mighty people?! Your blood is on the wrong track; instead of the pointless and godless existence, do you not want to be pure along the path of Allah?

Should you too not keep to the path along which the Prophet found refuge for himself, helped people, and converted his peoples to Islam? Help Allah and his Prophet to establish the Caliphate, for in this righteous way our people will again become the people of Islam. It is then that your service to Allah will turn into shining pages.

Only the Caliphate will save you from dishonor and humiliation. It has all the means to restore respect for you. It is the regime that Allah, master of the worlds, prescribed, having linked all the victories to it.

Only with the Caliphate will you be able to pay them back for the aggression in Iraq, for the fact that children have joined the war, and for the flesh-creeping terror that has filled their ingenuous faces and pure hearts.[125]

The HTI's new upsurge of interest in international problems and criticism of the foreign policies of Central Asian regimes drew fresh accusations that the HTI is a mouthpiece for international radical Islamist forces. The Uzbek authorities made new statements characterizing the HTI as an organization hostile to Uzbekistani national interests, set up and supported from abroad. Iran, understanding the notion of "abroad" as a reference to itself, denied complicity in rendering any kind of assistance to the HTI. As early as May 1998, the state-run Iran Radio criticized the president of Uzbekistan for suppressing Muslims, saying that he did not differentiate between "Islamic extremists" and "Islamic reformists."[126] In this way, Tehran was responding to Kari-

mov's cool and critical policy toward Iran, which Tashkent accused of supporting the Islamist forces.

Though there is no doubt that the HTI maintains broad foreign links, the degree to which HTI activity in Central Asia is financed from abroad has thus far remained an open question. "Many people believe that foreign money is behind our activities," said an HTI member in Khujand. "This view is mistaken. Our struggle is funded primarily from local sources. You cannot imagine how many people donate money to fund us."[127] I am sure that in the latter statement there is an enormous share of exaggeration.

The primary source of financing for Tahriri activity is widely believed to be membership dues. Every member of the party is obligated to make a monthly payment to the party treasury *(tabarru'at).* The size of the payment depends on the member's property and income (5 to 20 percent). In addition to the membership dues, the Tahriris receive financial backing from the so-called *mu'ayyids* (sympathizers) and *ansar* (helpers). These are not members of the Hizb at-Tahrir, and they do not take a direct part in "active measures" such as recruitment of new members, the circulation of leaflets, and participation in what are referred to as *ochik da'wats.* However, they render material and other aid to the Tahriris (for instance, they make available their apartments and homes for classes, meetings, and refuge for wanted Tahriris). Each Tahriri has to recruit *ansar* and *mu'ayyids* whose identities he alone knows.

Despite the constant growth of alarmist reports on HTI activity, many questions remain unanswered. Has the HTI at present identified new objectives, and has it changed its views concerning the means to achieve them? How do the activities of various HTI religious organizations differ? Is there evidence of the party's alliance with other Islamic organizations or at least of coordinated action? Who makes up the party's social base in various countries, and what place does the "national" agenda (say, the Kashmiri problem) occupy in the HTI's program? Some members of the mass media have claimed that during a meeting that took place in Tehran in June 2003 between the presidents of Uzbekistan, Tajikistan, and Iran, the question of Tehran's terminating support for the HTI and the radical Islamic movements in Central Asia was raised. However, official sources have not confirmed that there was ever any mention of this topic. Moreover, there is no evidence that Tehran supports the HTI; in fact, it is unlikely that a Shi'ite Islamic state would support a Caliphatist Sunni movement based on the idea of *vilayat-e faqih.*

Since September 11, the HTI has been increasingly and more persistently accused of allying itself with Islamic militant organizations. According to

a British consultant, "there are already indications that some Hizb at-Tahrir cells, for example, have begun to engage in the drug trade and have sought to establish links to the IMU."[12S] In contrast to these accusations, there is no evidence that supports the HTI's alleged drift toward militancy, and the party has for a long time remained legal in most Western countries, despite calls from Uzbekistan to ban it. In early 2003, Germany was the first European state to ban the HTI for distributing anti-Semitic tracts.[129]

Many Western human rights organizations appealed to President Kari-mov to show tolerance and not to persecute a party that has renounced the use of force in realizing its political goals. Still, many of those arrested in Uzbekistan, according to ICG interviews, belong to the HTI. At the same time, there have also been arrests of certain individuals who have a general interest in certain Islamic teachings, even when they have no relation to any radical political program, as in the case of the Turkish mystic philosopher Bediuzzin Said Nursi (1873–1960).[130]

There have been even more cases in which the accusation of membership in the HTI has been used to oppress individuals who have criticized the government. On February 18, a court in Tashkent sentenced the journalist Ghaizat Mekhliboev to seven years in prison on charges of anticon-stitutional activities (article 159), involvement in religious extremist organizations (articles 216 and 244–2), and inciting religious hatred (article 156).[131] His publications in the local press allegedly contained HTI ideas. Mekhliboev admitted his knowledge of HTI ideology, but denied any possession of HTI material, which is considered illegal in Uzbekistan. This sentence was interpreted by human rights organizations as a sign of the authorities' intolerance of criticism.

An amnesty in Uzbekistan was announced in December 2002, and a number of religious prisoners were released, but we can hardly suggest that this represented a shift toward a more tolerant position with respect to the Islamists. All Central Asian governments continue to be afraid of the HTI, and they believe it poses the utmost danger to their secular regimes, thus exaggerating its potential effects.

A change in the position of international actors

The shift in the policy of many of the world's states toward the HTI, represented by its being listed as a terrorist organization in 2003, has made it easier for Central Asian governments to combat radical Islam and the Islamic opposition in general.

A ban imposed on the party in Russia in February 2003 was largely dictated by the wish to accommodate Islam Karimov. The implication was that the ban would be followed by repressive measures against the HTI. On June 10, the Russian authorities announced that they had launched a crackdown against the HTI in Moscow. The Federal Security Service (FSB) had arrested fifty-five leaders and members of the Moscow HTI group and found plastic explosives, hand grenades, dynamite, and detonator cords at their headquarters. FSB spokesman Sergei Ignatchenko said in an interview: "We have no doubts or illusions about their actions. We had intelligence information about their preparations. They were training fighters to send to Chechnya." Ignatchenko also accused members of the HTI group of providing support for possible terrorist acts in Moscow–calling them the "Muslim brothers" of al-Qa'ida.[132] The arrested leader and members of the HTI had come to Moscow from Uzbekistan and Tajikistan to escape local government repression. The authorities did not disclose any details about them, but announced that among those arrested were Al-isher Musaev, head of the Moscow HTI branch, and Akram Dialov, a leading HTI activist. This significant shift in Moscow's position toward the HTI coincided with a similar turn in Washington's position. This suggests that Moscow's and Washington's policies were probably coordinated.

According to mass media sources in Pakistan, Pakistani authorities had been receiving "some advice" from Washington to place restrictions on the HTI. It was understood that "the advice came in response to reports that the Hizb has been inciting public opinion against the US and the Musharraf administration" at gatherings and through the distribution of handbills, pamphlets, and other literature.[133] A number of arrests had been made in Pakistan on numerous occasions, and Pakistani agencies had begun infiltrating HTI meetings and making an effort "to learn about its structure and aims."

The HTI is believed to have appeared in Pakistan in late 2000. In early 2001, Hizb at-Tahrir members opened a branch and a print shop in Peshawar whose tasks included designing Islamic ideological strategy that is destined to be carried over to Central Asian states from Pakistani territory. For their political purposes in Pakistan, the Tahriris employ such religious groups as Jamiat-e Ulema-e Islami.

In fact, the Pakistani authorities have let it be understood that the campaign against the HTI is connected exclusively with its anti-U.S. agenda, and not with convincing evidence concerning its participation in terrorist activity, a question that still remains murky. Earlier, Presi-

dent Musharraf had banned such jihadist groups as Lashkar-e Tayyiba, Jaysh-e Muhammad, and Harakat ul-Mujahidin. Information agencies have reported on their resurgent activity in Indian-held Kashmir, and these banned organizations remain on the U.S. watch list.[134]

The HTI's activity in Turkey has begun to be severely restricted by the Turkish authorities. The HTI is carrying on agitation work there in the country's poorest regions. Turkish HTI leaflets state that in the near future a Caliphate modeled on the state of "righteous Caliphs" will be created, and that Turkish citizens are not recommended to celebrate Republic Day on October 29. In 2002, a number of operations against religious extremist and terrorist organizations were carried out in Turkey. Among those detained was the Turkish Tahriri leader, Ahmet Kilickay.

Declining activity but continuing potential

For all the reasons discussed above, in the opinion of a number of observers, the HTI is encountering difficulties and as a result experienced a decline in its overall activity in 2003–2004.

Based on information from an Uzbek professor who maintains ties with the Islamic opposition, Alexander Shevyakov reports that the popular influence of that organization is on the wane.[135] As a consequence, squabbles and splits are allegedly rampant within the HTI leadership. However, the possibility that this struggle is a facade designed to help the Islamic radicals weather these difficult times cannot be discounted.

Informants in the Ferghana Valley whom I met on my trips there in 2003 are saying that people are intimidated by measures taken against individuals who harbor the slightest sympathies for the HTI and other radicals. It goes without saying that individuals are reluctant to provide direct assistance or join their ranks. Furthermore, as a result of mass repression, members of radical Islamic organizations have gone deeper underground and decreased their activity. People frustrated with their day-to-day difficulties are no longer as responsive as they once were to the radicals' appeals. To begin with, the risks have become greater, people do not see much benefit from supporting the Islamists, and they no longer believe (as many of them did before) that Islamists will manage to build a just and prosperous Islamic state as they have been telling people they would for fifteen years. Nonetheless, sympathies for Islamic radicals do exist in the region; they remain the only force challenging the regime; and sentiments of protest are voiced in the form of support

for the Islamists even by those who cannot be called devout and obedient Muslims. Alexander Shevyakov cites a study by the Ijtimoiy Fikr foundation that shows that among native, Muslim Uzbeks, who comprise 97 percent of the population, very few actually observe all the prescribed rites.[136] Mosques are attended mostly by old people and by very devout young people. Only one out of four youths under the age of thirty performs ceremonies and rituals prescribed by Islam. But one can hardly interpret this as representing a decrease in religiosity.

It would be more accurate to speak of dormant, hidden religiosity – open religiosity has been discredited by the entire course of events in the country, the region, and the world, and might also be seen as dangerous due to the policies of the authorities, who regard Islamic radicalism as an existential threat and are therefore interested in seeing religiosity decrease in general. Dormant, suppressed religiosity had already poured forth in a mighty wave of Islamism after the breakup of the Soviet Union, and a similar upsurge could take place in Uzbekistan in the future.

There exist several reasons why the HTI (and religious opposition more generally) remains virtually the sole channel of expressing sentiments in opposition to the regime. First, the religious part of the population distrusts the official clergy, which finds itself under the tight surveillance of the authorities. At the same time, confidence in those who invoke "true Islamic values" and suffer for the faith due to state persecution is traditionally high among this segment of the population.

Second, secular opposition parties – Birlik and Erk – have almost completely lost the capacity to act. Officially, they were banned, and until recently they conducted no illegal work among the populace; also, their websites are inaccessible to all but a few isolated members of the intelligentsia. In addition, the leaders of these parties, residing in exile, have effectively lost touch with Uzbekistan and have scant knowledge of the problems that worry ordinary citizens.

Third, the HTI leadership recently, and for the first time, started actively to address the everyday needs of the Uzbeks, using economic and environmental problems to fan opposition sentiments and gain popularity. To a disgruntled population, the Tahriris looked like the only group championing their rights. An example was the picketing, organized on three occasions in Samarqand in early 2003, of a tobacco factory owned by an Uzbek-British-American tobacco company. During the protest, the picketers, the greater part of whom were women and children, threw stones at the building and tried to set fire to it. The formal grounds for picketing were concerns about ecological problems: the factory's influ-

ence on the environment and health of local residents. The factory had been in existence there for about sixty years; previously it used outdated equipment to produce Belomor cigarettes, and ironically, the most up-to-date American equipment had been installed there shortly before the controversy began. According to the leader of the local ecological foundation, the riots at the factory in Samarqand had been organized by the HTI, whose cell incited the people with leaflets and also agitation.

Fourth, in the first half of 2003, the HTI successfully utilized for political mobilization the anti-American and anti-British feelings that had appeared in the region in connection with the events in Iraq. In the context of the new political situation, the HTI's traditional anti-American and anti-Israeli rhetoric, in essence alien to Uzbekistanis, who were already rather bored with it, began to resonate. Slogans of solidarity with unjustly aggrieved Muslims became even more popular due to the fact that the operation in Iraq was endorsed by the Uzbek authorities (the secular opposition did not protest the operations, either). The use of the situation in Iraq as an instrument of mobilization continued even further, after the downfall of Saddam Hussein's regime. It was no accident that the picketing of the British-American tobacco factory coincided directly with preparations for the military operation in Iraq.

Despite the fact that the Middle East is very peripheral in importance to Central Asians, issues related to the Middle East, as many scholars agree, can be easily used for the purposes of political mobilization against the West and Western influence in Central Asia.[137]

Fifth, it is possible that the HTI has begun to succeed in using interclan rivalry to its advantage. In the case of the disturbances at the Samarqand tobacco factory, members of certain local clans obviously had an interest in their execution. As my Samarqand interlocutors told me, these clans were dissatisfied because all the profits from the lucrative tobacco business were going to the capital. Understandably, clans believing themselves to be excluded in the division of power and opportunities in the business sphere may come to side with the Islamists. And, in the words of a Cabinet of Ministers of Uzbekistan official who requested that his identity remain undisclosed, even in government institutions, including the presidential administration, there are "secret supporters of the Wahhabis."

That explains the intensified "Wahhabi" hunt in Uzbekistan, in the *kish-laks* of the Ferghana Valley and elsewhere. Periodically, Salafi literature is discovered here and people suspected of its propagation are arrested – even the most central institutions are not immune. Thus in

the spring of 2003, a search in the Academy of Sciences of Uzbekistan led to the discovery of leaflets and the detention of a group of people suspected of maintaining links with the Salafis.

In other words, despite a certain reduction of HTI activity and the HTI's partial loss of popularity, the party still has considerable political potential. This, among other things, is attested to by leaflets devoted to the internal problems of Uzbekistan, in which a more skillful manipulation of information is discernible. Persistent reference in the leaflets to President Karimov as "the Jew" reveals HTI leaders' intention of portraying him as someone who is "alien" to Uzbekistan and hostile to Islam. In the assessments of many Uzbeks and Tajiks with whom I had the chance to discuss this, these tactics are not fully effective, as the Muslim peoples of Central Asia have always enjoyed normal relations with Jews; in particular, the Bukharan Jews were well integrated into local society, and no significant manifestations of anti-Semitism were observable there.

An example of the HTI's characterization of Karimov as "the Jew" comes in one of the HTI leaflets, dated May 30, 2003 (abridged translation from Uzbek).

On May 16, 2003, officers of the Kashka Darya National Security Service brought the corpse of Arif Alimkhanovich Eshanov, b. March 14, 1965, father of four children, to his house on Said Sultanov Street in Yanghiyul. On the corpse were traces of awful tortures to which Arif Eshanov had been subjected. As a result of repeated beatings, the whole body had turned into one continuous bruise. Some parts of the body were scorched; the left shoulder and an armpit had traces of the application of red-hot metal and a flat iron. Wedges were driven between the fingers. Inserted under the nails and in many parts of the body were needles or an awl. His ribs were broken. Let Allah enter our brother in the ranks of *shahids,* and let him accompany the prophets and saints. They are such good interlocutors.

This awful murder took place after Sayfiddin Numanovich Muminov, a native of the Surkhan Darya region living in Denau on Abdulla Avloni Street, house no. 33, b. May 25, 1967, and Salimzhan Atabaev, a native of the Surkhan Darya region, Denau, living on the Kizil Fargona public farm, and also Sher-zoda Abdumajidovich Malikov, b. April 27, 1973, went missing after being led away by the Kashka Darya officers of the Interior Ministry.

Over the course of four years, the Jewish underlings of the Jew tortured to death more than sixty members of the Hizb. Tortures and mur-

ders during interrogations became business as usual for the Jew (let him be damned by Allah) underlings. Each year, prisoners are in growing number beaten, placed into punishment cells for the observance of the *namaz,* and infected with various diseases through forced injections; Hizb activists are vilified in the eyes of their comrades, and also subjected to torture so that they should ask for pardon or leave the Hizb.

In Uzbekistan, the Jew and his servitors have devised a new plan for the mass murder of the staunchest young Hizb activists. Having announced that, in detention facilities, the lads that are firm in their faith begin to teach other lads, they incarcerate those who are firm in their faith with prisoners serving punishment for numerous murders and other heinous crimes in the Zhaslik jail UYa 64/71 of Karakalpakia. The aim of this tactic is to foment conflict between these groups, then to bring the troops in and destroy everybody, particularly Hizb members. The Jew (let him be damned by Allah) and his government, in expectation of a good opportunity to implement these plans, is preparing "appropriate conditions" for them. For this purpose, in the middle of May a whole group of high-ranking officials, among whom were the former adviser on the question of Judaism Abdulaziz Mansur,[138] Assistant Chief of the Main Department of Detention Centers Zuhriddin Husniddinov, as well as Chairman of the Directorate for the Muslims Mufti Abdurashid *qari* Bakhromov and Anvar *qari* Tursunov, came to Zhaslik. Having gathered the lads from the Hizb, they tried to persuade them to renounce the idea of Islamic life under the Caliphate; they tried to persuade them to ask for the Jew's pardon. After the lads flatly refused to do so, the prison chief, Kulimbetov, told them, "The case is closed. Whether you renounce your idea or not, you will not leave this place alive. We shall leave nobody alive. I have killed two people among you, and no one has done anything to me. The state protects me. And it will protect me this time as well."

Chairman of the Directorate for the Muslims of Uzbekistan, the Mufti of evil Abdurashid *qari* Bakhromov, has issued a fatwa on the arrest of members of the Hizb and for members of their families to sever all ties with them. In his statements on the radio and TV, he staged a real attack on the Hizb at-Tahrir and its ideas. In the process, he distorted the *ayats* and the Hadiths. All that Allah called a duty of the Muslim he called sin, and all that was called a sin he called a duty of the Muslim. Anvar *qari* Tursun issued several fatwas so that the officers of the National Security Service and the Interior Ministry could torment Hizb members during interrogations.

Now they are preparing a fatwa for the mass murder of Hizb members; moreover, to commit this murder, the Zhaslik leadership and its officers have received from the Jew (let him be damned by Allah) a "white prayer." Each of them, knowing that the Hizb at-Tahrir relies only on the principles of Islam, has exchanged them for the filthy Jewish life. They know very well that all the thoughts of the Hizb are Islamic, that neither in the thoughts nor in the acts of the Hizb is there even a drop of what is alien to Islam, and that everything it

(continued)

does is in accordance with the precepts of the Prophet. All we can do is to repeat the words of Allah: "The faithful, do not make friends of Jews and Christians! They are friends of somebody else. That of you who is their friend is himself one of them" (5:51). The regimen is toughened in all prisons in Uzbekistan, especially for Hizb members. One such institution is a maximum-security jail, Korovul Bazar UYa 64/25, located in the Bukharan region. A special code of behavior has been established for lads from the Hizb there. As soon as they are imprisoned, they are prescribed to do four things. To pray to the Jew's (let him be damned by Allah) portrait, to thank it, to sing a hymn and abuse themselves with the dirtiest words. He who obeys these prescriptions is not beaten and not forced to work. In view of the fact that all these requirements contradict Islam, the youths avoid fulfilling them. As a result, their torments become ever more intolerable. At present, thirty-five Hizb members transferred from various prisons of the Navoi region are kept in the closed jail of Korovul Bazar.

One more prison institution where the regimen has been toughened is jail UYa 64/36, for inmates sick with tuberculosis, located in the Navoi region. Here, injections are made with syringes used for AIDS patients, the healthy are placed with the sick, mass starvation is organized, people sick with tuberculosis are left without any treatment, and all kinds of other horrors are practiced. And the conditions for Hizb members are even harder than those for other inmates.

We have already said that a special regimen has been established for Hizb members in prisons of Uzbekistan. The requirements the ordinary detainees must comply with do not extend to members of the Hizb. A handful of infidels has installed the Jew's (let him be damned by Allah) regimen or one with elements close to it for them. For the enforcement of this regimen, the prison chiefs are given broad powers. Thus in order to torture Hizb members until their very death, they constantly receive fresh conditions and orders from the Jew (let Allah damn him).

The fact that the Jew (let Allah damn him) masterminded all these deeds is admitted by everyone – by their bloody police, by the cruel prison leadership, the politicians of America, Britain, and Russia who support them with material and other resources, and by human-rights organizations and the foreign media.

Indeed, since America made the Jew its strategic partner, it has supported all his crimes against the Muslims. The mass media have reported that the USA has again allocated to the government of the Jew (let Allah damn him) more than one million dollars in aid. To date, the amount of aid to strengthen the Jew (let Allah damn him) and his criminal government has reached tens and hundreds of millions of dollars. Although these resources have been earmarked for different purposes, it is no secret to anyone that all of them have been assigned to strengthen the Jew (let Allah damn him) and his bloody police in order to keep Muslim lands in devastation. Governments akin to America and Britain are encouraging the Jew by erecting one difficulty after another in Muslim countries and dropping tons of bombs on the civilian population, destroying infants, women, and old people. Now he is carrying out their plans in a rage, killing children and endlessly crippling our generation. To his masters, he represents all the horrors that he is perpetrating against Muslims as insignificant and unworthy of attention.

The Muslims of Uzbekistan!...

Allah has informed us, those who have come to believe, that Jews and *mushriks* are the most hostile to our faith. Today this *ayat* has a profound meaning. In all directions, the Jew is attacking us, those who have come to believe. The purpose of his attacks is to restrict the Islamic religion to a few rites performed for show, to deal a blow against the family so as to lessen the number of Muslims, to openly indulge in debauchery, to break down the economy so as to sell at bargain prices the main wealth of the people – cotton and gold – to the infidels, to attack the private property of the Muslims, to subdue all the educational institutions – elementary, high school, and college – to Western views, thereby colonizing our generation from within, and raising henchmen friendly to the West. The unremitting statement of the Jew "We shall not stray from this path" clearly shows that attacks on their part will not cease. In order to guarantee the continuation of this loathsome policy of oppression already pursued for more then ten years, a session of the Olii Majlis (parliament) has adopted a law on people's representatives, in reality people's traitor deputies, that accords guarantees of lifelong immunity to the Jew and his depraved family. This treason on the part

of the deputies makes it possible for the Jew (let Allah damn him) and his family to attack the Muslims until death. According to that law, the Jew and his depraved family will until death be leeches on the body of the Muslims.

The Muslims of Uzbekistan!

Hizb at-Tahrir Uzbekistan, 30 May, 2003[139]

The Arif Eshanov story is used by the Tahriris for political mobilization, just as the martyring in prison of another Tahriri, Farkhad Usmanov, was previously used for this purpose. In June 2002, leaflets of HTI Britain began to be circulated in London under the title *Who Killed Farkhad Usmanov?* Since then, this material has also been disseminated on the HTI websites.[140] "The *shahids'* blood cries for vengeance: jihad is necessary," says the leaflet entitled *Just Another Game of the Servants of Satan – The US and Britain.*[141] It continues:

We ask Allah to reward Arif Eshanov and other brethren of ours with the best rewards – to turn his blood into *shahid's* blood for their service to Islam and the Muslims, for exhorting the treasonous, hypocritical, and depraved leaders to enter the rightful path, for their open appeal to rally under the banner of the Caliphate. We ask Him to give them a high rank and place them together with the prophets, the righteous, and the *shahids*. We also ask Allah to turn their blood into joyful news for the Muslims, to make them heralds [announcing] that the Caliphate unifying all Muslims is in the offing, that the rays of Islam, extending along the globe, are strengthening the law of the faith

The Muslims of Uzbekistan!

Uzbekistan is the land of Islam and an inseparable part of Islamic lands. The people living in this region took an oath to Allah, His Prophet Muhammad, His sacred book the Qur'an, and the afterlife as a Muslim people. Did the followers of the Prophet, in performing the *namaz* TOGETHER, not come TOGETHER to perform jihad?

Our time has come to defend the *umma...,*[142]

Muslims!

Violence against the Islamic *umma,* done quietly, is spreading more and more. The mentally degrading West, using the help of its minions and material resources for the strike, cannot conceal its hostility toward Islam and the Caliphate. As examples of this, one may cite the closure of the Hizb office in Germany and the entry of Russia's President Putin onto the path of enmity in November and December.[143]

After the March 2004 violence began in Uzbekistan and the Uzbekistan! authorities accused the HTI of being involved in it, the HTI

headquarters in London reacted immediately. The HTI's statement released on March 29 read: “Hizb at-Tahrir does not engage in terrorism, violence or armed struggle.... Dr. Imran Waheed ... said: The finger of blame for these explosions must point at the tyrannical Uzbek regime which has orchestrated such events.'”[144]

Many Central Asian public figures assert that, despite strong repression in Uzbekistan, the HTI is more powerful and influential there than in any other Central Asian republic. Sadykzhan Kamalov, former mufti of Kyr-gyzstan and currently president of that republic's Islamic Center (he is an ethnic Uzbek from Qarasu in the south of Kyrgyzstan) has a different opinion. He said in an interview that the influence of the Kyrgyzstan HTI, which includes two thousand to three thousand members, is growing, and in addition to ethnic Uzbeks who constituted the absolute majority of the Tahriris several years ago, an increasing number of Kyrgyzs and even Russians are being recruited.[145] Kamalov believes that though the overwhelming majority of the Tahriris are “marginal social elements” who failed to adjust to the new economic situation, the top tier of the HTI consists of an “entirely different pedigree”: all of them received a good education at prestigious universities and are fluent not only in Russian, but in English and Arabic as well. This observation corresponds with what we know about different HTI national organizations in the Middle East as well as about some other similar Islamic organizations, even those practicing a much more militant brand of terrorism such as al-Qa'ida.[146] In the view of the former mufti, Kyrgyzstan surpasses all other Central Asian republics in terms of the HTI's influence. It is followed by Uzbekistan, Tajikistan, then Kazakhstan.[147]

Though the level of Islamization in Kazakhstan remains low, all my interlocutors in this republic told me that its southern regions have been witnessing the growth of influence of Islam during recent years. They linked this phenomenon to the worsening living conditions of the population (though Kazakhstan is one of the most successful, if not the most successful, post-Soviet republic in terms of economic growth) and the influx of migrants from the bordering republic of Uzbekistan, who are much more religious than the Kazakhs. The exodus of Uzbeks was especially massive after the Uzbek government's crackdown following the February 1999 Tashkent bombings, and the observers linked the spread of the HTI cells in southern Kazakhstan to this wave of migration.

In April 2004, the court of Chimkent sentenced Rahmatulla Ibodullaev to four years imprisonment for the production and distribution of HTI literature.[148] But HTI leaflets continued to be found in the Chim-

kent region in great quantity. This afforded new ground to speak about the growth of Islamist influence in Kazakhstan, as the leaflets now also began to be found in the cities, where Islamists had not earlier been heard of, for example, in mostly Russian-populated Pavlodar. Still, it is difficult to say whether the arrests that were made in southern Kazakhstan in the beginning of 2004 indicate the real growth of influence of the HTI or signal the growing activity of the Kazakh security services, which as their counterparts in all other republics of Central Asia are searching for Islamic activists, sometimes ordinary believers suspected of links with or sympathies toward the HTI.

Reports of the human rights organizations suggest that this may be the case. Kazakhstan and Kyrgyzstan became the primary destinations for the Uzbek believers who started to flee Uzbekistan as a result of a new Uzbek government security sweep carried out in response to the late March 2004 attacks on Islamic insurgents. Surat Ikramov, chairman of the Tashkent-based Independent Group of Human Rights Defenders, observed that among those who fled from this republic were followers of the Islamic radical groups, "along with those who are not connected to these groups." The Kazakh authorities tried to restrict the immigration: at least five hundred Uzbek citizens were prevented from entering Kazakhstan because they didn't have proper travel documents, as the Kazakh state news agency Khabar reported on April 11.[149] Again, as in 1999, fear of repression pushed many citizens of Uzbekistan out of this republic, and again, the Central Asian politicians expressed their concern about possible negative consequences of repression in Uzbekistan for the whole region of Central Asia.

All Central Asian governments now strengthened their security measures to keep Islamist activities in check. In Kyrgyzstan, new Muslim communities, in order to perform their religious duties, require special approval from the Muslims Spiritual Directorate.[150]

In summary, in three Central Asian republics, despite repression of the Hizb at-Tahrir and, after September 11, 2001, diminished assistance from abroad and the decreased appeal of radical Islamism, the party was able not only to maintain, but also in part to build up, its power. This is explained, first of all, by extremely serious socioeconomic problems, including poverty and unemployment, the lack of real prospects of the situation improving, government incompetence, corruption, and – against this background – the lack of other political alternatives, except the Islamic one. The final collapse of the Soviet welfare system exacerbated the hardships. Central Asian peoples' desire to open borders be-

tween their states made the Caliphatist appeal of the Tahriris more attractive. The historic memory of Central Asians also provides a source of inspiration for the Tahriris, as has happened with Middle Easterners (Sheikh Omar Bakri Muhammad, as mentioned earlier, launched the al-Muhajirun project in Saudi Arabia on the anniversary of the collapse of the Ottoman Caliphate).[151]

Notes

[1] Suah Taji-Farouki, *A fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate* (London: Grey Seal, 1996).

[2] Taji-Farouki, *Hizb al-Tahrir, 7.*

[3] International Crisis Group (ICG) interview, Imran Wahid, spokesperson, Hizb at-Tahrir, United Kingdom, June 5, 2003, London, in "Radical Islam in Central Asia: Responding to Hizb at-Tahrir," ICG *Asia Report,* no. 58 (June 30, 2003), 3.

[4] Hizb at-Tahrir al-Islami website, at www.war-against-terrorism.info (accessed December 7,2003).

[5] "Radical Islam in Central Asia," 3. It is also wrong to say that the Caliphate "as a single entity under the command of a Caliph who receives obedience from all and has religious authority has not existed at least since 850 AD" (3). In the Abbasid Caliphate, the caliph wielded supreme secular and religious power until the middle of the eleventh century, when the Seljuk sultans deprived him of the powers of supreme secular ruler; but the Umayyad Caliphate later revived in Andalusia.

[6] See Anatoly Goldovsky "Voina tol'ko nachinaetsya" (The war is just beginning), at www.gazeta.ru/print/2004/04/14/09_117853.shtml.

[7] Hizb at-Tahrir website, at www.war-against-terrorism.info (accessed December 7, 2003).

[8] The leaflet was stealthily placed in my mailbox.

[9] Ahmed Rashid, *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia* (New Haven: Yale University Press, 2002), 122.

[10] "The Inaccuracies of the Book *Jihad: the Rise of Militant Islam in Central Asia,* written by Ahmed Rashid, Yale University Press, 2003," 1, at www.war-against-terrorism.info/waragainst/articles/articlel4.htm (December 7, 2003).

[11] Rashid, *Jihad,* 123.

[12] "Inaccuracies," 2.

[13] These two extreme views constitute opposite poles in assessing the HTI's theoretical background, but middle-ground assessments exist as well.

[14] Igor Rotar, "Hizb at-Tahrir Today, An Interview with Sadykzhan Kamaluddin (Kamalov) by Igor Rotar," *Terrorism Monitor,* March 11, 2004.

[15] Taqiuddin an-Nabhani, *Hizb at-Tahrir* (London: Dar al-Khilafah, 2001), 26–27.

[16] "Al-Muhajirun in the UK: An Interview with Sheikh Omar bakri Muhaamad," *Spotlight on Terror,* special supplement to *Terrorism Monitor,* March 23, 2004.

[17] The leader of an extremist uprising in Saudi Arabia in December 1979.

[18] Olivier Roy, interview in *Terrorism Monitor,* November 20, 2003, at www.Jamestown.org (December 7, 2003).

[19] "Al-Muhajirun in the UK," 8.

[20] Suha Taji-Farouki, "Islamic State Theories and Contemporary Realities," in Islamic Fundamentalism," edited by Abdel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami (Boulder, CO: Westview, 1996), 42.

[21] Fuller, *Political Islam,* 19.

[22] Hizb at-Tahrir al-Islami, *The American Campaign to Suppress Mam* (London: al-Khilafa Publications, 1996), 9. The pamphlet is also available on the website, at www.khilafa.com (accessed December 7, 2003).

[23] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign, 9.*

[24] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 15.

[25] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 17.

[26] Abdel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami, "Introduction," in *Islamic Fundamentalism,* ed. A. S. Sidahmed and A. Ehteshami (Boulder, CO: Westview, 1996), 13.

[27] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 18.

[28] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 18–19.

[29] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 21.

[30] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 23.

[31] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 25.

[32] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 27.

[33] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 31.

[34] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 32.

[35] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 36.

[36] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 37.

[37] Hizb at-Tahrir al-Islami, *American Campaign,* 41.

[38] It can be assumed that the brochure under study, displaying certain signs of having been written not in Nabhani's time but relatively recently, dates not from 1996 but from an earlier period. In any case, its last section refers not to the World Trade Organization but to the General Agreement on Tariffs and Trade.

[39] Saniya Sagnaeva, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy v Kyrgyzstane" (Religious opposition groups in Kyrgyzstan), in *Religioznyi ekstremism v Tsentral'noi Azii: Problemy i perspektivy* (Religious extremism in Central Asia: problems and prospects) (Dushanbe: Organization for Security and Cooperation in Europe, 2002), 64.

[40] Bakhtiyar Babajanov, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy v Uzbekistane" (Religious opposition groups in Uzbekistan), in *Religioznyi ekstremism,* 55.

[41] Mirsaid, conversation with the author in Tashkent, September 18,1996.

[42] Babajanov, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy v Uzbekistane," 55.

[43] Davlat Usmon, "Mirnyi protsess i yego vliyaniye na razvitie Islama i islamskikh tsennostei v stranakh Tsentral'noi Azii" (The peace process in Afghanistan and its influence on the development of Islamic movements in the Central Asian states), in *O sovmestimosti politicheskogo Islama i bezopasnosti v prostaranstve OBSE* (On the compatibility of political Islam and security in the OSCE space), ed. Arne Seifert and Anna Kreikemeyer (Dushanbe: Sharqi Ozod, 2003), 86.

[44] Davlat Usmon, "Samoponimanie, zadachi i tseli islamskoi politiki v Tadzhikistane i Srednei Azii" (Self-awareness, tasks, and objectives of Islamic policies

in Tajikistan and Central Asia), in *O sovmestimosti,* ed. Arne Seifert and Anna Kreikmeyer, 51.

[45] Usmon, "Samoponimanie," 54.

[46] ITAR-TASS, 0201–18,12:02 – Israel-Uzbekistan-president-terrorism, version 1.

[47] Babajanov, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy," 85.

[48] Vitaly Ponomaryov, *Ugroza islamskogo ekstremizma v Uzbekistane: mify i real'nost'(The* threat of Islamic extremism in Uzbekistan: myth and reality) (Moscow: Memorial, Pravozashchitnyi informatsionnyi tasentr po pravam cheloveka v Tsentral'noi Azii, October 1999), 9–10.

[49] Uran Botobekov, "Vnedrenie idey partii "Hizb at-Tahrir al-Islami" na yuge Kirgizii (The implantation of the ideas of the Hizb at-Tahrir al-Islami in South Kyrgyzstan), in *Islam na postsovetskom prostranstve: vzglyad iznutri* (Islam at the post-Soviet space: a view from the inside), ed. Alexei Malashenko and Martha Brill Olcott (Moscow: Moscow Carnegie Center, 2001), 141.

[50] Abdullah, interview with the author, November 21, 2002.

[51] Rashid, *Jihad,* 119.

[52] "Radical Islam in Central Asia," 13. Butt is an electrical engineer educated at the University of Chicago, probably indoctrinated in the West.

[53] Rashid, *Jihad,* 133.

[54] "Inaccuracies," 3.

[55] Taqiuddin an-Nabhani, *Structuring of a Party* (London: Al-Khilafah Publications, 1999), 33.

[56] Hrair R. Dekmejian, *Islam in Revolution: fundamentalism in the Arab World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1995), 3–4.

[57] Michael Hudson, "Managing Unruly Regions in an Age of Globalization," *Middle East Policy* 9, no. 4 (December 2002): 68.

[58] See James Coleman, "Social Capital in the Creation of Human Capital," in *Social Capital: A Mulifaceted Perspective,* ed. Partha and Ismail Sirageldin (Washington DC: World Bank, 2000).

[59] Hudson, "Managing Unruly Regions," 69.

[60] Hudson, "Managing Unruly Regions," 70.

[61] See, for example, Babajanov, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy," 58.

[62] Munawwar, interview conducted by Sanobar Shermatova on behalf of the author, Tashkent, November 3, 2002.

[63] Vitaly Ponomaryov, interview, November 2002.

[64] US *Department of State (Uzbekistan), Country Reports on Human Rights Practices – 1999,* 2, at www.state.gOv/g/drl/rls/hrrpt/1999/369.htm (December 12, 2003).

[65] Henry Munson, *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven: Yale University Press, 1988).

[66] Munson, *Islam and Revolution.*

[67] Nabhani, *Hizb at-Tahrir,* 33.

[68] Babajanov, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy," 55–56.

[69] *al-Wa'y,* no. 170 (June 2001).

[70] Babajanov, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy," 58–59.

[71] Shaykh Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf, interview conducted by Sanobar Shermatova, October 7, 2002.

[72] *Vecher,* April 17, 2000.

[73] Oleg Yakubov, *Volchya staya* (A pack of wolves) (Moscow: Veche, 1999), 236–39.

[74] Dilip Hiro, "Politics – Uzbekistan: Karimov Keeps His Gun Ready for Is lamists," *World News, Interpress Service,* IPC/DH/RJ/98:1; Botobekov, "Vnedrenie idey," 136.

[75] *Karavan,* July 12, 2002.

[76] Kasym, interview with the author, April 7, 2003.

[77] Conversation with the author, September 3, 2003.

[78] Babajanov, "The Ferghana Valley: Source or Victim of Islamic Fundamen talism?" *Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia,* Conference Paper no. 24 (Stockholm: Swedish Institute of International Affairs, 1999), 119.

[79] Babajanov, *Ferghana Valley,* 12.

[80] Babajanov, *Ferghana Valley,* 12.

[81] Babajanov, *Ferghana Valley,* 121.

[82] Babajanov, *Ferghana Valley,* 121.

[83] K., conversation with the author in Tashkent, August 31, 2003.

[84] "Radical Islam in Central Asia," 6.

[85] Abd al-Qadim Zallum, *Demokratiya – nizomi kufr* (Democracy – a godless order), 57, at www.hizb-ut-tahrir.org (accessed December 14, 2003).

[86] Zallum, *Demokratiya,* 69. These ideas, originally worked out by Nabhani and Zallum, migrate from one publication to another, including different translations of a book by the founder of the HTI. In a British edition entitled *Democracy Is a System of Kufr,* it reads:

[87] The democracy which the *Kafir* West promotes in the Muslim countries is a system of *Kufr.*

[88] It has no connection whatsoever with Islam. It completely contradicts the rules of Islam whether in the comprehensive or partial issues, in source from which it came, in the 'Aqida from which it emanated, in the basis on which it is established and in the thoughts and systems it has brought. Abdul Qadim Zallum, *Democracy Is a System of Kufr* (London: Al-Khilafah Publications, 1995), 5.

[89] *Najot,* no. 33 (2002).

[90] Muhiddin Kabiri, conversation with the author, December 13, 2002.

[91] Interview with the author in Khujand, December 14, 2002.

[92] Qurbonali Mukhabbatov, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy v Tadzhikistane: Hizb at-Tahrir" (Religious opposition groups in Tajikistan: the Hizb at-Tahrir), in *Religioznyi ekstremism,* 86.

[93] Mukhabbatov, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy," 87.

[94] Ashurboy Imomov, "Nepreryvnyi dialog – vazhneishii sposob resheniya problemy ekstremizma" (Sustained dialogue – the best way to resolve the problem of extremism), in *Religioznyi ekstremism,* 175.

[95] Komeb Jalilov, "Faktory rosta ekstremizma: regional'nyi kontekst" (Factors in the growth of extremism: regional context), in *Religioznyi ekstremism,* 159.

[96] Davron Vali, "Banned Islamic Movement Increasingly Active in Tajikistan," EurasiaNet, May 9, 2002, at www.eurasianet.org/departments/insight/articles/eav090502.shtml.

[97] Sagnaeva, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy," 64.

[98] Munson, *Islam and Revolution,* 96.

[99] Munson, *Islam and Revolution,* 96.

[100] Vector, May 28, 1999.
[101] Botobekov, "Vnedrenie idey," 133.
[102] Rasul Umarov, interview with the author, October 20, 2002.
[103] Zhipar K., interview with the author, Jalal-Abad, December 15, 2002.
[104] Sabir, interview with the author, Jalal-Abad, December 17, 2002.
[105] Zamira, interview conducted by Sanobar Shermatova on behalf of the author, Jalal-Abad, October 14, 2002.
[106] Rano, interview conducted by Sanobar Shermatova on behalf of the author, October 19, 2002.
[107] *Chuiskie izvestia,* October 31, 2003.
[108] H. Hardacre, "The Impact of Fundamentalists on Women, the Family and Interpersonal Relations," in *Fundamentalists and Society: Reclaiming the Sciences, trie family and Education,* ed. M. E. Marty and R. S. Appleby, Vol. 2 (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 141.
[109] The leaflet was stealthily placed in my mailbox in Dushanbe in December 2003.
[110] In this document, there are words borrowed from Arabic that are not conventionally used in Tajiki, for instance *lajna* – committee (Tajiki *kumita).* Also newly coined is the word *waraqa* (literally "paper"), which seems to denote a leaflet.
[111] Sagnaeva, "Religiozno-oppozitsionnie gruppy v Kyrgyzstane," 65–70.
[112] Orozbek Moldaliev, "Islamic Extremism in Central Asia," *Central Asia and Caucasus,* no.5 (2000): 36.
[113] Alexei Sukhov, "Po mneniyu kirgizskogo pravozashchitnika, zapret na deyatel'nost radikal'nykh islamskikh organizatsyi ne imeet zakonnykh osnovaniy" (In the opinion of the Kyrgyz ombudsman, the ban on the activity of radical Islamic organizations is legally unfounded), EurasiaNet, October 19, 2002, 1–2, at www.eurasianet.org/russian/departments/insight/articles/eavl00903ru.shtml (accessed December 14, 2003).
[114] Sukhov, "Po mneniyu," 2.
[115] Sukhov, "Po mneniyu," 2.
[116] Botobekov, "Vnedrenie idey," 143.
[117] Oleg Komarov, "What Is He, Juma Namangani?" *Nezavisimaya gazeta,* August 24, 2000.
[118] *Delo N,* September 13,2000.
[119] Zh. Zhorobekov, "Chto pitaet ekstremizm?" (What feeds extremism?), *Vecherni Bishkek* (Bishkek), July 19, 2001.
[120] Botobekov, "Vnedrenie idey," 139.
[121] Zhorobekov, "Chto pitaet ekstremizm?"
[122] Hizb at-Tahrir al-Islami, *Answers to Questions,* March 20, 2003.
[123] Hizb at-Tahrir al-Islami, *Ostanovit' krestovyi pokhod!* (Stop the crusade!), March 20, 2003.
[124] Hizb at-Tahrir al-Islami, *A Call by the Hizb at-Tahrir – Only with the Caliphate Will You Achieve Victory!*
[125] Hizb at-Tahrir al-Islami leaflet, *Hizb at-Tahrir al-Islami,* at www.hizb-ut-tahrir.org.
[126] Hizb at-Tahrir al-Islami leaflet, May 24, 2003.
[127] Hizb at-Tahrir al-Islami, *Victory Will Come with the Caliphate,* April 13, 2003.
[128] Hiro, "Karimov Keeps His Gun," 3.

[129] Author interview, December 2002.

[130] Tamara Makarenko, "The Changing Dynamics of Central Asian Terrorism," *fane's Intelligence Review,* February 2002, 4.

[131] ICG *Asia Report,* no. 46, February 18, 2003, 6.

[132] ICG *Asia Report,* no. 46, 6.

[133] Khilafah Digest, February 28, 2003 (London: Al-Khilafah, 2003).

[134] Peter Baker, "Russia Cracks Down on Banned Islamic Party," *Washington Post Foreign Service,* June 11, 2003, A20.

[135] *Gulf News,* June 12, 2003, at www. khilafah.com (accessed February 28, 2004).

[136] "US Asks the Pakistani Government to Ban Hizb at-Tahrir," *Daily Pakistan,* June 15, 2003.

[137] Alexander Shevyakov, "Religioznaya situatsiya v Uzbekistane" (The religious situation in Uzbekistan), unpublished manuscript.

[138] Shevyakov, "Religioznaya situatsiya."

[139] As Burke says, "What makes the ground so fertile in the Middle East is that the U.S. is seen as humiliating the Islamic world." Jason Burke, "Al Qaeda Today and the Real Roots of Terrorism," *Terrorism Monitor,* February 12, 2004, 2.

[140] He was an adviser on questions of religion, a well-known translator of the Qur'an into the Uzbek language.

[141] Hizb at-Tahrir al-Islami leaflet, May 30, 2003.

[142] The HTI in Britain in that period organized rallies and pickets near the premises of the embassy of Uzbekistan in London, delivering petitions in favor of those sentenced for "religious extremism."

[143] Hizb at-Tahrir al-Islami, *fust Another Game of the Servants of Satan – The US and Britain* (May 31, 2003).

[144] Here and in other passages in leaflets, the *ayats* of the Qur'an and the Hadiths are often adduced as proof of the rightness of HTI appeals.

[145] Hizb at-Tahrir al-Islami, *Just Another Game.*

[146] "Hizb at-Tahrir Denies Involvement in Uzbekistan Blasts," *Nineteen Twenty-Four,* April 29, 2004, at www.l924.org/campaign/index.php?id=1169_0_28_0_C.

[147] Rotar, "Interview with Kamalov," 1–2.

[148] Let's remember that the top leaders of al-Qa'ida represent the most wealthy and well-educated groups of Middle Eastern society. Usama bin Ladin, as is widely known, is a successful Saudi millionaire, and his deputy Ayman al-Zawahiri belongs to a family of famous Egyptian intellectuals, rectors of universities.

[149] Rotar, "Interview with Kamalov," 3.

[150] Alexei Matveev, "Ekstremisty ugrozhayut Kazakhstanu" (Extremists threaten Kazakhstan), *Gazeta SNG,* April 22, 2004.

[151] "Human Rights: Uzbek Crack Down on Muslims Prompts Some Believers to Flee," EurasiaNet, April 16, 2004, 1, at www.eurasianet.org/departments/rights/articles/eav0416004b_pr.shtml.

[152] "Human Rights: Uzbek Crack Down," 2.

[153] This historic memory, for instance, includes active participation of the Central Asian Muslim intellectuals in the 1920s international Caliphatist conferences. The Bolshevik government at the early stages tried to use Caliphatists for the promotion of its own political goals. For instance, when in the first half of the 1920s the Soviet Union established ties with the Sharif of Hijaz, the Bolshevik leaders decided

to demonstrate their support to the Hijazi Caliphatists. In June 1925 Georgiy Chicherin, people's commissar for foreign affairs, instructed Hakimov, Russian representative in Hijaz, to continue contacts with the local Caliphate committee not because of Moscow's sympathies with the idea of the Caliphate but because the Caliphate movement was playing an important part “in the struggle of the Muslim peoples for complete liberation.” Chicherin to Hakimov, June 18, 1925, Archiv vneshei politiki Rossiiskoi Federatsii (Archives of the Foreign Policy of the Russian Federation), fund 0127, inventory 1, folder 2, file 14, sheet 49.

ИСЛАМСКИЙ РАДИКАЛИЗМ В ЗЕРКАЛЕ НОВЫХ КОНЦЕПЦИЙ И ПОДХОДОВ

(опубликована как отдельная брошюра: Москва: КомКнига, 2005)

Многоплановая практическая востребованность сделала исламоведение одной из наиболее “модных” ветвей общественных наук и обнажила множество серьезных трудностей и проблем, связанных с адекватным научным ответом на “исламский вызов”. Чрезмерная политизация изучения такого явления, как исламский радикализм, вредит истинно научному знанию, мешая российским и зарубежным специалистам разобраться в этом сложном явлении. В данной работе ставится задача рассмотреть некоторые концептуальные вопросы, связанные с исследованием феномена исламского радикализма вообще и в бывших советских республиках, в частности, где существуют четыре основные зоны распространения ислама – Центральная Азия, Южный Кавказ (Азербайджан), Северный Кавказ, Поволжье. Естественно, что при этом необходимо сначала коснуться общего инструментария исследования радикальных течений в исламе.

Проблема дефиниций

Успешное научное освоение существующих в современном исламе течений, доктрин и движений осложнено нерешенностью вопроса о дефинициях, необходимых для концептуализации. К примеру, как западные, так и российские исследователи ислама злоупотребляют термином *фундаментализм*, которым они склонны обозначать широкий спектр известных явлений. Как уже замечали некоторые специалисты, этот термин, изначально примененный к христианству, обычно относится к тем течениям и движениям, которые иначе называются *обновлением* (если еще более расширить границы суждения по аналогии, то в этом же смысле возможно

употребить и термин *ревизионизм*), либо *салафизмом,* наиболее адекватно объясняющим явление. Как уже пояснялось в немалом числе исламоведческих работ, главной для *салафизма*, от араб. *салаф* "предки" (что, собственно, и делает его "фундаментализмом"), является мысль о том, что на протяжении веков ислам искажался, в него все время привносились новые элементы, в том числе противоречащие исконному исламскому учению. И чтобы "очистить" мусульманскую религию, необходимо вернуть ее к тому состоянию, в каком она находилась в эпоху пророка Мухаммеда и четырех "праведных халифов" (*ал-хулафа' ал-рашидун*) – Абу Бакра, ʻУмара, ʻУсмана и ʻАли. Эта эпоха является для салафитов источником постоянного вдохновения.

Однако при этом нельзя ставить знак равенства между всем салафизмом и политическим исламом (термин «политический ислам» был введен в оборот после победы антишахской революции в Иране в 1979 г.). Вплоть до относительно недавнего времени саудовские салафиты, или ваххабиты – последователи Мухаммада ʻАбд ал-Ваххаба (1703/4–1797/8), аравийского проповедника, чьи концепции стали официальным саудовским толком ислама, были весьма мало политизированы. Только в 60-е годы XX в. ваххабиты развернули активную деятельность за пределами королевства. Созданная Саудовской Аравией Всемирная мусульманская лига дала им удобный инструмент для глубокого проникновения в исламский мир. Другие транснациональные, в том числе благотворительные, исламские организации также внесли свой вклад в этот процесс (идеологи египетских, а затем сирийских «Братьев-мусульман», подвергаясь постоянным преследованиям в своих странах, перебрались в Саудовскую Аравию, где они стали преподавать в университетах и активно содействовали политизации ваххабизма). Нефтяное эмбарго 1973 г. дало исламским организациям и фондам такие огромные финансовые средства, на которые можно было вести довольно мощную экспансию. Ваххабитские идеологи могли бы прекрасно сосуществовать с правящей саудовской династией, если бы она претворяла в жизнь ваххабитские идеи "исконного" исламского порядка: фактическое отсутствие у них политических амбиций в таком случае не ставило бы вопроса об отстранении правящего режима от власти. Ваххабиты нашего времени, включая таких известных саудовских клириков, как шейх ʻАбд ал-ʻАзиз бин Баз (ум. в 1999 г.) и шейх Ибн ʻУсаймин (ум. в 2001 г.), немало внимания уделяют вопросам ритуала (вро-

де обязательности ношения полного *хиджаба* для женщин и т.п.) и шариата. Некоторые западные ученые даже квалифицируют этот "тихий" ваххабизм как аполитичный.

Однако в той же саудовской среде, особенно после введения советских войск в Афганистан, вырос воинственный, джихадистский салафизм, наиболее одиозным представителем которого является Усама бин Ладен. Это именно те салафиты, которые сделали своей целью свержение саудовского режима и замену его чисто исламским. Тем не менее, по мнению французского исследователя Оливье Руа, на самом деле Запад, а не арабские режимы являются основным объектом атаки "усамистов" (правда, после того, как было сделано это верное еще два-три года назад наблюдение, а именно через некоторое время после англо-американского вторжения в Ирак, джихадисты активизировали террористические акции против ряда арабских режимов). Но в любом случае обе версии салафизма – джихадистская и неджихадистская – объединены доктринальной концепцией *такфира* – обвинении в безбожии (*куфре*), анафеме, являющейся оправданием жестких карательных акций против мусульман-отступников, которые, хотя бы и в незначительной степени, отошли от практики, предписанной шариатом.

Термин *джихадисты* часто используется и самими радикальными исламскими группировками. Д-р Мухаммед Масари, глава базирующейся в Лондоне саудовской оппозиционной группы *Комитет в защиту законных прав* (CDLR), выступающей за создание исламского государства в Саудовской Аравии, говорит: "Термин *ваххабит* применяется неправильно. США, к примеру, используют его для обозначения джихадистов"[1]. В связи с этим необходимо заметить, что не только салафиты могут быть джихадистами, т.е. сторонниками вооруженного джихада (священной войны за ислам). В частности, палестинские группировки, ведущие вооруженную борьбу против Израиля под лозунгами джихада, в том числе и с использованием террористических методов, не могут быть причислены к салафитам.

Термин *интегризм* подчеркивает неделимость светского и духовного в концепциях салафитов. Термин *исламизм* указывает на приверженность идее введения исламского шариата как закона, определяющего жизнь современных исламских обществ, а термин

[1] A Saudi Oppositionist's View, *Terrorism Monitor,* The Jamestown Foundation, Washington, D.C., December 4, 2003, Volume 1, Issue 7, p. 1.

исламский активизм отмечает радикализм действий салафитов по воплощению их идеалов в действительность. Термин *политический ислам*, особо часто применяемый, имеет в виду, что в обозначаемом им явлении религия не отделима от политики, что находит свое отражение в концепции исламского государства.

Основатель ваххабизма, Мухаммад ‘Абд ал-Ваххаб не был создателем нового мазхаба, отчасти оставаясь в рамках ханбализма, наиболее строгой из всех религиозно-правовых школ суннизма, отчасти пытаясь встать над всеми четырьмя суннитскими мазхабами. В немалой мере предшественником ‘Абд ал-Ваххаба и его современных последователей был знаменитый ханбалитский богослов Ибн Таймийя (XIII в.). Ваххабиты – чистые скриптуралисты, признающие как основу знания лишь священные тексты – Коран, Сунну и, пожалуй, из всех интерпретаторов и комментаторов этих текстов позволяющие себе цитировать лишь этого ученого.

Саудовских ваххабитов называли пуританами как за проповедуемый ими образ жизни, так и – пожалуй, в первую очередь – за их буквалистское понимание священных текстов, интерпретационное толкование которых ими не допускается (за исключением тех, что предусмотрены рамками ханбализма).

Применять термин ваххабизм к другим салафитским течениям, не связанным с учением ‘Абд ал-Ваххаба, не вполне корректно, хотя все салафитские группы имеют немало общего. Не случайно в оборот был введен термин *неоваххабизм*, который все чаще используют исследователи ислама для того, чтобы различать группировки, находящиеся под влиянием ваххабитских идей, а также и группы близких им фундаменталистов (не исключая и самих аравийских ваххабитов). Создатель и наиболее последовательный сторонник употребления этого термина, О.Руа пишет: «Я пришел к выводу, что исламистские движения стали выдыхаться как революционная сила и встали перед выбором: либо начать политическую нормализацию в рамках современного национального государства, либо превратиться в то, что я называю термином неофундаментализм, а именно закрытое, скриптуралистское и консервативное видение ислама, которое отвергает национальное и этатистское измерение в пользу *уммы* – универсального сообщества всех мусульман, основанного на шариате (мусульманском законе)»[2].

[2] Olivier Roy, *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst & Company, 2004, p.1.

Термин джихадизм вполне оправдан для обозначения таких воинственных исламских группировок, которые объявляют священную войну угрожающим исламу и мусульманам неверным, к коим они относят и мусульманских правителей, нарушающих (опять же, по их представлению) установки исламской религии. Джихадисты выступают за свержение правительств и прибегают к методам насилия, включая террористические.

Салафизм, на наш взгляд, должен употребляться как общий термин для обозначения всех фундаменталистских течений в исламе (в отличие от термина *фундаментализм*, это слово относится к явлению, характерному только для ислама). Естественно, что в рамках салафизма могут существовать другие, дробные деления, выделяться те или иные оппозиции (джихадистский – неджихадистский, консервативный – обновленческий и т.п.).

Консервативный тип салафизма объединяет такие течения в салафизме, которые хотят уберечь ислам от влияний современной жизни, особенно не-исламских обществ, абсолютизируя концепцию *бид‘а* (инновация, новшество) как абсолютно неприемлемое дополнение к “исконному” исламу. Понятие *бид‘а* консерваторы распространяют как на атрибуты современной жизни, так и на огромное число норм, ритуалов и действий, многие из которых были очень давно исламизированы и стали неотъемлемой частью мусульманской религиозной жизни. Исключительно строгий монотеизм салафитов – *таухид* (особенно важный для аравийских ваххабитов и приобретший крайнюю форму у неоваххабитов-талибов) – ведет, к примеру, к частичному или даже полному отказу от такого привычного атрибута современной жизни, как фотографические изображения людей или использование детских игрушек, имеющих форму животных или людей. Понятие *таухид* настолько значимо для ваххабитов, что его можно рассматривать в качестве главной конструирующей идеи этого учения. Саудовские ваххабиты даже предпочитают называть себя “людьми единобожия” *(муваххидун)*, скорее чем салафитами (и уж ни в коем случае не ваххабитами). В пуританском понимании единобожия изображение живого существа приравнивается к *ширку*, что может быть относительно переведено как посягательство на всемогущество Аллаха, приравнивание своих возможностей силе Всевышнего, который является единственным обладателем способности творить жизнь. По представлению наиболее радикальной части консервативных салафитов, такой *ширк* влечет за собой *такфир*. Согласно их взглядам, когда *такфир*

применяется к мусульманину, тот подвергается суровому наказанию, вплоть до лишения жизни. Таким образом, для возвращения к идеальному исламскому порядку необходимо насилие.

Внутри консервативного салафизма сосуществуют его бескомпромиссные, жесткие формы с умеренными, мягкими (в рамках которых риторизм консерваторов разбавляется компромиссными суждениями). К примеру, саудовский ваххабитский *‘алим*, с которым беседовал автор этой работы, допускал развешивать дома фотографии родителей или других родственников, поскольку это побуждает к благочестивым мыслям и может способствовать большей набожности у верующих. Несмотря на всю обветшалость подобных суждений и запретов, консерваторам в Саудовской Аравии и других государствах удается рекрутировать в свои ряды немало молодых последователей. В письме в западную газету один бывший последователь радикальных ваххабитов, Мансур ал-Нукайдан пишет: “Начиная с возраста 16 лет я был ваххабитским экстремистом. Со своими единомышленниками мы поджигали лавки, в которых торговали кассетами с западными кинофильмами, и даже спалили благотворительное общество для оказания помощи вдовам в нашей деревне, поскольку были убеждены, что это приведет к освобождению женщин”[3]. Непримиримая жестокость таких действий очевидна, но в лежащие за ними позиции сфокусирована скорее на культуре, чем на политике.

Здесь целесообразно вновь затронуть вопрос о терминах, которыми специалисты обозначают различные течения в современном саудовском салафизме. Политизированный ваххабизм (или неоваххабизм) также называют «сахвизмом». Этот термин происходит от выражения *ас-сахва ал-исламийя* («исламское пробуждение»), получившего распространение в 1970-е годы в противовес, с одной стороны, традиционному, официальному ваххабитскому религиозному истэблишменту и, с другой, более воинственному, джихадистскому течению в салафизме, которое также именуют неосалафизмом. Пример такого течения – идеи и деятельность Джухаймана ал-‘Утайби и его последователей, которые в 1979г. захватили священную мечеть в Мекке. Однако есть и такие салафиты, которые решительно отвергают саму идею джихада как насильственного действия, основанного на концепции *такфира*. Для того, чтобы

[3] Mansour al-Nogaidan, “Telling the truth, facing the whip”, *International Herald Tribune*, November 29–30, 2003, p. 8.

привести пример подобного дискурса, можно процитировать одного из критиков джихадизма, саудовского автора Халида ал-Духайла. Он утверждает, что идея джихада в ваххабизме, во-первых, может быть применима лишь в границах территории централизованного государства, которое его основатели построили на Аравийском полуострове, и, во-вторых, с учетом их приверженности ханбалитскому мазхабу ваххабиты не могут принять джихад без одобрения *валийй ал-амр* (главы религиозной общины), оформленной в виде его официального заявления[4].

Обновленческий салафизм вполне допустимо характеризовать как *реформизм*, поскольку именно этот термин объясняет основное значение этой доктрины. Исламский реформизм, однако, многолик и имеет более широкий диапазон, всегда сохраняя связь с обновлением и просвещением. Сторонники этого типа салафизма также призывают вернуться к изначальному исламу, но они направляют свою критику только против предрассудков и обычаев, проникших в ислам из традиционных (доисламских) верований и ритуалов исламских народов. Отвергая нормы, не совместимые с истинными ценностями ислама, эти реформаторы одновременно призывают мусульман использовать современные научные и технологические достижения Запада в интересах исламской *уммы*, заимствовать все то, что может быть полезно для прогресса мусульманских обществ, и модернизировать систему школьного образования.

И консерваторы, и обновленцы-реформаторы в салафизме вместе противостоят исламским традиционалистам (включая суфиев). В этом противостоянии различия между двумя направлениями стерты, при том что среди традиционалистов также есть консерваторы и обновленцы. По одним вопросам догматики и ритуала салафиты и традиционалисты различных школ могут приходить к согласию, в то время как по другим антагонизм между ними достигает наивысшего накала, но не меньшая враждебность разделяет разные течения внутри как салафизма, так и традиционализма. К примеру, аравийские ваххабиты являются непримиримыми противниками культа святых в исламе и совершения паломничества к их могилам (что важно для суфиев), считая это грехом. В то же время, когда в конце XIX – начале XX в. появился джадидизм – обновленное реформистское движение, которое поставило целью создание

[4] Khalid al-Dukhayl, “Al-Wahhabiyya: Ru’ya Mukhtalifa” (Wahhabism: a different vision), *Al-Ittihad,* March 7, 2004.

современной системы образования для мусульман, оно встретило сопротивление со стороны как консерваторов-салафитов (ваххабитского типа), так и консерваторов-традиционалистов, кадимитов. Аргументация джадидов против кадимитов касалась содержания веры. Они выступали против принципа *таклида* (буквально "подражания"), который требует слепого следования духовным авторитетам, с чем несогласны и консервативные салафиты.

В современном саудовском наставлении, переведенном на русский язык и широко распространяемом среди мусульман России и других государств СНГ, утверждается, что каждый совершающий акт поклонения (молитва, пост, жертвоприношение или моление о спасении) кому бы то ни было кроме Аллаха, может считаться многобожником, что является одним из самых страшных грехов для мусульманина. Такой человек, как утверждается, может быть убит, а его имущество конфисковано[5].

Подобный призыв выражает суть концепции такфира. Не случайно в последнее время его сторонников все чаще называют *такфиритами*, распространяя это название на всех салафитов-джихадистов. Этот термин, в частности, использует арабский автор, укрывшийся за псевдонимом Мухаммад Хасан, яркая работа которого была переведена на русский язык . Автор правомерно призывает разделять ваххабитов-салафитов и незначительное меньшинство внутри широкого салафитского движения – салафитов-такфиритов. По Хасану, можно выделить шесть основных черт ваххабитско-салафитской идеологии: 1) буквализм; 2) противоречие здравому смыслу и философии; 3) направленность против культуры, по крайней мере – высокой культуры; 4) отказ признавать традиционные установки; 5) внутреннюю нестабильность (отсутствие внутренних механизмов безопасности или системы «сдержек и противовесов»); 6) невежественность и нетерпимость. При этом, как замечает автор, «ваххабизм-салафизм не может быть признан смертносным»[6]. Но именно из этого учения вырастает человеческий такфиризм. Такфириты – это Усама бин Ладен, Аль-Каида и все те, кто совершает акты террора против ни в чем не повинных людей на Западе и на Востоке.

---

[5] Абдулла бин Ахмад ал-Зайд, *Обучение молитве* (Министерство вакфов, да'вы и ориентации в сотрудничестве с благотворительной организацией Ибрахима бин 'Абд ал-'Азиза ал-Барахими, Королевство Саудовская Аравии, б.г.).

[6] Мухаммад Хасан, Источник террора: идеология ваххабизма-салафизма (Москва, 2005), сс. 60–61.

Зачастую не может быть проведена четкая разделительная линия между фундаменталистами и традиционалистами, консерваторами и реформистами, что объясняется сложной и многоплановой природой теологических и юридических аргументов в исламском вероучении и взаимопереплетением школ и тенденций (к тому же претерпевших длительную историческую эволюцию). Но проводить такие линии не всегда нужно, и для адекватного понимания многообразных явлений современной картины исламской жизни важно исследовать конкретное исламское течение в конкретном месте и в конкретное время.

Подходы и объяснения

Чрезвычайно важно разобраться в корнях и причинах появления исламского радикализма. Существующие теории и подходы к этому вопросу могут быть в самом общем виде поделены на экономические, политические, идеологические, бихейвиористские, психологические, функционалистские, основанные на концепциях безопасности, на роли индивида или же институтов.

Экономические подходы, или объяснения исходят из важности социально-экономических условий как причины, порождающей исламский экстремизм. Предполагается, что бедность, отсталость, безработица и другие подобные явления ведут к его появлению. Экономические объяснения, в свою очередь, подразделяются на статичные и динамичные.

Статичный подход, который рассматривает условия в данный конкретный момент, неубедителен в силу ряда причин. Во-первых, с его помощью невозможно объяснить, почему радикализм находится на подъеме только в части стран, где экономическая ситуация одинаково плоха. Во-вторых, на его основе не понять, почему любой экстремизм, в том числе исламский радикализм, появляется в обществах, которые в социально-экономическом отношении находятся в гораздо более благополучном положении, чем другие. Более того, статистический анализ подтверждает, что некий уровень жизни никак напрямую не ведет к росту исламского экстремизма. Саудовская Аравия является одним из наиболее процветающих государств Ближнего Востока, но именно саудовское общество является базой поддержки исламского радикализма. С другой стороны, Мавритания – одно из беднейших государств региона, но

вплоть до последнего времени нельзя было сказать, что в ней чересчур сильные позиции приобрел религиозный экстремизм. Кроме того, многие лидеры наиболее экстремистских исламистских группировок происходят из богатых семейств, находящихся на верхних этажах социальной лестницы, они получили хорошее современное образование, что позволяет провести параллель между ними и лидерами и идеологами коммунистических и лево-экстремистских движений прошлого (капиталист Энгельс, аристократ Кропоткин, землевладелец Кастро, выпускник Сорбонны Пол Пот и др.). Главный идеолог Аль-Каиды Айман ал-Завахири не только высокообразованный человек, врач, но и выходец из семейства ректоров египетских университетов. Сам же Усама бин Ладен, как известно, принадлежит к одному из самых богатых семейств Саудовской Аравии.

Учитывая эти несостыковки, некоторые исследователи предложили более согласующееся с действительностью объяснение, нежели основанное на статично-экономическом подходе. В нем акцент делается на относительной экономической депривации. Иначе говоря, экстремизм порождается существенным снижением жизненного уровня, нарастанием социально-экономических трудностей. Такой подход, безусловно, более убедителен, но и он не объясняет последовательный рост позиций религиозного радикализма в ряде стран на протяжении нескольких десятилетий. К примеру, Узбекистан надолго стал ареной действий радикальных исламских движений в Центральной Азии несмотря на то, что в нем ухудшение социально-экономического положения в начале 1990-х годов было гораздо менее заметно, чем в некоторых соседних республиках.

Идея социальной справедливости имеет непосредственное отношение к этому объяснению. «В исламском мире существует глубоко укоренившееся чувство несправедливости и униженности, – писала известный американский специалист по Аль-Каиде Джейсон Бэрк. – Несправедливость имеет особую религиозную значимость в исламе, она занимает ведущее место в аргументации экстремистов»[7].

Альтернативная гипотеза ориентируется не на экономическую, а на *политическую* депривацию. Недовольство, вызванное отсутствием возможностей политического участия в делах общества,

[7] Jason Burke, “Al Qaeda Today and the Real Roots of Terrorism”, *Terrorism Monitor*, February 12, 2004, p. 2.

господством репрессивных режимов, повсеместной коррупцией, засильем клановых структур, питает экстремизм. Но и этот подход не убеждает, поскольку не позволяет понять, почему в странах с наиболее жестко авторитарными режимами, к примеру, в Туркменистане, исламский радикальный ислам не пустил корней и не стал оболочкой для оформления протестных отношений.

Идеологическое толкование, которое стало особенно популярным на Западе после 11 сентября, исходило из того, что ислам как религия и, в особенности, некоторые школы в исламе, которые принято характеризовать как фундаменталистские или салафитские, содержат идеи, проповедующие нетерпимость и ненависть как к немусульманам, так и мусульманам, предположительно преступающим законы ислама. Существует озабоченность усилиями, предпринимаемыми некоторыми школами в исламе по распространению своего влияния за пределы своего традиционного ареала и, особенно, в тех странах, где мусульманское население не составляет большинство. В качестве примера, демонстрирующего результаты такого воздействия, приведем высказывания одного исламского клирика из Татарстана, Нуруллы Муфлихунова: "*Кафиры* (неверные), которые дружественно настроены к мусульманам, не приобретают исламской веры, но мусульмане, которые дружественны *кафирам*, теряют свою веру, сами предстают перед Аллахом как *кафиры* и потому будут соответственно наказаны". Он также заявляет: "Те, кто не принимают ислам, являются врагами Аллаха и мусульман"[8].

Однако многие исследователи не склонны винить салафизм в воинственности. Один из крупнейших американских исламоведов, Джон Эспозито, к примеру, считает: "Исламские модернисты и движения, вроде египетских Братьев-мусульман или пакистанского Джамаат-и ислами стремились объединить религиозную реформу с политической мобилизацией"[9]. Необходимо отметить, что политическая мобилизация не обязательно превращает исламских активистов в проводников или поборников насилия. По мнению французского исламоведа Франсуа Бурга: "Коран ничуть не больше может

[8] Н.Муфлихунов, *Книга проповедей и наставлений*, Казань Иман, 1998, с. 143–144; см. Dmitrii Makarov and Rafik Mukhametshin, "Official and Unofficial Islam", in Hilary Pikington and Galina Emelyanova, eds. *Islam in Post-Soviet Russia: Public and Private Faces* (London and New York: Routledge Curzon, 2003), с. 123.

[9] John Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p.49.

объяснить Усаму бин Ладена, чем Библия – Ирландскую освободительную армию" [10].Эта точка зрения подкрепляется существованием таких не апеллирующих к насилию организаций, как Джамаат-и Таблиг (в Пакистане), или очевидно умеренных течений в постсоветском салафитском движении (наряду с воинственно агрессивным), как то, которое на Северном Кавказе возглавлял Ахмед-кады Ахтаев (умер в 1998 г.).

В соответствии с этой точкой зрения расширительная версия джихада, с которой выступают исламские экстремисты, не имеет ничего общего с теми фундаментальными основами ислама, на которых они якобы стояли. Многие западные и российские востоковеды полагают, что идеи террористов-джихадистов, таких как Усама бин Ладен, на самом деле не что иное, как "отклонение от ислама". Эспозито даже утверждает, что террористы игнорируют "классическое исламское учение о джихаде"[11]. Большинство исламских клериков также винят джихадистов из международных террористических сетей за нарушение базовых принципов ислама. Они отмечают, что "большой джихад", который означает борьбу с применением оружия против врагов ислама, в отличие от "малого джихада", который представляет собой индивидуальное усилие мусульманина, направление на укрепление своей веры, может применяться только тогда, когда существование мусульман под угрозой, их права попираются или их территория отторгается от них.

Очевидна безнадежность попыток переубедить тех людей, которые вознамерились лишить жизни себя, чтобы уничтожить врагов ислама, с помощью аргументов о несоответствии подобных действий исламскому вероучению, но не подлежит сомнению и то, что ислам, действительно не оправдывает атак самоубийц "во имя Аллаха". Бернард Льюис доказывает, что кровавые акции самоубийц запрещены в ряде хадисов, где, к примеру, говорится, что "того, кто убьет себя каким-либо способом, будут мучить в аду таким же способом"[12].

Акции самоубийц, рассматривающих себя как героев, идущих на самопожертвование, имеют место не только в мусульманской

---

[10] François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (London and New York: I.B.Taurus, 2003), p. XV.

[11] Esposito (2002), p. 157.

[12] Bernard Lewis, *Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: The Modern Library, 2003), pp. 153–154.

среде. Возможно, первым широко известным примером в истории явилось радикальное иудейское движение зелотов, которые вели борьбу против римского владычества (в частности, в ходе Иудейской войны 66–73 гг. н.э.). В XI – XIIIвв. акты индивидуального террора совершали исмаилиты Ирана, получившие известность как ассассины. Это и русские народники, и партизаны времен второй мировой войны во многих государствах, включая и СССР, и японские камикадзе, а в наше время – члены националистических движений в Индии, Шри Ланке и т.д. Ключевым элементом объяснения подобной практики является мотивация, побудительные причины, которые заставляют людей расстаться с жизнью таким способом.

Следует учесть, что радикальные исламские организации в некоторых случаях заполняют идейно-политический вакуум, к примеру, "многие арабы видят в возрожденном исламе альтернативу разбитому арабскому национализму и сошедшим со сцены левым идеологиям. Это, возможно, объясняет ту простоту, с которой многие бывшие левые, коммунисты и арабские националисты перешли в Хизбаллах в 1980-е годы".[13] Хотя дело вовсе не только в вакууме, а интеллектуальном разочаровании, которое постигает многих из тех, кто был искренне увлечен марксизмом или революционным национализмом и верил в их неминуемое торжество. Не только бывшие приверженцы светского арабского национализма (насеристы, баасисты, члены Движения арабских националистов и другие), но и бывшие марксисты и другие левые Ближнего Востока, одни после поражения Насера в «шестидневной войне», другие – после поражения коммунизма в Восточной Европе, перешли на позиции радикального исламизма. Они фактически прошли реисламизацию. Среди наиболее заметных «перебежчиков» к исламизму – известный египетский писатель и государственный деятель Тарик ал-Бишри, секретарь египетской Партии труда ʻАдил Хусайн, лидер Партии возрождения Туниса (Ал-Нахда) Рашид Ганнуши и другие (невольно напрашиваются параллели с хорошо мне лично знакомыми бывшими марксистами, "леваками" и неотроцкистами Запада, ставшими респектабельными политиками и учеными, частью истэблишмента, вроде Режи Дебре или таких блестящих политологов и исследователей мусульманского мира, как английский профессор Фред Хэллидей или его французский коллега Оливье Руа,

[13] Simon Haddad and Hilal Khashan, "Islam and Terrorism, Lebanese Muslim Views on September 11", *Journal of Conflict Resolution,* Vol.46, No.6, December 2002, p.814.

а то и основателями американского неоконсерватизма, вроде бывшего активиста Социалистической Лиги молодежи Ирвинга Кристола).

Бихейвиористские и *психологические* объяснения анализируют эти мотивации. Бихейвиористы рассматривают исламский экстремизм как специфический тип поведения, основанный на исключении и нетерпимости к инакомыслящим. Однако, как заметил Эрнест Геллнер в отношении сходных амбиций, лежащих под этническим насилием, подобные мотивации характерны для всех человеческих коллективов и не могут служить основанием для дефиниции определенного племени или нации".[14] Следовательно, эти мотивации не могут быть присущи и лишь определенным конфессиональным группам. Конечно, граница, которую салафиты проводят между понятием 'мы' (истинные мусульмане) и 'они' (плохие мусульмане, неверные), имеет психологическую природу, но это наблюдение неспособно объяснить, почему эта граница проведена именно таким образом.

Психологическое теории предполагают, что люди в данных случаях руководствуются эмоциями, а не разумом. Эмоции, чувства, как считают многие, перевешивали доводы разума у афганцев, поддержавших пуритан-талибов, когда они захватывали власть в различных областях Афганистана. Афганцы видели в талибах набожных правоверных, искренних защитников общественного порядка и социальной справедливости, в отличие от коррумпированных муджахедов, пришедших к власти в Кабуле после свержения правительства во главе с НДПА. Другой подход, также основанный на психологии и очень близкий к уже упомянутому, полезен для того, чтобы понять глубинную причину появления "классического" салафизма в центральноаравийском регионе Неджда в XVIII столетии: психологические черты аравийских бедуинов в сочетании с особенностями их общественного уклада могут, кажется, объяснить, почему эта строгая и пуританская форма исламской веры впервые появилась там и оттуда распространилась на другие регионы. Тем не менее, все подходы подобного рода преувеличивают автономность мотивов, эмоций и импульсов, недооценивая структурные причины исламских движений, призывающих к пуританизму и одновременно к насилию, и пытаясь интерпретировать воинственность и экстремизм при очевидном отсутствии во многих случаях автономных импульсов. И здесь не хватает адекватного понимания природы насилия.

[14] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), p.99.

Функционалистские объяснения рассматривают в данном случае ислам лишь как орудие для достижения политических целей. Здесь обычно проводится параллель между религиозным и этническим насилием. Как заметил Рэндал Галверт: "При подходящих условиях этническое насилие может весьма эффективно насаждаться с помощью усилий политических лидеров, самым циничным образом стремящимся занять или сохранить руководящие посты. И при соответствующих условиях этнический конфликт может быть подавлен или прекращен с помощью действий политиков, которые хотят сохранить мир, демократию и экономическое развитие"[15]. Особая линия аргументов в этой категории основана на связях, объединяющих религию и этничность. Исламский радикализм, как утверждается в рамках такой теоретической конструкции, есть лишь выражение этнических стремлений. По мнению Геллнера и ряда других авторов, высказывающих подобные идеи, национализм возник как реакция на индустриализацию и лишение корней индивидов, перемещенных из их локальных сообществ, потому что родственные связи более уже не могут организовывать людей[16]. Подобное "лишение корней" имело место во многих регионах бывшего Советского Союза. Коммунистическая власть пыталась подавить национализм с помощью своей насаждаемой сверху доктрины, поскольку считала его течением исключительно опасным, подрывающим основы строящегося порядка. Ислам и исламские структуры выжили, отчасти потому, что коммунистическая власть не верила в то, что ислам может быть столь же опасен, как национализм. После падения коммунизма центральноазиатские, северокавказские и, в меньшей степени, поволжские мусульмане испытали кризис идентичности, и ислам стал одним из важнейших компонентов новой идентичности, которая формируется у мусульманских этнических групп. Всплеск исламского экстремизма в некоторых из этих регионов, как утверждают сторонники подобных теорий, всходит к самоутверждению наций, стремящихся к обретению коллективной идентичности.

Группа исследователей рассматривает данную проблему через призму теории социального движения. Американский автор Квинтан Викторовиц следующим образом определяет главную задачу

---

[15] Randall Galvert, "Identity, Expression and Rational-Choice Theory," in Ira Katznelson and Helen V. Milner, eds., *Political Science*: *The State of the Discipline* (Washingjton, DC: W.W. Norton & Company, 2002), p.592.

[16] См.: Gellner, *Nations and Nationalism.*

исследований в рамках этой теории: «предложить теорию социального движения как объединяющий стержень и план, которые могут обеспечить эффективные способы изучения исламского активизма, которые бы раздвинули границы знания»[17]. В то время как большая часть работ по исламскому активизму демонстрируют тенденцию исходить из того, что мобилизацию порождает комбинация определенных лишений, транслированных в религиозные идиомы и символы, различные поколения приверженцев теории социального движения и сторонники схожих идей демонстрировали, что с процессами мобилизации неразрывно связаны совсем другие факторы, том числе наличие ресурсов, обрамляющий резонанс и изменения в структуре возможностей»[18].

Тесная связь между радикальным исламом и этнонационализмом имеет различные формы. В Палестине и в Ираке группы, которые сражаются исключительно за национальное дело, обращаются к исламизму не в силу своей преданности исламистским догмам, а ради расширения и усиления мобилизации. Это, конечно, не исключает существования групп с национальной повесткой дня, но имеющих подлинно салафитскую окраску. Группы, действующие во имя этнонациональных целей, и транснациональные движения могут взаимодействовать друг с другом (это можно видеть на примере центральноазиатских государств). Некоторые исследователи отрицают возможность того, что международные джихадисты могут быть серьезно озабочены национальными целями. Уже упоминавшийся Оливье Руа уверен в том, что «цели международного джихадистского терроризма почти исключительно находятся на Западе, и, хотя джихадистские группы могут призывать к поддержке различных целей, к примеру – освобождению Ирака или Палестины, они в своем большинстве избегают слишком глубокой вовлеченности в такую стратегию, поскольку им не хватает энтузиазма в следовании национальным задачам»[19].

Некоторые заключения и обобщения, которые сделаны в отношении этнических движений, могут быть применимы и к религиоз-

[17] Quintan Wiktorowicz, “Introduction”, in *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach,* ed. Quintan Wiktorowicz (Bloomington: Indiana University Press, 2004), p.14.
[18] Ibid.
[19] Expert: US Failure to Comprehend Islamic Radical Motivations Undermines Democratization Hopes for Middle East, Central Asia, *EurasiaNet: Eurasia Insight,* May 13, 2004, at www.eurasianet.org/departments/recaps/articles/eav051304.shtml, p.2.

ным. Протестный каталог Тэда Роберта Гура, который включает акты протеста с использованием методов насилия, длящиеся более пяти лет, относится к этнически определяемым меньшинством, но вполне может быть применен и к меж- и внутриконфессиональному насилию. Гур различает 1) политический бандитизм, спорадический терроризм и неудавшиеся перевороты групп людей или от их имени, 2) террористические кампании, успешные перевороты террористических групп, совершаемые ими или от их имени, 3) ограниченного масштаба действия партизан или какие либо похожие акты насилия малого масштаба; 4) действия партизанских отрядов в составе более тысячи вооруженных бойцов, совершающих частые вооруженные атаки на довольно обширной территории, или групп, вовлеченным в революционную или международную войну, которая не имеет прямой связи с интересами групп; 5) продолжительная гражданская война с участием военных частей и подразделений, имеющих свои базы[20]. Если применить категории данного каталога к исламистской мобилизации в Центральной Азии, то мы можем сказать, что события, разворачивавшиеся в Таджикистане в 1992–1997 гг., вполне подпадают под категории 4 и 5, в то время как деятельность первых радикальных исламских группировок в Узбекистане в начале 1990-х годов укладывается в категорию 1, а последующие вооруженные рейды исламистов в Центральной Азии охватывается категорией 2. Подобно этому, можно провести параллели между составом исламистских и националистических движений. Среди исламистов можно обнаружить те же категории людей, которые Александр Мотыль выделил в националистических движениях: “мучеников”, “фанатиков”, “искренних верующих” и “верующих с практической целью”[21].

Объяснения, основанные на концепциях *безопасности*, исходят из уязвимости и незащищенности, порождающих социальное недовольство в исламских обществах, сталкивающихся с технологическим и культурным проникновением секуляристской и транснациональной западной цивилизации, вестернизацией и модернизацией.

---

[20] Ted Robert Gurr, *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 1993) and *Peoples Versus States. Minorities at Risk in the New Century* (Washington, DC: United States Institute of People Press, 2000).

[21] Alexander Motyl, *Sovietology, Rationality, Nationality* (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 37–39.

Демонстрационный эффект от бурного роста средств массовой информации усиливает чувство незащищенности и неполноценности. Тезис о “столкновении цивилизаций”, придуманный и введенный в оборот в 1959 г. Бернардом Льюисом (его изобретение незаслуженно приписывается Сэмюэлу Хантингтону, который намного позднее заимствовал его и превратил в теорию) является подвидом такого объяснения. Отвержение западной культуры или, во всяком случае, некоторых ее компонентов объединяет многие исламские общества, а желание защитить самобытность исламских культуры, порядка и образа жизни могут приводить к экстремистскому образу мысли и поведению. Но некоторые исследователи, в частности О.Руа, высказывают мнение, что многие члены экстремистских исламских группировок и террористических сетей хорошо интегрированы в западные общества, получили образование в западных университетах и “реисламизировались” на Западе. Это наблюдение говорит в пользу объяснения, базирующегося на безопасности. Но оно также не способно адекватно интерпретировать те случаи, когда экстремисты не находились в прямом контакте с Западом.

Объяснение, основанное на *роли личности*, выдвигает на первый план роль индивидуальных актеров в появлении исламского радикализма. Политических актеров можно разделить на идеологов, учителей (наставников), организаторов, полевых командиров, финансистов и “дипломатов” (мобилизующих внешнюю поддержку). Все эти роли могут быть объединены в одном лице, которое в один момент может быть преимущественно организатором, а в другой – полевым командиром. В целом, политические актеры всех типов сыграли важную роль в мобилизации религиозного экстремизма по всему исламскому миру. Абу-л-Ала ал-Маудуди был идеологом, чья роль получила широкое признание других салафитских ученых и политиков и работы которого были переведены с урду на арабский и восторженно встречены в арабском мире. Хотя в 1941 г. он создал Джамаат-и ислами в Пакистане, Маудуди основался преимущественно идеологом, а не организатором. Хасан ал-Банна, который в 1928 г. основал движение Братьев-мусульман в Египте, сыграл организационную роль ничуть не меньшую, чем его роль теоретика. Сеййид Кутб – писатель, вдохновивший египетских исламских радикалов и казненный в правление Гамаля Абдель Насера, в действительности сам не был “бойцом”, вопреки утверждения египетского правительства. Рустамов-Хиндустани (ум. в 1989 г.) в Центральной Азии был умеренным исламским

ученым и преподавателем, который не призывал к насилию или к созданию исламского государства. Тем не менее, его уроки послужили основой для индоктринации следующего поколения исламских идеологов в этом регионе. В пост-советской Центральной Азии было несколько различных типов исламских активистов, включая Джуму Ходжиева (Намангани), основателя Исламского движения Узбекистана. Бывший глава таджикистанского казията Ходжи Акбар Тураджонзода, ныне вице-премьер правительства Таджикистана, был и остается, в первую очередь, опытным и умелым политиком.

Ряд исследователей минимизируют роль отдельных индивидов в Центральной Азии, утверждая, что отсутствие теоретических знаний, политического опыта и организаторской практики делают их роль несущественной. Взамен они подчеркивают значение *институциональных* факторов. Для них человеческие индивиды не могут действовать вне зависимости от социальной среды. Институты весят больше, чем люди, утверждают эти специалисты, поскольку они поддерживают разделяемую людьми систему значений, которая определяет деятельность отдельных людей.

Столкновение сторонников преимущественной роли людей и институтов выявляет вопрос о том, почему существенная часть исламского социума склонна поддержать “исламский проект”. Состоит ли причина в привлекательности самого исламского призыва, в глубоко укоренившейся традиции, в особенностях политической культуры или же в особенностях склада той или иной категории людей, трудно утверждать с уверенностью. Может быть, исламизм всего лишь занял место других протестных идеологий, как тех, которые утратили свою привлекательность (марксизм), оставив массы своих сторонников “без якоря”, так и тех, которые еще не проникли в центральноазиатской регион (антиглобализм, инвайерментализм и т.д.)? Вряд ли справедливо характеризовать любое радикальное исламское течение как антисистемное. Напротив, большинство этих течений выполняет социально-регулятивную функцию, помогая системе самообновляться.

В каталог объяснений исламского экстремизма иногда не без оснований включают историческую память. Как утверждают С.Хаддад и Х.Хашан, “ликвидация исламского халифата 80 лет назад, установление господства европейского колониализма в мусульманских и арабских странах, поддержка Западом создание еврейского государства в Палестине, похоже, лучше объясняют

ярость политического ислама, нежели примитивные социально-экономические аргументы".[22] Эти размышления говорят в пользу предположения Б.Лоуренса о том, что долгосрочные последствия колониализма для арабских и мусульманских народов "еще предстоит выяснить". [23] Таким образом, выдвигается версия "отложенного антиколониального восстания" под исламским знаменем. Близко к ней стоит уже упоминавшаяся версия о "цивилизационном отпоре", который Реджван назвал всеобщим мусульманским ответом Западу, интенсифицировавшему попытки "навязать мусульманским обществам свое доминирование и изменить их с помощью экономической и культурной власти".[24]

Основываясь на подходах Ч.Тилли, Эдвард Уокер высказывал мысль (в выступлениях на научных конференциях, состоявшихся в 2004г.) о возможности сгруппировать имеющиеся подходы по трем категориям: structural, т.е. основанные на объективных факторах радикализма, relational, сфокусированные на том, как функционируют радикальные организации, и ideational, ориентированные на поиск идейных оснований этого явления.

Ни один из подходов в этом неполном списке не дает полного и убедительного толкования исламского радикализма в целом в мире или в государствах СНГ. Более продуктивной может быть комбинация нескольких объяснений. Однако, не отбрасывая общую теорию, следует уделить приоритетное внимание детальному анализу каждого конкретного случая, поскольку именно такой анализ может дать новый необходимый материал для общетеоретического дискурса.

Исламское вероучение и джихадизм

Необходимо отдельно коснуться попыток ряда авторов утверждать, будто не только в отдельных школах, но в самом исламе в целом существует некое агрессивно нетерпимое и экстремистское начало. Хотя и непредвзятому наблюдателю, даже поверхностно знакомому с этой религией, ясно, что ислам как вероучение не со-

[22] Haddad and Khashan (2002), p.814.
[23] Bruce B. Lawrence, Defenders of God: the Fundamentalist Revolt against the Modern Age (San Francisco: Harper & Roe, 1989), p.201.
[24] Nissim Rejwan, *The Many Faces of Islam* (Gainesville, Fl.: University Press of Florida, 2000), p.137.

держит ничего такого, что могло бы интерпретироваться как апология нетерпимости или насилия, регулярно появляются все новые работы, возлагающие на саму эту религию ответственность за тот экстремизм, который распространился в мире лишь в самые последние десятилетия, явившись неотъемлемой чертой современного мирового устройства. Хрестоматийный пример такой работы – книга известной итальянской журналистки Орианы Фаллачи. Говоря об «обратном крестовом походе» мусульман на Запад (журналистка не чувствует всю убийственную иронию этой аллюзии), Фаллучи пишет о придуманных «ею исламских крестоносцах», к которым она причисляет всех мусульман: «…их будет еще больше и еще больше. Они всегда будут требовать, лезть в наши дела и распоряжаться нами. До тех пор, пока не подчинят нас себе. Следовательно, иметь с ними дело невозможно. Попытка диалога с ними немыслима. Проявлять по отношению к ним снисхождение и терпимость – губительно. И тот, кто думает обратное, – дурак»[25]. Среди серьезных авторов, в том числе и российских, возник тезис о том, будто агрессивное отношение к инаковерующим является исконно присущей исламскому вероучению чертой. Известный российский исламовед, хотя и не забывает, что ислам это «религия мира, милосердия и терпимости», пишет об «эндогенном радикализме» в исламе, а надежный способ противодействия распространению ваххабизма в России и других государствах СНГ видит в запрещении ваххабизма, объявлении его стоящим вне закона (такие законодательные акты были приняты в некоторых субъектах РФ, в частности – в Дагестане)[26]. В то же время немало влиятельных российских общественных, политических и религиозных деятелей выражают сомнения в плодотворности и эффективности подобного подхода. Зачастую борьба с ваххабизмом превращается в сведение счетов. Взвешенный подход к этой проблеме, как и пристало ответственному духовному лидеру, проявляет председатель Совета муфтиев России шейх Равиль Гайнутдин. Осторожен в своих комментариях по вопросу о ваххабизме такой многоопытный политик и знаток арабского и мусульманского мира, как Е.М.Примаков.

Несостоятельность утверждений об исконности, эндогенности исламского радикализма слишком очевидна, что вряд ли имеет смысл продолжать перечисление аргументов, в изобилии встреча-

[25] Ориана Фаллачи, Ярость и гордость (Москва: Вагриус, 2004), с.81.
[26] А.А.Игнатенко, *Ислам и политика* (Москва: Институт религии и политики, 2004), с.34.

ющихся в работах, авторы которых понимают, что священные книги всех мировых религий содержат лишь общие целеполагающие принципы, имеющие общегуманистическую направленность. Они всегда ориентируют человека на высшие моральные ценности, придающие смысл его жизни и определяющие его поведение. Однако всегда, в любых религиозных системах находятся интерпретаторы, использующие эти принципы для оправдания нетерпимости.

Терпимость ислама отмечают не только авторы, принадлежащие к числу последователей этой религии, но и те, кого трудно заподозрить в предвзятости. Так, Лев Поляков, французский писатель, известный фундаментальными трудами о преследовании евреев в различные исторические эпохи, пишет: "…ислам – это прежде всего религия терпимости. Нет ничего более фальшивого, чем рассматривать ее, в соответствии с весьма распространенным подходом, как уничтожающую любое сопротивление огнем и мечом" [27]. Сравнивая мусульманскую и христианскую цивилизации, этот автор идет еще дальше: "…кроткие предписания Иисуса привели к рождению воинственной цивилизации, наиболее непримиримой из всех известных в истории человечества, в то время как воинственное учение Мухаммада породило гораздо более открытое и терпимое общество"[28]. Добавим, что в обоих случаях (что было бы справедливо и для других мировых религий) речь идет не о самих религиозных доктринах, а о социализации религии, о поведении людей, совершающих жестокости якобы во имя торжества религии. В этом плане джихадисты-ваххабиты весьма схожи с инквизиторами. В определенном смысле можно говорить о христианском, иудейском или индуистском «джихадизме», во всяком случае, аргументы в пользу такой метафоры найти нетрудно.

Авторы, склонные упрекать исламское вероучение в апологии насилия, часто подвергают нападкам не столько ислам, сколько современный арабский или, в лучшем случае, ближневосточный мир. Даже такой почтенный автор, как Б.Льюис, в книге «Что было не так?», где он ставит задачу выявить корни проблем ислама, ограничивает свой анализ исключительно ближневосточным ареалом. Нельзя не согласиться с О. Руа, который отмечает несостоятельность подобного культуралистского подхода и говорит: «Постоян-

[27] Лев Поляков, *История антисемитизма. Эпоха веры.* Москва: Лехаим, 1977; Иерусалим: Гешарим, 5757, с.42.
[28] Поляков, с. 50.

но проводят знак равенства между мусульманами и арабами. Большинство примеров, которые обычно приводят в доказательство того, что у ислама есть проблемы с модернизацией, основаны на действительности Арабского Ближнего Востока, а не Малайзии и Турции»[29]. Немало примеров арабофобии, в которую вырождается неграмотная критика исламского экстремизма (не говоря уж и об агрессивнее только противоречащей логике, но и попирающей сами основы столь любимой этими авторами толерантности), можно обнаружить и в работах российских политологов и журналистов. Весьма уважаемые авторы вслед за некоторыми западными коллегами выдвигают тезис о якобы присущем арабскому миру неприятию модернизации и его обреченности на отставание. Среди наиболее вопиющих примеров – эскапады против великой арабской культуры, которая якобы ничего не сумела создать, чудовищно малограмотного журналиста Е. Крутикова, с удивительном упорством публиковавшего об этом статьи в «Известиях» и «Версии».

Конечно, ужасающие акты террора, совершенные представителями исламского мира, не могут не бросить тень и на их единоверцев, хотя подавляющее большинство из них не имеет к ним никакого отношения (кстати, большинство мусульман живет именно в Южной и Юго-Восточной Азии – в Индонезии около 230 млн., в Индии около 140 млн., а это страны, которые считаются демократиями, в Пакистане около 150 млн., в Малайзии около 15 млн., в Китае около 20 млн.). Чеченские сепаратисты превратили молитвенное «Аллаху акбар» в подобие боевого клича, оказав дурную услугу всем мусульманам.

Культура насилия и детерминизм

Для анализа конкретных проявлений радикализма в мире и, в особенности, на постсоветском пространстве необходимо затронуть вопрос о *насилии как культуре* – подходе, который получил признание в литературе об исламском экстремизме. Достаточно вспомнить, что среди основателей и активистов радикальных движений на пост-советском пространстве было немало бывших борцов, боксеров, офицеров вооруженных сил и спецслужб и других подобных специалистов. Движение *Адолат*, возникшее в узбеки-

[29] Roy (2004), с. 18.

станской части Ферганской долины в начале 1990-х годов, к примеру, состояло преимущественно из специалистов по боевым искусствам. Наиболее известный лидер узбекских исламистов, Джума Ходжиев (Намангани) служил в составе советского военного контингента в Афганистане, как и многие полевые командиры таджикских исламистов. В Дагестане известный активист политического ислама Надиршах Хачилаев (убит в 2003 г.) был известным в стране борцом.

Все эти люди были теми, кого Чарлз Тилли назвал "специалистами по насилию". [30] Также специалисты могли выступать на стороне правительства и непосредственно в составе правительственных сил, а могли действовать за их пределами и против правительства. Во многих случаях их главная роль заключалась не в том, чтобы использовать насилие, а в том, чтобы угрожать его применением. В случае пост-советских исламистских движений особо важную роль в мобилизации усилий экспертов по насилию играли демонстративные ритуальные акты. Они также ясно показывали людям, что неповиновение с их стороны повлечет за собой неизбежное наказание. К примеру, Джума Намангани захватил и обезглавил боевиков отряда исламской оппозиции, которые решили вернуться в свои села после того, как правительство объявило амнистию, чтобы поддержать свой образ неустрашимого, решительного и жестокого командира, а также продемонстрировать всем боевикам, задумавшим отойти от "дела джихада", что за предательство они будут безжалостно наказаны.

Хотя специалисты по насилию не являются единственными политическими актерами в исламских движениях, они очень важны в насаждении культуры насилия. Ритуалы насилия стали неотъемлемой чертой политической жизни некоторых мусульманских регионов бывшего СССР. В этом плане может быть проведена параллель между Центральной Азией и Северным Кавказом, где ритуалы публичного насилия были еще более значимы для создания "образа силы" публичных фигур, а он соответствующим образом помогает политически мобилизовать людей. Показ чеченскими сепаратистами по телевидению казней и бичевания в период 1996–1999 гг., обезглавливание исламскими радикалами милиционера в Ферганской долине являются примерами подобных актов. Еще одна их

[30] 23. Charles Tilly, *The Politics of Collective Violence* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003), p. 35.

цель – подтвердить приверженность исламских радикалов своего рода кодексу чести и традициям кровной мести. Демонстрация отрезанных у противника ушей во время гражданской войны в Таджикистане представляет собой другой показательный пример.

Специалисты по насилию рекрутируются не только исламистами, но также и светскими силами. В ходе первой фазы гражданской войны в Таджикистане в 1992 г., к примеру, несколько бывших рэкетиров встали на сторону светских сил, которые противостояли Партии исламского возрождения. Поступив таким образом, они солидаризировались с определенными клановыми группами и региональными элитами. Лидер Народного фронта Сангак Сафаров, который фактически обеспечил победу кулябско-ленинабадско-гисарского альянса над гармско-каратегинско-памирским блоком исламистов и демократов, провел 23 года в заключении. После победы над исламистами многие бывшие рэкетиры в качестве вознаграждения получили министерские должности. Так, один из них, Якуб Салимов, стал министром внутренних дел (в 2003 г. он, уже будучи лишенным всех должностей, был арестован в Москве по просьбе правительства Таджикистана и затем выдан правительству этой страны, где он был осужден по приговору суда к длительному сроку заключения).

Фактором, который способствует сохранению культуры насилия на пост-советском пространстве, является высокая степень милитаризации общества – наследие советской эпохи. Большое число бывших “спецов” из армии, милиции, КГБ и других силовых структур были заранее подготовлены и обучены в советскую эпоху. Многие из них стали заниматься политикой или поступили на гражданскую службу. Другие вообще остались без работы, что означало, что их могут рекрутировать те или иные политические актеры.

Особый вид насилия, практикуемый исламскими радикалами пост-советского пространства, может быть назван оппортунистическим. Эта категория обычно включает захват заложников, грабеж, обращение в рабство и т.п. Таким образом, насилие используется для сведения счетов, мщения, получения доходов или запугивания людей. Оппортуническое насилие превращается в полномасштабный бизнес. Для некоторых националистических и исламских движений оппортунистическое насилие стало столь привычным занятием, что наблюдатели описывают его как вид деловой операции. Это относится, например, к части чеченских сепаратистов и к Исламскому движению Узбекистана. Участие в захвате заложников,

однако, не обязательно означает, что те, кто его совершает, являются лишь бандами уголовников. Возможно, именно этот "бизнес" особенно привлекателен из-за огромного разрыва в уровне жизни людей на всем пост-советском пространстве.

Религиозный детерминизм, отраженный в религиозных доктринах, также является фактором, в немалой мере влияющим на индивидуальное поведение, в том числе с использованием насилия. Еще в средневековом исламе велись широкие дебаты между двумя течениями – *кадарийа* и *джабрийа* – по вопросу о свободной воле человека. Свободны ли мусульмане в своих действиях, если все предопределено Аллахом? Если, действительно, все предопределено, то могут ли они нести ответственность за свои поступки? Джабриты утверждают, что индивиды не могут отвечать за свои действия перед Аллахом, который ведет людей в этом мире и предопределяет все, что в нем произойдет. Кадариты считают, что Аллах ставит верующих перед выбором поступков из определенного спектра. Совершив свой выбор, индивидуумы реализуют свободу воли. Они будут либо вознаграждены, либо наказаны за сделанный выбор в День Суда. Эти дебаты продолжаются и среди современных исламских теологов, они имеют непосредственное отношение к интерпретации поведения окружных исламских групп, а также способов, с помощью которых для политической мобилизации людей используется ислам.

Можно провести еще сравнение между исламом и буддизмом с целью проиллюстрировать механизм, с помощью которого детерминизм используется в политических целях. В отличие от ислама, буддизм не предлагает ограничителей индивидуального поведения, и, следовательно, ему недостает способов оправдания группового поведения. Можно было бы заключить, что в буддийском учении нет ничего, что допускало бы свободную волю. Однако такое заключение по сути неверно, поскольку концепция кармы делает отношение буддистов к жизни исключительно детерминистическим. Н.Н.Бектимирова поясняет, что часть членов буддийской *сангхи* (монашеской общины) провозгласила, что полпотовский режим геноцида является результатом кармы кхмеров, которым воздается за их прошлые греховные деяния, в особенности за их войны с соседями в эпохи Ангкорской империи)[31]. Таким образом, концепция предопределенной персональной ответственности кхмеров объяс-

[31] 24. Н.Н.Бектимирова, Участие камбоджийской сангхи в политике: вызовы и последствия, неопубликованная статья.

няет длительные страдания в ходе чудовищных экспериментов Пол Пота.

Детерминистские установки, такие как ответственность человека и божественное воздаяние, являются составной частью любого религиозного вероучения и могут быть в той или иной форме использованы для политической мобилизации. Мобилизация для коллективного насилия или ответа на него тесно связана с этими мотивациями, и они отчасти помогают объяснить появление и эволюцию радикального исламизма.

Концепция «исламского активизма»

Эта концепция, нашедшая распространение в части академических кругов, имеет целью разобраться в феномене исламского радикализма с помощью специфического научного инструментария, отчасти уже затронутого выше. Концепция «активистов» не отвечает на вопрос "почему?", но дает оригинальный, интересный ответ на вопрос "как?" Авторы доклада, подготовленного Международной группой по кризисам тоже предпочитают говорить об исламском активизме, но в данном случае это название выступает не как научный термин а скорее как синоним исламизма. Авторы предлагают избрать в качестве отправной точки для изучения этого явления тезис о различении его суннитского и шиитского вариантов, подчеркивая при этом премущественно «общинный» характер шиитского активизма. Поскольку шииты в большинстве мусульманских государств составляют меньшинство (Иран, Ирак и Азербайджан составляют исключение), их первостепенной задачей является отстаивание интересов шиитской общины перед лицом других групп населения или же самого государства[32]. При этом, как отмечают авторы упомянутого доклада, по этой причине, а также благодаря ведущей политической роли ученых и авторитетных религиозных лидеров, шиитский активизм остается единым, гомогенным течением.

Суннитский же активизм, в отличие от шиитского, фрагментирован, входящие в него течения, как уже отмечалось, конфликтуют между собой. Именно суннитский, а не шиитский активизм – точнее,

[32] *Understanding Islamism.* International Crisis Group. Middle East/North Africa Report No. 37 – 2 March 2005, Cairo – Brussels, executive summary, p.1.

некоторые его направления – сегодня рассматриваются Западом как источник угроз для глобальной безопасности. Авторы доклада ICG выделяют три отличных друг от друга типа суннитского исламизма, или активизма, каждый из которых имеет свое видение мира, присущий ему образ действий и характерных для него актеров.

А. Политический. В качестве примеров политических движений здесь приводятся Движение братьев-мусульман (*Харакат ал-ихван ал-муслимин*) в Египте и отпочковавшиеся от него филиалы в других странах (Алжир, Иордания, Кувейт, Палестина, Судан, Сирия), а также локальные движения, вроде Партии справедливости и развития в Турции или Партии за справедливость и развитие в Марокко. Эти организации ставят перед собой задачу завоевать политическую власть в странах, в которых они действуют. Они принимают саму концепцию национального государства, действуют в рамках конституций, избегают насилия (за исключением того случая, когда ведется борьба против иностранной оккупации), исповедуют скорее реформистскую, чем революционную доктрину и т.п.

Б. Миссионерский. Это организации, ставящие задачу обращения в ислам с помощью миссионерской работы (*да'ва*). В качестве примера приводится, с одной стороны, хорошо структурированное движение Таблиг (оно базируется в Пакистане и некоторых других странах), с другой – сильно разобщенное движение салафитов. Для этих движений завоевание политической власти не является целью, главное для них – уберечь мусульманскую идентичность, мусульманскую веру и мораль от влияния «сил неверия».

В. Джихадистский. Это движение исламской вооруженной борьбы, функционирующее в трех видах: внутренний (противоборство с формально исламскими, но по сути, по представлению его идеологов, «неверными» исламскими режимами), ирредентистском (борьба за возвращение территорий, находящихся под управлением не-мусульман или под оккупацией) и глобальном (противостояние Западу)[33].

Эта схема полезна для выработки общего подхода к исламскому активизму, но она не исчерпывает всей сложной мозаики исламских организаций и структур. Это особенно отчетливо видно на примере исламских организаций, действующих на Западе. Многие из них сами по себе не проявляют экстремистских тенденций и не могут быть причислены к числу радикальных или, тем более, джи-

[33] Ibid.

хадистских. В Лондоне есть вполне благопристойные и лояльные властям организации мусульман, вроде Исламского совета Британии (ИСБ) или Ассамблеи мусульман Британии (АМБ). Если позиции этих организаций по отдельным вопросам и не совпадают с официальной позицией британского правительства, то, во-первых, это всегда отражает взгляды, господствующие среди мусульман и, во-вторых, обычно касается вопросов, по которым правительство Блэра критикуют многие и за пределами мусульманского сообщества (так, скажем, британские мусульмане с удовлетворением отмечали, что мэр Лондона Кен Ливингстон, как и ряд членов парламента, выступали против американо-английского вторжения в Ирак).

В то же время идейные позиции даже умеренных активистов на Западе, не только не имеющих ничего общего с лозунгами вооруженной борьбы, но и не ставящих задач завоевания власти, а лишь отстаивающих интересы мусульманского меньшинства и стремящихся к его интеграции в западное общество, часто встречают непонимание со стороны не-мусульманского окружения. Д-р Камаль Хелбави, египтянин по происхождению, проживший много лет в Пакистане, а потом перебравшийся в Англию и ставший первым президентом Ассамблеи мусульман Британии, говорит, что главными задачами АМБ является *да'ва* (обращение в ислам), обучению *фикху* (мусульманскому законоведению) и арабскому языку, а также подготовка молодых людей к тому, чтобы стать хорошими гражданами британского общества. Но в прошлом Хелбави был одним из основателей созданной в Саудовской Аравии Всемирной ассамблеи мусульманской молодежи (ВАММ) и входил в Движение братьев-мусульман, что дает основание многим аналитикам считать его радикалом, поскольку ВАММ имеет репутацию ваххабитской прозелитической организации. В данном им интервью д-р Хелбави сказал, что ВАММ «не является ваххабитской организацией, это мусульманская организация. А что касается терроризма, то это общее обвинение нельзя предъявить столь большой организации, как ВАММ»[34]. Многие в Британии считают иначе, полагая, что эта организация внесла свой вклад в радикальную индоктринацию мусульман.

Рассматривая причины террористических актов, совершенных в Великобритании в 2005 г., Хелбави утверждал, что исламский ра-

[34] Interview with Kamal Helbawy, *Spotlight on Terror,* The Jamestown Foundation, Friday, August 5, 2005 – Volume III, Issue 6, p.1.

дикализм уже пустил глубокие корни в этой стране. Он объясняет это несколькими причинами. Во-первых, молодые мусульмане не имеют достаточного представительства в британском обществе. Во-вторых, в мечетях и других местах ведется пропаганда экстремистских идей. В-третьих, есть всевозможные «Абу» (Абу Хамза, Абу Катада и др.), которые оказывает влияние на мусульманскую молодежь. По мнению Хелбави, несправедливость в отношении мусульман в Британии и за рубежом также играет свою роль. Исламофобия в средствах массовой информации – еще один фактор радикализма. И, наконец, «если бы Соединенное королевство не принимало участия во вторжении в Ирак и занимало бы более взвешенную позицию по вопросу о Палестине, весьма возможно, что теракты бы не произошли»[35].

В свете этих размышлений уместно вновь обратиться к О.Руа, который полагает, что радикализация мусульман в Западной Европе не может рассматриваться как результат неспособности мусульманских иммигрантов в силу особенностей их культуры интегрироваться в европейское общество. По его мнению, это результат «декультуризации» религии, а не выражение самой культуры. Это не что иное, как стремление "создать «чистую» религию за пределами традиционной или западной культур, за пределами собственно концепции культуры как таковой"[36].

Проблема внешнего участия

Проблема соотношения внешних и внутренних факторов исламского радикализма, участия внешних актеров в экстремистских действиях существенна для определения генезиса этого явления и выявления движущих сил того или иного джихадистского движения. Но это лишь часть вопроса. Представляет ли собой исламский радикализм и, в более узком смысле, джихадизм глобальное явление или он всегда имеет этно-национальную либо географическую окраску? От того, какой ответ будет дан на этот и некоторые другие вопросы, зависит и ответ на другой, более конкретный вопрос о том, можно ли говорить о существовании неких единых в глобаль-

[35] Interview, p. 2.
[36] Olivier Roy, "A Clash of Cultures or a Debate on Europe's Values?" *ISIM Review*, No.15, spring 2005, p.6.

ном масштабе центров исламизма – идеологических, финансовых, организационных.

Необходимо разделить добровольческий и наемнический типы внешнего участия в джихадизме (хотя жертвам акций боевиков все равно кто именно несет за них ответственность). Для добровольчества важна идейная мотивация, которая может иметь религиозную, этно-национальную или даже личностную природу. «Идейные» джихадисты существуют, но и они нуждаются в существовании определенных финансовых и организационных возможностей. То же самое можно сказать и об «этно-джихадистах», для которых джихад является лишь оболочкой, прикрытием. Число молодых палестинцев, желавших совершить акт джихадистского самопожертвования во имя освобождения оккупированных земель, в разгар второй интифады значительно превышало возможности реального совершения таких акций. Джихад, объявленный в первой половине 1990-х годов чеченскими сепаратистами, служил целям мобилизации населения на борьбу за сецессию, и лишь позднее, после 1996 г. произошло перерождение движения в чисто террористический, исламистски мотивированный джихадизм. Использование политиками лозунга джихада во имя созидательных целей, не связанных с насилием, на этом фоне вряд ли выглядит оправданным (пример – объявление Рамзаном Кадыровым джихада азартным играм в Чеченской Республике).

Религиозно мотивированные движения вообще сходны с этнополитическими движениями тем, что оба эти типа коллективного действия руководствуются идеологиями, основанными на вере. Это обстоятельство позволило американскому исследователю Эдварду Уокеру приложить выводы, сделанные Стюартом Кауфманом при анализе этничности и этнических движений, к религиозным, а именно современным радикальным исламским движениям[37]. Кауфман – адепт теории «символического выбора» – антитезы «рационального выбора». Основополагающее заключение теории символического выбора состоит в том, что люди делают выбор, «выбирают» не путем рационального рассуждения, а путем реагирования на наиболее эмоциально сильные символы[38]. Кауфман оперирует понятием комплекса «миф – символ». Он убежден, что «этничность является богатым ресурсом для деятелей, занимающихся символистской полити-

[37] Черновик статьи, любезно предоставленный Уокером автору.

[38] Stuart Kaufman, *Modern Hatreds: The Symbolic Politics of Ethnic War*, Ithaca: Cornell University Press, 2001, p. 28.

кой, поскольку она имеет столь мощную эмоциональную нагрузку»[39]. Но почему этнические символы обладают большей «эмоциональной силой», нежели символы, относящиеся к религии, клану, племени, классу или политической идеологии, спрашивает Уокер. Он «прикладывает» аргументы Кауфмана к религиозным насильственным движениям не потому, что хочет показать их универсальность, а потому что оспаривает их. История и мифология, которые помогают разжигать этнический конфликт, не отличаются от тех, что раздувают пожар религиозного конфликта. Любое устойчивое коллективное насилие невозможно представить без эмоций. В то же время как этно-национальные, так и религиозные идеологии могут играть мобилизующую роль в качестве идеологии сопротивления.

Наиболее яркие примеры – Палестина и Ирак, где оба типа идеологий объединились в одном движении коллективного насилия. Здесь роль эмоциональных символов и этнического, и религиозного порядка одинаково велика. Джихадисты, преследуя свои собственные задачи, быстро подхватывают любой протест социального или этнического свойства, возникающий на территориях, населенных мусульманскими меньшинствами, и используют эмоциональные символы для разжигания протестных чувств, наполнения их религиозным содержанием и трансформацию в коллективное насилие. В качестве примера можно привести государства Юго-Восточной Азии, где наряду со «старым» движением мусульман Филиппин (Фронт освобождения Моро) появился новый конфликтный узел – протестное движение мусульман южных провинций Таиланда (хотя в этом государстве мусульмане составляют не более 4% населения). В обоих случаях невнимание властей к нуждам мусульманского населения сыграло роль главной причины конфликта, а ненужная апелляция исключительно к жестокой силе – во втором случае – роль детонатора взрыва. Джихадисты же поспешили причислить Таиланд к числу стран, где угнетенные мусульмане ведут борьбу за самоопределение и развернули мобилизационную кампанию за солидарность[40].

---

[39] Kaufman, p. 29.

[40] Можно найти немало ярких примеров мобилизации с помощью эмоционально окрашенной мифологии за пределами исламского мира. Буддисты-сингалы современной Шри-Ланки использовали древние религиозные мифы для мобилизации единоверцев против индуистов-тамилов. В соответствии с этими мифами, буддизм тхеравады избежал разрушения силами восставших индуистов в начале VIII в.н.э.

Еще один пример символистской мобилизации дает Шри Ланка. Буддисты-сингалы использовали древние религиозны мифы для мобилизации единоверцев против индуистов-тамилов. В соответствии с мифами, буддизм тхеравады «избежал разрушения силами восставших индуистов в начале VIII в.н.э.»[41].

Террористы и их противники: кто они?

В одних мусульманских странах джихадисты давно ведут борьбу против правящих режимов (примером может служить Египет), в других – как правило, там, где разномастные такфириты чувствовали себя комфортно, – до определенного времени не обращали оружия против властей. Так, до мая 2003г. саудовские джихадисты, несмотря на их риторику, практически не совершали терактов против режима и его институтов, сосредоточив огонь на находящихся на земле королевства американцах, прежде всего военнослужащих. Лишь с мая 2003г., когда саудовское правительство продемонстрировало, что оно серьезно сотрудничает с антитеррористической коалицией, джихадисты, входящие в организацию «Аль-Каида Аравийского полуострова», начали войну с режимом. Тогда власти опубликовали три списка джихадистов: список 12 погибших во время первой акции самоубийц в эр-Рияде 12 мая того же года, список 19 и список 26 наиболее опасных террористов.

Анализ информации, имеющейся о «людях из списков», позволяет сделать выводы, полезные для идентификации среды, в которых появляются и действуют террористы. Голландский исследователь Роэль Мейджер полагает, что, несмотря на неполноту этой информации, некоторые заключения все же показательны. Одни джихадисты – выходцы из высшего слоя среднего класса (их отцы – стоматологи, крупные чиновники, офицеры, политики), другие принадлежат к его низшему слою. Часть из них имели семьи, включая и тех, кто погиб во время терактов в Эр-Рияде. Существенный показатель – молодость террористов, их средний возраст – 27 лет. Четыре человека, принадлежащие ко «второму поколению» Аль-Каиды, немногим старше 30 лет, большинство же террористов моложе их, возраст некоторых – 22 года. Средний возраст

[41] *New Republic,* 3 July 1993.

членов одной из ячеек КАП, называющейся «ал-Халидийя», – 19 лет[42].

Наряду с традиционной ваххабитской религиозной элитой, массой последователей традиционного, неполитизированного ваххабизма, неоваххабитами (если пользоваться терминологией О.Руа), такфиритами-джихадистами и симпатизирующей им части населения королевства в Саудовской Аравии существует и прослойка критиков как ваххабизма в целом, так и его отдельных направлений. Их взгляды находят понимание у части населения. Французский исследователь Саудовской Аравии Стефан Лакруа думает, что следует говорить о нескольких не-шиитских группах критиков ваххабизма.

Первая представлена саудовскими либералами, к которым принадлежит, в частности, известный писатель и публицист Турки ал-Хамад. Ал-Хамад уже в течение нескольких десятилетий ведет борьбу с «бытовым ваххабизмом», выступая, к примеру, за отмену запрета на вождение автомобиля женщинами или против существования *мутавва'а* – религиозной полиции нравов. Эта группа после 11 сентября 2001г. ужесточила позицию в отношении ваххабитской морали и порядков.

Вторая группа – молодые интеллектуалы, среди которых наибольшую известность получили уже упоминавшийся Мансур ал-Нукайдан и Мишари ал-Зайиди. Оба эти публициста в прошлом были убежденными сторонниками радикального ваххабизма, но потом стали столь же активными критиками ваххабитского учения. В последнее время они много пишут об «эксцессах ваххабитской доктрины» и прямо ассоциируют волну джихадистского насилия, захлестнувшую мир, а с мая 2003г. и саму Саудовскую Аравию, с этой религиозной доктриной.

Третья группа – те, кто критикует ваххабизм с позиций салафизма. Наиболее видный представитель этой группы, Хасан ал-Малики, обвиняет ваххабитский истэблишмент в доктринальной закоснелости, в слепом копировании 'Абд ал-Ваххаба и Ибн Таймиййи, в то время как «истинному салафизму» необходимо создавать свои собственные идеи. Ал-Малики и 'Абдалла ал-Хамид говорят, что ваххабизм является лишь карикатурой на «истинный салафизм». Таким образом, в отличие от первых двух групп либе-

---

[42] Roel Meijer, "Jihadi Opposition in Saudi Arabia", *ISIM Review*, No.15, spring 2005, p.16.

ральных критиков ваххабизма, представители этого исламистского течения призывают лишь освободить религию от оков косности и начетничества, «осовременить» салафитский пуританизм.

Четвертая группа, по Лакруа, – внутриваххабитские критики этого учения. Среди них – исламский законовед и общественный деятель ‘Абд ад-‘Азиз ал-Касим, утверждающий, что подлинная ваххабитская традиция плюралистична, и призывающий к возрождению имеющихся в ней элементов толерантности[43].

При всех различиях между этими группами саудовских критиков ваххабизма все они сходятся на необходимости пересмотра официальной ваххабитской доктрины и призывают к модернизации и фактической демократизации религиозной жизни. Важно и то, что нынешние исламо-либералы нарушили существующее в королевстве негласное табу на использование термина «ваххабизм» и называют эту господствующую там доктрину именно по имени ее основателя.

Представленные здесь размышления об исламском радикализме не имеют целью предложить законченное объяснение этому столь сложному явлению. Чем больше новых концепций и подходов к нему появляется в трудах ведущих западных исследователей, тем больше они порождают мыслей, сомнений, побуждают к поиску иных решений. Но без учета этих концепций и подходов, без полноценного освоения всего накопленного знания сегодня уже трудно выйти на уровень проблемы. «Блеск и нищета» отечественного исламоведения состоит в том, что его несомненным достоинством является хорошее знание первоисточников и преемственность научной традиции, а неотъемлемым недостатком – слабое знакомство с зарубежной теоретической мыслью. Рассмотрение исламского радикализма в ее зеркале – попытка отчасти восполнить этот пробел.

[43] Stéphane Lacroix, “Post-Wahhabism in Saudi Arabia”, *ISIM Review*, No.15, spring 2005, p.17.

ЮЖНОАРАВИЙСКОЕ БОЖЕСТВО H□GRm В СВЕТЕ СЕМИТСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ

(статья в сокращенном варианте была представлена на международной конференции «*Сабейские встречи*» в Санкт-Петербурге, 31 мая – 3 июня 2006 г.)[1]

В статье рассматриваются этимология и семитские (в первую очередь – арабские) параллели южноаравийского теонима H□grm, которые позволяют, с одной стороны, объяснить механизм образования сакральных понятий в семитских языках и, с другой стороны, дополнить наши представления о верованиях и культуре южноаравийцев. В качестве примера здесь использована посвятительная надпись на бронзовой табличке из частной коллекции, нанесенная методом формовки. Шрифт – объемный, выпуклый, размеры таблички: высота – 150 мм, ширина – от 100 (в верхней части) до 104 (в нижней части), толщина – 3 мм. Размеры букв: высота – 15 мм, ширина – от 1 до 6 мм.

Датировка

Поскольку точное происхождение таблички неизвестно, датировка возможна лишь методом палеографического анализа. По системе Жаклин Пиренн, шрифт надписи характерен для среднесабейской эпиграфики[2] (палеографические стили C3-E3)[3], предположительно периода I в. до н.э. – II вв.н.э.[4].

---

[1] Написана при участии Е.В.Гущиной (интерпретация надписи).

[2] Средний период или Период царей Саба и зу-Райдана (I-IV вв.н.э.).

[3] Jacqueline Pirenne, *Paléographie des inscriptions sud-arabes. Contribution à la chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud antique*. Tome I. Brussel, 1956, tableaux 1, 5, 6.

[4] Аналогичный стиль обнаруживается в надписях, представленных в каталогах выставок *Arabie heureuse, Arabie déserte,* Musée du Louvre, Paris, 1997; *Yemen, au pays de la reine de Saba'* , L'Institut du Monde Arabe, *Paris, 1998.*

Латинская транслитерация

(1) lhy‘tt | ršwn
(2) hqny | h□grm | b‘l
(3) dnmtnfn | lwf=
(4) yhw | [w] wfy | ’tm=
(5) rhmw | wkl | dqny=
(6) w | b‘tt | wh□□grm

Перевод

(1) Лахйасат Рашван
(2) посвятил Хагару хозяину
(3) Данамтанафан дабы возблагода=
(4) рить его [за то, что] даровал он уро=
(5) жай их и всех отпрысков=
(6) их. Во имя Астара и Хагара

Комментарий

Строка 1

lhytt – мужской антропоним, неоднократно фигурирует в сабейской эпиграфике; часто встречается в маинских надписях[5].

ršwn – мужское имя, упоминается единожды в [Y.92.B.A 10 B/5][6].

Строка 2

hqny – ‘посвятил’.

H□grm – имя божества (см. подробнее далее).

b‘l – ‘хозяин, господин’, составная часть титулатуры божества, за которой следует название святилища или храма[7].

---

[5] Mounir Arbach, *Répertoire des Noms Propres Madābiens*. Université de Provence Aix Marseille I, Septembre 1993, T. II, p. 74.

[6] Op. cit., p. 111.

[7] Начиная с Периода царей Саба’ (вторая пол. I тыс. до н.э.), верующие различали нерукотворные святые места (долина, гора и др.) и святилища, воздвигнутые человеком. Первые вводились словом ‘du, вторые – b‘l (в ж.р. ед.ч. – b‘lt). [Chr. J. Robin, *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1996, p. 1171].

Строка 3

dnmtnfn – вероятно, название какого-то местного святилища.

По предположению Е.В.Гущиной, эта лексема может быть двухсоставной, включая в себя название линиджа (или календарного месяца) – dnm[8] и tnfn – имя собственное, либо топоним (в M 29 = MAFRAY – Ma‘īn 2/5).[9]

lwfyhw – ‘дабы возблагодарить его’.

Строка 4

wwfy – ‘[за то, что] даровал он’.

Строка 5

’tmrhmw – ‘урожай их’.[10]

wkl dqnyw – «и их отпрысков».

Строка 6

b‘tt w-h□grm – завершающая инвокация в виде парной теонимической конструкции – ‘во имя Астара и Хагара’.

О божестве H□grm

H□agarum Qah□mum, (H□□grm Qh□□mm) – верховное божество племени Ghaymān[11] (Ja 564, 19[12]; Ja 644[13]; Ja 716), обитавшего к

[8] В C 668/1 это *(d-Dmn)* – название родоплеменной группы, а в C 555/8 – (в той же форме) календарного месяца. См.: Mounir Arbach, *Répertoire des Noms Propres du Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Aix-en-Province, 1992, p. 66. Связь сакрального места и сакрального месяца – обычное для Южной Аравии явление.

[9] Arbach, *Répertoire,* p. 66. Арбаш интерпретирует tnft (d -tnft) из M 354/3 как название календарного месяца иностранного происхождения. У сокотрийцев встречается мужское имя Tanūf. В арабском tanaf – ‘часть горы, которая защищает ее’. По Лэйну (E.W.Lane, *Arabic-English Lexicon*. Volumes one-two. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003, pp. 1885–1886), имеется связь как с горой, так и с пчелой – оба эти объекта аравийцами сакрализованы.

[10] « N. coll. *tmr*, p. *’tmr* crops (spec. cereals) | cultures, récoltes (surtout de céréales) » : A.F.L. Beeston, M.A. Ghul, W.W. Muller, J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary* , Louvain-la-Neuve – Beyrouth, 1982, p. 150.

[11] Робэн говорит о: «Gaymān (tribu-fédération) Gymn». [Chr. Robin, *Les Hautes Terres du Nord-Yemen avant l’islam*, Istambul, 1982, pp. 65, 79 ect.].

[12] Robin, op.cit., p. 82.

[13] Robin, op.cit., p. 76.

юго-востоку от Саны[14]. Заметим, что в одной надписи h□grm – топоним [C 325/9].

Этот теоним встречается в сабейских надписях:[15]

Ḥgr^{m}, n. pr. top.,
C 325/9 ... ... 'r|*d Ḥgr*^{m} *w-wṯn 'k*^{m} *w-kl qh-hw mnhmt*^{m} *w-grb*^{m} *ḥbs*^{2}[...

Ḥgr^{m}, n. pr. de dieu,
C 28/[1], [4], 8, [10]
b-*ḏt*] *s*^{1}*twfy ṣry ḥṣry H*[gr^{m} b'l Mr]*yb*
w-l s^{1}]*'d-hmw Ḥgr*^{m} *'tmr*^{m} *s*^{2}*fq*^{m}
hws^{2}*'n-hmw s*^{2}*ym*[-hmw Ḥgr]^{m}
w-l ḫryn H[gr^{m}
C 49 = Ja 500 A = MM 150 b
b-ḏt B'dn^{m} *w-s*^{2}*ym-hmw Ḥgr*^{m} *Qhm*^{m} w- # b-'mr'-hmw
C 50/2 ..... w-s^{2}ym-hmw] *Ḥgr*^{m} *Qhm*[^{m} .....
C 51/1 .... b]nw *ḏ-Ġy*[m^{n} ..... w-s^{2}ym-h]*mw Ḥgr*^{m} *Q*[hm^{m} .....
C 67/[2-3], 7, 16, 23
ḥqnyw s^{2}*ym-hmw* [Ḥgr^{m}] *Qhm*^{m} *b'l h'r*^{n} *T*[....
l-s^{1}['d-hmw s^{2}ym]*-hmw* Ḥgr^{m} *Qhm*^{m} [ḥẓy] *mr'-hmw*
w-l-s^{1}*'d-hmw Ḥgr*^{m} *'ṯ*[mr^{m}] *ḥn'm*
b-s^{2}]*ym-hmw Ḥgr*^{m} [Qh]*m*^{m}

И в приводимой нами надписи посвящение может быть обращено к этому главному божеству племени Ghayman, причем здесь обнаруживается и особая титулатура данного божества как господина храма dnmtnfn.

В части надписей, как мы видим, за H□grm следует конструкция со словом b'l – b'l Mryb 'хозяин Мариба'.

Ж. Рикманс пишет, что в CIH ad 28,8 h□agar выступает как *deus lapideus*. Также: qui conjure le malheur? (Hemmel, Ethnol., p.143). Иногда оно (у сабейцев) – отдельное имя собственное,

[14] Напомним, что в то время как племена и народности, захваченные сабейцами, принимали их религиозные каноны (в том числе, культ Алмакаха как верховного божества), четыре небольших племени, обитавших в предместьях Саны поклонялись не Алмакаху, а собственному верховному божеству. Одним из этих племен было племя Ghaymān (оно обитало к юго-востоку от Саны), чьим верховным божеством и являлся Ḥagarum Qahmum (Chr. Robin, *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1996, p. 1166).

[15] Arbach, *Répertoire*, p. 99.

иногда (у минейцев) – эпитет Астара. Он сравнивает Qah□mum с арабским al-qayyūm.[16]

Семитские параллели

Корень h□gr/h□jr в семитских языках, повидимому, обозначал два понятия: первичное понятие **запретности, огражденности, защищенности** и вторичное – **сакральности**. Обожествление объекта запретности и защищенности (и даже порицаемости) происходило в рамках обычаев, связанных с существованием ритуалов культового поклонения святым местам и объектам, где совершались жертвоприношения, подносились дары и возносились молитвенные благодарения, а в течение как минимум определенных дней и месяцев воспрещались определенные действия, насильственного характера, способные угрожать жизни людей или нанести ущерб хозяйству, торговле и т.п.

Рассмотрим некоторые значения глагола h□agar в отдельных семитских языках.

угар.	h□agar	‘опоясывать’
ивр.	h□agar	‘опоясывать’
арам.		‘мешать, преграждать’
аккад.	egern	‘обвертывать, обматывать’
южноарав.		‘предназначать ч.-л. для исключительного пользования к.-л.’[17]

В южноаравийском также встречаются имена существительные этого корня:

h□gr	R 4829/1	‘магическая защита’
mh□gr, mh□grt	[A]	‘земля, предназначаемая для пользования к.-л.’ {Hőf SEG 8.26}

Имеется также имя собственное h□gr в C 935 ‘мера веса’ (что, как мы полагаем, коннотируется со значением ‘камень’).[18]

Материал живых южноаравийских языков, где есть слова этого корня, еще нуждается в прояснении из-за ограниченности данных полевых исследований.

---

[16] J. Ryckmans, “Le panthéon sud-semitique”. *Le Museon. Revue d’Études Orientales*. Tome XLIV. Louvain, 1931, p. 12.

[17] Joseph Aistleitner, *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache*. Berlin: Akademie Verlag, 1963, p. 99, n. 903.

[18] Robin, *Les Hautes Terres*, p. 67.

В арабском есть существительное h□□ajr (h□ajr, h□ijr), обладающее значениями: ‘покровительство, защита, запретность, заповедность, божественность’(!).[19] Арабский лексикограф сообщает, что во времена «невежества» (jāhiliyya, язычества) один человек, повстречавший другого, от которого исходила опасность агрессии, говорил ему: hāḏā mah□jūr ‘alayk ‘Это запретно для тебя’ (т.е. нельзя совершать акт агрессии в это время и в этом месте). Упоминается, что такую фразу скажет многобожники в День Страшного Суда ангелам, увидев, что их ожидает наказание. Но есть и другая интерпретация – в соответствии с Кораном: «В день, когда увидят они ангелов, не будет для злодеев радостной вести, и скажут они: “Преграда заповедная!”»[20], где последние два слова – h□ijran mah□jūran. По Хасану ал-Басри, первое слово произносят грешники, второе – Бог, при этом предполагается, что они не могут получить защиту или покровительство, как это было в их прошлой, земной жизни. По другому толкованию, эти два слова составляют единое целое. Эти слова трудно интерпретировать иначе и в другом аяте Корана: «Он – Тот, кто дал путь двум морям: это – пресное, услаждающее, а то – соленое, обжигающее, и поставил между ними заслон и преграду заповедную»[21]. Сразу у нескольких средневековых лексикографов приводится: fulān fī h□ajri (также fī h□ajrati) fulā□n «Такой- то находится под покровительством/защитой такого-то»[22].

В значении этого корня в арабском заложена идея границы, предела. Запретность вещи или действия, которое не одобряется, выражено во фразе – ḥajran lah ‘Да удастся этого избежать!’ Слово этого корня mah□jar является синонимом h□urma ‘вещь, дело, от которых следует воздержаться’[23] Идея ограничения не случайно выводит на значение ‘ограждение, стена’ (h□ajra – одна из стен у Каабы в свя-

[19] Далее арабские параллели даются по словарю Лэйна (Lane, *Lexicon*, pp. 516–518).

[20] Коран, 25, 22 (перевод аятов Корана здесь и далее наш, вариант перевода слова al-mujrimīn как «злодеев» удачно предложен Тауфиком Ибрагимом).

[21] Коран, 25, 53. Кстати, одной из причин того, что знаменитый французский океанолог нашего времени Жак-Ив Кусто принял ислам, по его признанию, якобы было то, что в этом стихе он нашел поразившее его объяснение странному феномену не находящей рационального толкования преграды, мешающей смешиваться водам Средиземного моря и Атлантического океана.

[22] Lane, op.cit., p. 517.

[23] Это слово одного корня с широко известным h□arām, также несущим смысл запретности и сакральности (среди его значений – ‘жены, жилое помещение для жен /гарем/, храм, запретная вещь или действие’). В современных йеменских диалектах h□urma – ‘женщина, жена’).

щенной Мекке). По словарю Фирузабади, hijra означает ‘невежество, варварство’. Идея запретности, неприкосновенности выражена в приводим Лэйном арабском стихе, где hajūr – ‘степень родства, не допускающая брак’, а в Коране: Hal fī dālika qismun li-dī hijrin – «Разве в этом не клятва для обладающего разумом?»[24] Лэйн приводит пояснение ал-Байдави, по которому использование слова hijr в этом смысле связано с тем, что разум, рассудок не позволяет, мешает человеку делает то, что не подобает[25].

Иное значение арабское имя существительное, отличающееся от hijr (hajr, hujr) огласованием второй коренной, – hajar ‘камень’. Встречающееся в хадисах hajar означает ‘запрет’, но, отмечает Лэйн, не ‘побивание камнями’, «как принято думать» (по Ибн ал-Асиру, ‘не каждого насильника следует побивать камнями’). Значимость этого слова, обозначающего сакральный объект (камень), проявляется в его (более позднем) применении для обозначения драгоценных металлов: al-hajarān (буквально ‘два камня’) – ‘золото и серебро’[26].

Не случайна и частая коннотация в арабском с особо ценным домашним животным – верблюдом. Hajra – это ‘тяжелый год, который приковывает людей к их палаткам или домам, так что они вынуждены убивать этих благородных животных, чтобы употреблять в пищу’. Hujra – не только ‘комната’, но и ‘загон для верблюдов’. Hujriyy – ‘правильный’ или ‘нужный’. По Фирузабади, это ‘вещь или качество, которые являются священными или неприкосновенными’. Hajūr – ‘убежище’.

Слово этого корня mahjar (mahjir, mihjar) – ‘дорога, опоясывающая город или селение’. Отсюда мн.ч. mahājir, означающее, как писали арабские лексикографы, ‘место для пастьбы царей (кайлей) древнего Йемена’, и каждый царь имел одно такое место, в котором ‘никто другой не мог пасти скот’. По Фирузабади, это ‘дорога кайля, по которой никто другой не мог ходить’.

Напрашивается сопоставление этого корня с hwt, также означающем ‘защиту, сохранение, заботу, ограждение, окружение

[24] Коран, 89, 5.

[25] Lane, op.cit., v.1, p. 517.

[26] Это значение можно сопоставить с евр. eben, что не только ‘камень’, но и ‘драгоценный камень’. См. Dmitriy Frolov, “The Notion of Stone in the Book of Genesis”. *Russian Oriental Studies*, edited by Vitaly Naumkin. Leiden: Brill, 2005, p. 264.

/стеной, забором/’. Отсюда широко распространенное в Йемене h□ūt□a – ‘священное, запретное для войны, агрессии, ссоры место’.[27]

Для подтверждения высказанных в докладе предположений необходимо привлечение нового материала, который наверняка дадут продолжающиеся в Йемене археологические и эпиграфические исследования российских ученых.

[27] Параллель этому обнаруживается в семантическом развитии корня h□wl.

ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ КАК ПУТЬ К МИРУ И ВЗАИМОПОНИМАНИЮ

(выступление на «круглом столе», состоявшемся в Аммане, Иордания, 16 мая 2006 г.)

В непростом мире XXI века межцивилизационное взаимодействие представляет собой одновременно и настоятельную потребность, и сложную проблему. Несколько крупных международных инициатив с участием России, в том числе наиболее ранняя из них – Мировой общественный форум «Диалог цивилизаций» или действующая под эгидой ООН Группа высокого уровня нового проекта «Альянс цивилизаций» вносят вклад в развитие этого взаимодействия. Нащупываются пути к такой интеграции и взаимовлиянию цивилизаций, которые бы не угрожали утратой их идентичности и сохранению их базовых ценностей при всей необходимости адаптации к глобализующемуся миру.

Хотя мы оправданно говорим о диалоге цивилизаций, некоторые мыслители исходят из того, что человеческая цивилизация по сути едина, а в ее рамках существует много культур. Теоретический дискурс о понятиях «цивилизация» и «культура» необходим и полезен. Как полагает Вольф Шеффер, «строительство социальных значений – это действие культуры», а «техно-научное обращение с природой – это действие цивилизации.»

В соответствии с этой точкой зрения технология и наука носят глобалистский характер и являются основными объектами, неограниченно и широко пересекающими границы между культурами. Цивилизация глобальна, ареалы культур ограничены социумом. Технология и наука явились двигателем прогресса человечества, но нес следует впадать в технологический детерминизм, чрезмерно превознося их креативную роль.

Общему миру нетленных нравственных ценностей угрожает как губительная и бессмысленная оргия насилия, захлестывающая мир, так и отупляющая и развращающая лавина консьюмеризма, превращающая человека в бездушного потребителя товаров и

услуг, ведущего борьбу с себе подобными за более широкий доступ к ним, за доминирование и успех.

Диалог нравственных ценностей способствует вычленению общих для некоторых культур постулатов, на которые можно опереться в определении границ их объединения, и осознанию различий, которые следует иметь в виду при выработке проекта транскультурного взаимодействия.

Насаждаемый некоторыми кругами Запада ультра-либерализм основан на гипертрофированной автономии личности, не отягощенной многими запретами и ограничителями морального и религиозного характера. Возникший в результате торжества либерализма раскол между моралью, основанной на религиозных по своему происхождению ценностях, и агрессивным секуляризмом стал новым водоразделом, угрожающим содружеству человеческих сообществ. Этот раскол еще больше усугубился неолиберальной апологетизацией свободного рынка, разрушительные аспекты которого сегодня очевидны. Нельзя не согласиться с Джорджем Мак-Лином, который на Мировом общественном форуме на Родосе сказал об этой неолиберальной концепции: «Получается, что свобода существует не для людей и даже не для наций, а лишь для того, чтобы рынка проходила беспрепятственно». Я вовсе не хочу поставить под сомнению универсальную ценность свободы, а лишь хочу подчеркнуть немалые для нее же издержки, несомые неолиберализмом. Порождаемое им безудержное и бездумное потребительство несет, в частности, многие беды, свалившиеся в наше время на человечество, – они не нуждаются в перечислении. Выведение человека из религиозного цивилизационного контекста, как мы убедились на собственном опыте, грозит декультуризацией и дегуманизацией.

Однако еще более тревожными являются попытки использовать религию для разжигания нетерпимости, вражды и ненависти, апологии насилия. Это в равной степени относится к представителям всех религий. Террористические акты, совершаемые некоторыми христианами, мусульманами, иудеями, индуистами или буддистами, продиктованы не декларируемым желанием защитить религию от посягательств извне, а, как правило, тем же стремлением к господству, власти и наживе, которую проявляет агрессивный неолиберализм.

Как известно, христианские мыслители XIX века высказывали мысль о том, что религия может служить инструментом социаль-

ной солидарности. Фактически та же самая идея содержится в Священном Коране: сотрудничество (*та ‘авун*) во имя благого дела является императивом для мусульман. Необходимо протянуть мост между этими двумя концепциями, чтобы содействовать решению тех экуменических, социальных в основе проблем, которые формируют конфликтное поле современной цивилизации. Идея общечеловеческих интересов, альтруистические понятия долга, сочувствия, братства, вспомоществования объединяют христианскую и исламскую мысль.

Известный британский историк религии и моя коллега по Группе высокого уровня Альянса цивилизаций Карин Армстронг говорит о Великой Западной Трансформации, начавшейся в XVI веке и продолжающуюся до сих пор. Эта трансформация принесла с собой «модерность», основанием которой явились ***инновация*** и ***независимость***. Но во многих исламских государствах «модерность» пришла не с независимостью, а с колониальным подчинением, и с ним связывается. Даже после завоевания независимости подлинная свобода в этих государствах ограничивалась, а кое-где еще ограничивается имперскими интересами западных держав. А что касается инновации, то в ходе модернизации (понимая под этим трансплантацию «модерности») этим странам вследствие исторически сложившегося научного и технологического опережения Запада часто приходилось лишь заимствовать и копировать. Иначе говоря, вместо независимости была зависимость, вместо инновации – имитация. Если для одних «модерность» была благом и освобождением, то для других она обратилась порабощением.

Модернистский секуляризм вызвал реакцию отторжения в виде религиозного фундаментализма. Появившаяся в XX веке воинственная набожность охватила все религии. Исламская революция в Иране явилась в значительной степени реакцией на агрессивно секулярные реформы шаха, подъем исламизма в Египте – на светский национализм Насера. В США до сих не стихают споры вокруг преподавания эволюционной теории. Союз неоконсерваторов и христианских правы в США, как будет подробнее показано далее, слепил из исламского мира нового врага. Кроме того, «христианские правые в США выработали свое собственное эсхатологическое видение ближневосточного конфликта, говорит Армстронг, при этом их идеологический постулат является и откровенно просионистским, и глубоко антисемитским». «Исламисты совершили примечательную одиссею – попытку сделать их прошлую цивили-

зацию, основанную на рамках их исламской культуры, значимой как элемент будущего развития», – пишет американский специалист по исламу Грэхем Фуллер. Этой идеей стремятся воспользоваться различные силы – от мракобесов и террористов до наивных романтиков и либеральных исламистов, всех тех, кто хочет соединить универсальные черты современной цивилизации и ее ценности (вплоть до прав человека) с самобытными идеалами исламского наследия. Либерал-исламисты могут выиграть только в том случае, если им удастся, с одной стороны, поддержать и сохранить непреходящие духовные ценности, которые составляют суть человеческой культуры, с другой – предложить современное прочтение религии, отказываясь от устаревших форм *иджтихада,* не совместных с современностью.

Крайне вредно и ошибочно приписывать исламскому миру якобы присущие ему нетерпимость и неприятие свободы. Если обратиться к мусульманскому историческому наследию, то нельзя не вспомнить о тех поразительных проявлениях свободомыслия и терпимости, которые существовали в нем в течение многих веков. Именно их надо считать существом этой цивилизации, а не ту воинственность, которая появилась в ней сегодня как реакция на несправедливость, оккупацию и дискриминацию. В средние века исламские философы-перипатетики и теологи-мутакаллимы вели открытые споры о том, мог ли мир быть создан Богом из ничего, а в Европе свирепствовала и инквизиция. Евреи спасались в Арабском халифате от преследований, которым они подвергались в Европе.

Исторический опыт Иордании имеет огромное значение для строительства новых отношений между культурами и конфессиями в мире. Библейская земля этого государства, кажется, пропиталась духом взаимодействия, взаимопереплетения и взаимообогащения культур многочисленных народов, живших в течение столетий на ее территории: ассирийцев, вавилонян, набатеев, арамейцев, римлян, греков и многих других. Страна может по справедливости гордиться древностью своей истории и богатством культурного наследия. На этом пространстве обнаружены и первые памятники арабской письменности, и ранние христианские храмы с поражающими воображение образцами искусства мозаики. Это – земля уникальных для всех трех мировых монотеистических религий святынь. Иордания – арабская мусульманская страна, стремящаяся действовать в духе присущей исламу толерантности и жить в тесном со-

трудничестве с другими религиями и народами, их исповедующими. В этой стране комфортно себя чувствует духовно родственное нам православное меньшинство.

Его Величество король Абдалла II в выступлении в Католическом университете в Вашингтоне 13 сентября 2005 г. призвал противодействовать тем, кто отстаивает идею «столкновения цивилизаций», и мы полностью поддерживаем этот призыв. Нам хорошо известно появившееся в 2004 г. «Амманское послание» (*рисалат Амман*), зовущее к распространению знания о подлинном исламе, основанном на терпимости, взаимопрощении, сочувствии и уважении к людям. Именно этот ответ как экстремистам и террористам, пытающимся действовать от имени ислама и наносящим ему величайший ущерб, так и исламофобам, стремящимся подвергнуть мусульман чуть ли не международной изоляции, является наилучшим средством изолировать и тех, и других. Как сказал один из моих коллег по Группе высокого уровня Альянса цивилизаций, к людям, не приемлющим мирного сосуществования религий и народов, следует относиться как к изгоям, прокаженным. Подлинные ценности исламской культуры весьма близки ценностям православия, и мы хорошо чувствуем эту близость. Высокая нравственность, дух солидарности, отрицание бездушного потребительства и крайнего индивидуализма, безусловно, составляют общие черты наших культур. Достаточно сравнить те идеи, которые высказывались на состоявшемся здесь Исламском конгрессе и на проходившем недавно в Москве Русском всемирном соборе. Эта близость позволит нам действовать совместно по многим направлениям и укреплять наше положение в нынешнем сложном мире, в первую очередь – если мы станем лучше узнавать друг друга и, особенно, нести знание друг о друге нашей молодежи. Молодежь в условиях информационной глобализации подвергается активному воздействию со всех сторон, в том числе и со стороны тех, кто сеет семена ненависти, нетерпимости и призывает к насилию.

Диалог между близкими и неблизкими цивилизациями необходим, но не менее важно, чтобы были созданы условия и для свободного обмена мнениями внутри каждой цивилизации, поскольку серьезные разногласия и противоречия существуют и в них самих. Разномыслие всегда побуждает к поиску истины.

Одним из главных межцивилизационных разломов человечества проходит по линии взаимоотношений между Западом и ис-

ламским миром. Эти отношения осложнены огромным количеством мифов, искажененых представлений друг о друге, предрассудков и предубеждений. Некоторые существующие в каждом из этих двух миров явления порождают и обостряют враждебность, мешают налаживать необходимое взаимодействие. В частности, опасной тенденцией является исламофобия, питающаяся исторической памятью, страхом перед экстремизмом и интересами правых, националистических групп. Нерешенность арабо-израильского конфликта, продолжающая оккупация палестинских территорий являются важнейшими факторами напряженности в отношениях между миром ислама и Западом. Вызывает отторжение и прозелитизм как в его традиционной форме, так и в виде навязываемых западных политических и экономических моделей, ценностей и культуры. Когда западное миссионерство сочетается с невежеством и высокомерием, оно вызывает в исламском мире воспоминания о колониальном прошлом. Ксенофобия, которая, в частности, проявляется в Европе в неудачах попыток интегрировать иммигрантов с Востока, укрепляет взаимную подозрительность. Не менее деструктивны с точки зрения межцивилизационного сотрудничества тенденция к использованию силы для изменения мирового порядка, неуважение к международному праву, коллективное наказание народов, неопределенность доктрины гуманитарных интервенций, «двойные стандарты» в политике, безопасности, правах человека и т.п.

Однако и Запад, и исламский мир, и все иные цивилизации все больше сталкиваются с одними и теми даже угрозами. Среди них следует назвать не только терроризм, экстремизм, распространение оружия массового поражения, наркобизнес, но и деградацию природной среды, в т.ч. загрязнение воды и воздуха, глобальное потепление, уменьшение лесных массивов и т.п. На горизонте маячит угроза «водных войн». Это делает императив диалога и сотрудничества цивилизаций еще более настоятельным.

Россия, являющаяся одновременно и европейской, и азиатской державой, которая интегрирует наследие различных культур в одном мощном цивилизационном поле и в которой на протяжении веков совместно существуют и творят жизнь православные христиане, мусульмане и представители других конфессий, может успешно играть роль культурно-цивилизационного моста в мире, еще не преодолевшем взаимное недоверие и неприязнь, вражду и насилие.

ЦИЛИНДР-НАВЕРШИЕ С НАДПИСЬЮ ИЗ ЮЖНОЙ АРАВИИ

(статья написана при участии А.В.Коротаева и Е.В.Гущиной, опубликована в сборнике: *Культура Аравии в азиатском контексте. Сборник статей к 60-летию М. А. Родионова*. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2006, с. 129–137; версия на английском языке: "Knob cylinder with an inscription from South Arabia", in: *Arabia: Revue de Sabéologie,* vol. 3, 2005–2006, pp. 171–177 (with the participation of A. Korotaev and Y. Gushchina).

В данной статье впервые публикуется и интерпретируется надпись на раритетном южно-аравийском предмете из частной коллекции. Предмет представляет собой закрытый с одного конца полый цилиндр из бронзы длиной 117 мм, диаметром 33 мм, толщина стенки – 3 мм. У открытого конца цилиндра имеются два маленьких отверстия диаметром 3 мм, предназначенные, как мы предполагаем, для крепления его к другому предмету, навершием для которого он, по-видимому, являлся. Вдоль цилиндра по направлению сверху вниз выбита надпись из трех строк. Наши поиски в каталогах выставок, музейных коллекциях и научных публикациях не выявили аналогов этого предмета и позволили сделать заключение о единичности этой находки.

Несмотря на незначительные повреждения, надпись сохранена полностью и неплохо читается. Поскольку предмет был приобретен на антикварном рынке, его происхождение неизвестно.

Изображение цилиндра

Внешняя характеристика надписи

Длина первой строки от первого знака (*делителя*) до окончания харфа *рā'* – 102 мм. Высота первого харфа (*мим*) – 12 мм, высота конечного харфа *мим* в myf‘m (1 строка) – 14 мм. Среднее расстояние между знаками – 2 мм. Длина второй строки – 102 мм. Длина третьей строки – 103 мм. Расстояние между строками варьируется от 2 до 5 мм.

Высота знаков первой строки колеблется от 9 мм (7-ой знак – *делитель*; 8-ой знак – *бā'*; 9-ый знак – *нун*,) до 14 мм (6-ый знак – *мим*). Высота знаков второй строки колеблется от 9 мм (3-ий знак – *лāм*) до 18 мм (6-ой знак – *хā'*; 12-ый знак – *с̲ā'*). Высота знаков третьей строки колеблется от 10 мм (3-ий знак – *лāм*) до 13 мм (7-ой знак – *йā'*).

Расстояние между строками составляет 2–5 мм.

Диаметр *‘айн* колеблется от 5 мм (10-ый знак в первой строке) до 8 мм (11-ый знак во второй строке).

Диаметр *вāв* колеблется от 9 мм (4-ый знак, вторая строка) до 8 мм (1-ый и 12-ый знаки третьей строки).

Диаметр округлых элементов *йā'*: почти во всех случаях 6 мм, кроме 6-го знака второй строки – около 8 мм.

Диаметр округлых элементов *с̲ā'* (12-ый знак, вторая строка): верхнего – 7 мм, нижнего – 8 мм.

Прорисовка южноаравийской надписи

Латинская траслитерация

myf‘m bn ‘m’mr
d̲’lw hqny ‘t̲tr
w’l smym y’ws’l

Перевод

Майфа‘ам, сын ‘Амм’амара,
З̲у-’Алв, передал во владение ‘Ас̲тару
И (божеству) Ил Самайм (человека по имени) Йа’уас’ил

Датировка

Предположительно датировать находку позволяет, в первую очередь, палеографический анализ. Согласно Жаклин Пиренн, шрифт надписи характерен для самой ранней сабейской эпиграфики (палеографический стиль А[1], при этом достаточно архаичная его версия), и мы можем предположительно отнести его к периоду до VII в. до н.э. Укажем на те особенности письма, которые позволяют сделать такое заключение.

У харфа *мим* две косые линии в центре соприкасаются с прямой правой, а соотношение ширины и высоты – 1 к 2. У харфа *нун* вертикальные и горизональные линии пересекаются под углом 90°. Верхняя линия харфа *хā’* – плавная, дугообразная. Харфы *‘айн* и *вав* крупного размера. Круги у харфов *йā’* и *с̲ā’* обладают предельно большим диаметром относительно их вертикальных элементов. Харф *фā’* имеет закругленные боковые углы. Харф *лāм* характеризуется предельно большой длиной наклонного элемента.

Комментарий

1. myf‘m bn ‘m’mr
Майфа‘ам, сын ‘Амм’амара

[1] Jacqueline Pirenne, *Paléographie des inscriptions sud-arabes. Contribution à la chronologie et à l’histoire de l’Arabie du Sud antique.* Tome I. Brussel, 1956, tableaux 1 et 2.

Здесь myf‘m – мужской антропоним. Отметим, что в данном случае речь, по всей видимости, идет об одночленной формуле имени автора, хотя до настоящего времени в сабейских надписях myf‘m было известно только как второй элемент двучленной формулы, или “второе” имя, называемое еще “эпитетом” (C 850/2, R 4951). В связи с этим нельзя не отметить, что в надписи этому имени предшествует делитель, перед которым и следовало бы ждать “первого” имени автора. Однако никаких признаков его наличия на всем поле публикуемого артефакта не отмечается. Для древнейшего периода южно-аравийской истории вообще характерно употребление двучленных формул имен почти исключительно монархами[2]. Это может рассматриваться как дополнительный аргумент в пользу того, что в данном случае речь идет об одночленной формуле имени.

‘m’mr – мужской антропоним, широко засвидетельствованный в сабейской эпиграфике[3], в особенности в надписях древнего периода. Имя ‘m’mr включает в себя два элемента: ‘m(m) «дядя по отцу» и ’mr. Встречаются другие имена этого типа, к примеру: ‘Амм’ахар, ‘Амм’аман, ‘Аммзар. Последний элемент этимологически связан с семитскими словами от корня *’mr со значением: «говорить, приказывать». Имена, образованные по данной модели, достаточно хорошо известны в семитских языках. Ср., например, сабейское ’l’mr (C 980/3; Ja 644/1, Ry 362/2 и т.д.), угар. Amaraddu, Amurba‘al/ ’amrb‘l, евр. ’Ămaryāh(û).[4]

2. d’lw

Зу-’Алв

Включает в себя относительное местоимение d и слово ’lw, являющееся именем родовой группы, вероятно, по району ее обитания – ’lw. В сабейской эпиграфике это имя собственное чаще всего используется для обозначения горы, находившейся в р-не Шибāма-Каукабāна. По предположению Кристиана Робена,

---

[2] A.Korotaev, “The Social Sense of Middle Sabaean Epithet Names”. *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* . 24 (1994), p. 157–164.

[3] C 90/10; 368 (= MAFRAY-Abū Tawr 2); 371/1, 4; 496 (= MAFRAY-Haribat Sa‘ûd 13)/4–5; 601/20, 21–22; 659/1; 971-[2]; Gl 1678/2, 1692/1, 1743/1; R 3954/1, 4226/1, 4788/2.

[4] François Bron, “Remarques sur l’onomastique sudarabique archaïque”. *Arabia Felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994, p. 64.

эта гора могла быть объектом ритуального поклонения в качестве божества ’lw Za‘lān, известного только в парной формуле с Астаром[5].

Нельзя исключать, что имя рода автора данной надписи связано с названием именно этой горы, имевшей большое сакральное значение. Тем более, что район Шибāма-Каукабāна входил в зону древнейшей сабейской колонизации в Нагорье [6]. Если такая идентификация верна, то это могло бы послужить подсказкой относительно возможного места происхождения автора и возможно даже самой надписи.

Приведем некоторые семитские параллели в этимологическом контексте данного слова:

хан. h ’alā, арам. jp. ’alā, сир. ’elā «вздыхать, жаловаться»,

хан. h. ’ālā «проклинать», фин. (cstr.) ’lt, арам. ya. ’lh «договор», араб. ’alwat «клятва»,

араб. ’alw «дар, благодеяние»,

араб. ’alā «быть гордым, высокомерным» и т.д.[7]

3. hqny

Это слово принято переводить как «он посвятил, подарил, преподнес». Как известно, храму того или иного божества посвящались и предметы, и люди. Hqny является ключевым словом для публикуемой надписи, подобные которой обычно квалифицируют как посвятительные. В работе Мунира Арбаша впервые приводится факт *продажи* человека, а именно девушки ее отцом храму: hs2’m w-hqny «он продал и преподнес»[8]. Термин hqny в раннюю эпоху, по заключению К.Робена, является одним из элементов, характерных для сабейского (наряду с использованием h в местоимении 3-го лица и образованием фактитивного глагола по схеме hf‘l), отличаю-

[5] Christian Robin, *Les Hautes-Terres du Nord-Yemen avant l’Islam*. Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1982, T. I, pp. 55, 142, note 252. Christian Robin, *Supplement au Dictionnaire de la Bible, Sheba dans les inscriptions d'Arabie du Sud*, Paris, 1996, col. 1159–1162. Christian Robin, “Les montagnes dans la réligion sudarabique”. *Al-Hudhud, Festschrift Maria Höfner*, éd. par R.G. Stiegner, Karl-Franzens-Universität, Graz, 1981, p. 263–281.

[6] Robin, *Les Hautes-Terres*, pp. 45–46; 49–50; 61; 96.

[7] David Cohen, *Dictionnaire des raisines sémitiques*. Paris – La Haye: Mouton, 1970, p. 20.

[8] Mounir Arbach, Le commerce d’esclaves en Arabie du Sud préislamique d’après une nouvelle inscription sabéenne du VII-e s. av. J.-C. *Arabia Vitalis: Арабский Восток, ислам, древняя Аравия*. Москва: Институт востоковедения РАН, 2005, с. 315.

щих его от от «минейского» диалекта[9], где в посвятительных надписях вместо hqny используется глагол s3l'.[10]

Рассмотрим семитскую этимологию этого слова. Сопоставление семитских параллелей позволяет выделить три основных значения слов, производных от корня qny: 1) господствовать, владеть, править; 2) приобретать, покупать; 3) создавать, творить.[11] Первые два значения встречаются почти во всех семитских языках, третье – лишь в немногих из них. Приведем примеры (по В.Леслау):

ге'з	qny	приобрести, господствовать, править
араб.	qanā (qny)	приобрести
южноарав.	Qny	купить, приобрести
евр.	qānā (qny)	----------
арам.	qny	владеть
сир.	qənā	----------
манд.	qna	----------
фин.	*qny	----------
угар.	qnǐ	----------
аккад.	qanū	---------- [12]

По Дж. Айстлайтнеру, значение «творить, создавать» имеется в евр. qānā(h), угар. qnǐ, араб. qanā. [13] В сокотрийском языке, который, как можно предполагать,[14] сосуществовал с сабейским в состоянии, весьма близком к своему современному, есть существительное qaninhin (от корня qnn, восходящего к qny) со значением «хозяин, господин, божество». Исходя из этимологических данных, а также на основании развития аналогичных представлений в других языках можно предположить, что эти словом у сокотрийцев в

[9] Мы используем термин "диалект" как условный, поскольку таксономия эпиграфических памятников древней Южной Аравии на уровне "язык – диалект"пока остается невыясненной.

[10] Christian Robin, *Inventaire des inscriptions sudarabiques*, Tom I, Fascicule A: Les documents. Paris: Diffusion de Boccard – Rome: Diffusion Herder, 1992, p. 31.

[11] Об этом значении общесемитского qny см.: W.Gezenius, F.Buhl, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Berlin, 1954.

[12] Wolf Leslau, *The Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987, p. 437.

[13] Joseph Aistleitner, *Wörterbuch der Ugaritischen Sprache*. Berlin: Akademie Verlag, 1963, p. 279, n. 2426.

[14] См., в частности: В.В.Наумкин, В.Я.Порхомовский, *Очерки по этнолингвистике Сокотры*. Москва, ГРВЛ издательства «Наука», 1981.

древности обозначалось (родовое?) божество. В тексте ритуальной песни, записанной В.В.Наумкиным, обращаясь к мусульманскому богу, сокотриец использует слово qaninhin вместе с привычным арабским allāh (это позволяет провести параллель с парной теонимической конструкцией в языке южно-аравийской эпиграфики – см. далее). Превращение в сокотрийском qaninhin из «хозяин, господин» в (родовое?) божество, а затем в единого мусульманского Бога можно сопоставить с аналогичным развитием значения общеафразийского корня *b‘l «хозяин, господин, супруг» к одному из главных божеств, к примеру, в ханаанейском пантеоне.[15] Показательно, что объединение двух теонимов (в данном случае одного – доисламского божества и другого – мусульманского Бога) соответствует южно-аравийской традиционной теонимической формуле. Примеров этому, как известно, множество, но сравним это с ‘ttr ’lw Z‘ln[16] (возможно, и в публикуемой нами надписи ‘ttr w’l smym /или же smym – см. далее/ является такой же божественной диадой).

Сакрализация qny/qnn в южно-аравийском языке проявляется в том, что hqny в надписях используется в значении «посвятить, подарить» именно богу/храму. При этом с учетом всех сделанных нами наблюдений представляется, что перевод этого глагола как «посвятить» уместен только в тех случаях, когда речь идет о предметах (стелах, табличках). Но когда объектом подобного действия являются люди, как считает В.В.Наумкин, необходимо переводить этот глагол как **«передать во владение [богу, храму]»**, что мы и предлагаем в сделанном нами переводе.

4.‘ttr w’l smym /или smym/

‘Астар и (божество) Ил Самайм

Учитывая уже упоминавшуюся в качестве параллели парную теонимическую конструкцию ‘ttr (w-)’lw Z’ln, которая свидетельствует о связи этого локального варианта божества с горой, неудивительно, что храм ‘Астара мог находиться в районе горы ’Алв, где, возможно, обитал род Майфа‘ама. Вопрос состоит в том, являются ли ‘Астар и Ил Самайм именами двух божеств или это пар-

[15] Наумкин, Порхомовский, Очерки, с. 38. Кстати, Арбаш пишет, что в древней Южной Аравии термин ‘bd «слуга, клиент, вассал» как социальная категория был противопоставлен hrr «свободный мужчина/свободная женщина» и b‘l «господин, гражданин, владелец» (Arbach, Le commerce, с. 314).

[16] Robin, *Les Hautes-Terres,* T. I, p. 154.

ное имя одного локального божества. Поскольку два имени разделены союзом w, здесь, видимо, имеются в виду два разных божества. Известно, что культ бога Эла/Ила в Южной Аравии не был широко распространен, однако, на сабейской территории известен, как минимум, один его храм (RES 3943/4)[17].

Если в нашей надписи ’l smym – отдельное, самостоятельное локальное божество, то само название может интерпретироваться двояко. По одной версии, предлагаемой Е.В.Гущиной, данное сочетание слов можно понимать как «бог Неба»: именно в значении “небо” слово s1my засвидетельствовано в сабейском [18]. Вместе с тем, безоговорочно принять данную интерпретацию мешает мимация, трудно объяснимая в данном контексте, поскольку в монотеистических надписях, где речь идет о Господине Неба/Господе Небесном, используется вариант с нунацией (mr’ s1myn)[19]. По другой версии, мы здесь, возможно, имеем дело с парной теонимической конструкцией.

5. y’ws’l
Йа’уас’ил

Мужской антропоним, состоящий из глагольного имперфекта с теофорным элементом ’l. Данный антропоним неоднократно встречается в мазабской эпиграфике[20], а также отмечен в одной лихйанитской и двух сабейских посвятительных надписях.[21] Данный тип имен (общим числом 39) рассматривает Франсуа Брон[22], который, в частности, пишет[23]: “Y’ws1’l, «он дал»: засвидетельствовано в минейской эпиграфике и двух сабейских надписях с по-

[17] François Bron, *Remarques sur l’onomastique*, p. 90.
[18] A.F.L. Beeston, M.A. Ghul, W.W. Müller, J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary*, Louvain-la-Neuve , Beyrouth, 1982, p. 127.
[19] См., например,: Robin, *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, col. 1190.
[20] Arbach, *Répertoire* 1993, p.148 (M 17; M 29 = MAFRAY-Ma‘īn 2/1; M 40/1; M 139/7; M 151 + 163/1; M 232/1; M 293 A/8,9; M 297 II; M 314/3; M 350 b/7 и др.).
[21] G. Lankester Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscription*s. Toronto: University of Toronto Press, p. 655 (JS 105/1 и C 493/3; C 973/3–4). В первой из двух сабейских надписей человек, носящий это имя, передавался во владение богине З̲ат-Химйам, во второй – божеству Сами‘ Рам.
[22] François Bron, *Études sud-arabes. Recueil offert à Jacques Ryckmans*. Louvain-La-Neuve: Institut Orientaliste, 1991, p. 86–89.
[23] Bron, *Études*, p. 86.

священием людей (CIH 493/3, 973/3–4)[24]. Имя собственное, образованное от корня ’WŠ, «давать», ср. евр. Yĕhō’ās, Yô’āš, Y’ws[25], Мари Ya’ūš-El, Ya’ūš-Addu[26]”. Автор констатирует, что имена данного типа встречаются в четырех южноаравийских диалектах, но при этом в сабейском они употребляются исключительно в самых древних надписях – прежде всего, в ономастических списках из Ǧabal Balaq aš-Šarqi и Ǧabal ‘Amūd.[27] Это соответствует нашей датировке публикуемой надписи.

Примечательно, что в обоих случаях употребления этого имени в уже известных сабейских надписях его носят люди, передаваемые во владение храмам.[28] И в нашем случае данное имя используется для обозначения именно такого человека. Это особо примечательно на фоне уже упоминавшегося широкого употребления данного имени в мазабском языке. Поэтому нельзя исключать того, что во всех этих случаях речь идет о "мазабцах", по тем или иным причинам оказавшихся в зависимости от сабейцев. Как было показано Г.М.Бауэром при изучении маинского так называемого “списка Иеродул”, посвящение в храм могло выступать как средство интеграции посвящаемого/посвящаемой в общину посвятителя [29]. Такую интерпретацию подтверждает недавно опубликованная М. Арбашем надпись Sirwâh-04[30], где речь идет о посвящении в храм дочери (по имени Hrbm) посвятителя, рожденной от его рабыни. Таким образом, как предлагает А.В.Коротаев, выражение *w-l thr Hrbm* (строка 5)

---

[24] Здесь в тексте Брона ссылка: « У Кортлера (Kortler) 5/1, чтение Y(’)ws’l следует из поправки Мюллера (W.W.Müller); возможно, оно должно читаться скорее как Twb’l». А Хардинг насчитывает три случая употребления этого имени в сабейских надписях, добавляя к приведенным выше Ф. Броном надпись C 783. Однако, классификация этой надписи как сабейской не представляется обоснованной.

[25] Ссылка у Брона: A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques, I Les ostraca*. Paris, 1977, p. 97–98.

[26] Ссылка у Брона: M.Birot – J.R.Kupper – O. Rouault, *Répertoire analytique (Archives royals de Mari XVI/1).* Paris, 1979, p. 236.

[27] Bron, *Études*, p. 90.

[28] Посвящения в храм лиц, не связанных с автором родственными отношениями, достаточно широко известны в сабейской эпиграфике древнего периода (см., например, : C 496; R 4226, 4227, 4516, 4846, 5102; Fa 52, 125; Na 8; Gl 1523, 1524 и т.д.). Подробнее о посвящениях людей в сабейских надписях древнего периода см.: А.Г. Лундин, “Социально-экономические данные сабейских посвятительных надписей периода мукаррибов”. *ВДИ*, 1962, №3.

[29] Г.М.Бауэр, “Ма‘ин на пути в Египет и Восточное Средиземноморье”. *Красноморские заметки*, т.1, М., 1994, с. 156–184.

[30] Mounir Arbach, *Le commerce d’esclave*, p. 315.

вполне может быть интерпретирована как "да будет свободна Харабам". Это позволяет допустить, что такого рода посвящение могло приводить к получению посвящаемым личной свободы.

Заключение

Палеографический анализ показывает, что исследуемый нами предмет принадлежит к древнейшей сабейской эпохе (до VII в. до н.э.). Единичность находки и дефицит сведений о культуре, быте и обычаях южно-аравийцев в доисламскую эпоху не позволяют с высокой степенью точности определить назначение цилиндра, но наиболее вероятна следующая версия.

Он служил рукояткой трости (или посоха), которая, возможно, использовалась: /а/ в ритуальных целях в храме божества, упомянутого в надписи, /б/ в быту самим дарителем, или: /в/ стояла в храме как свидетельство акта дарения.

Форма цилиндра также позволяет думать об одной версии: его возможной связи с фаллическим культом. Конечно, наших знаний о храмовой жизни сабейцев пока недостаточно, чтобы уверенно утверждать, что этот культ был распространен. Тем не менее, в пользу данного предположения говорит факт посвящения предметов фаллического культа.[31]

Надпись, сделанная на цилиндре, говорит о том, что человек по имени Майфа‘ам передал во владение храму божеств/божества ‘Астар – Ил Самайм человека по имени Йа’уас’ил. Эпиграфические памятники подобного содержания часто встречались в период мукаррибов, причем наиболее характерным их видом являлись надписи, где во владение храма передаются люди, названные по имени, без указания на то, в какой связи они находятся с “посвятителями”.[32]

Ценность рассмотренной в статье находки состоит в том, что она: /1/ является оригинальным артефактом, /2/ вводит в оборот новый образец раннесабейской эпиграфики, /3/ возможно, представляет имя еще одного, не встречавшегося ранее локального (?) сабейского бо-

[31] bht в надписях CIH 423, 960; RES 4189, 4921. См.: M. Ghul, “New Qatabani Inscriptions”, I, *BSOAS*, XXII, 1959, p. 3–4; table II. См. также об этом: Лундин, *Социально-экономические данные*. Автор относит посвящения предметов фаллического культа к разряду символических подношений, рассматривая как замену посвящения людей (с. 102).
[32] Лундин, *Социально-экономические данные*, p. 101.

жества и /4/ является новым свидетельством обычая передачи человека во владение храма.

ИСЛАМ КАК КОЛЛЕКТИВНЫЙ ИГРОК?

(статья опубликована в журнале *Международные процессы*, том 4, номер 1 /10/, январь-февраль 2006, с. 41–54)

В течение последних двух десятилетий в мире идет сложный процесс возрастания веса и роли мусульманских государств. Неоднозначность этого явления просматривается как в экономической, так и в политической сферах. Одни мусульманские государства заняли важнейшее место в мировой экономике благодаря гигантским запасам углеводородов, поставляемых в развитые страны. Для стран-экспортеров нефти характерен высокий уровень жизни населения. Национальный доход на душу населения, к примеру, Катара превысил аналогичный показатель США. Другие государства, не входя в число ведущих поставщиков энергоресурсов, добились высоких показателей в экономическом развитии. Таким примером может служить Турция.

В то же время целый ряд мусульманских государств относятся к числу беднейших. Среди западных аналитиков и некоторых вторящих им отечественных специалистов распространилось мнение об «усугубляющемся отставании» исламского мира от развитой части международного сообщества. При этом исламский мир, как правило, неправомерно ассоциируется лишь с ближневосточным, а то и с арабским миром, хотя в последнем проживает лишь около 20% мусульман. Насаждается не соответствующее действительности представление о мусульманских государствах как о непримиримых противниках модернизации и глобализации.

Между тем, процессы в исламском мире значительно сложнее и многообразнее. Разрывы в уровнях экономического развития и огромные качественные и стадиальные различия между экономиками мусульманских государств смягчаются – хотя не ликвидируются – интеграционными институтами и различными формами оказания содействия бедным исламским государствам со стороны богатых. Подобную помощь оказывают и западные государства, и

международные не-исламские финансовые организации, причем такая поддержка иногда превосходит ту, что исходит от стран исламского мира.

Показательна и сфера политики. С одной стороны, в последние годы (в особенности, после 11 сентября 2001 г.) исламский мир рассматривается на Западе как источник террористической угрозы или, как минимум, непримиримый антагонист западной цивилизации. С другой стороны, в нем расположены государства, являющиеся ближайшими союзниками Запада (Турция – член НАТО), а именно те страны, с которыми США имеют договоры о тесном сотрудничестве в обороне и безопасности и в которых дислоцированы войска Соединенных Штатов и их союзников.

Между странами исламского мира существуют глубочайшие различия в политических системах, в политической культуре, в значимости роли религии в обществе, в правовых нормах и институтах (от господства шариата до господства либеральных норм западного образца). Межгосударственные противоречия, соперничество, нерешенность ряда межгосударственных проблем выплескиваются во вспыхивающие время от времени между исламскими государствами конфликты. Чрезвычайное многообразие этнических групп, населяющих мусульманские страны, предопределяет их соперничество и несовпадение интересов между ними.

Различны те роли, которые играют разные мусульманские государства в системе международного разделения труда, их место в процессе глобализации и те плоды, которые она им приносит. Глубокие структурные диспропорции мусульманского мира дополняют картину его пестрой разнородности. Тем не менее, в мире наблюдается тенденция обозначать исламский мир как единый, коллективный субъект международных отношений. Насколько правомерна такая постановка вопроса?

Можно вычленить три основных подхода к субъектности «ислама» в современной системе международных отношений. В рамках **первого** *исламский мир рассматривается в качестве единого коллективного субъекта*, что предполагает существование одного не менее крупного или нескольких контр-акторов. В этой связи возникает вопрос о том, что подразумевается под «исламским миром». На наш взгляд, в данном контексте он включает в себя:

(а) страны с мусульманским большинством, позиционирующие себя как исламские (есть отдельные случаи, когда та или иная страна, формально входя в Организацию исламской конференции /ОИК/,

избегает такого позиционирования, предпочитая выглядеть европейским государством, как Албания, или евразийским, как Казахстан);

(б) страны со значительным мусульманским населением;

(в) транснациональные объединения исламских государств (ОИК, Лига исламского мира, Лига арабских государств и др.), национальные мусульманские организации (светские и религиозные) и общины.

В качестве основного контр-актора обычно выступает Запад, хотя две составные части этой антиномии, казалось бы, образованы на основе разных критериев, и вместо Запада следовало бы говорить о христианском или иудео-христианском мире (не используя мало подходящий к анализу современной международной жизни термин «цивилизация»). На самом Западе имеются многочисленные мусульманские общины, роль которых в общественно-политической жизни постоянно возрастает. Тем не менее, дихотомия «Запад – исламский мир» становится все более привычной, выступая в качестве объекта научных исследований и темы множества международных и национальных проектов. В пользу корректности этой дихотомии говорит идеологизированный характер политики основного актора с западной стороны – американских неоконсерваторов.

Сами исламские игроки склонны придерживаться данного подхода. Исходя из этих положений, некоторые из них рассматривали военные акции против талибского Афганистана (2001–2002) или саддамовского Ирака (2003) как акты агрессии против исламского мира. Таким образом, в данной ситуации первый подход используется в качестве инструмента мобилизации.

В рамках **второго подхода** *в качестве самостоятельных акторов выступают вышеназванные государства и транснациональные структуры.* Это позволяет объяснить различия в их позициях, не исключающие и того, что в определенных ситуациях все они могут вместе выступать в качестве контр-актора по отношении к Западу. Однако классификация «исламских акторов» может быть столь дробной, что в конечном счете вообще нельзя будет говорить о сколько-либо значимой их роли в международной политике. Наверное, такой вывод был бы преждевременным, но уже отмеченное наличие глубоких противоречий в исламском мире, безусловно, является чрезвычайно важным фактором.

Достаточно вспомнить, что после Второй мировой войны между исламскими государствами неоднократно вспыхивали кровопролитные войны (одна ирако-иранская война 1980–1988 гг. унесла

более миллиона человеческих жизней), в то время как на Западе случаев межгосударственных конфликтов с применением военной силы (да и то в ограниченном масштабе) было всего два: война из-за Фолклендских островов (1982) и бомбардировки странами НАТО Югославии (1999). Отношения между шиитами и суннитами в последнее время все более приобретают характер конфликтных, что усугубляется политикой США по реализации «шиитского проекта» в Ираке и подавлению антизападных шиитских политических сил в треугольнике Иран – Сирия – Ливан.

В рамках **третьего подхода** о роли ислама говорится вне привязки к государственным или негосударственным акторам, поскольку они в своей деятельности руководствуются в основном целями и задачами, имеющими мало общего с религиозными. Кроме того, все они в возрастающей степени становятся частями глобализующегося мирового сообщества, в котором сегодня пока Запад определяет основные правила игры. Здесь *ислам выступает именно как религия, как «цивилизация».*

При всей разнородности ислам давно пытается выступать в качестве коллективного транснационального политического игрока, во всяком случае, таковым уже стал политический ислам. Так или иначе все проекты, связанные с данной тенденцией, опираются на заложенную в исламе концепцию *уммы* – сообщества мусульман, в котором стерты все межэтнические и межгосударственные преграды. Сегодня идея всемирной уммы – одна из теоретических основ любого исламистского проекта. В суннитском варианте из нее логически вытекает концепция исламского государства.

Существуют проекты халифатистского характера, среди которых сегодня как наиболее значимый выделяется проект Хизб ат-Тахрир ал-Ислами – ХТИ или Партия исламского освобождения. Однако халифатизм как религиозно-политическое движение появился сразу же после ликвидации последнего – Османского – халифата в 1924 году, а как религиозно-политическая концепция еще раньше. На самом деле османский халиф имел мало общего с халифами далекого исламского прошлого, когда этот правитель, начиная с первых четырех халифов, царствовавших в арабо-мусульманском государстве после пророка Мухаммада (их называют праведными), объединял всю полноту светской и религиозной власти. С эпохи сельджуков (с XI в.) в Аббасидском халифате сложилась система разделения властей *халиф-султан*, при которой первый имел верховную религиозную, а второй – верховную светскую власть. О возрождении

халифата в его классическом смысле говорили арабо-мусульманские религиозные реформаторы XIX века, предшественники теоретиков политического ислама нашего времени.

Партия ХТИ, образованная в начале 1950-х годов на базе другого транснационального исламского движения – «Братья-мусульмане» (существует с 1928 г.), строит свой собственный глобализм в виде концепции всемирного халифата. Согласно этой доктрине объединенным миром будет править халиф, руководствующийся в управлении этим мега-государством нормами государства пророка Мухаммада и четырех «праведных халифов».

Очевидная иллюзорность этих идей не мешает ХТИ последовательно увеличивать число сторонников в различных странах. Партия не является глобальной организацией в структурном плане: ее национальные или региональные ячейки действуют почти автономно, хотя и придерживаются одной и той же идейной ориентации. Сами эти структуры построены по иерархическому принципу. Они напоминают левые и национально-освободительные движения недавнего прошлого, которым часто приходилось действовать (так же как и большинству национальных структур ХТИ) в условиях запрета, то есть нелегально.

Другой пример транснационального действа – ставшие широко известными после 11 сентября 2001 г. террористические сетевые структуры, особенно «Аль-Каида». Из-за большого количества литературы по данной проблеме вряд ли стоит останавливаться на них подробно. Но являются ли эти и подобные им примеры свидетельством некоего непримиримого отношения массы мусульман к «модерности», о чем склонны говорить немало аналитиков?

На самом деле это отношение различное у разных групп населения и неоднозначное. «Модерность»[1] почти всегда ассоциируется с Западом, западной культурой. Вспомним в этой связи рассуждения знаменитого идеолога, труды которого вдохновляют большинство исламских радикалов нашего времени, египтянина Сейида Кутба (казнен в Египте при Г.А.Насере в 1966 г.).

В книге Кутба «В тени Корана» *джахилийя* (буквально «невежество» – так в арабо-мусульманской традиции называется доисламский, языческий период в арабской истории: тогда арабы еще

[1] Этот тот редкий случай, когда принятому в западных языках термину (англ. modernity, фр. modernité) трудно подобрать точное соответствие в русском языке. Он может интерпретироваться и как «современный мир», и как «современная цивилизация, культура».

«не ведали» Бога) интерпретируется следующим образом: она «не какой-либо исторический период, а состояние дел», и человек всегда стоит перед выбором – «ислам или джахилийя»[2]. По представлению Кутба, современные ему развитые индустриальные общества Европы и Америки – такая же джахилийя, что когда-то была в языческой Аравии. Это отвержение современного секуляризма как варварства, но при этом Кутб не отвергает современные науку и технологии.

Еще до Кутба теорию модерности как «новой джахилийи» или «нового варварства» с 1939 г. развивал другой влиятельнейший идеолог радикального исламизма – пакистанец Абу-ль-Аля аль-Маудуди, который первым выдвинул идею несовместимости ислама и модерности. Маудуди не принимал не только индийский национализм 1930–1940-х годов (что в принципе было логично для исламиста, хотя в то время общим противником и индуистов, и мусульман был британский колониализм), но даже в большей степени светский исламский национализм будущего основателя Пакистана Мухаммада Али Джинны – национализм, укорененный в территории, языке и экономических интересах[3]. Для некоторых других идеологов исламского радикализма, в частности, для ученика Маудуди – Абу аль-Хасана Али Надви арабский национализм был единственным исключением[4].

Можно ли интерпретировать это как атаку на «модерность»? И да, и нет. Да – прежде всего потому, что модерность всегда увязывается с секуляризмом. А именно он является врагом номер один для тех, кто выступает от имени ислама, видит в нем краеугольный камень культуры своих народов. В ноябре 1998 г. Совет Исламской академии правоведения (*фикха*) при Организации исламской конференции принял постановление № 99 (2/11) «О секуляризме», в котором говорится: «Секуляризм представляет собой объективистскую систему взглядов, основанную на принципе непризнания Бога (атеизме), является антагонистическим по отношению к Исламу течением, солидаризуясь с мировым сионизмом и другими разру-

[2] Сейид Кутб. *Фи Зилал ал-Кур'ан*. Сура 5, аяты 44–48. Бейрут, 1962 (на арабском языке).
[3] Emmanuel Sivan. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven and London: Yale University Press, 1990, p. 24.
[4] Op. cit., chapter 2.

шительными и все дозволяющими течениями, которые отвергаются Аллахом, Его Посланником (САС[5]) и верующими»[6].

Обратимся в рамках этого дискурса к мыслям известного британского историка религии Карин Армстронг, которая вспоминает в этой связи Великую Западную Трансформацию, начавшуюся в XVI в. и продолжающуюся до сих пор. Эта трансформация принесла с собой модерность, основанием которой явились *инновация* и *независимость*[7]. Но во многих исламских государствах модерность пришла не с независимостью, а с колониальным подчинением, поэтому ассоциируется именно с ним. Даже после завоевания независимости подлинная свобода в этих государствах ограничивалась, а кое-где еще ограничивается имперскими интересами западных держав. А что касается инновации, то в ходе модернизации (понимаемой как трансплантация модерности) мусульманским странам вследствие исторически сложившегося научного и технологического опережения Запада часто приходилось лишь заимствовать и копировать. Иначе говоря, вместо независимости была зависимость, вместо инновации – имитация. Если для одних «модерность» была благом и освобождением, то для других она обратилась порабощением.

Модернистский секуляризм вызвал реакцию отторжения в виде религиозного фундаментализма. Появившаяся в XX в. воинственная набожность охватила все религии. Исламская революция в Иране явилась в значительной степени реакцией на агрессивно секулярные реформы шаха, подъем исламизма в Египте – на светский национализм Насера. Но и в США до сих не стихают споры вокруг преподавания эволюционной теории. Союз неоконсерваторов и христианских правых в Соединенных Штатах, как будет подробнее показано далее, создал из исламского мира нового врага. Кроме того,

---

[5] САС – словосочетание, которое в исламских религиозных текстах принято употреблять после упоминания Пророка Мухаммада: *салля Аллаху аляйхи васаллям* (да будут на него благословение и благодать Аллаха).

[6] *Постановления и рекомендации Совета Исламской академии правоведения (фикха)*. Перевод с арабского М.Ф. Муртазина. Москва: Ладомир, 2003, с. 232. В этом же сборнике содержится критика «глобального религиозного модернизма», который представляется «в виде нового идейного течения, основанного на обожествлении разума, отвержении потустороннего мира и непризнании Откровения, течения, направленного на разрушение всего человеческого наследия, связанного с верой, общечеловеческими ценностями и моралью» (Постановление № 100 (3/11). С. 233).

[7] Karen Armstrong. *Presentation at the second meeting of the High-level Group, Alliance of Civilizations*. Doha, February 26–28, 2006.

«христианские правые в США выработали свое собственное эсхатологическое видение ближневосточного конфликта, – говорит Армстронг, – при этом их идеологический постулат является и откровенно просионистским, и глубоко антисемитским»[8].

«Исламисты совершили примечательную одиссею – попытку сделать их прошлую цивилизацию, основанную на рамках их исламской культуры, значимой как элемент будущего развития», – пишет один из крупнейших американских специалистов по исламу Грэхем Фуллер[9]. Этой идеей стремятся воспользоваться различные силы – от мракобесов и террористов до наивных романтиков и либеральных исламистов, всех тех, кто хочет соединить универсальные черты современной цивилизации и ее ценности (вплоть до прав человека) с самобытными идеалами исламского наследия. Либерал-исламисты могут выиграть только в том случае, если им удастся, с одной стороны, поддержать и сохранить непреходящие духовные ценности, которые составляют суть человеческой культуры, а с другой – предложить современное прочтение религии, отказываясь от устаревших форм джихада, не совместных с современностью.

Вредно и ошибочно приписывать исламскому миру якобы присущие ему нетерпимость и неприятие свободы. Если обратиться к мусульманскому историческому наследию, то нельзя не вспомнить о тех поразительных проявлениях свободомыслия и терпимости, которые существовали в нем на протяжении многих веков. Именно их надо считать существом этой цивилизации, а не ту воинственность, которая сегодня появилась в ней как реакция на несправедливость и дискриминацию. К примеру, в средние века, когда в Европе свирепствовала инквизиция, исламские философы-перипатетики и теологи-мутакалли-мы[10] вели открытые споры о том, мог ли мир быть создан Богом из ничего. Тогда некоторые великие арабские и персидские поэты позволяли себе гораздо более смелые нападки на религию, чем те, за которые сегодня преследуют их собратьев, а евреи спасались от преследований, которым они подвергались в Европе, в Арабском халифате.

---

[8] *Ibid.*

[9] Graham E. Fuller. *The Future of Political Islam*. New York: Palgrave Macmillan, 2003, p. 213.

[10] Восточные перипатетики – арабо-мусульманские философы, последователи школы Аристотеля. Их оппонентами были мутакаллимы – те, кто занимался каламом, т.е. исламской спекулятивной теологией.

Посмотрим на высказывания Тарика Рамадана – одного из наиболее популярных и либерально настроенных молодых лидеров исламской общины Европы, профессора Фрибурского университета в Швейцарии, этнического египтянина и внука знаменитого основателя движения «Братьев-мусульман» Хасана аль-Банны. В книге «Ислам, Запад и вызовы модерности» он подвергает критике знаменитого французского писателя XX в. Альбера Камю, искавшего в современной цивилизации такие общие тенденции, которые породили тоталитаризм. Камю обнаружил их в древней мифологии и современной литературе и описал в книге «Мятежник». С чем не согласен Рамадан? С тем, что Камю ограничил свои поиски мифами и литературной классикой Запада, иначе говоря, цивилизация – это только западная культура, но не исламская. А как же тогда можно говорить о единой, универсальной угрозе тоталитаризма? По Рамадану, не существует единой современной цивилизации, а есть много разных цивилизаций. Но, утверждая это, Рамадан становится невольным союзником порицаемого им Сэмюэла Хантингтона. Гораздо более последовательно антихантингтонианство выражено в позиции «одна человеческая культура – много культур».

Известный американский исследователь Пол Берман, автор книги «Террор и либерализм», критикуя одновременно и Рамадана, и Камю, язвительно замечает, что их спор – это не конфликт между швейцарским философом и французским писателем. «Позвольте мне скептически поднять бровь по поводу чистоты культурной идентичности Тарика Рамадана. Сделав так, я хотел бы поднять другую бровь по поводу Камю и его рефлексий насчет цивилизации и ее западных корней. Ведь кто в конечном счете сам Камю? Алжирец, оставивший свою родину и перебравшийся в Париж»[11]. И Берман заключает: заочный диспут двух европейских интеллектуалов – лишь ссора между двумя североафриканцами. Но он, при всем его непонятном недоверии к европейцам североафриканского происхождения (которых американский исследователь как минимум лишает права судить о европейской культуре и выступать от ее имени), находит у Камю и одну чрезвычайно полезную, по его мнению, мысль: тоталитаризм и терроризм это одно и то же. «Если мы начнем искать корни одного, то непременно обнаружим и корни другого».

[11] Paul Berman. *Terror and Liberalism*. New York – London: W.W. Norton & Company, 2003, p. 26–27.

Вот и ключевая для многих американских аналитиков ***связка между войной против террора и войной за демократию.*** Уже не важно, имел ли Саддам Хусейн оружие массового поражения и был ли связан с террористами – необходимость войны за демократию оправдывает дезинформацию.

В пользу глобальной роли исламского акторства свидетельствует еще одно обстоятельство. Заметим, что *хиджра* (араб. переселение) мусульман на Запад, по мнению многих исламских интеллектуалов и политиков, не просто поиск лучших экономических возможностей. Это – формирование новой псевдо-уммы с характерной для нее особой идентичностью. Известный французский исламовед Оливье Руа считает этот процесс проявлением **детерриториализации** ислама. По его мнению, «новая община может быть чисто идеальной (не имеющей других связей помимо веры), может основываться на традиционных групповых связях (сохраняя эндогамные отношения с семьями, остающимися в стране происхождения), но она всегда действует как реконструкция»[12].

Парадоксально, что новые *мухаджиры* (добровольно или вынужденно переселившиеся) зачастую приходят к выводу, что они могут свободнее исповедовать ислам в не-мусульманской стране, в которую они перебрались жить, чем на своей родине, поскольку царящие там порядки и нравы не представляются чисто исламскими[13]. Тарик Рамадан даже считает, что на Западе мусульманин имеет больше возможностей жить в соответствии со своей религией, чем в большинстве, если не во всех мусульманских странах[14].

Наиболее яркое подтверждение концепции **детерриториализованного ислама** Руа находит в парадоксально перекликающихся с мыслями Рамадана высказываниях лидера противоположной, консервативной части исламской общины Европы – радикала Абу Хамзы, много лет прожившего в Лондоне, а в настоящее время отбывающего срок в британской тюрьме: «Я говорю [мусульманам Запада], что им нужно идти в мусульманскую среду, а не

---

[12] Olivier Roy. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Company, 2002, p. 157.

[13] Shahid Athar. *Reflections of an American Muslim.* Chicago: Kazi Publications, 2002 (http://www.islam-usa.com/r8.html).

[14] Tariq Ramadan. *Les musulmans dans la laicité. Responsibilité et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon: Tawhid, 1994, p. 101. Несмотря на воспеваемую Рамаданом свободу, которой пользуются мусульмане на Западе, ему отказали в выдаче въездной визы в США, куда он был приглашен для чтения лекций.

в мусульманскую страну, поскольку в наших странах [откуда мы родом] мы имеем мусульман, но не имеем исламского государства... Я советую мусульманам покинуть эти общества... Мне приходится быть Моисеем в доме Фараона»[15].

Однако можно ли считать такое позитивное отношение к Западу тезисом, одинаково разделяемым фундаменталистами и либералами? Ведь есть и *хиджра* обратно в страны мусульманского мира, хотя ими правят лидеры, порицаемые как радикалами-фундаменталистами, так и либералами (каждыми за разное). Тот факт, что Абу Хамза говорит об *исламской среде*, еще не значит, что все исламские лидеры полагают, будто именно на Западе можно создать подобную среду, а в исламском мире нельзя.

Проявлением транснационального акторства стали и неосуфийские братства, которые создали себе в странах диаспоры базы поддержки. К примеру, в США действует братство накшбандийской ориентации под названием *хаккания*[16]. Оно было основано в 1973 г. на Кипре турецким шейхом Назимом Хаккани, а сегодня его возглавляет его зять – шейх Хишам Каббани, выпускник химического факультета Американского университета в Бейруте. Каббани активно поддерживается властями США как лидер умеренного толка, он занимает должность председателя Высшего исламского совета Америки. Несколько лет назад он посещал центральноазиатские государства, в том числе и Узбекистан, но его попытка использовать эту поездку для установления там влияния своего ордена встретила сопротивление местных исламских кругов.

В конце 1970-х годов в США создал свое братство внук основателя сенегальского ордена *тиджанийя* – шейх Хасан Сиссе, которому удалось вовлечь в него немало афроамериканцев. По мнению О. Руа, подобное братство является частью глобальной нео-этничности[17], поскольку ему удалось сформировать трансатлантическую афроидентичность.

---

[15] См.: http://www.supportersofshariat.org/ eng/abuhamza.html, дата посещения: 17 октября 2001 года.

[16] Суфизм – мистическое течение в исламе, исповедующее идею приближения человека к Богу. Неосуфийские братства – те, которые созданы недавно как хаккания, ахбаш, в отличие от классических, существующих много веков (накшбандийя, кадирийя и др.). Салафиты – исламские фундаменталисты, сторонники возрождения «чистого» ислама эпохи ас-салаф ас-салихун – «благочестивых предков» (Пророка Мухаммада и первых четырех «праведных халифов»).

[17] Roy. *Op. cit.*, p. 226.

Из Ливана в Европу переместилось восходящее своими корнями к *рифаийя* братство *ахбаш*, или Общество исламских благотворительных проектов[18], основанное шейхом Абдаллой аль-Абдари и поддерживаемое Сирией, а также известное своей непримиримой враждебностью к сторонникам политического ислама, особенно «Братьям-мусульманам».

Численность мусульманской общины Европы (без стран СНГ) быстро увеличивается. За последнее десятилетие число мусульман в государствах Евросоюза удвоилось, достигнув 23 млн., что составляет примерно 5% всей численности населения (для сравнения: в 1950 г. в европейских государствах проживало не более 800 тыс. мусульман). В настоящее время наибольшее число мусульман проживает во Франции (6 из 62 млн.), за ней идут Германия (3 из 82 млн.), Британия (1,5 из 60 млн.), Италия (около 1 из 58 млн.), Испания (около 1 из 40 млн.). Предполагается, что число мусульман в Европе удвоится к 2025 году, а в 2050-м, по примерным расчетам, достигнет 20% населения. А если добавить население Турции (в настоящее время около 70 млн. человек), которая к тому времени, возможно, будет членом Евросоюза, мусульманское население Евросоюза будет значительно больше.

С учетом турецкого фактора в обозримой перспективе большинство населения Европы составят мусульмане. Эти расчеты не принимают во внимание некоторые другие обстоятельства, которые могут повлиять на ситуацию, изменив ее как в одну, так и в другую сторону. Это, в частности, (1) динамика прироста (или убывания) немусульманского населения Европы, (2) аналогичная динамика в отношении мусульманского населения, (3) уровень иммиграции новых групп мусульманского населения, (4) возможная иммиграция немусульманского населения (к примеру, украинцев), (5) динамика изменения численности населения Турции, (6) возможный отъезд части гастарбайтеров на родину, (7) возможный переход из одного вероисповедания в другое и т.п.

Кроме того, не известно, в каком направлении пойдет процесс интеграции мусульманского населения в европейское общество и какой к середине XXI в. будет роль религиозных маркеров идентичности, учитывая продолжающийся процесс секуляризации. Нельзя не учитывать и то, что в нынешней Европе существует несколько моделей взаимодействия с иммигрантами: модель асси-

[18] Один из его лидеров в 1995 г. был убит членом салафитской группировки.

миляции (Франция), модель мультикультурализма (Великобритания) и нечто среднее между ними (Германия). В последнем случае иммигранты рассматриваются как временные гости, приехавшие в страну поработать с тем, чтобы в дальнейшем вернуться на родину, и в результате даже представители второго и третьего поколения иммигрантов зачастую не могут получить немецкое гражданство. Не ясно, какая модель восторжествует в будущем объединенном Евросоюзе. Возможно, еще раньше, чем в зарубежной Европе, мусульмане составят большинство населения на постсоветском пространстве.

Парадоксально, что бунты 2006 г. во Франции, в которых молодежь из стран Северной Африки была главной движущей силой, не были интерпретированы в исламском мире как выступления «обиженных мусульман» против западного общества. Этого не произошло, несмотря на то, что дискриминация этой части населения явилась одной из основных причин, породивших эти бунты. И дело совсем не в том, что в них участвовала не только арабо-мусульманская молодежь, но и выходцы из стран Африки южнее Сахары. В *этих событиях исламский фактор не играл самостоятельной мобилизующей роли*, и этот чисто социальный протест не получил религиозного «обрамления». Нельзя отрицать и важного позитивного значения сдержанности и корректности французских властей, которые сделали все, чтобы не допустить идентификации погромщиков с мусульманами и исламом.

На этом фоне резким диссонансом выглядело столкновение западного и мусульманского миров из-за такого, казалось бы, не потрясавшего основы их взаимоотношений повода, как публикация в сентябре 2005 г. в датской газете «Джайлландс постен» (Jyllands-Posten) карикатур с изображением пророка Мухаммада. Бурю возмущения вызвал не столько сам факт публикации, сколько упорство, с которым датские власти отстаивали право печатного органа на свободу слова, подразумевающую право на публикацию таких материалов, и еще в большей степени перепечатка этих карикатур печатными изданиями других стран. В результате разгоревшегося конфликта была озвучена конфликтная пара: свобода слова versus уважение религиозных ценностей. Однако «карикатурная война» *еще не дает повода говорить о существовании непреодолимого цивилизационного разлома*, который будет вечно порождать конфликтность. С течением времени и Запад, и ислам, и весь мир с его системой международных отношений будут динамично меняться, и

мы вряд можем точно предсказать как именно. Будет ли расти и усугубляться конфликтность между Западом и исламом?

Отцы нынешней американской неоконсервативной революции способствовали росту радикального ислама, а затем приложили усилия к тому, чтобы сформировать образ ислама/исламского мира как врага Запада. Своей риторикой и реальной политикой они немало содействовали усилению в нем антизападных тенденций. Напомним, что у истоков неоконсерватизма стояла группа бывших социалистов, троцкистов, леваков и либералов, переметнувшихся к республиканцам в первой половине 1970-х годов.

Среди них выделяется колоритная фигура американского публициста Ирвинга Кристола. Перед Второй мировой войной на одной стороне исламско-американской дуги, в Египте, уже активно действовала организация «Братьев-мусульман», а по другую сторону – в троцкистскую Социалистическую лигу молодежи (The Young People's Socialist League) в Нью-Йорке в конце 1930-х годов вступил молодой Кристол, в то время энергично сражавшийся с противниками троцкистов в лице просоветских коммунистических молодежных групп. Но в 1960-е бывшие леваки, пережив этап острого разочарования и осознав, что линия их прежних увлечений не имеет политической перспективы, начали поворачивать оружие против своих бывших товарищей. В 1965 г. Кристол стал глашатаем неоконсерватизма, выступая на страницах основанного им печатного органа «Общественный интерес» (The Public Interest). В автобиографии Кристол писал: «Сколько себя помню, я всегда был нео-чем-нибудь: нео-троцкистом, нео-либералом, нео-консерватором; нео-ортодоксом в религии, даже будучи нео-троцкистом и нео-марксистом. Я собираюсь закончить нео-всем или нео-ничем»[19].

В 1996 г. И. Кристол заявил: «То, что нам необходимо после окончания "холодной войны", это очевидный грозный ***идеологический*** (выделено нами. – В.Н.) враг, достойный нашего масштаба, такой, который объединил бы нас в противостоянии ему»[20].

Не менее знаковой фигурой стал Лео Страус, в прошлом подвергший острой критике популярную в то время идею «конвергенции» между США и СССР. Обе сверхдержавы он рассматривал как

---

[19] См.: http://www.cooperativeindividualism.org/ kristolbio.html.

[20] Цит. по: Patrick J. Buchanan. *Where the Right Went Wrong. How Neoconservatives Subverted the Reagan Revolution and Hijacked the Bush Presidency*. New York: Thomas Dunne Books, 2005, p. 37.

непримиримых антиподов – демократия и тоталитаризм, добро и зло (позднее это легло в основу концепции «империи зла» президента Рейгана). Как заметил французский исламовед Жиль Кепель, «по Страусу, секретность и обман, вместе с силой, являются действенными инструментами лидерства, когда это необходимо для торжества демократии»[21]. В первой половине 1970-х годов[22] в республиканский лагерь переметнулись несколько видных либералов того же направления. «Неоконы» подчинили себе крупный мозговый центр – Американский предпринимательский институт (The American Enterprise Institute) и ряд печатных изданий. С 1980 г. линия «неоконов» стала неотъемлемой частью политики администрации Рейгана.

В следующем 1981 г. произошло удивительное событие – сложился фактический альянс «неоконов» (и вдохновляемых ими республиканских политиков) с исламскими джихадистами, прибывшими из разных концов исламского мира сражаться в Афганистане с общим врагом – Советской Армией. Символом этого альянса стал встающий на молитву со «Стингером» за плечами солдат «священной войны» (из арабской страны, Индонезии, Пакистана или даже Западной Европы). Пока это была типичная «война чужими руками» в биполярном мире. Но воинственный джихадистский ислам уже становился актором мировой политики, включившись в глобальную американскую стратегию противодействия коммунизму. Параллельно этому происходило еще одно вторжение ислама в мировую политику – в лице исламской революции в шиитском Иране (1979), но для нее американский сатана был не лучше, а хуже, чем советский. Еще не наступил тот час, когда американский политолог Дэниэл Пайпс укажет пальцем на бывших союзников и скажет: «Враг – это воинственный ислам».

Освобождение Кувейта в 1991 г. воодушевило «неоконов», воспринявших это как победу своей линии в ближневосточно-исламском регионе. А подлинным апофеозом их триумфа был распад «империи зла» – СССР. Но почему-то, уже столкнувшись с враждебностью джихадистов, начавших после ухода Советской Армии из Афганистана поворачивать оружие против бывших опекунов, американский истэблишмент еще продолжал заигрывать с радикалами.

---

[21] Gilles Kepel. *The War for Muslim Minds. Islam and the West*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 51.

[22] Точнее – после «революции» демократа Макговерна в 1972 году.

В первой половине 1990-х годов исламисты еще могли открыто действовать в США. Основатель подпольной *Джама'а исламийя* в Египте шейх Омар Абдуррахман без проблем въехал в Америку, стал имамом Джерси-сити и угодил в тюрьму лишь после организации им первого нападения на Всемирный торговый центр в феврале 1993 года. В том же году без проблем получил въездную визу в Соединенные Штаты другой известный исламский радикал – Айман аз-Завахири, собиравший среди исламских ученых в Силиконовой долине пожертвования на ведение джихада против США. Хотя об этом знали американские спецслужбы, ему не чинили никаких препятствий. Он не был ни арестован, ни депортирован[23].

В то же время деятели неоконсервативного направления сконцентрировали усилия на противоборстве с Ираком. 26 января 1998 г. группа под названием «Проект Нового американского столетия» обратилась к президенту Клинтону с письмом[24], в котором подвергла резкой критике американскую политику сдерживания Ирака и потребовали принятия стратегии, нацеленной на смещение режи-

---

[23] Следует заметить, что Завахири побывал и в России на Северном Кавказе и даже был арестован, но отпущен, поскольку у российских спецслужб тогда «на него» не было ничего. Айман аз-Завахири (род. в 1951 г.) позднее стал самой колоритной и зловещей фигурой мирового джихадистского подполья, главным политиком и идеологом «Аль-Каиды», правой рукой миллионера Усамы бен Ладена. Его предки по отцу и по матери были родом из Саудовской Аравии, но в XIX в. перебрались в Египет. Отец был известным профессором-фармакологом. Дед по матери, Аззам-бей, учился в исламском университете «аль-Азхар» и в Лондоне, был деканом факультета в Каирском университете, дважды послом Египта в Саудовской Аравии. Брат деда также учился в Англии, был первым генеральным секретарем Лиги арабских государств и выдал дочь за старшего сына короля Саудовской Аравии Мухаммада (основателя Исламского банка Фейсала). Еще один двоюродный дед Завахири был адвокатом духовного отца всех суннитских джихадистов Сейида Кутба, казненного в Египте в 1966 году. Сам Завахири получил медицинское образование, стал хирургом, затем вступил в организацию «Братьев-мусульман». Именно Завахири (наряду с другими) впоследствии заложил практические основы того террористического джихадистского интернационала, который должен был стать достойным, как и хотелось «неоконам», противником для США.

[24] *A letter from "The Project for the New American Century".* January 26, 1998. (http://www/theindyvoice.com/index.blog?entry_id=417960, p. 1). Письмо подписали Элиот Эбрамс (СНБ), Ричард Армитэдж (зам. госсекретаря), Уильям Беннет (спичрайтер Дж. Буша), Джон Болтон (зам. госсекретаря), Уильям Кристол (телеканал «Фокс ньюс»), Дональд Рамсфелд, Ричард Перл (в то время советник Еврейского института проблем национальной безопасности), Пол Вулфовиц, Роберт Зелик (кабинет Дж. Буша) и другие.

ма Саддама Хусейна. Только такая стратегия, писали авторы, «лишала Ирак возможности использовать или угрожать использованием оружия массового уничтожения». Поэтому неоконсерваторы уже тогда призывали к односторонним решениям: «Американская политика не должна более быть парализованной дезориентирующим требованием единодушия в Совете Безопасности ООН»[25].

На самом деле идея операции против Ирака возникла еще раньше, в середине 1990-х годов, когда «неоконы» сформулировали стратегию радикального вмешательства в ближневосточно-исламский регион. Для оправдания этой стратегии изобретались все новые аргументы. Во-первых, авторы неоконсеративного толка утверждали, что исламские режимы не добились социального прогресса, который позволил бы населению их стран воспользоваться благами глобализации. Во-вторых, немало говорилось о коррупции разжиревших от нефтедолларов авторитарных элит. В-третьих, объектом критики выступало отсутствие демократии (причем, по замечанию французского исламоведа Жиля Кепеля, эта критика режимов весьма напоминала ту, с которой выступали левые[26]).

В 1996 г. группа «неоконов», недовольная самой логикой «процесса Осло»[27], от имени центра направила их израильскому единомышленнику, одному из лидеров «Ликуда» Биньямину Нетаньяху (он баллотировался в премьер-министры) аналитический документ «Чистый разрыв: новая стратегия обеспечения задачи», предлагавший альтернативную Осло стратегию. На документе стояли подписи связанного с Израилем влиятельного политика Ричарда Перла (заместитель министра обороны США в 1981–1987 гг.), Дугласа Фейта (заместитель министра обороны США по политическим вопросам в 2001–2005 гг.) и др. Авторы этого документа предлагали не «территории за мир», а «мир за мир»: стратегический альянс с Турцией и Иорданией, право преследования палестинцев на территориях, контролируемых Палестинской администрацией, и меньше зависимости от США. Другие важные рекомендации предлагали Израилю ослаблять, сдерживать и даже «отбрасывать назад» Сирию и руководствоваться стратегией не возмездия, а *преэмтивности.* Не исключалась и возможность восстановления Хашимитской монархии в Багдаде.

---

[25] *Ibid*., p. 2.
[26] Kepel, *op. cit*., p. 64.
[27] Возвращение оккупированных Израилем территорий в обмен на признание еврейского государства.

Одним из авторов этой стратегии был неоконсерватор Альберт Волстеттер (1913–1997) – советник нескольких президентов США, заявлявший, что военное превосходство имеет ценность только на службе «ясных демократических ценностей». Прежде Волстеттер не признавал доктрину взаимно гарантированного уничтожения США и СССР, а в 1980-е годы всецело поддерживал афганских муджахедов (которые были обязаны именно ему тем, что получили «Стингеры»). Другим разработчиком этой стратегии был бывший замиститель министра обороны США и нынешний президент Мирового банка Пол Вулфовиц[28] Звезда Вулфовица взошла в 1990 г. благодаря «Докладу о руководстве оборонным планированием» (Defense Planning Guidance Paper), в котором во главу угла американских интересов в регионе он поставил обеспечение бесперебойных поставок нефти и безопасности Израиля.

В январе 1998 г. (более чем за четыре года до 11 сентября 2001 г.) президент У. Клинтон получил послание с предложением объявить в его готовящемся обращении к нации свержение режима Саддама Хусейна задачей внешней политики США. Это письмо было подписано Д. Рамсфелдом, П. Вулфовицем, Р. Перлом, У. Кристолом и Дж. Болтоном[29].

Список ближневосточных режимов и организаций, которые Подгорец, Беннет, Ледин, Нетаньяху и отражавшая взгляды политиков и политологов этого направления газета «Уолл-стрит джорнэл» определили как цели для силового вмешательства, включал Алжир, Ливию, Египет, Судан, Ливан, Сирию, Ирак, Саудовскую Аравию, Иран, движения Хизбаллах и ХАМАС, Палестинскую администрацию и «воинственный ислам» (оставалось несколько лет до 11 сентября, и последняя цель еще не вышла на первое место)[30].

Конструировался образ «империи зла», противостоящий «демократической империи добра» – США. Развитию этого образа способствовала вышедшая в 1993 г. книга С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (Clash of Civilizations), в которой исламский мир представал в виде противника Запада. «Месяцеподобный исламский мир имеет кровавые границы...», – пугающе вещал политолог, вовремя заимствовавший идею «столкновения» у Бернарда

[28] Kepel, p. 65–66.
[29] Buchanan, *op. cit.*, p. 46.
[30] *Ibid.* P. 52.

Льюиса. Концепция цивилизационных столкновений стала дежурным блюдом западной политологии в 1990-х годах. (В России мода на нее не прошла и сегодня.)

Однако после 11 сентября 2001 г. у части «неоконов» первое место среди центров исламской угрозы заняла Саудовская Аравия. 10 июля 2002 г. Р. Перл пригласил Лорента Муравика (бывшего помощника Линдона Ларуша[31]) провести брифинг в возглавляемом им тогда Бюро оборонной политики, на котором тот сказал, что США должны предъявить саудовцам ультиматум. «Или Вы, – подчеркнул Муравик, – преследуете и изолируете всех тех, кто замешан в террористических сетях, включая саудовские спецслужбы, и заканчиваете всякую пропаганду против Израиля, или мы осуществляем вторжение, **захватываем нефтяные месторождения и оккупируем Мекку** (выделено нами. – В.Н.)»[32].

К счастью и для США, и для исламского мира к совету Муравика администрация Дж. Буша-младшего не прислушалась, и поход на Мекку не состоялся. Зато произошла оккупация Ирака. Несмотря на то, что военная операция по свержению режима Саддама Хусейна была увязана с противодействием международному терроризму, понятно, что эта операция планировалась задолго до 11 сентября 2001 года.

Стремление части американского политического истеблишмента сформировать образ врага Запада в лице всего исламского мира усилило катастрофически недостающую ему для глобальной субъектности консолидации. Навязчивое стремление распространять в исламском мире демократию и во имя этой цели свергать режимы дискредитировало лозунги демократизации. Такую стратегию мусульманские элиты стали рассматриваться как прикрытие для реализации иных целей геополитического характера.

Грэхем Фуллер, говоря о политике США в исламском мире, вообще не упомянул распространение демократии. По его мнению, эта политика сфокусирована на следующих целях:

1) обеспечение бесперебойных поставок энергоносителей из региона;
2) обеспечение безопасности Израиля;
3) нераспространение оружия массового уничтожения;
4) борьба с терроризмом;
5) предотвращение возникновения любого регионального гегемона[33].

---

[31] Л. Ларуш получил широкую известностькак автор книг, объяснявших многие события, в том числе и сентябрьские теракты в Нью-Йорке, с помощью теории заговора.
[32] Buchanan, *op. cit.*, p. 53.
[33] Fuller, *op. cit.*, p. 156–158.

В двойных стандартах американцев стали упрекать не только мусульманские аналитики, но и западные либералы. Главный редактор американского журнала «Ньюсуик» и автор книги «Будущее свободы: нелиберальная демократия дома и за рубежом» Фарид Закариа пишет, что рабство и сегрегация укоренились на американском Юге при демократической системе. «На самом деле, – отмечает Закария, – система Джима Кроу, которая сменила рабство на Юге, была разрушена в 1950–1960 годах не с помощью демократии, а вопреки ей»[34]. Хотя к настоящему времени некоторые неконсерваторы покинули свои офисы в администрации, их идеи продолжают вдохновлять республиканскую администрацию.

* * *

Можно в целом заключить, что при всей разнородности мусульманских государств и наличия между некоторыми из них глубоких противоречий тенденция к политической консолидации, занятию общих позиций в отношениях с западным миром и совместному отстаиванию интересов там, где это возможно, может несколько усиливаться. И все же в обозримой перспективе коллективное глобальное исламское акторство представляется нереальным.

---

[34] Fareed Zakaria. *The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad*. New York – London: W. W. Norton & Company, 2004. P. 21.

РАДИКАЛЬНЫЙ ИСЛАМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ОПЫТ, СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

(доклад на международной конференции в Алматы 3 декабря 2007 г.)

В период болезненной постсоветской трансформации центральноазиатских обществ религия, наряду с этничностью, играет важную роль в качестве идентификационнного маркера, орудия политической борьбы и одного из инструментов самого общественно-политического транзита.

Процесс реисламизации и создание исламистских организаций

В Центральной Азии процесс возрождения ислама начался в период перестройки, который на протяжении десятилетий сохранялся в двух формах: жестко контролируемой и зажатой властью официальной религии и подпольного, неформального ислама. После распада СССР ислам, с одной стороны, стал использоваться руководством независимых центральноазиатских республик как один из инструментов создания новой идентичности, построения независимого государства. С другой – стал знаменем тех сил, которые выступили за альтернативный избранному руководством этих стран путь развития, связанный с исламизацией государства. Кроме того, ислам стал все шире использоваться для выражения протестных настроений.

В начале 1990-х гг. в Центральной Азии стали появляться исламские политические организации радикального толка, в становлении которых немалую роль сыграли внешние силы. Эти организации содействовали процессу реисламизации, затронувшему, в первую очередь, Узбекистан, а также Таджикистан. Пропаганде идей радикального ислама активно помогали прибывавшие в города Ферганской долины зарубежные миссионеры, прежде всего саудовские граждане узбекского происхождения, потомки басмачей. Лидеры и активисты первых исламистских организаций опирались

на традицию неформального ислама. Почти все они были учениками подпольно действовавших еще в советское время учителей, имамов и исламских ученых Центральной Азии – Хиндустани, Махсума, Рахматуллы-кари и других. Радикальным муллам удалось захватить контроль над рядом мечетей и развернуть широкую пропаганду радикальных исламских идей. В Узбекистане, в частности, появились такие радикальные исламистские организации, как «Адолат», «Ислом лашкарлари». В Таджикистане на изломе социально-политической транзиции быстро выдвинулась в качестве силы, выражавшей интересы одной из групп региональных элит, Партия исламского возрождения (ПИВ), лидером которой на короткое время в 1992 г. удалось войти в коалиционное правительство. Вскоре партия была отстранена от власти, и страна оказалась ввергнутой в кровопролитную междоусобную войну. В Узбекистане радикальные исламисты предприняли попытки стать одной из ведущих политических сил и даже сумели установить фактический контроль над несколькими городами Ферганской долины. Их деятельность была пресечена активными действиями правительства, и исламисты оказались загнанными в подполье. В 1996 г. они создали Исламское движение Узбекистана (ИДУ), поставившее задачу вооруженным путем осуществить свержение существующего светского режима и построить в стране исламское государство.

Боевики ИДУ использовали опыт, приобретенный ими в ходе гражданской войны в Таджикистане, где они принимали участие на стороне ПИВ. В самом Таджикистане тем временем начался процесс национального примирения, сопровождавшийся медленной трансформацией ПИВ в сторону дерадикализации и принятием статуса легальной политической силы, участвующей во власти на условиях квотности и фактически отказывающейся от лозунга создания исламского государства.

Параллельно этому процессу в Узбекистане шла дальнейшая радикализация ИДУ, куда в результате поляризации среди исламистов проникали наиболее экстремистски настроенные сторонники политического ислама.

С начала 1990-х гг. в регионе начала действовать еще одна организация, явившаяся филиалом транснациональной партии, Хизб ат-Тахрир аль-Ислами (ХТИ, Исламская партия освобождения). Она ставила в качестве главной задачи создание исламского халифата. При этом партия декларировала свою приверженность – на данном этапе – мирным, политическим методам борьбы и сосредо-

точила внимание на пропаганде своих идей и создании разветвленной организационной инфраструктуры. В первой половине 1990-х ХТИ не пользовалась поддержкой сколь либо значительной части населения центральноазиатских республик, но постепенно ей удавалось вовлекать в свои ряды новых сторонников.

Стоявшая у истоков ИДУ группа мусульманской молодежи, вдохновляемая трудами таких идеологов исламского радикализма, как пакистанец Абу-л-Ала Маудуди и египтянин Сеййид Кутб, проповедями местных радикальных имамов, первоначально сплотились вокруг концепции Мусульманабада. Ее автором был Рахматулла-кори, вдвинувший следующие принципы: (1) Центральная Азия принадлежит исламскому миру и является единой территорией, на которой господствует ислам; (2) отношения между индивидами определяются шариатом; (3) все люди на этой территории верят в Аллаха и ими правят образованные улемы. По замыслу Рахматуллы-кари, Мусульманабад означал объединение различных независимых государств, расположенных рядом друг с другом. Идея Мусульманабада обнаруживала некоторые черты сходства с концепцией халифата ХТИ, однако она была гораздо более аморфна и не могла претендовать на то, чтобы стать самостоятельной политической концепцией. Скорее она явилась неким общим ориентиром для последователей политического ислама в Центральной Азии.

В условиях обнищания масс населения, растущего социально-экономического неравенства, все большего авторитаризма властей, ужасающей коррупции и отсутствия легальных каналов выражения протестных настроений деятельность исламистских группировок стала едва ли не единственным средством социального протеста. Нельзя сбрасывать со счетов и ту поддержку, которую исламисты регулярно получали из-за рубежа, а также радикализующее воздействие обстановки в ближне-средневосточном регионе, прежде всего, в Афганистане, где победа движения «Талибан» и активизировавшаяся деятельность исламских радикалов арабского мира создавали фон, благоприятный для роста поддержки радикальных исламистов в Центральной Азии.

Эволюция Исламского движения Узбекистана

К концу 1990-х гг. ИДУ все в большей мере стало ориентироваться на использование насильственных, террористических мето-

дов борьбы. Оно предприняло несколько попыток развернуть вооруженные действия против режима в Узбекистане, а также с помощью теракта физически уничтожить президента Ислама Каримова. Однако все эти попытки окончились неудачей и стали поводом для дальнейшего "закручивания гаек" в стране и репрессий против исламистов и сочувствующей им части населения страны.

В деятельности ИДУ обращало на себя внимание отсутствие четкой, разработанной идеологической платформы. Однако вряд ли следует, как это делают некоторые эксперты, видеть в ней лишь уголовную банду, спекулирующую исламскими идеями. Анализ имеющихся документов ИДУ позволяет говорить о том, что в организации существовало как политическое, так и военное крыло, идеологи движения пытались разработать свою идейно-теоретическую базу создания исламского государства в Узбекистане и всей Центральной Азии. Оно сохранило те черты, которые были характерны еще для первых исламистских организаций Ферганской долины (в частности, «Адолат»), что неудивительно, так как ИДУ и было создано теми, кто стоял у их истоков. Среди этих черт можно назвать, во-первых, исламский салафитский пуританизм, заповеди строгого соблюдения верующими норм ислама, во-вторых, претензии на то, чтобы еще до захвата власти в стране попытаться фактически выполнять властные функции в отдельных районах (здесь напрашиваются аналогии с российским регионом – Дагестаном, где салафитам удалось примерно в то же время установить контроль над рядом сел и на время установить там свой порядок), показав населению, что исламисты способны искоренить преступления и коррупцию, в третьих, проповедь идеалов социальной справедливости и равенства, в-четвертых, цель создания в стране исламского режима, основанного на господстве шариата. Некоторые документы ИДУ позволяют судить о концепции этапов исламского джихада – политическом, военном, экономическом и психологическом. В целом, идейно-теоретическая основа деятельности ИДУ оставалась неразработанной.

Ориентация на насилие все больше захлестывала ИДУ, его региональные обязательства вступали в противоречие с его национальной повесткой дня. Это, с одной стороны, естественным образом сужало базу его поддержки внутри страны и, с другой, оказывало негативное воздействие на взаимоотношения государства и религии в Узбекистане. Лишившись возможности продолжать участие в вооруженной борьбе в Таджикистане после достигнутого

там национального примирения, боевики ИДУ переместились на базы в Афганистане, но несколько раз использовали таджикскую территорию для транзита в Кыргызстан и далее в Узбекистан, где пытались развернуть боевые действия. В 1999 г. они вступили в столкновение с правительственными войсками на юге Кыргызстана и в Сурхандарьинской области Узбекистана.

Эти события наряду с попыткой покушения на жизнь узбекского президента в феврале 1999 г. вызвали ухудшение отношений Узбекистана с Кыргызстаном и Таджикистаном, способствовали дальнейшему расхождению позиций этих государства в политике в отношении ислама. Узбекские власти полагают, что опыт национального примирения, который для Таджикистана явился средством выхода из гражданской войны, стабилизации обстановки в стране и национальной консолидации в рамках светского государства, где исламская партия может принимать участие в политической жизни, для Узбекистана категорически неприемлем. Ташкент обвинил Таджикистан в потворстве исламским экстремистам, полагая, что территория этой страны является источником угрозы его национальной безопасности. Для того чтобы обезопасить узбекско-таджикскую границу, узбекские власти не только практически закрыли ее, но даже минировали ряд ее участков. Кыргызское руководство также было подвергнуто резкой критике за неспособность нанести решительный удар по боевикам, проникшим на его территорию для последующего просачивания в Узбекистан. Естественно, все это негативно влияло на экономическое развитие центральноазиатского региона и мешало продвижению сотрудничества между центральноазиатскими государствами. В то же время эти государства налаживали взаимодействие по противодействию исламскому экстремизму и терроризму.

После событий 11 сентября 2001 г. и начала операции сил международной коалиции против режима «Талибан» в Афганистане боевики выступили на стороне «Талибан». Поражение режима привело к резкому ослаблению ИДУ, многие лидеры и боевики которого были уничтожены. Кроме того, движение лишилось своей базы у границ Центральной Азии, остатки его отрядов переместились в Пакистан, где они уже не имели возможности мобилизации, как в Афганистане. В мировых средствах массовой информации циркулировали слухи о том, будто ИДУ объединилось с некоторыми другими организациями в новое движение – Исламское движение Туркестана, однако если это и произошло, то не привело к сколь либо заметному росту потенциала организации.

Идейно-политические установки Хизб ат-Тахрир ал-Ислами

На фоне постепенной трансформации ИДУ в чисто террористическую организацию в центральноазиатском регионе постепенно росли позиции ХТИ, на данном этапе на словах отмежевывающейся от насилия. Казалось бы, концепция всемирного исламского халифата была настолько утопичной, что не могла привлечь на сторону партии большого числа сторонников. Тем не менее, поддержка партии во второй половине 1990-х и начале 2000-х гг. постепенно росла.

ХТИ одновременно является и транснациональной партией, и сообществом крайне мало связанных в организационном плане, практически автономных национальных организаций. Все они объединены одной идейно-политической платформой: ХТИ гораздо в большей степени, чем ИДУ, является идеологической партией. Значительную часть ее программных установок составляют труды основателя партии, палестинского исламиста Таки ад-Дина ан-Набхани (1909–1977). После его смерти они были дополнены теоретическими работами, написанными следующим поколением идеологов партии. Как и любой другой исламский проект, концепция ХТИ также основана на идее создания исламского государства, но в отличие от других, она нацелена на создание всемирного халифата как главную конечную цель. Исторически появление этой теории тесно связано с противоборством исламистов с марксистами и светскими националистами в арабском мире в 1950–1970-х гг. Казалось, явная утопичность идеи всемирного халифата должна оттолкнуть от партии верующих. Основная тенденция трансформации в регионе состоит в строительстве национальных государств, что предполагает не столько интеграцию, которая заставляет государства поступаться частью своего суверенитета, сколько некоторое обособление, что и происходит в действительности. Однако тяга населения региона к беспрепятственному передвижению людей, к восстановлению утраченных экономических, социальных и гуманитарных связей настолько велика, что даже утопический траснационализм ХТИ выглядит привлекательным. Не отпугнула даже излишняя привязка ХТИ к политическим реалиям ближневосточного региона. Если первоначально ХТИ находила сторонников только среди населения Узбекистана, Таджикистана и Кыргызстана (хотя и в двух последних республиках среди ее сторонников преобладали

узбеки), то в последние годы ее влияние стало распространяться и на южные области Казахстана.

В теоретических установках ХТИ отчетливо прослеживается критическое отношение к таким институтам современной трансформации общества, как капитализм и демократия. К примеру, утверждается, что принцип свободы предпринимательства противоречит исламу и поэтому не может быть принять верующими. А концепция прав человека санкционирует внебрачные отношения и половые извращения и тем самым бросает вызов исламской морали. Демократия, по мнению авторов теоретических установок партии, делает творцом законов человека вместо Бога и тем самым становится безбожием. Кроме того, как утверждается, в результате внедрения демократии западного образца люди не управляют своей жизнью, над ними господствует кучка влиятельных людей, а претензии на равенство, справедливость и подотчетность правителей не имеют ничего общего с действительностью.

В тахрировской критике капитализма и демократии нельзя не видеть влияния идей марксизма и арабского национализма, у которых партия в прошлом хотела «отобрать» популярные лозунги равенства и социальной справедливости. Понятно, что в болезненных условиях постсоветской трансформации центральноазиатских обществ эти лозунги еще долго будут сохранять свою привлекательность, тем более в условиях практического отсутствия светской левой альтернативы. Нельзя не согласиться с мнением британских авторов А. Сидахмеда и А. Эхтешами о влиянии противоречия между «*абсолютистской* природой исламской идеологии и *релятивистским* характером демократии». Здесь противостоят друг другу сила, рассматривающая себя как «хранителя божественного завета» и поэтому претендующая на монополию на истину, и система, базирующаяся на «относительных истинах и мнениях». В то же время все исламские движения, не исключая ХТИ, вполне готовы пользоваться плодами демократии, когда она предоставляет им возможность легально действовать и работать с населением.

Стадии борьбы по философии ХТИ

Аналитики, считающие ненасилие лишь тактическим ходом ХТИ, опираются на отдельные положения трудов самого Набхани и полевые данные. Согласно книге «Халифат» («Халифатлык» в уз-

бекском переводе), конечной целью партии является строительство исламского государства в мировом масштабе, но борьба за осуществление этой цели подразделяется на несколько основных этапов.

Первый этап – пропаганда идей партии, создание ее организационных ячеек, максимально широкое привлечение населения в ее ряды. Второй этап начинается тогда, когда идея создания халифата овладевает массами (как в ленинской теории социалистической революции). В этой фазе происходит якобы бескровная революция, в ходе которой массы требуют, чтобы правящие страны политические лидеры добровольно, но под мощным давлением народа оставили свои посты. Наконец, на третьем этапе произойдут выборы халифа, в которых примут участие все взрослые мусульмане, мужчины и женщины.

Отстранение от власти правителей интерпретируется рядом исследователей как задача, неизбежно требующая применения силы, отсюда и развивается представление о ХТИ как организации, ориентированной на захват власти, лишь на данном, подготовительном этапе концентрирующей все усилия на завоевании поддержки населения и политической мобилизации.

Эволюция влияния ХТИ

В результате целого ряда причин и, особенно, вследствие развернувшейся с конца 2001 г. во всем мире антитеррористической борьбы, по мнению ряда исследователей сталкивающаяся с возрастающими трудностями ХТИ, переживает спад активности.

Некоторые наблюдатели полагают, что влияние этой организации в народе падает, а в руководстве ХТИ будто бы царят склоки и раскол, однако не исключено, что это лишь маскировка, которая должна помочь исламским радикалам пережить сложное для них время. Население городов и сел Ферганской долины – главной базы исламских экстремистов запугано преследованиями за малейшие симпатии к ХТИ и другим радикалам, не говоря уж о прямом содействии им или вступлению в их ряды. Кроме того, в результате массированных репрессий члены радикальных исламских организаций ушли в глубокое подполье. Люди, озабоченные тяжелыми повседневными проблемами, уже не так откликаются на призывы радикалов, как прежде. Риск стал больше, большой пользы от под-

держки исламистов они не видят и уже не верят (как многие из них прежде), что тем удастся построить справедливое и процветающее исламское государство, о котором они рассказывают уже полтора десятка лет. Тем не менее, симпатии к исламским радикалам имеют здесь глубокие корни, исламисты остаются единственной силой, бросающей вызов режиму, и протестные настроения выплескиваются в виде поддержки исламистов даже у тех, кого нельзя назвать набожными мусульманами. По данным фонда «Ижтимои фикр», из 97 процентов коренного населения Узбекистана, являющегося мусульманским, далеко не каждый соблюдает все предписанные обряды. Мечети посещаются в основном стариками и особо набожными молодыми людьми. Только каждый четвертый из молодых людей до 30 лет выполняет предписанные религией обряды и ритуалы. Но вряд ли следует интерпретировать это явление как снижение религиозности. Было бы точнее говорить о дремлющей, скрытой религиозности – открытая ее форма дискредитирована всем ходом событий в стране, в регионе и в мире, а также опасна ввиду политики властей, рассматривающих исламский радикализм как главную для себя угрозу и поэтому заинтересованных в снижении религиозности вообще. Дремлющая, подавленная религиозность уже выливалась в бурную волну исламизма после распада Советского Союза, подобный же всплеск может произойти в Узбекистане и в перспективе.

Есть основания считать, что спад активности ХТИ не означает ее ухода с политической арены. Существует несколько причин того, почему ХТИ (и, в более широком плане, религиозная оппозиция) остается фактически единственным каналом выражения оппозиционных режиму настроений. Во-первых, религиозная часть населения не доверяет официальному духовенству, находящемуся под жесткой опекой властей. Доверие к тем, кого притесняют власти, кто апеллирует к «истинным исламским ценностям» и страдает за веру, среди этой части населения традиционно высоко. Во-вторых, полностью потеряли возможность действовать светские оппозиционные партии. Официально они запрещены, никакой нелегальной работы с населением они не ведут, их веб-сайты недоступны для всех, кроме отдельных представителей интеллигенции. Кроме того, лидеры этих партий, находящие в эмиграции, практически потеряли связь с Узбекистаном, мало знают проблемы, волнующие рядовых людей. В-третьих, в последнее время руководство ХТИ впервые стало активно обращаться к повседневным нуждам узбекистанцев, использовать

социальные, экономические и экологические проблемы для разжигания оппозиционных настроений и завоевания популярности. Для недовольного своим положением населения тахририты выглядят единственными защитниками его прав. В качестве одного из примеров можно привести трижды организовывавшиеся в Самарканде в начале 2003 г. пикетирование табачной фабрики British American Tobacco Co. В ходе пикетирования его участники, среди которых большинство составляли женщины и дети, забрасывали здание камнями, пытались устроить поджог. Формальным поводом для пикетирования послужили экологические проблемы – влияние фабрики на среду и на здоровье живущих здесь людей. При этом фабрика существует здесь около 60 лет, ранее она работала на устаревшем оборудовании, выпускала папиросы "Беломор", и как раз незадолго до начала беспорядков на ней было установлено самое современное американское оборудование. По данным руководителя местного экологического фонда, беспорядки на фабрике в Самарканде были организованы ХТИ, ячейка которой подстрекала людей с помощью листовок, а также действовало через агитаторов. В-четвертых, ХТИ успешно использовало для политической мобилизации антиамериканские и антибританские настроения, распространяющиеся в регионе с 2003 г. в связи с событиями в Ираке. В новых условиях традиционная антиамериканская и антиизраильская риторика ХТИ, по сути чуждая узбекистанцам и уже порядком надоевшая, стала находить больший отклик. Лозунги солидарности с несправедливо обижаемыми мусульманами становились еще более популярными вследствие того, что операцию против Ирака поддержали узбекистанские власти (кроме того, против операции не выступала и светская оппозиция). Использование ситуации в Ираке как мобилизационного инструмента продолжается и сегодня. В-пятых, ХТИ стало удаваться использовать в своих интересах межклановую борьбу. Если еще раз обратиться к беспорядкам на самаркандской табачной фабрике, то в них совершенно очевидно были заинтересованы представители некоторых местных кланов, недовольные тем, что все прибыли от табачного бизнеса уходят в центр. Понятно, что именно в силу межклановых противоречий представители групп, считающих себя обойденными в распределении властных полномочий и в сфере бизнеса, именно в силу этого обстоятельства они могут поддерживать исламистов или примыкать к ним. В Узбекистане считают, что даже в правительственных учреждениях страны есть «тай-

ные сторонники ваххабитов», как продолжают именовать любых исламских оппозиционеров в Центральной Азии.

Именно поэтому «ваххабитов» продолжают искать в Узбекистане с удвоенными усилиями не только в кишлаках Ферганской долины. Периодически обнаруживается салафитская литература и арестовываются люди, подозреваемые в ее распространении, даже в некоторых центральных учреждениях.

Иначе говоря, некоторый спад активности и частичное падение популярности ХТИ не означают уменьшения потенциала партии. Об этом, в частности, говорят листовки, посвященные внутренней проблематике Узбекистана, в которых заметна более умелая манипуляция информационным материалом.

Андижанские события и их влияние на ситуацию в регионе

Новым поворотным моментом в отношениях между узбекистанскими властями и исламом стали события 13–14 мая 2005 г. в одном из городов Ферганской долины – Андижане. Там, как известно, произошли массовые беспорядки, в ходе которых мятежниками были захвачены заложники и оружие. Эти беспорядки были жестко подавлены узбекскими силами правопорядка. Погибло много людей, в том числе мирных жителей, вышедших на демонстрацию и не имевших прямого отношения к организации беспорядков. Интерпретации этих событий и их оценка узбекистанскими властями, правозащитными организациями и зарубежными правительствами различных государств значительно разошлись. В то же время установление истины было бы крайне необходимо для понимания тех процессов, которые происходят сегодня в Центральной Азии вообще и в Узбекистане в частности.

В контексте рассматриваемой темы важно отметить некоторые обстоятельства андижанских событий. Прежде всего, в них явно присутствовала исламская составляющая, хотя породившие их причины следует искать в социально-экономической и политической сферах. Им предшествовал арест и суд над группой из 23 местных бизнесменов, обвинявшихся в принадлежности к исламистской группе «Акрамийя». Эксперты высказывают разные мнения по поводу того, можно ли считать акрамитов экстремистами, содержит ли распространяемое произведение основателя этой

группы экстремистские идеи и принадлежат ли осужденные бизнесмены к данной группе. Целый ряд авторитетных узбекских экспертов, в том числе Бахтияр Бабаджанов, убеждены, что акрамиты представляют собой радикальную группу и приводят тому достаточно убедительные доказательства. Никто не может с уверенностью сказать, отпочковались ли они от одной от ранее существовавших ранее в регионе организаций (по одной их версий, якобы от ХТИ) или же возникли сразу как независимая группа. Власти Узбекистана считают андижанские события не только результатом действий акрамитов, но и видят в них прямой след международных террористических группировок. Версию зарубежного следа поддержали и многие российские официальные лица. В то же время, западные правительства и значительная часть западного общественного мнения не были склонны поддерживать эту версию. Осуждая действия мятежников, они резко упрекают узбекские власти в чрезмерном использовании силы, приведшем к гибели невинных людей. Но есть и влиятельные западные эксперты, которые поддерживают позицию узбекского правительства. В их число, в частности, входит известный британский специалист по Центральной Азии Ширин Акинер, беседовавшая со многими участниками событий по разные стороны баррикад, в том числе и находящихся в местных тюрьмах. Исследовательница пришла, в частности, к следующим выводам.

– События 13 мая были не спонтанной демонстрацией, а тщательно подготовленным выступлением.

– Это была не демонстрация мирных граждан, а акция вооруженных людей, прошедших определенную боевую подготовку.

– В ходе перестрелок погибло около 40 военнослужащих с правительственной стороны и примерно столько же мятежников.

– Часть мятежников были местными жителями, но многие прибыли из других областей Узбекистана, а также из Кыргызстана и, возможно, других государств СНГ.

– В том, что касается «неадекватно жестоких» действий сил безопасности, вызвавшие жертвы среди мирных жителей, Ш. Акинер рассматривает различные факторы, влиявшие на их характер, особо отмечая, что войска призывали толпу на площади, собравшуюся по призыву инсургентов, разойтись, предупреждая, что они будут штурмовать хокимият. Однако по неизвестной причине люди предпочли остаться на площади. Последующий ее опрос лю-

дей в Ташкенте показал, что 80 процентов из них убеждены, что мятеж в Андижане был спланирован на Западе (!).

Политика исламистов в областях Ферганской долины всегда состояла в использовании недовольства людей своим бедственным положением, коррумпированностью власти, засильем кланов, авторитаризмом. Часть непосредственных организаторов мятежа прибыла в Андижан из южных областей Кыргызстана, где исламистские группы могут действовать практически открыто. Что же касается осужденных бизнесменов, то сами они признают, что являются ревностными мусульманами, но отрицают свою связь с группой «Акрамийя». Напомним в этой связи, что, по утверждению тахритов, основными источниками финансирования их партии служат пожертвования местного населения, в том числе бизнесменов. Исключать причастность бизнесменов как минимум к финансированию исламистской активности нельзя.

В андижанских событиях хорошо прослеживается и роль клановых отношений. По данным, приводившимся сетью EurasiaNet, суд над бизнесменами был напрямую связан со смещением в мае 2004 г. хокима Андижанской области Обидова, с которым поддерживали тесные отношения 23 арестованных бизнесмена. Обидов контролировал все хозяйство области, и лишь те, к которым он благоволил, могли успешно заниматься бизнесом. Поначалу Обидов был любимцем Каримова, но со временем неблагополучное положение в области и коррупция стали вызывать раздражение президента. К тому же хоким вызывал опасения еще и своей принадлежностью к Ферганскому клану, не вызывающему доверия президента. Хокиму были предъявлены обвинения в различных личных злоупотреблениях, и Каримов лично присутствовал на заседании областного совета, сместившего хокима. Новый хоким, Бегалиев, начал чистку кадров в области и преследование предпринимателей, тесно связанных с его предшественником. Акция против 23 бизнесменов-акрамитов, таким образом, была составной частью кампании по установлению контроля центра над этой важной в экономическом и политическом отношениях областью и наведению в ней порядка, в том числе средствами, характерными для политической системы этой страны. Позднее и этот хоким был смещен.

В андижанских событиях, как и во всех предыдущих кризисных ситуациях в Узбекистане, тесно переплелись социально-экономические, религиозные и регионально-клановые факторы. После андижанских событий руководство страны еще больше усилило дав-

ление на неформальный ислам. Более того, подвергшись резкой критике со стороны Запада за свои действия во время андижанских событий и отказ согласиться на расследование международной комиссией, президент Каримов пошел на ограничение своего сотрудничества с западными государствами в рамках контртеррористической коалиции. Это было связано, вероятно, не только с обидой узбекского лидера на критику, но и гораздо в большей степени с его подозрениями, что США и их союзники будут поддерживать исламскую оппозицию в стране с целью свержения его режима. Не случайно Ташкент обвинил страны Запада в причастности к андижанским событиям. Кроме того, Каримов, возможно, посчитал, что его тесное сотрудничество с США будет еще в большей мере содействовать мобилизации его противниками из лагеря радикальных исламистов поддержки населения.

Трансформация Партии исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ)

ПИВТ дает нам пример глубокой трансформации партии, вначале нацеленной на захват власти с целью построения исламского государства, в том числе и путем использования вооруженной силы, в парламентскую партию, ориентированную исключительно на мирные политические действия и принимающую – во всяком случае, на среднесрочную перспективу – условия светского государства.

Уникальный для Центральной Азии сценарий инкорпорирования исламской партии вместе с ее партнерами в лице партий либерально-демократической ориентации во власть как младших партнеров светских сил осуществился вследствие острой необходимости преодоления идейно-политического раскола общества после гражданской войны, совпадавшего с расколом по линии региональных элит. Большую роль в реализации этого сценария сыграло влияние внешних сил, интересы и усилия которых в данном случае также совпадали, в отличие от ситуации в других республиках Центральной Азии, ставших – хотя и в более поздний период – ареной столкновения геополитических интересов глобальных и региональных игроков. Показательно, что Иран, несмотря на свои симпатии к таджикским исламистам, которым он оказывал помощь, руководствовался более важными для него геостратегическими за-

дачами и тесно сотрудничал с Россией в поисках приемлемой формулы урегулирования внутритаджикского конфликта.

ПИВТ продемонстрировала немалую политическую зрелость, фактически пожертвовав своими узкопартийными интересами во имя восстановления мира и стабильности в стране. Однако ее руководство в полной мере осознавало и то, что она проиграла гражданскую войну, у нее не было шансов на победу, а социальная база исламистов постепенно сужалась, так как именно на них значительная часть населения возлагала вину за происшедшее кровопролитие. Блок светских сил, стоявший у власти, также проявил смелость, пойдя на соглашение с исламистами и демократами.

Соглашение положило конец междоусобице, но не привело к установлению стабильного баланса региональных сил в государственно-политической системе страны. Их соперничество было введено в русло скрытого противоборства в рамках существующей системы, которая в целом продемонстрировала свою устойчивость и способность к обновлению. В руководстве ПИВТ возрастающую роль стали играть просвещенные элементы, принадлежащие молодому поколению лидеров. Они в немалой степени способствовали созданию таджикскому режиму позитивной международной репутации. Таджикское руководство во главе с Эмомали Рахмоновым сумело не только наладить конструктивные отношения с основными глобальными и региональными державами, но и добиться реализации значительного числа поставленных перед собой целей. Так, Таджикистан находится на относительно хорошем счету у международных организаций в сфере обеспечения свободы слова или проведения финансово-экономических реформ. По инициативе Таджикистана Россия передала ему охрану государственной границы. Выполнявшая миротворческие функции 201-ая мотострелковая дивизия преобразована в базу и выводится из столицы, российские компании начали осуществлять беспрецедентные инвестиции в промышленно-энергетический сектор страны и др. сферы.

Недоверие между прежними противниками по гражданской войне, а ныне фактическими партнерами по коалиции медленно смягчалось, но не может быть окончательно преодолено. ПИВТ, с одной стороны, активно использовало шанс на превращение в партию парламентского типа, но, с другой, в результате этого она стала терять симпатии исламски ориентированного электората, часть которого стала поворачиваться к местной ХТИ, набиравшей на

этом очки, несмотря на сильные преследования со стороны властей и мощную кампанию по ее дискредитации, в которой участвует и ПИВТ. В господствующем в стране блоке светских сил есть группа, стремящаяся к окончательному вытеснению ПИВТ из властных структур, хотя ее присутствие и так значительно меньше первоначальных квот, а в результате выборов в парламент республики она получила там незначительное количество мест. Именно эта группа предпринимала попытки ввести в конституцию статью, которая бы запрещала регистрацию любых партий, образованных на религиозной основе. Сотрудничество пока продолжается, и новые импульсы ему дает активное участие ПИВТ в действиях по противоборству с религиозно-экстремистскими группировками.

Проблема политического ислама и трансформация

Очевидно, что в процессе трансформации общества центральноазиатские режимы встают перед необходимостью определения места религии в обществе и сталкиваются с серьезными вызовами со стороны политического ислама. Различные режимы отвечают на эти вызовы различными путями:

– Подвергая репрессиям всех исламистов, разрушая их организационные структуры и запрещая политическую деятельность под флагами ислама (к примеру, Узбекистан).

– Подавляя радикальные группы (в особенности салафитского, в первую очередь джихадистского, толка) и давая возможность существовать группам умеренного толка, с которыми иногда ведется осторожный диалог (Кыргызстан и Казахстан).

– Подавляя радикальные группы и сотрудничая с умеренными исламскими политическими организациями, вплоть до их включения во властные структуры (Таджикистан).

Центрально-азиатские режимы также осуществляют следующие меры, направленные на то, чтобы снизить мобилизационный потенциал политического ислама:

– Контролируют религиозную жизнь граждан.

– Поощряют традиционный, умеренный ислам и стремятся использовать его для борьбы с импортированными, радикальными его формами.

– Развивают секуляризм.

– Препятствуют финансированию местных исламских общин международными благотворительными организациями.

– Определяют выезд на учебу в зарубежные исламские учебные заведения местной молодежи.

– Запрещают или ограничивают деятельность зарубежных благотворительных исламских организаций в своих странах.

Слабостью властей и лояльного им исламского духовенства является их нежелание или неспособность вести диалог с той частью исламистов, которая отвергает насилие и в перспективе способна на позитивную эволюцию. В сложных социально-экономических и политических условиях, порождающих настроения протеста среди населения, политический ислам остается главной, если не единственно привлекательной формой выражения этих настроений.

РОССИЯ И ИСЛАМСКИЙ МИР

(статья опубликована в журнале *Татарстан*, № 3, 2007 г., с. 8–11.)

В последнее время идет довольно интенсивный процесс сближения России с исламским миром. Неизбежность и естественность этого процесса связана, в первую очередь, с действием следующих трех основных факторов. Во-первых, это исторические и цивилизационные связи с исламским миром, значение которых все лучше осознает прочно встающая на ноги Россия. Во-вторых, это растущая роль российских мусульман, тоже являющихся частью большой исламской уммы, в общественно-политической жизни нашей страны. В-третьих, это целый комплекс геополитических обстоятельств, предопределяющих взаимную заинтересованность России и исламского мира друг в друге.

Началом контактов регионов России с мусульманским миром можно считать 25-ый год хиджры, когда арабо-мусульманские отряды под командованием Абдель Рахмана бин Рабиа и Сальмана бин Рабиа пришли в Южный Дагестан, и с той поры там стал распространяться ислам. Число переселенцев из Арабского халифата в Дагестан со временем достигло 100 тысяч человек. На Кавказ, Нижнее Поволжье, в Прикубанье прибывали и купцы, и проповедники, улама и учителя ислама из арабских областей халифата, Ирана и Центральной Азии. Мусульманские общины появились в Хазарском каганате, и в Великой Булгарии, а с образованием Волжской Булгарии ислам стал постепенно завоевывать умы и сердца предков татарского народа. Высокоразвитая культура Волжской Булгарии и Золотой Орды это одновременно и часть всемирной исламской культуры, и часть цивилизационного наследия не только Татарстана, но и всей Российской Федерации, которым она может по праву гордиться. Исторические связи Руси с Ближнем Востоком развивались еще в домонгольскую эпоху. Арабский халифат был империей, где мусульмане жили в мире и согласии с христианами, а арабы-христиане, в том числе православные, приняли христианство задолго до Руси.

Христиане и иудеи не только пользовались свободой вероисповедания, но и добивались высокого общественного положения в халифате и сменявших его государствах. И по сей день в мусульманских странах Ближнего Востока действуют четыре старейших православных Патриархата – Константинопольский, Иерусалимский, Александрийский и Антиохийский, в этих странах есть греко-католическая, римско-католическая, маронитская и другие христианские общины. К христианским святыням, находящимся в арабском мире, еще в домонгольскую эпоху ходили русские паломники, в то время как мусульмане, в свою очередь, стремились совершить хадж к аравийским святыням. Торговля издревле связывала Русь народ с Ближним Востоком, а наша архитектура, одежда, кухня и многие обычаи несут отпечаток влияния арабо-мусульманского мира (не говоря уж о влиянии ордынско-татарской культуры). Обращаясь сегодня к нашим корням, все мы, и татары, и русские, которых так перемешала протяженная общая история, естественным образом испытываем тягу к исламскому миру, с которым нас связывают столь длительные исторические узы. При этом православие и ислам всегда проявляли устойчивую готовность к сосуществованию, основанному на большой ценностной и духовной близости, несмотря на имеющиеся вероисповедальные различия.

Традиции терпимости резко отличали средневековые арабо-мусульманские государства от Запада. Сама концепция исламской уммы означала преодоление этнической разобщенности во имя солидарности и объединения. Интеллектуальная жизнь халифата в средние века отличалась невиданным для Европы той эпохи свободомыслием, от которого, к сожалению, многие мусульманские общества отошли в наше время. Исламская цивилизация была важнейшим источником инноваций, знаний и научного прогресса, которые способствовали возникновению Возрождения и Просвещения в Европе. Евреи часто находили в исламских государствах убежище от преследований в Европе.

Традиция веротерпимости присуща и России. Торжество этой традиции справедливо связывается с именем Екатерины Великой, своим указом запретившей Русской Православной Церкви вмешиваться в дела мусульман. Нет необходимости приводить хорошо известные многочисленные факты, свидетельствующие о том, сколь весомым был вклад российских мусульман, в том числе татар, в сокровищницу отечественной культуры и каких высот достигло мусульманское просвещение и наука в Российской империи. При этом

российские мусульмане вправе гордиться духом терпимости и умеренности, который они развивали на протяжении веков. Нынешнее сближение России с исламским миром, безусловно, должно укрепить доверие российских мусульман к власти, в данном вопросе учитывающей их интересы. Как мне кажется, нет ничего противоречивого и противоестественного в том, что мусульмане могут ощущать себя одновременно принадлежащими и к своему этносу, и к многонациональному народу России, и к большой мусульманской умме. Это не означает, что российские мусульмане нуждаются в зарубежных учителях, которые, к сожалению, мало знакомы к интеллектуальной традицией мусульманских регионов России.

Для исламского мира, к примеру, было бы чрезвычайно интересным и поучительным ознакомление с такой сокровищницей всемирной мусульманской мысли, как классические труды татарских мусульманских просветителей – Шигабуддина Марджани, Галимзяна Баруди, Мусы Бегиева и других. Столь же важной задачей для ученых является исследование такого вопроса, как роль татарской интеллигенции в развитии культуры центрально-азиатского региона, в укреплении связей России со странами Ближнего Востока, в изучении мусульманского мира. Это большой пласт ученых, исламоведов, военных, дипломатов и т.д. Напомним, первым генеральным консулом России империи в Джидде в 1891 г. был Шагимардан Ибрагимов, татарин из Туркестана. Ему недолго было суждено прослужить в Хиджазе, так как вскоре он скончался в хадже. Однако его депеши и сегодня являются источником интересных сведений о регионе. Оставил свои след в истории знаний об Аравии переводчик консульства в Джидде Ишаев. Захватывающе интересна работа штабс-капитана Генерального штаба (а в будущем генерал-майора, начальника Азиатского отдела Генерального штаба) Абд-ал-Азиза Давлетшина, посетившего Хиджаз с военной миссией в 1898 г. и оставившим нам свои записки. Журнал Российской Академии наук «Восток», главным редактором которого я являюсь, недавно опубликовал часть никогда не издававшего довоенного словаря российских исламоведов, выполненного Гульбиным, в котором содержится немало забытых имен ученых, в том числе и из Татарстана, репрессированных в ходе сталинских чисток.

Конечно, употребляя выражение «исламский мир», мы должны отчетливо осознавать неоднозначность этого термина. Исламский мир состоит из большого числа различающихся по многим показателям национальных государств, отдельные из которых нередко

находятся между собой в конфликтных отношениях. Непростые отношения существуют между сторонниками различных направлений в исламе и между различными политическими силами, апеллирующими к религиозным ценностям. Среди исламских государств есть государства богатые и бедные; живущие по законам шариата и провозгласившие секуляризм основой своей жизни; моноконфессиональные и поликонфессиональные; республики и монархии и т.п.. Но нельзя отрицать того, что мусульманские страны имеют черты цивилизационного сходства и в определенных ситуациях все чаще выступают как своего рода подсистема в системе международных отношений. Несмотря на разницу в характере связей режимов, правящих в мусульманских государствах, с западными державами, сегодня можно говорить об общем кризисе в отношениях между исламским миром в целом и Западом, причем этот кризис не имеет религиозной подоплеки, а носит отчетливо политический характер.

Продвигаемая Западом глобализация, с одной стороны, создает возможности для передвижении идей, капиталов, технологий, информации, людей, что помогает всем обществам развиваться. Однако, с другой стороны, плодами глобализации эффективно пользуется прежде всего «золотой миллиард» жителей развитых стран; США без оглядки на многосторонние международные институты прибегают к грубой военной силе для смены режимов и насильственной трансформации некоторых стран исламского мира; идет энергичная экспансия западной массовой культуры, воспринимаемая в исламском мире как посягательство на традиционную мусульманскую нравственность. Глобализация бросает разрушительный вызов самобытности не только мусульманских, но и других обществ, уступающих по своим возможностям Западу. Агрессивный секуляризм воспринимается как угроза традиционно более высокой религиозности исламского мира.

Главными факторами, вызывающими негативное восприятие Запада, особенно США, в исламском мире (несмотря на все связывающие их теснейшие торгово-экономические, финансовые, военно-политические и иные узы) являются поддержка Соединенными Штатами Израиля, продолжающего оккупацию и аннексию арабских земель, военная операция США и Великобритании в Ираке, нестабильность в Афганистане, дискриминация мусульман в странах Европы. Израиль должен не только согласиться с идеей, но и приложить усилия для содействия созданию жизнеспособного палестинского государства на территории, которую надлежит осво-

бодить от оккупации. Применение им военной силы против мирного населения Ливана и Газы в 2006 г. лишь еще больше отдалило перспективу установления мира на Ближнем Востоке. Без справедливого решения палестинской проблемы не может быть никакого улучшения отношений между миром ислама и Западом.

Ужасающая ситуация в Ираке стала результатом американо-британской интервенции 2003 г., предпринятой по сфабрикованным обвинениям. Сегодня в этой стране действует массовое сопротивление иностранной оккупации, причем недовольство народа эффективно используют в своих интересах экстремисты и террористы, действующие в рядах сопротивления. Попытка перекроить Ирак по американскому лекалу привела к фактическому разрушению иракской государственности и острому противостоянию между суннитами и шиитами, которая может выплеснуться и за пределы этого государства. Появилась проблема иракских беженцев. Сегодня их находится: в Иордании – 1 млн., в Сирии – 700 тыс., в Египте – 200 тыс. Эта огромная масса неустроенных людей, являющихся горючим материалом. Массы мусульман сегодня стали думать, что только религиозно-политические движения и негосударственные акторы способны добиваться успехов в освобождении от оккупации или политического господства западных стран. Успехи, достигнутые такими группами в условиях превосходства западных государств с помощью асимметричной вооруженной борьбы, порождают у мусульман чувства солидарности с ними.

Все названное влечет за собой усиление позиций радикалов в исламском мире. В радикализации повинен не религиозный фундаментализм. Приведу в этом контексте мнение известного британского историка религии Карен Армстронг, с которой мне довелось вместе работать в группе, образованной два года назад генеральным секретарем ООН Кофи Аннаном для составления доклада по проекту «Альянса цивилизаций». Армстронг отмечает, что является ошибкой считать «фундаментализм» возвращением к истинной религиозной традиции: все виды «фундаментализмов» (а это движение впервые создано в США во время первой мировой войны протестантами для защиты христианства) являются новшествами, «хотя они претендуют на то, чтобы представлять свою религию, они по сути неортодоксальны, даже антиортодоксальны». Акцент на джихаде как чуть ли не главной обязанности мусульманина, причем в его воинственной интерпретации («малый джихад», применяющийся только при посягательстве на земли и веру мусульман

и отличающийся от «большого джихада», который человек ведет внутри самого себя) не соответствует традиции. В то же время западная пропаганда своими усилиями пытается лишить понятие джихада того позитивного смысла, которое оно исходно имеет в исламе. Однако фундаментализм вовсе не всегда связан с насилием и зачастую носит характер мирного движения, апеллирующего к базовым ценностям религии. «Джихадисты» являются преступниками, безумные и ничем не оправданные действия которых уносят жизни как невинных представителей других вероисповеданий, так и их единоверцев.

Хорошо известно, что ни одна религия не призывает к убийству невинных людей и не одобряет его. К несчастью, люди иногда используют религию для оправдания нетерпимости, насилия над человеком и даже убийства. Так, бывает, поступают и отдельные группы христиан, иудеев, индуистов и даже известных своим миролюбием буддистов. Действия экстремистов и террористов, прикрывающихся исламскими лозунгами, были использованы некоторыми людьми, чтобы попытаться изобразить ислам как религию, «эндогенно» тяготеющую к насилию. Подобные идеи, к сожалению, приходится иногда слышать и в нашей стране. Они могут лишь порождать губительную исламофобию, которую российское общество решительно отвергает. Священные тексты всех религий всегда истолковывают люди, они, в конечном счете, решают какие нормы и установления будут определять их жизнь. Следует заметить, что интерпретации вероучения, которые выработали господствующие в российском исламе традиционные улама, и суфии, и особенно джадиды, отвергают насилие, невежество и нетерпимость.

В отдельных случаях, как отмечалось в подготовленном нами для генсека ООН докладе, в составлении которого приняли участие и многие видные мусульманские деятели (в том числе экспрезидент Ирана Хатами), самопровозглашенные религиозгные наставники, играя на потребности людей в религиозном наставлении, предлагают узкие, искаженные и крайне субъективные толкования исламского учения. Они выдают, к примеру, такие обычаи, как убийство по мотивам чести, жестокие телесные наказания, притеснение женщины, за предписания религии. В то же время эти обычаи не только не имеют под собой, как считают авторитетные мусульманские богословы, религиозного основания, но и противоречат согласованным в международном праве стандартам в области

прав человека. Препятствия, воздвигаемые на пути общественной и профессиональной самореализации женщины в некоторых исламских обществах, лишь ослабляют их конкурентный потенциал, они повредят становлению будущих поколений их граждан. В этом плане опыт современного Татарстана и идеи татарских просветителей представляют собой разительный контраст упертой косности непросвещенных консервативных режимов. Внутри мусульманских обществ сегодня ведется идейная борьба, но свою судьбу должны решать только сами мусульмане, которые должны быть избавлены от внешнего вмешательства.

Я полагаю, что тлетворная концепция «столкновения цивилизаций» искажает суть бурных событий, происходящих в мире. Диалог цивилизаций, их партнерство и даже союз – это тот путь, который способен помочь человечеству совместно нейтрализовать опасные угрозы и вызовы современности. Россия как многонациональная и поликонфессиональная держава, обладающая огромным историческим опытом симбиоза культур и расположенная на огромном евразийском пространстве, призвана служить мостом между различными цивилизациями, прежде всего западной и мусульманской. В силу своего международного статуса и тесных отношений с исламским миром Россия принимает участие в разблокировании опаснейшей ситуации в горячих точках Ближнего Востока, прежде всего, в Палестине и Ираке. Являясь членом ближневосточного квартета, Россия на этом направлении действует совместно с партнерами. Это, однако, не означает, что она не ведет здесь собственной дипломатической деятельности, не выдвигает инициатив и не занимает своих позиций по отдельным вопросам. Достаточно назвать российскую идею проведения международной конференции по Ближнему Востоку или российские контакты с организацией ХАМАС, которую на Западе относят к числу террористических организаций. Позиция России против американского вторжения в Ирак в 2003 г. способствовала росту доверия к нашей стране во всем исламском мире. Российское предложение о конференции всех национальных сил Ирака, правительственных и оппозиционных, с участием соседей Ирака встречает поддержку среди мусульман, обеспокоенных возможностью начала полномасштабной гражданской войны в этой стране.

Тенденция исламского мира к внутренней солидарности и совместным действиям проявляется в укреплении Организации исламская конференция (ОИК), объединившей 57 стран и принявшей

Россию в качестве наблюдателя. Вступление нашей страны в ОИК явилось результатом долгого процесса, в ходе которого удалось преодолеть сопротивление отдельных мусульманских государств. Они, как сообщал посол по особым поручениям МИД РФ В.В.Попов, не столько выступали против России, сколько опасались создания такого прецедента, который мог бы открыть дорогу в ОИК тем, кого они не хотели бы там видеть. Противники и критики вступления в ОИК были и есть и в нашей стране. Однако сотрудничество России с ОИК приносит свои плоды. Главным из них я считаю дальнейшее укрепление позиций России в исламском мире и улучшение отношения к нам, омраченного предубеждениями, которые породили стереотипы советской эпохи. Проявлением дальнейшего сближения России с ОИК стало вступление нашей страны в ее отраслевую структуру – ИСЕСКО (исламская ЮНЕСКО), состоявшееся 15 февраля с.г.

Проявлением растущего внимания России к мусульманскому миру стал визит в Саудовскую Аравию, Катар и Иорданию президента России В.В.Путина. Во время этого визита была вручена премия имени короля Фейсала президенту Татарстану М.Ш.Шаймиеву, который был удостоен этой престижнейшей в исламском мире награды за вклад в дело ислама.

Сближение нашей страны с переживающим подъем и увеличивающим свой экономический, политический и человеческий потенциал исламским миром сопряжено с большей вовлеченностью в действия по разрешению конфликтных ситуаций; возможным появлением новых каналов проникновению в нашу страну экстремистских настроений; ведением внешнеэкономической деятельности в потенциально нестабильных странах, что представляет для России риски. Однако они с лихвой перекрываются выигрышем от этого сближения. Главный геополитический выигрыш состоит в том, что развитие отношений с исламским миром в целом (а это не просто двусторонние отношения с отдельными мусульманскими государствами) помогает России в борьбе за установление нового мирового порядка, основанного на балансе сил и интересов, против навязываемой нам однополярности. Это и расширение круга наших союзников и партнеров, и новые возможности парирования угроз и вызовов, в том числе и исходящих изнутри самого мусульманского мира. Наконец, это важный шаг к осознанию нами своей особой идентичности, в которой исламский компонент играет важную роль.

ФЕХТОВАНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

(статья опубликована в журнале *Россия в глобальной политике*, № 5, сентябрь – октябрь 2007 г.)

В течение многих лет востоковеды всего мира с восхищением произносили имя историка-арабиста и исламоведа Бернарда Льюиса, и среди западных специалистов по истории арабо-мусульманской цивилизации долгое время не было человека более авторитетного. Его книги издавались миллионными тиражами, ими зачитывались, оценки Льюиса формировали представление о предмете у огромной массы читателей. Эрудиция, владение историческим материалом, полет мысли автора находили почитателей не только на Западе, но и в исламском мире. Увы, труды Льюиса последних лет всё в большей степени отмечены печатью идеологизации, политической ангажированности, агрессивной тенденциозности, а выводы всё дальше уходят от академической объективности.

В лекции «Последнее наступление ислама?», опубликованной в этом номере журнала, Льюис окидывает взглядом историю взаимоотношений христианско-иудейской западной цивилизации и арабо-мусульманского мира через призму введенной им в прошлом в оборот идеи «столкновения цивилизаций». Впоследствии она получила детальное развитие в нелепой концепции Самьюэла Хантингтона. В рамках данной статьи нет необходимости доказывать, что все культуры и цивилизации подверглись столь сильному смешению и взаимовлиянию, что говорить об их непримиримой обособленности – очевидная фикция.

Эдвард Саид, известный американский (палестинского происхождения) профессор английской литературы (он скончался в 2003 году) обвинял Бернарда Льюиса в том, что тот, «используя ложные аналогии, искажает истину и косвенно – методы исследования, создавая при этом видимость всезнающего ученого авторитета».

Эта беспощадная оценка содержалась в послесловии к новому изданию (1995) книги Саида «Ориентализм», впервые выпущенной в свет в 1978-м. В ней автор резко критиковал Льюиса, увлеченно-

го, как он считал, «своим проектом разоблачить, развенчать, дискредитировать арабов и ислам» и задачей показать, «что ислам – это антисемитская идеология, а не просто религия». Книга Саида, в свою очередь, подверглась критике в работе Льюиса «Ислам и Запад».

О крестовых походах

Я не хотел бы, чтобы эти заметки рассматривались как «наш ответ» Льюису в духе антиориентализма a la Эдвард Саид или, тем более, модного нынче антиамериканизма. Это лишь размышления, на которые наводит выступление знаменитого профессора Принстонского университета.

Выдвигаемый в лекции тезис о том, что Крестовые походы Запада были квазиджихадистским ответом на джихадистскую экспансию арабо-мусульманского Востока, вызывает образ фехтовального поединка. В различные исторические периоды стороны меняются местами, нанося друг другу уколы и всегда держа шпагу наготове. В VII столетии молодое арабо-мусульманское государство, созданное пророком Мухаммедом, действительно осуществило серию успешных завоеваний, подчинив себе и часть Европы – Испанию. Впоследствии Испания, отвоевавшая в результате Реконкисты захваченные арабами территории, вновь стала христианской. Арабо-мусульманский мир начал ужиматься, а обычные для любой империи междоусобицы привели к делению на обособившиеся сегменты. Азиатская часть оказалась в XI веке под контролем тюрков-сельджуков, которые отобрали у багдадского халифа из династии Аббасидов светскую власть и сохранили за ним лишь роль верховного религиозного правителя мусульман.

Христиане и иудеи по-прежнему мирно сосуществовали с мусульманами в аббасидском Халифате. Более того, евреи, подвергавшиеся преследованиям в христианской Испании, находили убежище у мусульман-арабов. Рядом с Халифатом продолжала существовать Византия, и к моменту начала в том же XI столетии Крестовых походов (которые, кстати, тогда так не назывались) византиец чувствовал себя гораздо комфортнее в Дамаске, Багдаде или Каире, нежели в Париже либо Риме. Как пишет известный западный исследователь Стивен Рансимэн, «за исключением редких периодов кризиса и репрессалий, власти в Византийской империи и в Халифате соблюдали договоренность не принуждать друг друга

к обращению в другую религию и позволять свободу вероисповедания… Западный христианин не разделял византийскую терпимость и чувство безопасности. Он гордился тем, что был христианином и, как он полагал, наследником Рима; в то же время он остро чувствовал, что во многих аспектах мусульманская цивилизация была выше, чем его».

Как бы то ни было, импульсом для Крестовых походов было не только объясняемое религиозно-геополитическими мотивами стремление западнохристианского мира вернуть себе господство над Иерусалимом. Имелись соображения экономического и политического свойства – пограбить богатый Восток, консолидировать власть в своих странах, прежде всего во Франции, сыгравшей главную роль в кампаниях. Однако всерьез спорить о том, было ли вторжение крестоносцев агрессией или ответом на арабо-исламскую угрозу, не только академически некорректно и бесперспективно, но и смешно. Слава богу, профессор признаёт, что поведение крестоносцев на Востоке было «чудовищным и варварским», но делает он это лишь затем, чтобы высказать мысль о «непропорциональности» извинения папы за Крестовые походы. Сказал бы прямо, что Алжиру, к примеру, надо извиниться за своих пиратов, досаждавших европейцам в период Средневековья.

Но надо признать, что в Крестовых походах было и благо. В течение двух веков господства епископов и рыцарей-крестоносцев над частью Арабского Востока его цивилизация оказывала огромное влияние на многие стороны материальной и духовной культуры европейцев. Благодаря контактам с мусульманами, европейские рыцари стали не только чаще мыться, но даже использовать при этом горячую воду, устраивая неизвестные им прежде горячие бани, относительно часто менять белье и верхнее платье, чего раньше не делали вовсе, носить бороду похожего на восточный, фасона, и тюрбан. Познакомившись в Сирии с ветряными мельницами, они заимствовали это техническое новшество, равно как и водяное колесо. Они узнали о существовании почтовых голубей, научились выращивать немалое число новых сельскохозяйственных культур, впервые получили представление о сахарном тростнике.

Европейские рыцари полюбили мягкие и красивые восточные одеяния, сменившие их грубые одежды, ковры, которыми украсили свои жилища, переняли производство многих изящных тканей, которые до сих пор называются по-арабски. На Запад попали восточ-

ные геральдические знаки, арабские музыкальные инструменты и другие атрибуты ближневосточной культуры. Эти заимствования дополнили то мощное цивилизационное влияние, которое еще до Крестовых походов оказали на средневековую Европу исследования арабских философов, теологов, математиков, медиков, астрономов и др. Через эти труды до европейской науки дошли величайшие достижения как греков, давно и хорошо освоенные арабами, так и самих арабов. Духовное обогащение шло, впрочем, через Испанию и Византию, а крестоносцы не проявляли никакого интереса к данной сфере. Тем не менее средневековый опыт столкновения Европы с мусульманским Востоком подтверждает, что взаимовлияние цивилизаций происходит всегда и, как правило, продолжается во время столкновений и завоеваний. Так было в Средние века, так было во времена «классического» западного колониализма, то же самое происходит и сегодня.

О свободе и морали

Правда, средневековые европейцы не восприняли у арабов-мусульман достаточно высокой для того времени степени свободы, какой отличалась интеллектуальная жизнь Халифата. В публичных диспутах и на страницах своих книг арабские философы-перипатетики (последователи Аристотеля. – Ред.) и теологи-мутакаллимы (приверженцы мусульманского ортодоксального богословия. – Ред.) спорили, к примеру, о том, является ли наш мир извечным или сотворенным (в Европе инквизиция быстро сожгла бы спорщиков на костре). А известные арабские поэты позволяли себе такие высказывания о религии, из-за которых в нынешнем мусульманском мире им бы наверняка не поздоровилось. Почему в этом соперничестве за то, кто более развит и более свободен, стороны поменялись местами – предмет особого разговора. Однако совершенно очевидно, что некорректно, как это делает Льюис, приписывать Западу монополию на знание и свободу: ход истории переменчив. А рассуждения профессора о рабстве у мусульман и вовсе непонятны (не будем вспоминать позорные страницы истории западной работорговли).

Сегодня Запад является и источником технологических достижений, заимствуемых Востоком, и отторгаемых мусульманским миром норм, которые расцениваются как проявление моральной

распущенности, разложения и деградации. Но именно так же смотрели на Ближний Восток и европейские борцы за Иерусалим эпохи Крестовых походов, и европейские путешественники XIX века. В жизни ближневосточного общества они находили вседозволенность, аморальность, сексуальную распущенность.

Так, по выражению Эдварда Саида, «каждому европейцу, путешествующему по Востоку либо постоянно там проживающему, приходилось защищаться от его тревожащего влияния… В большинстве случаев казалось, что Восток оскорбляет нормы сексуального приличия». Знаменитый английский исследователь Египта XIX столетия Эдвард Уильям Лэйн говорил об избыточной «свободе половых сношений» в этой стране.

Иначе говоря, и здесь стороны поменялись местами. А ведь различие в морально-этических установках играет немалую роль в существующих сегодня острых противоречиях между Западом и мусульманским миром.

Когда глубже познакомишься с подходом Льюиса к истории исламского Востока, уже не удивляешься, что в Европе ему столь не нравится «так называемое уважительное отношение к разным культурам». Особо острое неприятие вызвало у профессора высказывание премьер-министра Франции, в котором тот упомянул о блестящей победе египетского султана Салах ад-Дина, основателя династии Айюбидов, над крестоносцами и освобождении Иерусалима. Но к началу Крестовых походов арабы действительно жили в Иерусалиме уже несколько веков. Конечно, когда-то они пришли туда, как пришли на те или иные территории подавляющее большинство народов (например, европейские переселенцы в Америку). Иерусалимские святыни, бесспорно, принадлежат всем трем монотеистическим религиям, но политизировать историю в духе концепции «единой и неделимой столицы Израиля», по меньшей мере, неакадемично.

Безусловно, арабский мир стал отставать от Запада задолго до начала колониальных завоеваний. Но европейский колониализм Нового времени и продолжающаяся до сих пор экспансия Запада, откровенное стремление к доминированию, навязывание своих ценностей и прямое вооруженное вмешательство – главные факторы фрустрации мусульманских народов Ближнего Востока и радикализации ислама. Религия становится важнейшим инструментом сохранения культурной идентичности мусульманского Востока.

О войнах за умы и территории

Любое цивилизационное вмешательство – война, завоевания, установление колониального доминирования либо более изощренные современные формы – всегда имеет две стороны.

С одной стороны, оно способствует обмену культурными нормами и ценностями (за исключением тех случаев, когда вмешательство приводило к уничтожению народов и поглощению культур). С другой – бумерангом возвращается к новым поколениям, вызывая очередные витки противостояния народов.

Увы, в дискурсе Льюиса отчетливо слышится нотка превосходства и пренебрежительности: страны исламского мира долго подчинялись внешним силам (символическим началом этой эпохи была экспедиция Наполеона в Египет), теперь Ближний Восток больше ими не управляется, а «приспособиться к ситуации, требующей от них отвечать за свои действия и их последствия» мусульманским государствам трудно. Так и вспоминается старая колониальная максима: ну, не созрели они еще для независимости – и всё тут!

Странным выглядит толкование Люисом миграций «мусульманских меньшинств» в Европу как одной из форм «третьей волны атак на Европу» наряду с террором. Действительно, миграция населения из мусульманского мира имеет широкие масштабы. В настоящее время в странах Европейского союза мусульмане составляют 5 % населения, их доля неуклонно растет и к 2020 году предположительно составит уже 10 %. И остановить этот процесс вряд ли возможно. Конечно, его не следует объяснять исключительно экономическими причинами. Мусульманская хиджра на Запад – это еще и формирование новой псевдоуммы с особой идентичностью. Французский исследователь Оливье Руа видит в этом проявление детерриториализации ислама. Новые мухаджиры (добровольно или вынужденно переселившиеся) зачастую приходят к парадоксальному выводу, что они могут свободнее исповедовать ислам в немусульманской стране, чем на своей родине, где господствующие нравы и порядки не представляются им чисто исламскими.

Такого мнения придерживается и профессор Тарик Рамадан – один из наиболее популярных и либерально настроенных молодых лидеров исламской Европы, внук основателя организации «Братья-мусульмане» Хасана аль-Банны. Конечно, борьба за умы европейских мусульман будет продолжаться. Недовольство последних со-

циально-экономическим положением экстремисты охотно используют для пополнения рядов своих сторонников. Однако нельзя не замечать и процесса интеграции мусульман в европейские общества, который является частью протяженного во времени исторического процесса цивилизационной гибридизации и взаимообмена.

Неудивительно, что европейцы серьезно озабочены проблемой адаптации иммигрантов и основывают свою политику в отношении других культур на терпимости, политкорректности и «конструктивном вовлечении». Межкультурный разлом губителен для Европы так же, как для США – расовая сегрегация, на борьбу с которой американское общество потратило столько сил.

Острейшие дебаты не прекращаются и внутри самого мусульманского мира. Они велись на протяжении всей истории ислама и иногда, как и в других религиях, принимали форму кровопролитных столкновений. Внутриконфессиональные войны и на Западе, и на Востоке зачастую бывали более ожесточенными, чем межрелигиозные (достаточно вспомнить Варфоломеевскую ночь).

Полезно напомнить, что ислам – плюралистическая религия. В ней изначально нет «ортодоксии», и государственной религией становилось то направление, которое избирали правящие группы. В сочетании с отсутствием клира это и обостряло борьбу, и создавало механизм преодоления противоречий. Заметим, что история нашего времени знает примеры войн между мусульманскими государствами. Принадлежность к одной религии не смогла предотвратить кровопролитие. Так, многолетняя ирано-иракская война унесла более миллиона человеческих жизней. То же, что происходит в Ираке сегодня, связано не только и не столько со старой рознью шиитов и суннитов, сколько с грубым силовым вмешательством Запада, рассматриваемым в исламском мире как новый «Крестовый поход».

К несчастью для Соединенных Штатов, повод для этой опасной коннотации дал своими «фундаменталистскими» высказываниями сам американский президент Джордж Буш. Всякая реанимация мотива Крестовых войн, в том числе и в интерпретации Льюиса, выглядит в глазах мусульманских сообществ как попытка оправдать колониализм в широком понимании этого слова (боюсь, колониализм как политика вечен), и международные террористы активно используют тему Крестовых походов для мобилизации своих сторонников. Главный идеолог «Аль-Каиды» Айман аз-Завахири в 2005-м заявлял: «Сионистское образование (так он называет Израиль. – В.Н.) – плацдарм для крестового завоевания исламского ми-

ра. Сионистское образование – авангард американской кампании по установлению господства на мусульманском Леванте (общее название стран восточной части Средиземноморья. – Ред.). Это часть крупномасштабной кампании Запада против исламского мира под руководством США в союзе с мировым сионизмом». Говорил аз-Завахири и о французских крестоносцах, убеждая в сентябре 2006 года алжирскую Салафитскую группу призыва и сражения, которая позднее получила название «Аль-Каида в исламском Магрибе», стать «костью у них в горле».

Реза Аслан из Калифорнийского университета заявил на одной из конференций: неизвестно, как через сто лет будут вспоминать Усаму бен Ладена – как кровавого преступника или исламского реформатора вроде не уступавших ему в жестокости радикальных христианских реформаторов Томаса Мюнцера или Мартина Лютера. Аслан использует термин реформация, чтобы подчеркнуть: насилие и терроризм исламских экстремистов – не выражение «столкновения цивилизаций», а часть «внутренней войны в исламе». Подобные конфликты будто бы переживали все религии, сталкивавшиеся с вызовами Нового времени. И в вечных для всех религий спорах о том, кто определяет веру – индивид либо интуиция, – христианская Реформация прибегала к ничуть не менее кровавым и бесчеловечным аргументам, чем нынешние исламисты. Такой подход находит мало сторонников, но побуждает к размышлениям.

Позволю себе предположить, что именно дебаты внутри исламской уммы (конечно, не в такой форме, как ныне в Ираке) будут определять будущее место религии в государствах и обществах, которые принято называть мусульманскими. В таких дебатах, касающихся наиболее фундаментальных вопросов существования, проявляют себя сторонники крайних точек зрения, в том числе и ультраконсервативных. При этом речь может идти о, казалось бы, довольно невинных и даже отстраненных от глобального контекста вопросах.

Приведу один пример. В Пакистане и Индии давно продолжается спор между двумя школами в местном суннитском исламе – деобандийской (фундаменталистской и агрессивно ригористичной) и барелвийской (умеренной). Один из предметов спора последнего времени – фетва (заключение высшего религиозного авторитета о соответствии того или иного явления либо высказывания Корану и шариату. – Ред.) деобандийских улемов (ученых-богословов) от 2004 года, запрещающая верующим смотреть программы телевиде-

ния, поскольку оно является «средством фривольного развлечения». Анафеме предавался даже находящийся под контролем барелвийцев канал Q TV, вещающий на урду из Дубая, по которому идут благочестивые суфийские передачи.

Но и внутри самЧй деобандийской школы развернулись споры. Во-первых, об отношении к институту фетвы: одни считают его допустимым, другие – противоречащим исконным установкам ислама. Во-вторых, нет единства и в оценке телевидения и возможностей его использования в «исламских целях».

Понятно, что этот спор имеет прямое отношение к проблеме обновления и соответственно проблеме отношений исламского мира с Западом. Руководствуясь мрачным профетизмом Бернарда Льюиса, можно представить себе, как через несколько десятков лет зловредные бородачи с Востока, оседлавшие старушку-Европу, начнут бить телевизоры (как это делали в Пакистане после упомянутой фетвы некоторые наиболее ярые последователи деобандийской школы). Однако сам уважаемый профессор справедливо указывает на луч надежды – модернизацию этих групп, которые, наверное, и сегодня считали бы более привлекательной модель западной цивилизации, не неси она беспорядочное разрушение экзистенциально важных основ их жизни и внешнее доминирование.

Допускаю, что кто-то усмехнется, сказав: «Ну, вот, они даже телевизоры бьют». Однако все зависит от точки отсчета. Для многих фиксация внимания американских христианских фундаменталистов на проблемах креационизма (учение, согласно которому все организмы были одновременно и независимо созданы Богом и не претерпели с тех пор изменений. – Ред.) или абортов также выглядит признаком косности и ретроградства, если не мракобесия. А некоторые американские фундаменталисты считают необходимым поддерживать претензии Израиля на Иерусалим лишь потому, что верят, будто мессия придет, когда в городе воцарятся иудеи, которые затем будут уничтожены.

Об идеологии

Многие мусульмане воспринимают американскую концепцию Большого Ближнего Востока как неоколониалистский проект, призванный установить угодный Западу порядок. При несомненных достоинствах этого проекта, поддержавшего усилия тех сил внутри

региона, которые выступают за необходимую модернизацию и демократизацию, у него есть и издержки. Прав эксперт из Брукингского института Брюс Ридел, когда он говорит: «Понимание стратегии “Аль-Каиды” – первый ключ к победе над ней. Запад нуждается в “Большой Стратегии для Большого Ближнего Востока”, которая поможет выиграть войну идей против аль-каидовского видения “Халифата для Большого Ближнего Востока”. К счастью, большинство мусульман разделяют с нами эту цель. С новыми лидерами на Западе более изощренная стратегия имеет хорошие шансы победить в войне против “Аль-Каиды”». Невозможно выиграть войну за свободу против человеконенавистничества и мракобесия, спекулирующего на унижении мусульман, с помощью римейков Крестовых походов.

Однако как раз это, к сожалению, делает Льюис, изображающий историю отношений между Западом и исламским миром в виде фехтовального поединка, в котором победа одного из участников непременно означала бы торжество знания и свободы, а другого – невежества и рабства. Но именно идеологизация и знания, и свободы, похоже, явилась основной причиной, по которой Льюис удостоился неоконсервативной премии Ирвинга Кристола.

Суть неоконсервативного проекта на международной арене с самого начала состояла в перекройке мирового порядка по линии идеологического водораздела. Повсеместное распространение американской модели демократии любыми средствами, вплоть до военных, было одной из главных задач, провозглашенных «неоконами». Не далее как в 2003-м Уильям Кристол в одном из своих очерков сделал поразительное сравнение: «…крупные нации, имеющие идеологическую идентичность (выделено мной. – В.Н.), как СССР вчера и США сегодня, неизбежно отстаивают идеологические интересы в дополнение к более материальным заботам. Сталкиваясь с неординарными событиями, Соединенные Штаты всегда будут чувствовать свою обязанность всеми средствами защищать демократическую нацию от нападения недемократических сил, внешних и внутренних». Израиль в данной схеме рассматривается как главный объект атаки со стороны этих враждебных сил и соответственно защиты со стороны США.

Прагматичный республиканец и одновременно непримиримый критик неоконсерваторов Патрик Бьюкенен по этому поводу язвительно, но справедливо замечает: «Неужто Кристол всерьез верит в то, что мы дали Израилю более 100 миллиардов долларов и встава-

ли на его сторону в любой драке просто потому, что он является демократией?»

Конструирование образа исламского врага шло в русле именно идеологического размежевания. При этом, как уже отмечалось, ставился знак равенства между исламским и ближневосточным миром, где действительно находятся его важнейшие «нервные узлы». Для неоконсервативной революции в Америке проблема стран Ближнего Востока стала одним из главных идеационных и мобилизирующих инструментов. Появилась тенденция относиться к региону Ближнего Востока и Центральной Азии как к ареалу этнического и религиозного «беспорядка» (позднее она получила развитие в концепции Большого Ближнего Востока).

26 января 1998 года несколько видных представителей неоконсервативного направления, входивших в группу под названием «Проект нового американского столетия» (она составила костяк администрации после победы республиканцев на выборах-2000), обратились к президенту Биллу Клинтону с письмом, в котором подвергли резкой критике американскую политику сдерживания Ирака. Они потребовали принять стратегию, целью которой являлось бы смещение режима Саддама Хусейна.

На самом деле идея проведения военной операции против Багдада возникла еще в середине 1990-х, когда «неоконы» выдвинули тезис о радикальном вмешательстве в ближневосточно-исламский регион. Для оправдания этой стратегии изобретались всё новые аргументы. Это и то, что исламские режимы не добились социального прогресса, который позволил бы населению их стран воспользоваться благами глобализации, и коррупция разжиревших от нефтедолларов авторитарных элит, и отсутствие демократии (эта критика, по замечанию Жиля Кепеля, весьма напоминала ту, с которой выступали левые). В 1996 году группа «неоконов», недовольная «процессом Осло» (договоренности, достигнутые в норвежской столице, предусматривали возвращение палестинцам оккупированных Израилем территорий взамен признания ими еврейского государства), направила от имени иерусалимского мозгового центра одному из лидеров «Ликуда» Биньямину Нетаньяху (он в то время баллотировался на пост премьер-министра Израиля) доклад «Чистый разрыв: новая стратегия обеспечения задачи». Среди прочих под документом стоя-

ли подписи Ричарда Пёрла и Дугласа Фейта, будущих видных деятелей администрации Джорджа Буша.

Авторы доклада предлагали формулу «мир за мир», а не «территории в обмен на мир», как предусматривалось переговорщиками в Осло. Также выдвигалась идея стратегического альянса с Турцией и Иорданией, предоставления права преследовать палестинцев на территориях, контролируемых Палестинской национальной администрацией, меньшей зависимости от США. Другие важные рекомендации: Израилю нужно ослаблять, сдерживать и даже «отбрасывать назад» Сирию; в Багдаде необходимо восстановить хашимитскую монархию; Израилю следует руководствоваться стратегией не возмездия, а упреждения, которую давно разрабатывали неоконсерваторы Алберт Волстеттер и Пол Вулфовиц.

В феврале 2004-го один из ведущих американских политических комментаторов Чарлз Краутхаммер триумфально провозгласил на ежегодном обеде в Американском институте предпринимательства, что американцы создали «самую большую империю в мировой истории». США, по его заявлению, не только однополярная держава, но и «хранитель международной системы». До сих пор подобное выражение использовалось только в титулатуре королей Саудовской Аравии, называющих себя «хранителями двух святынь» (Мекка и Медина). Эта параллель символична, поскольку нынешняя американская империя в качестве одной из своих идейных опор также использует фундаментализм, но только иного, чем у ваххабитов, толка.

После 11 сентября 2001 года у части «неоконов» Саудовская Аравия заняла первое место в перечне источников «исламской угрозы». Выступая 10 июля 2002-го в Бюро оборонной политики, Лорент Муравик (бывший помощник Линдона Ларуша) заявил, что Вашингтон должен предъявить саудовцам ультиматум: «Или вы преследуете и изолируете всех тех, кто замешан в террористических сетях, включая саудовские спецслужбы, и заканчиваете всякую пропаганду против Израиля, или мы осуществляем вторжение, захватываем нефтяные месторождения и оккупируем Мекку».

К совету Муравика администрация Белого дома, к счастью для США и для всех нас, не прислушалась. Поход на Мекку не состоялся. Зато новым звеном в бесконечной исторической цепи военных вторжений стала оккупация Ирака. Хотелось бы верить, что последним.

РОССИЙСКАЯ ДИПЛОМАТИЯ В ХИДЖАЗЕ
(конец XIX – начало XX в.)

(статья опубликована на арабском языке в журнале: *Al-Darah,* A Quarterly Issued by King Abdul Aziz Foundation for Research and Archives, Issue No. 2, Year 33, 2007, с. 143–183)

В последней четверти XIX в. Российская империя активизировала дипломатическую деятельность в мусульманском и в арабском мире. В немалой степени это объяснялось стремлением сдерживать своих давних соперников в регионе и, прежде всего, Турцию, а также препятствовать расширению сфер влияния западных держав, в первую очередь – Англии.

Однако было бы ошибочным рассматривать повышение интереса России к арабскому и исламскому миру вообще и к Аравийскому полуострову, в частности, исключительно через призму противоборства с другими державами или экспансии. Российские мусульмане обращали свои взоры к мусульманским святыням Мекки и Медины как объектам паломничества. Завоевание Россией новых областей, населенных мусульманами в XIX в., привело к увеличению числа мусульман – подданных Российской империи и соответственно к росту внимания к региону, где расположены святые места ислама.

Растущий интерес России к региону Аравийского полуострова и Арабского залива был обусловлен и ее торгово-экономическими интересами. Одним из маршрутов, по которому осуществлялись контакты между Россией и Западом, являлся среднеазиатско-индийский маршрут. Как известно, он был впервые освоен российским купцом из Твери Афанасием Никитиным еще в 60-е-70-е годы XV в. Позднее россияне стали попадать в Аравию по второму – каспийско-персидскому, а также третьему маршруту: через Черное-Средиземное-Красное моря.

Тем не менее военно-стратегическое и политическое измерения интереса России и Аравии в тот период были определяющими. В конце XIX в. – начале XX в. на Аравийском полуострове и в

Персидском заливе одно за другим открываются российские консульства, сначала в Басре и Джидде, а затем в Бушире. Кроме того, в 1903 г. было открыто прямое пассажирское сообщение по морю черноморского порта Одесса до Персидского залива.

В 1890 г. открылось российское консульство в Джидде, о деятельности которого в тот период почти ничего не известно, а имеющиеся архивные документы до сих пор оставались невостребованными. Первым российским консулом в Джидде был назначен действительный статский советник Шигимурад Мирясович Ибрагимов. Он родился в 1841 г. под Оренбургом. Обучался в Сибирском кадетском корпусе и начал свою службу письмоводителем Кокчетавского окружного приказа, затем был прикомандирован к канцелярии военного губернатора области сибирских киргизов, командировался в распоряжение Туркестанского генерал-губернатора, генерал-адъютанта фон Кауфмана, долго был переводчиком местных тюркских и персидского языков, участвовал в завоевательных компаниях, в том числе в Кокандском походе, служил в Туркестанском крае, успешно двигаясь вверх по чиновничьей лестнице. В 1990 г. он был переведен на службу в министерство иностранных дел и высочайшим приказом от 22 ноября 1890 г. назначен консулом в Джидду.

Цели и задачи, возложенные на новое консульство, были определены Российским Императорским Посольством в Константинополе, которое 13 мая 1891 г. направило Ибрагимову «доверительную инструкцию».[1] В инструкции говорилось, что цель учреждения консульства состояла «преимущественно в покровительстве нашим паломникам, ежегодно в значительном числе отправляющимся на поклонение мусульманским святыням в Мекку и Медину»[2]. Консулу вменялось в обязанность наблюдать за паломниками, «понимать и разделять их нужды, состоя с ними и в наиболее близких сношениях». В то же время Посольство сообщало Ибрагимову о выработке им неких общих правил сношений консульства с паломниками, его прав и обязанностей в отношении российских подданных. Этот документ был направлен для утверждения в Санкт-Петербурге, но пока посольство требовало принять их к руководству.

Посольство считало необходимым, чтобы консульство осуществляло общее наблюдение за хаджжем, его влиянием на рос-

[1] Ибрагимову, 13 мая 1891 г. АВП РИ, фонд Турецкий стол, оп. 502-Б, д.3312, л. 4–13.
[2] Цит. док., л. 4–4 об.

сийских подданных, «за стремлениями, преследуемыми в отношениях с ними местным руководством», и, особенно, воздействием на них «недобросовестных фанатиков». От такого воздействия паломников следовало ограждать.

Особое внимание консульства должно было быть обращено на тех русских подданных, которые после совершения хаджжа оставались в Аравии на жительство и занимались обиранием соотечественников. Нетрудно предположить, что у российских властей были данные о паломниках мусульманских районов империи, пострадавших от действий этих осевших в Аравии соотечественников: вокруг хаджжа в то время кормилось немало всякого рода проходимцев.

Посольство подчеркивало, что его покровительством пользовались не только русскоподданные, «но и уроженцы среднеазиатских ханств, обращающиеся за своими нуждами к России»[3]. Однако иным образом надлежало относиться к тем выходцам из пределов России и среднеазиатских ханств, которые перебрались в Хиджаз по политическим мотивам. Наблюдая за их действиями и образом мыслей, консульские служащие не должны были входить с ними «в близкие сношения», даже если те будут стремиться к этому, чтобы возвышаться в глазах соотечественников и «вернее вести подкопы под существующий на родине порядок вещей». Вероятно, опасения были связаны прежде всего с возможными враждебными действиями старого врага Российской империи – Турции.

В обязанность консульства вменялось ознакомление с путями следования паломников, сбор статистических данных об их числе и «местах происхождения». Первоочередное внимание должно было быть обращено на ближайший к Медине порт – Ямбо, а также на Персидский залив, через порты которого также прибывала немалая часть паломников. Консулу полагалось, в случае если он сочтет необходимым назначение агентов в некоторые наиболее важные пункты, сделать об этом соответствующее представление.

Понятно, что влияние, которое оказывалось в ходе паломничества на российских подданных и среднеазиатских паломников, непосредственным образом затрагивало интересы российских властей, в том случае если оно преследовало цели, рассматриваемые как враждебные. Однако посольство не ограничивало задачи консульства изучением проблемы применительно к паломникам из

[3] Цит. док., л. 6 об. – 7.

России и среднеазиатских ханств. Оно хотело знать, какое влияние оказывала поездка в Мекку и Медину на миросозерцание мусульманских народов вообще и какое значение имело при этом принадлежащее османскому султану звание халифа, «до какой степени почитается он в различных средах мусульман не турецкоподданных, а также какой вес имеет и приоритет в их глазах его политическое положение как владетеля принадлежащей к составу европейских государств империи»[4].

Это указание также показывает, что российская дипломатия смотрела на паломничество через призму российско-турецких отношений и с учетом возможности его использования турками для разжигания межконфессиональных противоречий внутри самой Российской империи.

Обоснованность опасений властей подтверждалась данными, приводимыми направленным в Хиджаз в тот же период по заданию российского Генштаба штабс-капитаном Давлетшиным. Он сообщал, в частности, об осевшем в Медине выходце из татар Астраханской губернии Абд ас-Саттаре, построившем в святом городе на собранные в России пожертвования медресе, в кельях которого останавливались российские паломники. Если кто-то из них умирал, то его имущество и деньги утаивались «самым бессовестным образом», так же поступали и в отношении учеников медресе. Абд ас-Саттар и его ближайшие помощники, как писал Давлетшин, старались «всеми мерами внушить своим живущим в России сородичам, что «хиджра», т.е. переселение государство под мусульманским главенством, – одна из главных обязанностей каждого правоверного»[5]. Давлетшин писал также в своем отчете, что по поручению Абд ас-Саттара и его помощников мединский шейх Абд аль-Кадир составил подтверждающую это с помощью цитирования стихов из Корана брошюру для отправки в Россию, где она «может вызвать брожение среди известной части мусульманского населения»[6]. Все же татары, живущие в святом городе, кормились за счет своих сородичей-паломников из России которых обхаживали во время пребывания тех в Хиджазе, и ездили в

[4] Цит. док., л. 8 об. – 9.

[5] Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз. Санкт-Петербург: Военная типография, 1899, с. 57.

[6] Там же.

Россию собирать милостыню. Давлетшину удалось найти лишь одного эмигранта, «бывшего состоятельного купца, бежавшего в Медину от запоя», который «не интересовался» хаджиями и зарабатывал себе хлеб своими трудами[7].

Таким образом, выявление всех последствий совершения хаджжа российскими мусульманами с помощью консульских работников преследовало цель собирать и анализировать информацию как о возможных недружественных в отношении России действиях Турции, так и потенциальных угрозах возникновения беспорядков среди российских мусульман.

В связи с вышеупомянутой задачей на консульство не случайно возлагалась и обязанность и определить «общий размер власти султана в Аравии в смежных с нею землях». Посольство отмечало, что Ибрагимов, сам мусульманин, которому было разрешено посещать святыни, обладал уникальной возможностью заводить необходимые связи и изучать местный быт, однако ему надлежало проявлять крайнюю осторожность, «дабы отнюдь не сделаться предметом наветов опасных и ловких интриганов или не возбудить несбыточных надежд в среде населений»[8].

Помимо выявления прочности позиций в Хиджазе Турции Ибрагимову предписывалось обращать особое внимание на «политику, преследуемую в этих местностях Англией». Посольская инструкция сообщала консулу, что Великобритания, «пользуясь хаджжем как средством для сближения своих мусульманских подданных с арабами и приобретения через них в их среде и на их начальников обаяния для себя», стремилась подчинить своему влиянию священные для ислама места. Давалась и оценка этим действиям: «В наших видах не может лежать подобное увеличение значения Англии в мусульманском мире и на Востоке вообще»[9]. Россия в то время не могла рассчитывать бросить серьезный вызов Англии, однако задача ограничить английское влияние, воспрепятствовать его росту считалось вполне посильной для российской дипломатии. Для этого консулу следовало «выставлять как благорасположение, высказываемое к исламу Русским государством и его правительством, так и желание наше сохранить в среде мусульманского мира настоящий, наиболее

[7] Отчет, с. 56.
[8] Ибрагимову, 13 мая 1891 г., цит. док., л. 10.
[9] Цит. док., л. 11.

соответствующий его нуждам строй». Этим преследовалась цель и завоевание доверия турецкого султана, который бы ценил дружбу русского царя и относился к нему с «откровенной преданностью верного союзника». Нельзя не признать, что акцент на защите самобытности господствующего в Хиджазе строя от попыток Англии изменить его позволял российской дипломатии вызывать расположение местного населения.

В круг деятельности приступающего к работе консула, согласно инструкции, входило и наблюдение за состоянием отношений между Хиджазом и Йеменом, а также за положением в Неджде, «где стараниями Англии утвердилась и поддерживается жестокая, почти не подчиняющаяся султану династия Рашидов»[10]. В еще большей зависимости от Англии, подчеркивалось в инструктивном письме, находились владения маскатского имама, оманского султана и других прибрежных владетелей. Хотя с ними и было невозможно войти в непосредственные сношения, консул был должен, «пользуясь прибывающими оттуда на поклонение влиятельными лицами, ознакомиться постепенно с ними, приобрести среди них доверие и уважение и заручиться некоторым влиянием»[11]. Приобретение подобных связей, как указывало посольство, могло бы служить, с одной стороны, «ослаблению всемогущего в этих местностях обаяния англичан, с другой – приобретению для себя этим путем воздействия на стремящегося к удержанию и даже расширению там своей власти султана турецкого, коего дружба нам всегда желательна и может даже быть полезна при могущих возникнуть на Востоке усложнениях»[12].

Играя на противоречиях между Турцией и Англией, российская дипломатия рассчитывала ослабить обе державы, чтобы уменьшить угрозу для себя на южном направлении, а также добиться складывания наиболее благоприятных для деятельности России и русских подданных на Ближнем Востоке условий. Не случайно консулу вменялось в обязанность и «обратить зоркое внимание на условия торговли вообще и русской в особенности, а затем представить императорскому правительству свои соображения насчет возможностей сбыта российских товаров и установления торговых отноше-

[10] Цит. док., л. 12.
[11] Цит. док., л. 12 об.
[12] Там же. Цит. док., л. 12.

ний России с Хиджазом, которые рассматривались также и в качестве «главного проводника политического влияния».

Консулу поручалось устанавливать и поддерживать наилучшие сношения с местными властями, чтобы обеспечить наилучшие условия для отстаивания порученных ему интересов.

Однако Ибрагимову не удалось развернуть работу в Хиджазе. Первый консул Российской империи в Хиджазе скончался во время совершения хаджжа 10 июля 1891 г. Ходили слухи, что он был ранен во время нападения на него, но они не подтверждены официальными данными.

Отправившись к месту назначения, Ибрагимов уже в Египте, через который лежал его путь в Джидду, начал вести представительскую и информационную работу. В Александрии консул был представлен хедиву, который «высказал много лестного по поводу назначения мусульманина» на пост консула. Ибрагимов сообщал, что, по мнению хедива, для паломников путь на Медину через порт Ямбу крайне опасен и неудобен по своей продолжительности и отсутствию воды»[13]. Хедив подбивал консула убедить мекканского шерифа перенести место высадки паломников из Ямбу в Рабу, на середине пути между Джиддой и Ямбу, о чем хедив уже ходатайствовал перед шерифом, хотя и безуспешно.

Консул прибыл в Джидду на пароходе хедивской компании под российским консульским флагом и был особо тронут приемом, оказанным ему российскими подданными, «которые по восточному обычаю, подходили, подавали мне обе руки разом и сейчас же гладили себе лицо ладонями в знак великого ко мне уважения»[14]. Сам дипломатический церемониал того времени представляет сегодня немалый интерес. По прибытию консул имел непродолжительную беседу в канцелярии с представителем каймакама Джидды, который от имени начальника предложил Ибрагимову верховую лошадь. Удушающий июньский зной не смущал консула: «Я, одетый в белое военного покроя пальто и белую фуражку, совершил свой первый выезд в город верхом, мерным шагом, в предшествии кавасов ото всех консульств (а они встречали российского консула в порту – В.И.), которые были одеты в парадную форму и имели в руках медные булавы»[15]. Сидевшие у лавок торговцы и жители

[13] АВП РИ, фонд Политархив, оп. 482, д. 771, л. 2.
[14] Цит. док., л. 4.
[15] Цит. док., л. 4 об.

приветствовали дипломата «вставанием и прикладыванием руки к голове».

На квартире Ибрагимов сразу же ведет прием визитеров, которым объявляет о своем намерении отправиться на поклонение в Мекку. К нему тотчас же явились человек десять *векилей*, предложивших «записаться в любое общество для путешествия в Мекку». Консул поясняет, что векилями называются «вожаки, которые делят массу прибывших пилигримов по национальностям и сопровождают их в Мекку». Паломники находятся в полной их власти и «подвергаются с их стороны всевозможным поборам». Естественно, консул отказывается от их услуг.

Вскоре Ибрагимов принят каймакамом Джидды Хуршидом-пашой и получает поздравительные телеграммы от вали Хиджаза Исмаила Хакки-паши и мекканского шерифа. Кроме того, он получает повестки из местного «коммерческого трибунала» о разбирательстве различных тяжб с участием российских подданных и приглашением присутствовать при этом сотрудников консульства. Ибрагимов также знакомится и общается с консулами других зарубежных государств в Джидде. Ибрагимов пишет, что оказанный ему прием и его торжественный въезд в Джидду «беспримерно для всех консулов верхом» доставили местному населению «случай убедиться в могуществе России» и даже породили «в их среде мнение, что Русский Белый Царь есть самый старший из всех царей на земном шаре»[16]. Консул испрашивал у начальства разрешение устроить в связи с его приездом угощение для всех русских подданных .

Сообщая о приближении праздника курбан-байрам (*‘ид аль-адха*), консул писал, что на него в Мекку собирается до 130 тысяч человек. Уже в первых депешах консул анализирует проблемы паломников из Российской империи, многие из которых выбирают связанный с тяжелыми лишениями путь через Афганистан, Пешавар и Индию, являясь иногда с просроченными паспортами «или просто без всяких видов».

В дипломатической переписке того периода содержались интересные данные о работорговле в Хиджазе. Секретарь консульства Никитников в донесении от 12 января 1892 г. информировал о том, что полгода назад в Джидде, вслед за запрещением торговли невольниками, был создан особый суд для рассмотрения дел об освобождении уже проданных рабов. Однако местные власти негласно перепро-

[16] Цит. док., л. 7.об.

давали освобожденных судом рабов «в свою пользу»[17]. Наряду с другими злоупотреблениями и взяточничеством властей это вызывало сильное недовольство среди арабских племен. Секретарь консульства делал вывод, что запрещение рабства, не искореняя этого зла, наносит ущерб лишь бедуинам, промышлявшим работорговлей.

Недовольные бедуины даже повредили телеграфный кабель, идущий на Суаким, и телеграфные провода между Джиддой, Меккой и Таифом, а также стали активно грабить караваны. Власти выслали войска для патрулирования дороги между Меккой и Джиддой и усилили гарнизон Джидды.

Похоже, что дипломат еще не очень хорошо разобрался в местных реалиях. Он, в частности, информирует о недовольстве местного населения шерифом Джидды, «отличающимся несправедливым и жестоким характером»[18], при этом неизвестно, имеет ли он в виду шерифа Хиджаза, живущего в основном в Мекке, или каймакама Джидды. Как бы то ни было, об этом должностном лице говорилось, что он пользуется «несколькими ловкими людьми, производящими, по его же указаниям, грабежи, и делит с ними добычу».

Объектом внимания консульства, естественно, были назначения и перемещения среди главных должных лиц вилайета. Управляющий консульством, т.е. временно исполнявший обязанности консула Брандт доводил до сведения императорского посла, что 5 ноября 1894 г. временно исполнявший обязанности каймакама Джидды сдал эту должность новому каймакаму Мехмеду Асафу-эфенди, являвшемуся креатурой вали Хиджаза Хасана Хильми-паши[19]. Асаф-эфенди заявил, что многое хочет сделать для улучшения условий жизни в Джидде. Он решил продлить начатую недавно набережную, которая использовалась для высадки паломников.

10 февраля 1895 г. Брандт сообщал о прибытии в Джидду из Мекки 20 января Хильми-паши по возвращении из хаджжа. Местное население поздравляло пашу с недавним производством его в чин мушира (маршала). Брандт рассказывал о встречах с Хильми-пашой, в том числе и визите последнего в императорское консульство, о праздновании дня рождения султана. Брандт отмечал, что новый вали в лучшую сторону отличался от его прежнего, Ахмеда

[17] АВП РИ, ф. Политархив, оп.482. д. 771, л. 20.

[18] Цит. док., л. 21.

[19] АВП РИ, ф. Политархив, оп. 482, д. 771, л. 40.

Ратиб-паши, который по приезде в Джидду даже не отдал визита консулам и «оставлял без всякого внимания справедливые их требования» Брандт выражал надежду, что, если добрые намерения Хильми-паши не будут парализованы мекканским шерифом и другими лицами, заинтересованными в эксплуатации паломников, консульство получит возможность покровительствовать русским подданным, совершающим паломничество[20].

Служба в Джидде для некоторых российских дипломатов складывалась драматически, 18 мая 1895 г. на управляющего консульством Брандта и группу сотрудников других консульств во время прогулки на пали бедуины. Брандт получил легкое огнестрельное ранение в лицо, врач английского консульства был убит, другие ранены или контужены. Брандта отправили лечиться в Суэц. Власти считали, что нападавшие, которым удалось скрыться, таким образом выражали свое недовольство мероприятиями карантинных властей против холеры. Местное население думало, что те «выпускают из пузырьков лекарство и производят окуривание, от чего мрут бедуины и хаджи»[21]. Испытывая ненависть к врагам, бедуины разрушили в Мекке «помещение и заключавшийся в нем дезинфекционный аппарат и искали карантинных врачей, скрывшихся в меккских крепостцах». Консульство сообщало также, что этим событиям предшествовало недовольство местных торговцев и бедуинов запретом на продажу на рынке арбузов и дынь, «сопровождавшееся насилием над меккскими врачами»[22].

В то же время консульство полагало, что, если причиной нападения было стремление отомстить врагам, то логичнее было бы совершать его не на дипломатов (среди которых был лишь один врач), а на группу врачей, которые обычно, как и дипломаты, также собирались вместе, но в другом месте. Поэтому выдвигалась версия о том, что причиной нападения было «желание враждебных шерифу лиц доставить ему неприятности». Секретарь Никитников сетовал на отсутствие достоверной информации, называя тому привычную для российских чиновников **за** рубежом во все времена причину: «Обыкновенные сведения и те неохотно сообщаются близкостоящими к Консульству лицами вследствие незначительно-

[20] АВП РИ, ф. Политархив,оп. 482, д. 771, л. 47 об.
[21] Донесение секретаря консульства от 5 июня 1895 г. АВП РИ, ф. Политархив, оп. 482, д. 771, л. 51 об.
[22] Цит. док., л. 53.

сти получаемого содержания» и «вследствие боязни каких-либо других для себя последствий»[23].

Помимо этого, драгоман Ишаев сообщал, будто он слышал, что эмир Ибн Рашид «послал в Медину своих старшин с требованием от вали изгнания из святой земли всех неверных»[24]. Драгоман рассказал также о нападении местных жителей на больницу: они разломали аптеку, ценные вещи и посуду унесли, а больных вытащили за ноги. Кроме того, как информировал Ишаев, «неблагонамеренные лица» после нападения на консулов стали распространять среди паломников слуху «о возможности неполучения депозитов из консульства», и только после переговоров с «ташкентскими старшинами» переводчику удалось уговорить их не забирать сданные ими туда деньги.

Данные сообщения свидетельствуют об интригах против российского консульства, в которых принимали активное участие, в частности, выходцы из мусульманских областей Российской империи, прежде всего Средней Азии, ставшие турецкими подданными.

Турецкие власти увидели в нападении на консулов симптом арабской мятежности и решили проучить бедуинов испытанным способом. Они арестовали более трехсот бедуинов из племени харб, в том числе одного из главных шейхов. Помимо этого всем купцам Хиджаза запретили продавать бедуинам рис, муку и другие продукты в пределах городской черты. Консульство, информируя об этом посольство в Константинополе, замечало, что неожиданный арест бедуинов и запрещение продажи продовольственных продуктов объяснялось «желанием властей иметь на случай заложников и совместно с голодом побудить бедуинов к выдаче виновных в нападении лиц»[25].

Однако предпринятые меры не снизили напряженности в отношениях между бедуинами и турецкими властями. В Джидде повысились цены на продовольствие, топливо и на наем верблюдов. Консульство сообщало, что бедуины, жившие в окрестностях Ребу, «потребовали очищения турками этого города», из-за чего туда было направлено подкрепление, при этом усилены мекканский и джиддинский гарнизоны.

---

[23] Цит. док., л. 53 об.

[24] Донесение от 14 июня 1895 г. АВП РИ, ф.Политархив, оп. 482, д. 771, л. 57.

[25] Донесение от 27 ноября 1895 г. АВП РИ, ф. Политархив, оп. 482, д. 771, л. 60 об.

Положение в Хиджазе в тот период оценивалось как опасное для турок, а вражда бедуинов, как считало консульство, приобрела более острый характер, возросло и их недовольство шерифом.

В 1900 г. российский консул фон Циммерман сообщал о нехватке воды в Джидде и о «неудаче попыток устроить здесь правильное водоснабжение ввиду противодействия владетелей цистерн»[26]. В отсутствие Циммермана в июне 1901 г. управляющий консульством титулярный советник Тухолка писал послу в Константинополь, что Джидда снабжается водой прежде всего из цистерн, владельцы которых во время хаджжа «бессовестно обирают паломников, пуская воду по очень дорогой цене»[27]. При этом из-за плохого состояния цистерн вода была недостаточно чиста.

Однако цистерны наполнялись только в сезон дождей. В засушливое время воду, сообщал Тухолка, добывали также из небольших колодцев, или ям, называемых «хуфра», которые рыли за городом, на расстоянии одного-полутора часов пути, поскольку только в окрестностях Джидды подпочвенная вода имелась в достаточном количестве. Рытье ям и доставка воды требовала немало усилий, поэтому эта вода стоила очень дорого.

Но даже в дождливые годы воды паломникам не хватало. В сезон хаджжа, предшествовавший составлению записки Тухолки, дождей было немного. Вода продавалась по 15 франков за тонну и была «дурного качества»[28]. Запас воды, пополняемый из пригородных хуфр, в то время был только в четырех цистернах. В следующем году праздник разговенья приходился на март, а дожди в Джидде выпадали обычно в ноябре и декабре, поэтому паломников ожидало еще большее безводье.

Ранее, сообщал российский дипломат, Джидда снабжалась водой из водопровода «Хамидийе», из водоема, находившегося на расстоянии 2-х часов пути от города. Однако в 1901 г. из водопровода не поступило ни капли воды, во-первых, потому что он был испорчен, во-вторых, потому что уровень воды в водоеме был недостаточно высок.

Тухолка информировал о том, что в конце 1900 г. было прорыто четыре артезианских колодца системы «Нортон», но спустя девять месяцев два были уже неисправны, а два еле работали. Ди-

[26] Цит. док., л. 61 об.
[27] 8 июня 1901 г. АВП РИ, ф.Политархив, оп. 482, д. 775, л. 7.
[28] Цит. док., л. 8.

пломат замечал, что этот путь мог быть перспективен, если поставлять трубы большего диаметра и хорошие помпы, и преимуществом его было то, что источники водоснабжения находились внутри самого города.

Интересно, что российский дипломат в своем сообщении послу давал рекомендации турецким властям: «Казалось бы желательным, чтобы турецкое правительство озаботилось обеспечением Джидды водою»[29]. Тухолка даже пытался убедить английского и французского консулов вместе с ним побуждать турок «к устройству в Джидде правильного водоснабжения», но безуспешно, поскольку те считали, что любое улучшение условий хаджжа было не в интересах европейских держав, и полагали необходимым «пользоваться всяким случаем для его запрещения или ограничения». Выступая против такого весьма циничного подхода, Тухолка в присущей дипломатам того времени осторожной манере делал вывод: «Мне кажется, что запрещение или ограничение хаджжа по причине недостатков и злоупотреблений в водоснабжении Джидды представляет много неудобств»[30]. За этими рассуждениями прослеживалась политическая позиция самого Тухолки, имевшего собственный взгляд на то, как надо решать проблемы Хиджаза и как строить российскую политику в отношении этой области. Вообще надо отметить, что большинство служивших в Джидде российских дипломатов выходили за рамки своих прямых обязанностей, часто направляя в центр свои предложения о российской политике и составляя неординарные пространные доклады, скажем, о хаджже.

25 июля 1901 г. Тухолка в секретном донесении послу в Константинополе представил свои соображения о задачах в Хиджазе. Он, так же, как ранее другой секретарь консульства Никитников, оставшись исполнять обязанности консула, пытался обратить на себя внимание начальства идеями и предложениями, касающимися политики Российской империи в Хиджазе. Для исследования российской политики того времени в регионе соображения работавшего там дипломата представляют несомненный интерес, тем более, что они базировались на оценке ситуации в Хиджазе.

Тухолка писал о двоякой задаче: «1) по возможности отнять у Мекки ее значение, а пока следить, дабы ее влияние не сказывалось нежелательном образом в наших мусульманских владениях, и 2) наблюдать, дабы наши мусульмане не были во время хаджжа

[29] Цит. док., л. 8.
[30] Цит. док., л. 10.

жертвой разбоев, эксплуатации и дурных санитарных условий»[31]. Если выполнение второй задачи представляется вполне реальным делом, то первая рождает немало вопросов, в частности о том, какими же средствами она могла быть реализована. Автор донесения пытался дать на это ответ, полагая, что добиться своих целей можно было через Турцию. Говоря о «противоположном предположении», т.е. возможности влиять непосредственно на «мекканского шерифа, арабов и бедуинов», что означало бы допущение отделение Хиджаза от Турции, Тухолка писал, что было «еще не видно, чтобы Турция не могла удержать Хиджаза». Но даже если бы это случилось, считал секретарь, для прямого влияния на Хиджаз были препятствия, а именно: «1) бедуинские племена постоянно враждуют между собой, 2) арабский элемент в Хиджазе именно и представляет корень панисламизма, 3) дабы влияние было действительно, может, пришлось бы прибегнуть к военной силе»[32]. В подобной ситуации державам к тому же пришлось бы действовать сообща, так как одна держава не позволила бы захватить власть в Хиджазе другой (имелись ввиду, очевидно, Россия и Англия), кроме того, каждой державе, имеющей мусульманских подданных, «лучше бы остеречься от возбуждения мусульманского фанатизма против себя одной».

Секретарь консульства делал вывод: лучше всего, чтобы Хиджаз оставался в руках турок, ибо Россия имела возможность влиять на Турцию в Константинополе. Однако для этого важно, чтобы сама Турция пользовалась необходимым влиянием в Хиджазе, на самом же деле там господствовала анархия. Этот вывод Тухолка аргументировал следующим положением: «пределы власти вали и шерифа не достаточно разграничены; вали во всем уступает шерифу; власти и жители обирают паломников, а бедуины разбойничают»[33]. Выход дипломату виделся в том, чтобы турецкое правительство назначило в Хиджаз энергичного и честного вали, шериф был подчинен вали под страхом смещения, а бедуины были усмирены войсками, и им правильно выдавались бы субсидии.

Эти предложения следовало бы вернее адресовать самому турецкому правительству, для которого, кстати, их реализация оказа-

[31] АВП РИ, ф. Политархив, 1901 г., оп. 482, д. 775, л. 14.

[32] Цит. док., л. 100 об.

[33] Там же.

лась чрезвычайно затруднительна. Тем не менее дипломат рассчитывал на благоприятную для него реакцию начальства, так как в качестве следующего шага считал необходимым, чтобы Турция провела благоустройство Хиджаза, а это сопровождалось бы усилением европейского влияния. Называли, в частности, устройство фортов в Джидде, снабжение Джидды и Янбо водой, проведение телеграфа от Янбо в Медину и железной дороги от Джидды до Мекки и т.д.

Сама Турция получила бы выгоды от такого благоустройства вилайета. Автор донесения считал, что реализация его плана (к чему российская дипломатия, видимо, должна была бы склонить турок) позволила бы не только уменьшить опасность, идущую от Хиджаза, и удовлетворить Турцию, но и одновременно ослабить угрозу, которую представляла для Российской империи она сама. Арабы Хиджаза и так тяготились господством турок, видя в них «носителей европейской цивилизации, противной духу ислама». По плану, предлагаемому российским дипломатом, турки упрочили бы в Хиджазе свою власть и занялись проведением реформ, в результате чего арабы «будут еще более озлоблены против них, и поэтому туркам будет трудно воспользоваться арабским элементом для усиления своего влияния между чужеземными мусульманами»[34].

Дипломат писал, что в результате предлагаемых мер «державы добьются от Турции, чтобы Мекка и Медина были открыты для европейцев; тогда туда поедут санитарные чиновники, предприниматели, агенты, инженеры, торговцы и пр. Державы назначат туда консульских представителей сначала из мусульман, а потом из христиан. Тогда: 1) Мекка будет считаться осквернённой гяурами и отчасти утратит свое значение среди мусульман, 2) хаджж потеряет свой своеобразный фанатический характер и со временем, может быть, уменьшится, 3) консульские представители будут в состоянии следить за идеями панисламизма и во время предупреждать против них свое правительство»[35].

Несмотря на большую активность в направлении донесений в посольство в Константинополе, Тухолке не удалось завоевать расположение начальства, прежде всего потому, что его предложения не сопрягались с пониманием хиджазской, да и турецкой действительности. Однако ознакомление с предложениями секретаря кон-

[34] Цит. док., л. 101 об.
[35] Там же.

сульства полезно для того, чтобы сформировать представление об образе мыслей российских дипломатов того времени и разнообразии их взглядов на цели и методы проведения российской политики в Хиджазе. Наивный и оторванный от жизни проект Тухолки он сам назвал: «Распространение в Хиджазе европейской цивилизации и влияния через Турцию, но под общим контролем держав».

Пристальное внимание российских дипломатов привлекло нападение аравийских бедуинов на хиджазского вали. В июне 1901 г. вали Хиджаза Ахмед Ратиб-паша отправился из Мекки в свою летнюю резиденцию в Таифе в сопровождении конвоя с четырьмя небольшими орудиями. Как сообщал императорскому послу в Константинополе Тухолка 1 июля того же года, во время перехода на него напали бедуины, отбили и увезли одно орудие, убив четырех солдат и ранив одного офицера[36].

Дипломатам было важно не столько получить информацию о данном событии, сколько на этом примере разобраться в ситуации, существовавшей в Хиджазе. Вывод состоял в том, что «здешние бедуины в сущности никогда не признавали и не признают турецкой власти, и в их пустынях эта власть ничем не проявляется, ибо они даже не платят податей». Бедуины, сообщал Тухолка, признавали лишь авторитет мекканского шерифа, поэтому Ратиб-паша действовал во всем в согласии с ним, и «оба они бессовестно обирают и хиджазцев, и паломников»[37].

Тот факт, что бедуины усиленно занимались разбоем, российский дипломат объяснял тем, что шериф не выдавал им всех причитавшихся денег и хлеба (об этом, в частности, писал Тухолка в донесении от 28 мая 1901 г.). Ходили слухи, что шериф имел от их разбоев свою долю, турецкие же власти им тоже потворствовали, будучи озабочены восстанием в Йемене и напряженностью в Асире. По данным российского консульства, бедуины были недовольны намерением турецкого правительства провести в Хиджаз телеграф и железную дорогу. В донесении Тухолки императорскому послу в Константинополе от 4 июля 1901 г., копия которого, как обычно, была направлена директору Первого департамента МИД Н.Т.Гартвигу, сообщалось о том, что в тот день 200 бедуинов из племени харб на 100 верблюдах подошли на близкое расстояние от ворот Мекки, намереваясь захватить стоявших там верблюдов и

[36] АВП РИ, ф. Политархив, 1901 г., оп. 482, д. 775, л. 14.
[37] Цит. док., л. 14 об.

грузившийся на них товар. После того, как туда прибыл отряд полиции, бедуины отошли. «Разбои бедуинов здесь – обычное дело», комментировал это событие управляющий консульством, подчеркивая, что не придает этому факту особого значения.

Консульство отмечало, что шериф Аун Рафик-паша был назначен на свою должность «в обход лиц, имеющих на сие более прав»[38], он не был популярен среди арабов, и в Константинополе же жило несколько потенциальных претендентов на пост шерифа, о возможности назначения которых консульство информировало посла. Разработка прогноза возможных изменений в местных властных структурах, вне сомнений, входила в круг обязанностей российских консульских работников.

Несмотря на малочисленность персонала, консульство отслеживало перемещения войск в хиджазском вилайете. В сообщении от 1 сентября 1901 г. сообщалось о прибытии в Джидду турецкого парохода с 850 солдатами на борту, из коих 250 высадились в Джидде, а 600 отправились в Йемен[39]. Без учета вновь прибывших в Хиджазе находилось всего 5–6 тысяч солдат, в т.ч. в Джидде 2 батальона («табора») в 600 человек, в джиддской «крепостце» было 4 крепостных и 2 полевых орудия новых образцов. В Мекке, Таифе и мелких фортах турки держали 12 батальонов пехоты в 3000–3500 человек, в Медине – 4 батальона в 1000 человек, кроме того в Мекке и Таифе стояло 400 кавалеристов. Количество пушек оценивалось консульством в 22. Мекканский шериф имел в своем распоряжении отряд бедуинов в 600 человек и до 80 человек личной стражи. Управляющий консульством также информировал посла о бунте солдат, начавшийся в Хиджазе 30 сентября 1901 г. Среди 800 солдат джиддинского гарнизона 250 к тому времени уже два года как отслужили свой срок, а жалованье они не получали в течение целого года. Аналогичное положение существовало и в других городах Хиджаза. У властей не было средств ни для выплаты им жалованья, ни для отправки их домой. В тот день 40 солдат с ружьями заняли базарную мечеть и заявили, что не покинут ее, пока им не выплатят жалованья и не отправят на родину. Вслед за этим 500 солдат мекканского гарнизона с теми же требованиями заняли большую мечеть Каабы[40].

[38] Цит. док., л. 15.
[39] АВП РИ, ф. Политархив, 1901 г., оп. 482, д. 775. л. 108.
[40] АВП РИ, ф. Политархив, 1901 г., оп. 482, д. 772, л. 111–111об.

11 сентября консульство сообщило, что солдаты все еще занимают мечеть. Каймакам Джидды рассказал, что для выплаты жалованья и отправки на родину 1800 отслуживших срок солдат было нужно 20 тысяч турецких лир, денег же в казне не было.

Открытое выражение недовольства солдатами позволило бедуинам воспользоваться ситуацией для активизации грабежей, в результате чего дорога из Мекки в Медину оказалось совсем закрытой. Дорога из Джидды в Мекку контролировалась несколькими шейхами. Тухолка считал, что «вся заинтересованные державы могли бы требовать от Порты введение в Хиджазе хорошего управления и порядка», причем «угроза запретить хаджж произвела бы влияние как на турецкое правительство, так и на властей и жителей Хиджаза». Консульство справедливо полагало, что Порта не имела полной информации о хиджазских беспорядках, «ибо и вали, и шериф принимают строгие меры против доносчиков»[41].

Лишь 7 ноября управляющий консульством передал послу в Константинополь и в МИД Н Т.Гартвигу информацию о том, что солдаты получили, наконец, отпускные листы и согласились вернуться в казармы в ожидании турецкого судна, которое должно было отвезти их на родину[42].

В дальнейшем консульство внимательно следило за политической обстановкой в вилайете. В 1904 г. жители Медины во главе со старейшинами (*а'ян*) взбунтовались против вали Хиджаза Осман-паши, которому с трудом удалось спастись от угрожавшей ему расправы. Офицеры гарнизона отказались усмирять восставших, и войска оставались в казармах. Беспорядки в Медине были вызваны решением Осман-паши о взимании налогов с горожан, которым в прошлом даровались льготы, в результате чего они считали себя свободными от уплаты налогов.

21 июля 1904 года российско-императорский консул Фон Циммерман сообщал послу в Константинополе о приезде в Медину комиссии из Порты. Говоря о причинах бунта, у руководства которого стояли около шестидесяти старейшин, консул отмечал, что «они, по-видимому, желали этим путем отомстить мединскому губернатору за его будто бы намерение предать смерти многих из их среды по составленному заранее списку при помощи подкупленных Османом-пашой бедуинов племени ларб»[43]. После бегства Османа-

[41] Цит. док., л. 112.
[42] АВП РИ, ф. Политархив, 1901 г., оп. 482, д. 775, л. 118.
[43] АВП РИ. Ф. Политархив, 1904 г., оп. 482, д. 778, л. 3.

паши руководители бунта поспешили на телеграф, и, связавшись с Константинополем, потребовали к аппарату султана и, когда с ними вступил в контакт великий визирь, потребовали заменить Османа-пашу, угрожая в противном случае обратиться к британским властям и объявить себя подданными Англии[44].

В этой связи российский консул задавался вопросом, не явились ли события в Медине результатом происков англичан. Консула утверждало в данном предположении совпадение во времени беспорядков и поездки в Медину британского вице-консула д-ра Мухаммеда Хусейна по делу об ограблении бедуинами во время хаджжа владетельницы одного из индийских княжеств.

Консул отмечал, что жители Медины были вооружены скорострельными ружьями, ввезенными в Хиджаз контрабандным путем через Джидду. Такими же ружьями индийской работы были вооружены и бедуины. Консул сообщал, что за шесть лет таким путем было ввезено 70 тысяч подобных ружей, которые продавались по баснословно низкой цене – от 3 до 5 серебряных меджидие (4 рубля 80 копеек – 8 кредитных рублей). Посредником в контрабанде через старшину лодочников служил английский торговый дом Gellatly Hankey & Co.[45] Располагая подобными сведениями, консул тщетно пытался привлечь к опасности вооружения бедуинов внимание каймакама Джидды – Али Юмни-бея. Фон Циммерман сопоставлял эти факты с раздачей оружия йеменцам, жителям прибрежных районах Залива и Персии, за чем стояли политические интересы англичан, прежде всего их намерение «подготовить население к восстанию против турецкой власти»[46] и в дальнейшем утвердить здесь свое господство. Владея почти всем западным побережьем Красного моря, англичане давно желали, писал консул, «захватить и весь восточный берег, что дало бы им громадные преимущества перед другими державами».

Сопоставляя факты, консул делал вывод о том, что англичане намеревались овладеть Хиджазом и Недждом, полностью изолировав тем самым Йемен и Хадрамаут, что в дальнейшем облегчило бы им господство и над этими двумя областями[47].

---

[44] Цит. док., л. 3–3 об.

[45] Цит. док., л. 4–4 об.

[46] Цит. док., л. 5.

[47] Цит. док., л. 6. Цит. док., л. 112.

Осуществлению этих целей англичанами могли содействовать несколько факторов, в т.ч. «родовая ненависть арабов к туркам», готорая усугублялась «сильным недовольством против представителей местной турецкой администрации как в среде бедуинов, так и между горожанами».

Озлобленность у бедуинов вызывало то, сообщал Фон Циммерман, что недобросовестные посредники между ними и властью не выдавали им сполна, а то и вовсе, положенные им субсидии. Горожане роптали и на мекканского шерифа, доверявшего управление «разным недостойным личностям». Тяготясь своим положением, местное население согласно было «подпасть под иноземную власть, хотя бы даже и англичан». Консул информировал посольство о том, что англичане всячески раздували это недовольство, бесплатно распространяя среди местного населения брошюры на арабском языке, издаваемые в Сингапуре, «в которых местные арабские и турецкие власти выставляются в самом грязном и недостойном виде».

Англичане также воздействовали на местное население через посредство влиятельной колонии мусульман – британских подданных, «захвативших в свои руки значительную часть торговли Хиджаза»[48].

Фон Циммерман анализировал положение местных мусульман – британских подданных и оказываемое ими политическое влияние. Отмечалось, в частности, что они старались «возможно рельефно выставить преимущества, которыми они пользуются, пред глазами туземного населения». Эта колония использовалась «как предлог досаждения, когда угодно, турецкому правительству».

Естественно, что колония мусульман – британских подданных использовалась англичанами как фактор давления на турецкие власти с целью обеспечения принятия ими благоприятных для английских интересов решений по важным для них вопросам, однако вряд ли Лондон рассчитывал с помощью этого инструмента добиться, как полагал фон Циммерман, постепенного утверждения здесь британского господства.

Важнейшим фактором, побуждающим англичан к попыткам завладеть Хиджазом, были нахождение здесь «величайших в мире магометанских святынь» и соответственно расчет «оказывать отсюда нравственное давление на магометан»[49].

---

[48] Цит. док., л. 7 об.
[49] Цит. док., л. 5–5 об.

В схему фон Циммермана хорошо ложилась ошибочно приписываемая шейху Кувейта (в имени которого консул объединил воедино Ибн Сауда и Ибн Сабаха) попытка завладеть Хиджазом и Недждом. Англичанам в случае успеха этой попытки удалось бы осуществить «свою заветную мечту о соединении Средиземного моря с Персидским заливом железною дорогою из Суэца в Кувейт», находившиеся во власти англичан.

Противоборство Англии и Турции в Персидском Заливе было объектом пристального внимания как российских дипломатов, так и военных, ведущих активную работу в этом регионе. 6 апреля 1901 г. Российско-императорский генеральный консул в Багдаде сообщал в секретной телеграмме, которая ввиду ее важности была направлена министром иностранных дел князю А.Н.Куропаткину, о выступлении в Басру командира VI турецкого корпуса с целью занятия Кувейта[50]. В связи с этим сообщением Генеральный штаб пояснял, что кувейтский шейх Мубарак, находившийся во вражде с правителем Неджда Ибн Рашидом, после ряда успехов, в т.ч. занятия столицы Неджда – Хаиля, потерпел серьезное поражение. Турецкое правительство, как считали военные, намеревалось воспользоваться ослаблением Мубарака для овладения Кувейтом, который был важен «как выход в море проектированного Багдадского железнодорожного пути»[51]. Таким образом, борьба за Кувейт еще в то время приобретала довольно острый характер.

Российская империя, похоже, втягивалась в эту борьбу, о чем свидетельствовал рейд российских кораблей в Персидский залив и резко усилившееся внимание к региону дипломатов и военных. Как сообщалось 11 апреля 1901 г. в донесении офицера Генерального штаба, по некоторым сведениям, шейх Мубарак «подготовлял в последнее время план уступки русскому правительству береговой полосы у г.Кувейта для устройства угольной станции в Кувейтской бухте»[52]. А надо заметить, что устройство угольной станции в те времена рассматривалось как серьезный шаг к установлению влияния или даже в направлении колонизации. Однако России не удалось переиграть англичан.

18 января 1905 г. российский военный агент в Константинополе направил рапорт в VII отделение Главного штаба о движении Ибн Сауда, стоящего «во главе арабских шейхов, отстаивающих

[50] РГВИА, ф. 444, д. 23, л. 3.
[51] РГВИА, ф. 444, д. 23, л. 4.
[52] Там же.

свою независимость от посягательств турок, стремящихся к господству в Центральной части Аравии»[53], и успевшего укрепиться на севере Неджда, в области Аль-Касым. Военный агент в Константинополе подполковник Алексеев сообщал, что, по предположению турок, он стремился овладеть священным городом Мединой, «для чего будто бы вошел в тайные сношения с руководителями недавно вспыхнувшего в этом городе восстания», главным же его противником явился правитель Джебель-Шаммара – Абдель Азиз бен Рашид. Направленные в эту область для усмирения Ибн Сауда в начале 1904 г. турецкая экспедиция спаслась от гибели только благодаря помощи Ибн Рашида, что заставило турок предпринять новый поход, отправив в Аль-Касым 20 тыс. человек во главе с командиром Vl-го корпуса Ахмедом Фейзи-пашой. В распоряжение этого мушира из константинопольских складов были высланы винтовки Маузера и несколько пушек, поскольку мятежные аравийцы «благодаря заботливости Англии» имели оружие новейших систем. Кроме того, было решено сосредоточить несколько батальонов в Медине, которые потом соединились бы с войсками Фейзи-паши.

Военный агент писал о полной деморализации турецких войск, массовом дезертирстве, что объяснял исключительно неблагонадежностью войска и низкими качествами самого корпусного командира. Войскам не хватало лошадей, вилайет не располагал достаточными средствами для снабжения экспедиции всем необходимым. Действия же Ибн Сауда были настолько успешными, что даже было приостановлено отправление экспедиции. Султан вернулся к своему прежнему решению лишь по настойчивому ходатайству мекканского шерифа, который считал Ибн Сауда, как и шейха Кувейта Мубарака Ас-Сабаха, «непримиримыми врагами Турции и орудиями английской политики»[54]. Параллельно с войсками мушира, было решено двинуть 4–5 батальонов в Медину.

Хотя российский военный агент не комментирует утверждение об английских связях Абдель Азиза, он все постоянно приводит данные о поддержке его движения со стороны англичан. В какой-то мере под воздействием этих утверждений находились и российские дипломаты в Джидде, которые даже спутали Абдель Азиза с Мубараком. На мысль об английских связях Ибн Сауда наталкивала и

[53] РГВИА, ф. 444, ф. 23, л. 7.

[54] Цит. док., л. 8 об.

поддержка его Мубараком, находившимся под, покровительством Англии. Алексеев приводит несколько фактов, свидетельствующих о заинтересованности Англии в антитурецком восстании в Аравии, что вряд ли можно подвергнуть сомнению. Это, в том числе, отправка англичанами в Персидский залив, в дополнение к двум постоянно находившимся там военным кораблям, еще двух. Как донес военному агенту басрский вали, поездка в Кувейт английского капитана с тремя чиновниками «имела целью расширение владений кувейтского шейха и изыскание средств помочь шейху Ибн Сауду в его борьбе с турками»[55]. Английские должностные лица отправились в Басру, затем в Багдад, где заявили о своем желании посетить Неджд, но в этом им было отказано.

Положение турок в Центральной Аравии было осложнено активизацией мятежа в Йемене, который детально описывается в донесениях военного агента. Порте пришлось отправлять войска и в Йемен, где они испытывали не меньше трудностей, чем в Неджде. Из-за проблем с отправкой грузов и нехваткой лошадей турки вместо двух полков конницы сумели послать в Неджд лишь два эскадрона.

В рапорте от 2 февраля военный агент, со ссылкой на вали Басрского вилайета, который был постоянным источником информации для российских военных, информировал, что из числа войск, отправленных в Аль-Касым, уже дезертировали 2 батальона[56], что, по мнению агента, свидетельствовало как о ненадежности арабов, из которых комплектовались войска Vl-го корпуса, так и о шаткости позиций турок в Аравии[57]. Один батальон перешел на сторону Ибн Сауда, другой «отправился в Кувейт предложить свои услуги англичанам».

Басрский вали также донес телеграммой о результатах его встречи с Ибн Саудом, которая состоялась в Басре. Ибн Сауд «уверял в своей преданности султану, просил об отмене предпринятой против него экспедиции и, в случае согласия на свою просьбу, предлагал снабдить турецкий отряд всем необходимым для возвращения в Басру»[58]. При этом Ибн Сауд «просил обратить внимание на происки Джебель-Шаммарского шейха Ибн Рашида», которого он счи-

[55] Цит. док., л. 11 об.
[56] За 15 дней похода отряд мушира (маршала) Фейзи-паши дошел лишь до колодцев Вахиса, в 6 переходах к югу от Неджда.
[57] РГВИА, ф. 444, д.23, л. 13 об.
[58] Рапорт от 12 февраля 1905 г. РГВИА, ф.444, д. 23, л. 17 об.

тал виновником затеянной против него турецкой кампании. Ибн Сауд отклонил приглашение от имени султана прибыть в Константинополь для объяснений. по мнению императорского посла в Константинополе, султан и хотел помириться с Ибн Саудом и опасался оскорбить этим своего верного сторонника Ибн Рашида.

Во второй половине февраля Ибн Сауд вновь обратился к султану с просьбой о помиловании, «выражая согласие на утверждение турецкой власти в его области Аль-Касыме»[59]. Султан предписал басрскому вали объявить Ибн Сауду о помиловании и о том, что отряд Фейзи-паши направлен в Аль-Касым для утверждения там турецкой власти, так же как и другой отряд в Медину. В то время действия Ибн Сауда против Ибн Рашида, писал агент, «побудили султана усомниться в искренности уверений Ибн Сауда». Поэтому планы экспедиции остались прежними. 27 февраля 1-ый, 2-ой и 4-ый батальоны 40-го пехотного полка, расквартированные в Медине, получили приказ двинуться в Аль-Касым, расположенный между Хаилем и Кувейтом, где Порта намеревалась, как сообщал, как сообщал Алексеев, создать новый вилайет под управлением Фейзи-паши[60].

В рапорте от 20 мая агент докладывал, что по прибытии в Анейзу, мушир Фейзи-паша встречался с Ибн Саудом, который «проявил полную готовность подчиниться вали султана», после чего мушир привел его к присяге и вверил управление Аль-Касымом с прилегающими областями, объединенными под общим названием «Риад»[61]. По мнению военного агента, мушир был вынужден ограничиться этой мерой, получив от Ибн Сауда гарантии поддержания порядка. Однако шейх Мубарак продолжал снабжать Ибн Сауда оружием, и положение для турок вовсе не было стабильным. Не менее шатким было оно и в Хиджазе, где продолжало распространяться недовольство. Агент сообщал, что турецкие войска в Хиджазе «терпят во всем нужду». Части V-го корпуса, плохо показавшие себя в Йемене, в наказание были «назначены на Хиджазскую железную дорогу»[62].

По донесению военного агента, Фейзи-паше удалось занять Борейду и Анейзу, после чего он поехал в Медину, а оттуда через Джидду переправиться в Йемен[63].

---

[59] Рапорт от 20 марта 1905 г. ГРВИА, ф. 444, д. 23, л. 23.
[60] Цит. док., л. 26.
[61] Рапорт от 20 мая. ГРВИА, ф. 444, д. 23, л. 41.
[62] Цит. док., л. 75.
[63] ГРВИА, ф. 444, д. 23, л. 79.

В составленном в Генеральном штабе на основе донесений военного агента в Константинополе и Штаба Кавказского военного округа докладе от 27 мая за подписью генерал-майора Ермолова сообщалось о назначении Фейзи-паши начальником йеменской экспедиции и о его прибытии в Медину[64]. Постепенно российские военные начинают более настойчиво, хотя и осторожно, проводить мысль о роли англичан в антитурецком восстании в Аравии, прежде всего в Йемене. В одном из документов Генерального штаба говорилось, хотя и со ссылкой на прессу, о намеках на то, что «восстание в Йемене, принявшее столь серьезные размеры, является делом рук англичан» и что цель этого подстрекательства – «обеспечить своим прибрежным владениям в Аравии более выгодное соседство самостоятельных, но слабых арабских племен»[65]. В документе, направленном Штабом Кавказского военного округа второму генерал-квартирмейстеру Главного штаба 28 июля того же года подчеркивалось, что движение имама Хамид ад-Дина в Йемене «поддерживается англичанами из Адена»[66]. По взятии Саны, Хамид ад-Дин послал мекканскому шерифу ультиматум, требуя присоединиться к нему и в противном случае угрожая «смертью и разграблением Мекки»[67]. По циркулировавшим в военных кругах Порты слухам, шериф обратился за помощью к Египту, т.е. фактически к англичанам.

К концу лета 1905 г. обстановка в Йемене изменилась. Успешные действия турок в августе-сентябре повлекли, по оценке военного агента, «если не умиротворение страны, то, во всяком случае приостановку действий мятежных арабов» . Часть сирийских войск была возвращена, правда, по причине «полного отсутствия военной доблести». Однако Порта все еще была озабочена как ситуацией в Йемене, так и давлением Абдель Азиза Ибн Сауда на Рашидидов. Несмотря на успехи, достигнутые турецкими войсками в борьбе с йеменскими повстанцами, турецкое правительство, как сообщал 14 ноября 1905 г. подполковник Алексеев[68], не считало аравийское восстание прекращенным, о чем свидетельствовало, в частности,

[64] Там же.

[65] Цит. док., л. 75–75 об.
[66] Цит. док., л. 20.
[67] Там же.
[68] Рапорт от 14 ноября 1905 г. РГВИА, ф. 444, д. 23, л. 105.

распоряжение об отправлении «2 000 чел. из состава Vl-го корпуса на укомплектование находящихся в Неджде частей, дошедших... вследствие потерь, болезней и побегов до пятой части своего первоначального состава». При этом у турок не было средств для отправки в Неджд солдат, а сами они отказывались идти туда, «зная ту участь, которая постигла находящиеся там войска». Российский генеральный консул в Багдаде сообщал об аресте майора и 4-х младших офицеров, дезертировавших из Аль-Касыма. По их словам, много офицеров бежало в Кувейт и другие места побережья Залива, и в батальоне осталось не более 80–100 человек[69].

Причиной массового дезертирства были несносные условия жизни турецких военнослужащих, которые, в том числе и офицеры, «со дня выступления в поход не получали жалованья, остались без белья и платья, по месяцам не ели мяса»[70]. Офицер российской военной разведки видел письмо турецкого офицера отцу, где тот писал, что армия вряд ли переживет следующую зиму.

В рапорте от 12 декабря 1905 г. теперь уже полковник Генерального штаба Алексеев вновь сообщал о создании в Аравии нового то ли вилайета, то ли мутесаррифлыка Аль-Касыма. Позднее, 17 марта 1906 г. Алексеев информировал, что маленький в недавнем прошлом турецкий отряд был опять увеличен и доведен до 10 батальонов. Российский Генеральный штаб при этом точно знал, откуда именно были направлены войска на укрепление этого гарнизона, так, в частности, из состава VI (Багдадского) корпуса турецкой армии были взяты 1-ый и 4-ый батальоны 41-го пехотного полка, 2-ой батальон 42-го, 1-ый и 4-ый – 44-го, 1-ый – 45-го, 12-ый стрелковый батальон, одна полевая батарея (6 орудий), одна горная (4 орудия) и 100 кавалеристов, и 3 состава V корпуса – 3 батальона (1-ый, 2-ой и 4-ый – 40-го пехотного полка), причем содержание этих войск распределялось пропорционально между данными корпусами, «но 3 батальона V корпуса на практике содержатся шейхом Ибн Рашидом на счет 50 деревень Касымского округа»[71].

В документах Генерального штаба встречались и противоречия. По справке о турецких войсках в Азиатской Турции Генеральный штаб сообщал в оценке численности и оснащенности войск из войск VI корпуса 6 батальонов были расположены в санджаке Аль-Хаса на берегу Персидского залива, кроме того, части этого корпуса, всего

[69] РГВИА, ф. 444, д. 23, л. 105 об.
[70] Цит. док., л. 106.
[71] Там же.

19 батальонов, «вошли в состав экспедиционного отряда, направленного в Центральную Аравию (область Аль-Касыма) в начале 1905 года»[72].

Естественно, российский Генеральный штаб внимательно следил за передвижениями не только турецких, но и английских войск в Аравии. 20 января 1906 г. в шифрованном донесении из Бейрута сообщалось об английской высадке в Акабе[73], из-за которой возник конфликт между Турцией, с одной стороны, и Англией и Египтом – с другой. Турция заявила, что придает важное значение Акабе, так она проектирует постройку железной дороги от Мекки до Акабы.

Россию, конечно же, данные продвижения интересовали не столько ввиду самозначимости для нее положения в Аравии, сколько в плане возможного военного столкновения с турками. Делался вывод о том, что войска V-го и Vl-го корпуса, которые в случае войны с Россией «несомненно будут двинуты к Закавказью», окажутся значительно ослаблены в своем составе»[74].

По справке Генштаба от 14 января 1906 г. составленной на основе донесений российского военного агента в Константинополе, борьба Турции с восстанием арабов в Йемене, казавшаяся законченною занятием 19-го августа 1905 года главного города Ахмета Фейзи-паши, на самом деле еще далеко не привела к благоприятному для турок результату[75]. Османский мушир, «окруженный со всех сторон инсургентами и опасаясь за свои сообщения с морем, был вынужден очистить Сану». Генштаб сообщил, что туркам приходится посылать подкрепления в Йемен, однако 19 батальонов, отправленные в 1905 г. в Аль-Касым, «и поныне остаются там»[76]. Это свидетельствовало, что ситуацию в Центральной Аравии Порта вовсе нельзя было считать урегулированной.

При всей важности деятельности российских дипломатов по информированию правительства о перипетиях борьбы между мировыми державами **за** влияние в районе Аравийского полуострова, а также о внутренней ситуации в вилайетах Османской империи, задачи по обеспечению благоприятных условий для совершения хаджжа мусульманами из Российской империи сохраняли приори-

[72] РГВИА, ф. 444, д. 23, л. 118.

[73] РГВИА, ф. 444, д. 23, л. 133.
[74] РГВИА, ф. 444. д. 23, л. 109.
[75] РГВИА, ф. 444, д. 23, л. 135.
[76] Цит. док., с. 135 об.

тетное значение. Консульство в Джидде регулярно занималось вопросами хаджжа, ведя повседневную практическую и информационную работу. В частности, ежегодно направлять в Санкт-Петербург отчеты о прошедшем хаджже.

К примеру, после сезона хаджжа 1907 года консул фон Циммерман направил в первый департамент МИД России 24 ноября подробный отчет, где, в частности, сообщал, что общее число паломников, прибывших морем в Джидду и Ямбо, составило 108 308 человек. При этом, оговаривался консул, «жители Русской Средней Азии и Бухары перепутаны с жителями Китайского Туркестана и записаны в одних и тех же графах»[77]. По численности – 15 333 человека – они заняли третье место после индийцев (24 084 человека) и египтян (17 847 человек). Вслед за «русскими, бухарцами и жителями Китайского Туркестана» шли яванцы – 13 171 человек, арабы Сирии, Палестины, Триполи, Йемена, Хадрамаута и Персидского залива – 10 767, африканцы – 6 990, турки и албанцы – 4 748, марокканцы – 3 317, афганцы и белуджи – 2 998, алжирцы – 2 454, персы – 2419, китайцы – 49, босняки и герцеговинцы – 24[78].

Паломников же, прибывших с севера через Порт-Саид и Суэц, было всего 11 366 человек.

Консул анализировал пути следования паломников из Российской империи, предлагая обязать всех выезжающих в хаджж брать билеты в оба конца на российские пароходы, как это делалось в других государствах. Фон Циммерман предлагал также усилить надзор на русско-афганской и бухарско-афганской границах.

Сообщалось и о депозитах, оставленных паломниками в российском консульстве, – в сезон 1907 г. на 49 859 кредитных рублей, в т.ч. 39 001 руб. деньгами и 10 858 руб. имущественных депозитов. Для сравнения упоминалось о том, что в предыдущий сезон хаджа – 1905–1906 гг. – в консульстве было оставлено депозитов на 30 280 рублей[79]. Постоянный рост объема депозитов рассматривался как достижение консульских работников.

Хранение депозитов в консульстве облегчало его сотрудникам задачу в случае смерти паломника сбора его наследства, которое в течение всех девяти лет пребывания фон Циммермана в должности консула он исправно посылал на родину. Выполнение этой задачи осложнялось эксплуатацией, которой паломники подвергались со

[77] АВП РИ, фонд Турецкий стол, оп. 502-б, д. 3371, л. 1 об.
[78] Цит. док., л. 3 об.
[79] Цит. док., л. 21–21 об.

стороны мутаввифов (проводников на хаджже) и их векилей (поверенных), а также домовладельцев (асхаб аль-буйут), которым разрешалось брать паломников на постой и которые за это платили шерифу как ежегодное вознаграждение, или своего рода откуп, так и единовременные суммы[80]. Консул сообщал, что в 1905 г. покойный шериф Аун ар-Рафик, требуя, к примеру, от одного векиля 30 тысяч турецких лир, посадил его в тюрьму, чтобы заставить заплатить их.

Работа российских дипломатов в Джидде продолжалась вплоть до первой мировой войны, накануне которой министерство иностранных дел назначило еще одного консула – в Неджде, однако он так и не успел приступить к работе.

Первая мировая война и последовавшие за ней драматические события, происшедшие в России, – революции февраля и октября 1917 г. привели к краху Российской империи. Рухнула и другая империя, царившая на Ближнем Востоке, – Османская. Но опыт сотрудничества России с арабскими странами Аравийского полуострова и Персидского залива, приобретенный в конце XIX – начале XX вв., не ушел в небытие, а воплотился в деятельности нового поколения дипломатов, вновь приступивших к работе в Хиджазе в середине 20-х годов.

[80] Цит. док., л. 26.

МОДЕЛИ И ВАРИАНТЫ: ВСТРАИВАНИЕ ИСЛАМСКИХ ПОЛИТИЧЕСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ В СОВРЕМЕННОЕ ГОСУДАРСТВО[1]

(расширенный вариант доклада, представленного на международной конференции в Алматы в декабре 2007 г.)

Рассматриваемая здесь тема столь обширна и сложна, что ограниченные рамки статьи могут позволить лишь поставить некоторые вопросы и пролить дополнительный свет на отдельные ее стороны. В статье предпринята попытка обобщить и сопоставить данные по некоторым государствам исламского мира, опыт каждого из которых представляет собой отдельный случай в многообразии моделей и вариантов отношений политического ислама с властью.

Рамки статьи также не позволяют уточнить используемую терминологию, что само по себе является непростой проблемой. Для удобства термины **«политический ислам»** и **«исламизм»** использованы здесь как синонимы для обозначения тех течений, которые видят в исламе вероучительную систему, способную в той или иной мере **определять устройство и методы функционирования общества, государства и проводимую им политику.** В контексте подобного очерка необходимо различать вышеупомянутые течения по уровню их организации (партии, сетевые структуры, общественные организации и иные сообщества), отношению к существующему «не истинно исламскому» государству (лояльные, оппозиционные, несистемные). Несистемные течения отрицают любую государственность как таковую, не считая той, которую они избрали себе за образец – исламское государство в рамках существующих границ или транснациональный халифат. Течения, естественно, различаются и по методам борьбы за свои религиозно-политические цели. В статье не рассматриваются экстремистские, террористические исламистские структуры, деятельность которых выходит за рамки правового поля.

[1] Статья написана при участии В.М.Ахмедова (Сирия), А.В.Демченко (Иордания) и Б.В.Долгова (страны Магриба).

В существующем многообразии можно выделить несколько наиболее показательных моделей. Одной из них, безусловно, является **Иран**. Это единственная страна, где у власти находится духовенство, а сам характер государственного устройства, как оно считает, предопределен шиитской концепцией *вилаят-е-факих*. Причудливое переплетение традиционности с современностью, авторитаризма и консерватизма с демократией и плюрализмом не имеет аналогов в мусульманском мире.

Не менее интересен опыт светского государства, в котором правит исламская партия, – **Турции**. Как ни парадоксально, именно эта партия выступает главным сторонником интеграции Турции в Европейский союз, что, казалось бы, сводит шансы на осуществление некоего исламского порядка в той мере, в какой это соответствует степени «исламскости» Партии справедливости и развития, почти на нет. Показательно, что ПСР не подвергает сомнению светский характер турецкой государственности, заложенный в конституции. В этом государстве фактически интегрировались исламистская и западная либерально-демократическая традиции.

В одной из пост-советских республик Центральной Азии – **Таджикистане** – осуществлен уникальный опыт национального примирения между двумя сторонами вооруженного конфликта – светским режимом и исламистами (Партия исламского возрождения Таджикистана) через инкорпорацию исламистов во власть на условиях принятия ими светского характера государства. Показательно, что в период гражданской войны, которую пережила эта страна, исламисты блокировались со светскими демократическими партиями, находившимися тогда в оппозиции к режиму.

Саудовская Аравия представляет еще один образец государственности, для которого характерно господство шариатского права, огромная роль суннитского (ваххабитского) духовенства и приверженность исламским ценностям со стороны династии, осуществляющей правление страной в рамках архаичной модели абсолютной монархии, что, однако, не исключает высокий уровень экономического и технологического развития, что может не в столь отдаленной перспективе обеспечить вхождение это страны в число двадцати наиболее промышленно развитых стран мира.

Интересными моделями в плане осуществления исламистами властных полномочий и их влияния на государственность являются **Судан**, где режим характеризуется одновременно и как исламский, и как военный; **Йемен**, где лидер оппозиционного исламистского

политического блока – *Ислах* («Реформа») является главой парламента (а также и вождем одного из крупнейших объединений племен); пост-военный **Афганистан** – исламская республика, в которой модернизация осуществляется нестабильным режимом с помощью военного присутствия воинского контингента НАТО; находящийся на перепутье **Ирак**, в котором оккупационные войска, встречающие активное вооруженное сопротивление части населения, в том числе и под лозунгами религиозных экстремистов, опираются на две крупнейшие религиозные шиитские партии – Высший совет исламской революции и Партию призыва (*Ад-Да'ава*).

Уникальна ситуация в арабской **Палестине**, где исламское движение – ХАМАС, завоевав поддержку населения благодаря успешно осуществленным социальным программам, патриотической риторике, некоррумпированности и борьбе с оккупацией, победило на демократических выборах и управляет на части территории Палестинской национальной автономии, не получив признания со стороны подавляющей части международного сообщества.

Все кратко обозначенные выше модели требуют серьезной концептуализации в контексте поставленной задачи. Однако, в данной статье в качестве образца будет несколько более подробно рассмотрен опыт других стран – Египта, Сирии, Иордании, Алжира, Марокко и Пакистана, способный, на наш взгляд, раскрыть некоторые существенные_аспекты проблемы.

В отношении ситуации в **Египте,** где действуют как относительно умеренная организация «Братьев-мусульман», так и ряд экстремистских, террористических групп, для аналитиков остаются неясными несколько фундаментальных вопросов. **Первый** из них: являются ли Братья-мусульмане (БМ) действительно приверженцами демократии или же они лишь используют демократические институты для того, чтобы прийти к власти, а затем будут вести себя совсем иначе? Некоторые аналитики считают, что апелляция БМ к демократическим институтам носит исключительно тактический характер, о чем свидетельствует почти полно совпадение лозунгов БМ с лозунгами светских оппозиционных партий. Так, на выборы 2005 г. «братья» шли с требованиями отмены закона о чрезвычайном положении от 1981 г., либерализации закона о политических партиях, предоставления большего полномочий парламенту, освобождения политических заключенных и недопущения использования пыток и т.п. Часть наблюдателей полагают, что такие умеренные исламские группы вполне могут осуществлять

властные полномочия без отказа от демократических институтов и основных ценностей, о чем свидетельствует, к примеру, опыт Ирана или Турции. Однако, с учетом исторической идеологической платформы БМ, большинство аналитиков считает, что в случае прихода к власти БМ не смогут реализовать, как минимум, две из основополагающих демократических ценностей – равноправие женщин и права немусульманских меньшинств. Действительно, лидеры «братьев» всегда занимали довольно жесткие позиции по вопросам разводов и прав женщин. Тем не менее, во время предвыборной компании 2005 г. они утверждали, что в случае своей победы не будут требовать обязательного ношения хиджаба женщинами, а на другие вопросы, касающиеся введения исламских норм в египетское законодательство, давали неясные ответы.[2]

Тем самым, опыт легальной деятельности БМ не проясняет **второй** фундаментальный вопрос: их отношение к введению шариата в качестве законодательной основы государства и, в более широком плане, к созданию исламского государства вообще. В этом вопросе все «мэйнстримные» исламисты, ведущие борьбу за политическую власть, предпочитают сохранять двусмысленность, чтобы не отпугивать потенциальных сторонников.

Третий фундаментальный вопрос: хотят ли «Братья-мусульмане» быть обычной парламентской политической партией? Прошлая политическая практика БМ позволяет дать утвердительный ответ на этот вопрос. Представители «братьев» работали в парламенте, будучи избраны туда не самостоятельно, а через альянсы в другими политическими партиями, которые шли на то, чтобы инкорпорировать их в свои избирательные списки. В 1976 г. 15 «братьев» прошли в парламент по спискам Арабской социалистической партии, в 1987 г. 37 их представителей стали депутатами через альянс с Социалистической партией труда и Либерально-социалистической партией. Наконец, на выборах 2005 г., в условиях сохраняющегося запрета на деятельность политических партий, сформированных по религиозному признаку, 88 членов братства прошли в парламент как независимые депутаты, составив самую большую оппозиционную правящей Национально-демократической партии группу (от других оппозиционных партий было избрано всего 14 депутатов), или 19,4% депутатского корпуса. На вопрос о

[2] Otterman, Sharon. Muslim Brotherhood and Egypt's Parliamentary Elections. Council on Foreign Relations, December 1, 2005.

том, как БМ намеревались вести политическую работу, один из их лидеров, Исам аль-Арьян в интервью от 29 ноября 2005 г. отвечал, что они планируют создать две организации: одна из них – партия с другим названием, в которую прием будет открыть как мусульманам, так и христианам, а другая – общественная, неправительственная организация, которая будет ассоциироваться с БМ и по названию[3]. Эта, вторая организация должна вести деятельность по пропаганде идей БМ и привлечению сторонников, а также работать в социальной сфере. Заметим, что все исламистские организации делают акцент на работе в социальной сфере, осуществляя проекты в сфере медицинского обслуживания населения, образования, коммунальных услуг. С одной стороны, это соответствует исламским ценностям, которым эти организации привержены, с другой – именно это обстоятельство обеспечивает исламистам популярность и массовую поддержку, равно как их выступления против коррупции и бюрократии (хотя, как мы видим на примере Ирана, они и бюрократизируются и коррумпируются, когда приходят к власти).

Наконец, **четвертый** фундаментальный вопрос: не могут ли БМ при определенном развитии событий перейти к использованию насильственных методов борьбы? Те, кто допускает эту возможность, ссылаются на прошлое «братьев», в котором были, к примеру, неудавшиеся покушения на президента Гамаля Абдель Насера, а также на загадочный характер истинной доктрины многих исламских организаций, которые не столько выступают против насилия в принципе, сколько считают этот метод действий на определенном историческом отрезке времени бесперспективным (здесь можно привести в пример транснациональную «Партию исламского освобождения» – *Хизб ат-тахрир аль-ислами*).

Именно политика была тем фактором, который вызвал раскол в БМ в 1995 г., когда его в результате несогласия с недостаточной ясностью идейной программы и косностью руководства покинула группа молодежи, позднее создавшая новую партию, *Васат*. Ставший новым верховным наставником БМ в 2004 г. Мухаммад Акеф в большой степени отвечал устремлениям молодого поколения «братьев» и при нем организация приняла программу реформ, которая и принесла ей в дальнейшем электоральный успех. Что же касается соперника БМ, также не прошедшей официальную регистрацию партии *Васат*, то многие видят в ней прообраз политиче-

[3] Ibid.

ской партии нового типа – гражданской, ориентированной на вовлечение самых различных сегментов общества, опирающейся на исламские ценности, но не исламистской по сути. Среди основателей партии было несколько коптов. Согласно программе партии, ее понимание ислама основано на обеспечении равных прав в обществе для мусульман и немусульман, праве всех граждан занимать любые позиции в государстве и сосуществовании с другими культурами на основе уважения их особенностей, справедливости и равенства, взаимозависимости и общих интересах.[4]

В **Сирии** «Братья-мусульмане» избирались в парламент и работали в нем еще в 1950-е годы. В период 1976–1982 гг. сирийские БМ, действовавшие самостоятельно, пытались свергнуть светский националистический режим вооруженным путем, но, как хорошо известно, организация была разгромлена. В 1980 г. был принят действующий до сих пор закон № 49, согласно которому сама принадлежность к «братству» карается смертной казнью. Свою деятельность сирийские «братья» продолжили в ряде соседних арабских, а также западноевропейских государств. В 1980–1990 гг. с эрозией постулатов традиционной баасистской идеологии светский режим стал все больше использовать исламскую риторику и делать шаги в направлении «исламизации сверху», что проявилось, в частности, в строительстве большого числа новых мечетей и медресе, внедрении религиозных дисциплин в учебные планы университетов. На бытовом уровне, как почти во всех остальных арабских странах в это время, рост религиозности проявился в заметном увеличении числа женщин, которые носили хиджабы в общественных местах. В то же время власти предприняли попытки по созданию подконтрольной им «исламской партии», рассчитывая в дальнейшем интегрировать ее в существующую политическую структуру – Патриотический национальный фронт и, таким образом, направить исламские настроения в официальный, системный канал, *мэйнстрим*, что не создавало бы угрозу режиму и позволяло бы, в случае необходимости, как это случалось в прошлом в отношении коммунистов, нанести по становившими опасными соперникам сокрушительный удар. В 1993 г. была проведена амнистия для части заключенных, в 1980-е годы попавших в тюрьму из-за симпатий к БМ.

Новый президент САР Башар Асад пошел дальше отца в политике в отношении ислама, которая, тем не менее, все еще носит ха-

[4] См. программу партии на сайте http://www.alwasatparty.com.

рактер **«застенчивой исламизации».** Он отменил изданный в 1983 г. указ, запрещающий ученицам и студенткам одевать хиджаб, а по указу от 2003 г. военнослужащим срочной службы разрешается молиться в военных лагерях. Заметим, что баасистский режим в Сирии, традиционно опирающийся на спецслужбы и армию, всегда опасался возрастания религиозности в армейских рядах, чтобы не допустить проникновения туда влияния БМ. Эти опасения вовсе не исчезли, хотя теперь большинство «братьев» отказались от насилия как средства политической борьбы. Власти особенно опасались, что в случае легализации БМ они смогут объединиться с леволиберальным движением. При этом, как отмечает российский исследователь Владимир Ахмедов, часть сирийского истэблишмента было склонна серию вооруженных акций небольших вооруженных исламских групп (как, например, «Воины Сирии» – *Джунд аш-Шам* в 2004–2006 гг.) как результат роста влияния исламского фундаментализма.[5] В 2001 г. была проведена новая амнистия для тех, кто был осужден за симпатии к «братьям». В мае 2001 г. организация БМ в изгнании объявила о национальной хартии политического действия, в которой она осуждала насилие и провозглашала приверженность правам человека.[6]

Одновременно власти позитивно оценивали и эволюцию исламистов, значительная часть теперь ориентировалась на создание «демократического исламского государства» и сотрудничество со светскими властями, поддерживая их реформы. Об этом, в частности, говорилось в «Политическом проекте будущей Сирии» – своеобразной программе, предложенной сирийскими «братьями» общественности САР. В начале декабря 2004 г. наставник организации сирийских «братьев» Али Садриддин Байянуни заявил о том, что «братья» скорректировали свою прежнюю позицию в отношении полного неприятия возможности «политического решения» проблемы Голанских высот. Он также выразил готовность сотрудничать с любыми политическими силами в САР и за рубежом в «деле перестройки САР на демократических началах». Но сирийские власти, не менее, не верили этим посланиям и еще не хотели иметь дело с «братьями» как с организацией. Их скептицизм оказался оправдан, когда в 2006 г. в Лондоне был создан так называемый

[5] См. данные, приводимые в ряде публикаций В.М. Ахмедова.

[6] См. об этом в: Kawakibi, Salam, *Political Islam in Syria*. Brussels, CEPS Working Document No. 270 / June 2007, p.4.

«Фронт национального действия», в руководство которого вошли бывший вице-президент САР Абдель Халим Хаддам и Байянуни, заявившие о необходимости свержения действующего режима в САР и силового решения проблемы Голанских высот. В то же время, как заявил наставник «братьев» в одном из интервью: «Мы отвергаем иностранную оккупацию, но не отказываемся от прямых или непрямых контактов с внешним миром».[7]

Отказывая БМ в признании, сирийский режим, с учетом роста влияния политического ислама в САР, понимал неизбежность хоть какого-то допуска представителей лояльной, умеренной части исламского движения к участию в государственных делах. Руководителям религиозных общин было предоставлено больше свободы для обсуждения актуальных политических вопросов в мечетях. Характерно, что если настоятели крупных мечетей как прежде находятся под контролем местных спецслужб, то в малых городах и сельской местности эта практика сегодня не действует. Судебные органы значительно жестче, чем прежде реагируют на нарушение религиозных норм поведения и исламской морали, особенно во время рамадана. Все чаще встречаются случаи, когда привычная государственная цензура произведений искусства и науки фактически направляется религиозными деятелями. Ряд высокопоставленных функционеров партии Баас считают, что ей необходимо сблизиться с патриотическим исламским движением для того, чтобы таким образом повысить свою популярность среди широких слоев сирийского населения, прежде всего молодежи.

Что же касается самих сирийских исламистов, то помимо обычной для любой страны активности в социальной сфере, обращает на себя внимание их поддержка правозащитной деятельности, что сближает их с египетской организацией БМ.

Значительный опыт модернизации политического ислама накоплен в **Иордании**. После того, как в конце 1980-х гг. была осуществлена некоторая либерализация политического строя, на парламентских выборах 1989 г. кандидаты от иорданской организации «Братьев-мусульман» получили 22 места из 80, состав более четверти депутатского корпуса. Заняв ведущее место в лагере критиков власти, они стали бороться против вестернизации страны. В условиях слабости иорданской партийной системы «Братья-мусульмане» в 1992 г. создали наиболее крупную и консолидиро-

[7] Интервью Байянуни французской газете *Libération*, 20 мая 2006 г.

ванную партию в Иордании – Фронт исламского действия (ФИД), ставший главной оппозиционной силой в королевстве.

Исламисты активизировались и расширили свою базу поддержки после начала палестинской интифады в сентябре 2000 г. Это было неудивительно для страны, более половины населения которой составляют палестинцы. В июне 2001 г. король Абдалла II, видя растущую угрозу стабильности в королевстве, объявил о роспуске парламента и отложил намеченные на ноябрь 2001 г. выборы. Они состоялись только в июне 2003 г., в новой обстановке, характерными чертами которой были «война против террора» и американское давление на арабские страны с требованиями демократизации, которая предположительно должна уменьшить поддержку радикальных исламистов. По итогам выборов депутатские мандаты получили 17 членов ФИД, а также 5 независимых» исламистов, что меньше чем в парламенте созывов 1989 и 1993 гг., а решающее большинство представлено надежными сторонниками режима.

Программа реформ, выдвинутая ФИД в октябре 2005 г., предусматривает приведение всего законодательства страны в соответствие с шариатом. Исламисты выдвигают требования, идентичные тем, с которыми выступают египетские БМ, – изменить закон о выборах так, чтобы это позволило им увеличить представительство в парламенте, и обеспечить более значительную его роль в государстве, для чего необходимо повысить ответственность исполнительной власти перед законодательной. Программа предлагает также распустить назначаемый королем сенат, который блокирует неугодные ему решения палаты депутатов. Явно на завоевание поддержки со стороны малоимущих и средних слоев, в том числе палестинской интеллигенции и предпринимателей, направлены призывы к привлечению в экономику новых инвестиций путем снижения налогов, борьбе с коррупцией, созданию новых рабочих мест, ограничению приватизации. Программа также предлагает модифицировать внешнеполитический курс Иордании в духе характерных для исламистов антиамериканизма и антисионизма, а также поддержки движения ХАМАС, что противоречит многолетнему иорданскому курсу на партнерство с США и нормальные отношения с Израилем.

Иорданские «братья» после раздумий и угроз бойкота (совсем недавно, 31 июля 2007 г. по причине их недовольства избирательным законодательством они бойкотировали муниципальные выборы) все же согласились принять участие в парламентских выборах

20 ноября 2007 г. Возможно, это объясняется тем, что на местном уровне влияние БМ и так велико – оно осуществляется через их ячейки, возможность же действовать в высшем органе законодательной власти явно имеет для БМ больше плюсов, чем минусов. Важно, что в руководстве БМ Иордании преобладают умеренные элементы: глава организации Салим аль-Фаляхат, генеральный секретарь ФИД Заки Бани Иршейд, «настроенные на диалог с властью, а не на смену королевского режима», выступающие за постепенное введение норм ислам в жизнь общества и избегающие неосторожный высказываний в поддержку иракских боевиков или антиизраильских операций ХАМАС. По мнению российского исследователя[8], исламистская оппозиция может стать весьма опасной для режима в том случае, если границы ее сектора поддержки совпадут с этническими (иначе говоря, если исламисты будут исключительно палестинцами). Это, конечно, расколет иорданское общество, однако любое расширение влияния исламистов, независимо от его корреляции с межэтническими границами (кстати, вовсе не столь сильными в Иордании), как можно предполагать, все же не отвечает интересам режима.

Опыт **Алжира** отличается от опыта других исламских государств особо высокой активностью исламистов, прежде всего – их **антисистемной** части. В конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. на волне демократизации и в условиях системного кризиса в Алжире сформировалось самое массовое в мусульманском мире радикальное исламистское движение «Исламский фронт спасения» (ИФС), за кандидатов которого на первом туре парламентских выборах 1992 г. проголосовало около 50% алжирских избирателей. Легитимный приход к власти исламистов предотвратило вмешательство армии, традиционно занимавшей доминирующее положение в алжирском обществе, что, в свою очередь, привело к дальнейшей радикализации исламистского движения, начавшего длительную вооруженную борьбу с властями (1992–1999 гг.). Несмотря на массовую поддержку исламистов в начале того периода, руководству страны удалось, с одной стороны, подавить радикальный исламизм, с другой – провозгласив курс на восстановление гражданского согласия, интегрировать умеренных исламистов в общественно-политическую жизнь. Успех алжирских властей объяснялся не

[8] Демченко, Александр. Исламистская оппозиция в Иорданском Хашимитском королевстве. Представленные для статьи материалы, 2007.

столько жесткостью их военного ответа террору исламистских боевиков, сколько их эффективной экономической политикой и демократическими преобразованиями, что контрастирует с обстановкой в таких странах, как Египет, Сирия или Иордания, где исламисты активно используют протестные настроения среди широких слоев населения. На 2003 г. рост ВВП достиг 6,8%, годовой доход на душу населения в 2004 г. составил $1 720, а в 2004 г. алжирское руководство во главе с президентом Абд аль-Азизом Бутефликой разработало реализуемую сегодня детальную и широкомасштабную программу развития и модернизации экономической, социальной и политических сфер жизни алжирского общества, рассчитанную на период до 2009 г. (окончание президентского мандата Бутефлики).

Президентская программа одновременно и проявляет внимание к той части населения, которая ориентирована на мусульманские традиции и образ жизни («алжирский народ, внесший огромный вклад в развитие и распространение ислама, и впредь будет прилагать все усилия для сохранения и дальнейшего процветания великой арабо-мусульманской цивилизации»), и сохраняет, даже усиливает контроль государства над религиозной жизнью. Так, предусматриваются реформирование системы религиозного образования, более эффективное использование ресурса *вакфов* и *закята* для реализации социальных проектов, повышение роли в обществе суфийских *завий,* которые должны внести «свой вклад в процесс полного восстановления гражданского согласия». Государство попрежнему осуществляет меры по недопущению превращения мечетей в инструмент пропаганды радикального фундаментализма (как это уже было в Алжире в конце 80-х гг.) и продолжить интеграцию исламистского движения в рамки действующей политической системы. Умеренное, системное крыло алжирского исламистского движения уже представлено в нижней палате алжирского парламента тремя политическими партиями, не имеющими формальной исламской окраски (здесь так же, как и в Египте, действует запрет на создание политических партий на религиозной основе) из общего числа числа партий в 21. Две из них – «Движение общества за мир» (*Харакат аль-муджтамаа ли-с-сильм*), руководимая Бугеррой Султани и получившая в результате парламентских выборов в мае 2007 г. 52 депутатских места, и «Возрождение» (*Нахда*) во главе с Ляхбибом Адами, представленная 5 депутатами, – в настоящее время входят в президентскую коалицию и полностью поддерживают президентский курс. Более того, «Движение общества за

мир», обладающее значительным политическим весом, вместе с проправительственной партией «Национально-демократическое объединение» (НДО) и «Фронтом национального освобождения» (ФНО) составляют основу президентской коалиции. Бугерра Султани и два члена его партии являлись министрами в правительстве Алжира и эффективность их работы, по президентскому рейтингу, оценивалась весьма высоко. О позиции «Движения общества за мир» красноречиво сказал один из бывших членов парламента от этой организации: «Алжир – мусульманская страна, в ней слышен призыв на молитву, соблюдается рамадан, женщины все больше носят хиджаб, поэтому исламизация общества в стране, которая является мусульманской, – лже-проблема.» [9]Еще одна партия – «Движение за национальную реформу» (*Харакат аль-ислах аль-ватани*), возглавляемая Абдаллой Джабаллой и имеющая 3 депутатских места), находится в оппозиции, выступая против правительственной программы широкомасштабной приватизации, за «исламскую социальную справедливость».

Характерным для встраивания исламистов в современное государство и использование преимуществ демократии является деятельность исламских общественных организаций, как отмечает российский автор Борис Долгов, не обладающих статусом политической партии.[10] Это такие организации, как «Верность» (*Вафа*) и бывший Исламский фронт спасения (ИФС), играющие довольно значительную роль в общественно-политической жизни страны. «Вафа» участвовала в муниципальных и парламентских выборах, выставляя своих членов в качестве независимых кандидатов, а ее лидер, Ахмед Талеб Ибрагими пытался участвовать в президентских выборах 2004 г., но не сумел пройти все предусмотренные законом для этого юридические процедуры. ИФС пытается добиться отмены судебного решения о его роспуске (принятого в 1992 г.) и вновь выйти на политическую авансцену. Бывшие лидеры ИФС и «Исламской армии спасения» (ИАС) в интервью алжирской прессе объявляют о своей готовности работать совместно с властями для возрождения Алжира. Так, Аббас Мадани и Али Бенхадж (бывшие

[9] Boubekeur, Amel and Amghar, Samir, *Islamist Perties in the Maghreb and Their Links with EU: Mutual Influences and the Dynamics of Democratisation.* EuroMeSCo, October 2006, no. 55, p.8.

[10] Долгов, Борис. Исламистские организации и государственная власть в странах Магриба. Представленные для статьи метариалы, 2007.

президент ИФС и его заместитель) заявили, что в результате их активного посредничества многие боевики из радикальной исламистской группировки «Салафитская группа для проповеди и борьбы»[11], сложили оружие и сдались властям. В свою очередь Мадани Мезраг (бывший эмир ИАС), проводивший посреднические переговоры с исламистскими боевиками в районе г.Жижели (на востоке страны), где сосредоточены их основные силы, объявил, что он «не пожалеет усилий, чтобы вернуть наших обманутых братьев, все еще находящихся в рядах боевиков, к мирной жизни».

Радикальные, но фактически потерпевшие военное поражение исламистские группировки, прежде всего – «Вооруженные исламские группы» (ВИГ) и «Аль-Каида Исламского государства Магриб», пытались активизироваться, осуществив серию террористических актов в апреле и сентябре 2007 г., в том числе в г. Алжире. Тем не менее, можно констатировать, что политика алжирского руководства, направленная на восстановление гражданского согласия, взаимодействие интеграцию умеренного организованного политического ислама в системную, *мэйнстримную* общественно-политическую жизнь страны, принесла положительные результаты: и подавляющая часть исламистов сегодня ориентирована на конструктивное взаимодействие с властями, а база поддержки радикального ислама сведена к минимуму.

В **Марокко** также действуют исламистские организации как умеренного, так и радикального толка. Умеренные исламисты, достаточно активно участвующие в общественно-политической жизни страны, представлены тремя организациями – политической партией «Партия справедливости и развития» во главе с ее генеральным секретарем Саадиддином аль-Османи, «Партией цивилизационной альтернативы» во главе с ее президентом Мустафой Му'тасимом и «Партией возрождения и благочестия» во главе с Мухаммадом Халиди. Существует также организация суфийского толка – ассоциацияй «Справедливость и благодеяние» (*Аль-Адль ва ль-ихсан*), созданная шейхом Абдессалямом Ясином, во главе которой в настоящее время стоит его дочь Надия. При этом ассоциация более консервативна в отстаивании исламских ценностей и менее склонна к модернизации, чем ПСР. Генеральный секретарь послед-

[11] После объявленного национальным эмиром «Салафитской группы» Абд аль-Ваххабом Друкделем в 2006 г. присоединения к «Аль-Каиде», «Салафитская группа» изменила название на «Аль-Каида Исламского государства Магриб».

ней, в частности, заявляет: «Мы лишь требуем применения закона и ничего, кроме закона. Как вы знаете, ПСР не является полицией нравов, и закон не может урегулировать или решить всех проблем… Нам нет необходимости создавать [исламское государство], так как оно уже существует. Ведь конституция провозглашает Марокко иалсмким государством.»[12] В политической жизни не участвуют такие исламские общественные организации, как «Ассоциация исламской молодежи», «Группа Мухаммеда» и «Священное братство Зейтуни».

ПСР на парламентских выборах в ноябре 2002 г. получила 38 депутатских мест из общего числа 450 (около 8,5%). В ходе голосования в выборные муниципальные органы власти (провинциальные собрания) в сентябре 2003 г. ПСР получила 593 места из общего числа в 23 тысяч в 60 провинциях Марокко. Исламистов прошло бы гораздо больше, если бы ПСР не отозвала значительной части своих кандидатов накануне выборов. Это было сделано добровольно (или под нажимом властей, как утверждают некоторые руководители ПСР) после взрывов 16 мая 2003 г. в Касабланке в еврейском культурном центре, осуществленных экстремистскими исламистскими группировками, в результате которых погиб 41 человек и более 100 получили ранения. Лидеры ПСР и других умеренных исламистских организаций резко осудили «всех тех, кто прибегает к террору для достижения своих целей». В результате последних парламентских выборов в сентябре 2007 г. ПСР получила 40 депутатских мест. Руководство ПСР, которой аналитики пророчили победу на выборах, заявило, что этому помешало использование властями против исламских кандидатов «административного ресурса». Руководители ассоциации «Справедливость и благодеяние» в ходе кампании активно организовывали митинги своих сторонников и встречи с избирателями (которые в некоторых случаях разгонялись полицией), но смогли провести в парламент лишь одного депутата.

Необходимо отметить, что курс на демократизацию, проводимый королем Марокко Мухаммадом VI, взошедшим на престол в 1999 г., предполагает диалог власти со всеми политическими силами страны, в том числе с теми, кто исповедует умеренный исламизм. Одновременно марокканские власти жестко и достаточно успешно борются с экстремистскими исламистскими группировками, наиболее известными из которых являются «Салафитские джи-

[12] Интервью с Саадиддином аль-Османи в *La vie économique* 28 мая 2004 г.

хадисты» (*Джихадийя салафийя*) и «Группы воинов Махди» (*Джамаат ансар Махди*), осуществившие, в том числе, последние террористические акты в Касабланке в апреле 2007 г.

В **Пакистане** ситуация отлична от всех других анализируемых случаев. В течение ряда лет страной правил военный диктатор, генерал Зия уль-Хак, осуществивший глубокую **исламизацию сверху**. Законодательство базируется на шариате, хотя споры о том, как понимать шариат, постоянно ведутся. У руководства спецслужбой, Объединенной разведкой (ISI), во время афганской войны превращенной в политический инструмент власти, оказались религиозно-экстремистские элементы. Судьба генералов Хамида Гуля и Османа Халида после их отставки красноречива говорила об их соответствующем идейном портрете. Генерал Гуль после 11 сентября 2001 г. решительно возражал, к примеру, против экстрадиции в США задержанных террористов, которые совершили акты террора в США и против американских посольств в Африке. Деобандийские медресе в период афганской войны стали всемирной школой радикального ислама. Даже после 11 сентября, в марте 2002 г. в них насчитывалось 35 тысяч студентов из-за рубежа. Долгое покровительство властей афганским и кашмирским экстремистам способствовало радикалистской трансформации общества, изначально сформированного на умеренной исламской политической платформе Мухаммада Али Джинны. Похоже, что наследие известного радикального реформатора, основателя *Джамаат-и-ислами*, Мауляна Маудуди оказалось сильнее. Генералы Насирулла Бабар (министр внутренних дел), Хамид Гуль, Аслам Бег и многие другие военные помогли движению Талибан захватить власть в Афганистане в 1994 г.

Другой особенностью ситуации в Пакистане было существование сильных исламских партий, давно активно играющих не официальном политическом поле. Несмотря на это, часть их них не растеряла своего радикального характера. Речь идет, в первую очередь, о двух фракциях поначалу единой партии *Джамиат-и-улема-и-ислам* (во главе с такими деобандийскими деятелями, как Мауляна Фазлур Рехман и Мауляна Сами аль-Хак), опекавшей афганских и международных джихадистов. Эти религиозные деятели, равно как и более умеренный лидер *Джамаат-и-ислами*, Кази Хусейн Ахмад, являются влиятельными членами пакистанского парламента, возглавляющими оппозиционный режиму блок *Муттахида Маджлис-е Амаль* («Фронт объединенного действия»), образованный

этими партиями вместе с другими тремя религиозными силами. Кстати, среди них есть и проиранская шиитская Tehrik-e Islami. ММА ставить задачу построения в Пакистане теократического исламского государства. В результате выборов 2002 г. ММА получил 63 места, или 11,3% из 342 мест нижней палате парламента, Национальной ассамлее, и 21 место, или 21% из 100 в верхней палате, сенате. Правда, в июле 2007 г. лидер ММА, Кази Хусейн Ахмад в знак протеста против отсутствия у парламента достаточных полномочий, отказался от своего места в нем. В результате выборов 2002 г. ММА также смог сформировать правительство в Северо-Западной пограничной провинции и войти в коалиционное правительство в провинции Белуджистан. ММА и сегодня, оставаясь в оппозиции режиму Мушаррафа, соблюдает правила игры, установленными рамками парламентской демократии, причудливо сочетающимися в этой стране с институтами исламской государственности.

Сипах-и-сахаба Пакистан («Армия сподвижников Пророка») в свое время отделилась от *Джамиат-и-улема-ислам*, разойдясь с ней не по идеологии, а по методам борьбы. Важной целью ССП считала искоренение шиизма, которое считала враждебной исламу ересью, и трансформацию Пакистана в исламское суннитское государство. После отделения от *Джамиат* представители ССП были избраны в парламент, при втором правительстве Беназир Бхутто (1993–1996) они заключили союз с Пакистанской народной партией, и их представители стали министрами в правительстве провинции Пенджаб. ССП, повинная в убийствах людей как в Пакистане, так и в Афганистане, была запрещена 12 мая 2002 г. Помещенный под домашний арест в 2002 г. лидер ССП Азам Тарик в 2003 г. был освобожден и стал депутатом парламента, что позволило Марьям Абу Захаб и Оливье Руа предположить сделку между ним и властями, стремившими использовать его в противовес шести религиозным партиям, входящим в ММА. В мае 2003 г. ССП была включена США в список террористических организаций.

Характерной особенностью ситуации в Пакистане является подвижность границ между «мэйнстримными» и внесистемными, умеренными и экстремистскими организациями, а также продолжающиеся попытки властей одновременно и заигрывать с исламистами, и сдерживать их, в последнее время нанося решительные удары по их джихадистской части. В связи с затронутой здесь проблемой шариата заметим, что многие исламисты понимают его не как систему неизменных, застывших норм, а систе-

му, которую можно модернизировать и адаптировать к современной жизни.

Ограниченные рамки данной статьи не позволяют дать классификацию всех моделей встраивания организаций политического ислама в современное государство и сделать окончательные выводы. Для убедительной концептуализации чрезвычайного разнообразия вариантов подобного опыта необходимо изучение и осмысление всего накопленного фактического материала, выход за рамки сиюминутных политических задач и преодоление стереотипов. Несомненно одно: политический ислам проявляет немалую гибкость, способность к модернизации и готовность к тактическим или стратегическим компромиссам, выступая в качестве одного из важнейших двигателей реформирования мусульманских обществ.

ИСЛАМСКИЙ МИР В МИРОВОЙ ПОЛИТИКЕ И КУЛЬТУРЕ

(статья была подготовлена для публикации в 2007 г.)

Современные мусульманские государства играют огромную роль в мировой экономике, политике и культуре. Эти три измерения тесно переплетены друг с другом. К примеру, поставка этими государствами энергоресурсов на мировой рынок в значительной мере предопределяет политические процессы и события, которые носят глобальный характер. Но политика тесно связана и с культурой. Именно культурное, или цивилизационное измерение политического по сути конфликта между исламским миром и Западом все чаще становится объектом конструирования теоретиков современной системы международных отношений. Рассмотрим некоторые проявления этой взаимосвязи.

«**Ислам и демократия**» – эта тема часто обсуждается политиками, аналитиками, религиозными деятелями, учеными. Для западного политического дискурса привычным стереотипом стало представление об исламском мире как о сообществе, якобы отвергающем демократию. Этот стереотип часто используется США в качестве оправдания для оказания давления на те мусульманские государства, которые в политическом плане не идут в русле американской политики. Однако, как писали американские исламоведы Дж.Эспозито и Дж.Волл: «Приверженность вестернизации не является гарантией демократии подобно тому, как применение исламского закона не является доказательством врожденного авторитаризма в исламе» [1]. Напряженные поиски наилучшей модели сочетания исламских ценностей с современными методами правления, свободами и правами человека ведутся в исламском мире повсеместно, а в таких государствах, как Турция, Индонезия, Бангладеш, Малайзия, такая модель явно удачно применяется на практике. Никто не сомневается, что в демократизации остро нуждаются многие

[1] John L.Esposito and John O.Voll, *Islam and Democracy*. New York: Oxford University Press, 1996, p. 113.

мусульманские государства, но существующие в них авторитарные режимы и диктатуры вовсе не черпают своей легитимности в исламе, хотя и используют ислам для укрепления своих позиций. Кстати, почти все исламистские режимы с мире образовались в результате внутренних политических изменений (революций, переворотов, выборов и т.д.) в рамках уже сложившейся государственности на исторически определенной территории. Лишь два государств были созданы заново по религиозному признаку. Это Саудовская Аравия и Пакистан. После первой мировой войны Саудиды из под религиозными лозунгами распространили свою власть из Неджда на ряд других областей Аравии, в том числе Хиджаз, вытеснив оттуда хашимитских шерифов, и саудовский король в дальнейшем приобрел титул «хранителя двух святынь». А в отделившемся от Индии Пакистане даже государственным языком страны стал не пенджаби – язык большинства местного населения (пенджабцев), а урду – язык мухаджиров (переселенцев из Индии.

Можно заметить, что наиболее острый спор между исламским миром и Западом идет не столько о том, является ли демократия лучшей политической системой, сколько о **равенстве полов** и свободе отношений между полами. На Западе считают, что население мусульманских государств меньше поддерживает равноправие женщин, чем население западных государств, и что мусульмане, к примеру, убеждены, будто мужчина лучше подготовлен для того, чтобы быть политическим лидером, чем женщина, и т.д. Правда, действительность опровергает эти стереотипы, и избрание женщин на должности лидеров политических партий, глав правительств и глав государств (Турция, Пакистан, Бангладеш, Индонезия и другие государства) – лучшее тому свидетельство. Тем не менее, проблема дискриминации женщин в исламском мире существует, равно как и за его пределами. Применительно к исламскому миру эта проблема обычно увязывается с шариатом.

В этой связи важно отметить попытки совместить шариат со светским законодательством, в том числе с законами, обеспечивающими равноправие женщин. Немало исламских режимов, к примеру – Исламская Республика Иран, включили элементы западных законодательных систем в свой корпус законов. В частности, в Иране отказались от традиционных исламских правил развода и наследования в отношении женщин, поскольку это не отвечает социальным потребностям иранского общества. В то же время в отдельных странах, где мусульмане не составляют большинства,

можно слышать призывы инкорпорировать элементы шариата в действующее светское законодательство (естественно, только для мусульман и лишь по вопросам, касающимся личного статуса). Так, об этом в начале 1990-х годов говорил российский министр юстиции Николай Федоров (впоследствии руководитель Чувашии). А совсем недавно с такой идеей выступил глава англиканской церкви архиепископ Кентерберийский, что вызвало неоднозначную реакцию в политических и общественных кругах не только Великобритании, но и других западных государств.

Реформистски настроенные религиозные и общественные деятели выступают за сочетание приверженности нетленным исламским ценностям с отказом от архаичных законодательных установок. Так, американский профессор религии иранского происхождения Абдулазиз Сачедина считает, что исламские правительства должны опираться не только на шариат, решая тяжелые, трудные вопросы, такие как права женщин или равную зашиту всех граждан законом. Он говорит: «Они [мусульмане] должны понимать шариат как систему ценностей, а не как систему законов». [2] Показательны усилия, предпринимаемые исламоведами в нашей стране в направлении нового, аутентичного, не испорченного поздними толкованиями прочтения основополагающих источников исламского вероучения. В этой связи необходимо упомянуть работы профессора Тауфика Ибрагима, из которых приведу лишь один пример, имеющий прямое отношение к нашей теме. Речь идет о толковании многими средневековыми богословами 34-го аята 4-ой суры Корана как дозволяющего мужьям побивать непослушных жен. Ибрагим толкует глагол *дараба* в смысле **покидания** жен, а вовсе не побивания их[3].

Решение всех упомянутых вопросов находится в непосредственной зависимости от решения вопроса о **связи ислама с политикой**. Фактом является то, что ряд исламских политических организаций умеренного толка, действующих в некоторых мусульманских странах, выступают с позиций защиты демократии. Но их деятельность в этом контексте вызывает немало вопросов. Рассмотрим некоторые из них применительно к египетской организации «Братьев-мусульман». Во-первых, являются ли они на самом деле при-

[2] *Prof. Abdulaziz Sachedina's briefing at Women's Foreign Policy Group*, Washington D.C., February 15, 2008. National Iranian American Council.

[3] Тауфик Ибрагим. «Какой перевод Корана нам нужен?» *Минарет*, Нижний Новгород, № 4, 2007, с. 13.

верженцами демократии или же они лишь используют демократические институты для того, чтобы прийти к власти, а затем будут вести себя совсем иначе? Некоторые аналитики считают, что апелляция БМ к демократическим институтам носит исключительно тактический характер, о чем свидетельствует почти полно совпадение лозунгов БМ с лозунгами светских оппозиционных партий (в том числе либерализация закона о политических партиях, освобождение политических заключенных и недопущение использования пыток и т.п.). Однако, с учетом исторической идеологической платформы БМ, большинство аналитиков считает, что в случае прихода к власти БМ не смогут реализовать, как минимум, две из основополагающих демократических ценностей – равноправие женщин и права немусульманских меньшинств. Действительно, лидеры «братьев» всегда занимали довольно жесткие позиции по вопросам разводов и прав женщин. Тем не менее, во время предвыборной компании 2005 г. они утверждали, что в случае своей победы не будут требовать обязательного ношения хиджаба женщинами, а на другие вопросы, касающиеся введения исламских норм в египетское законодательство, давали неясные ответы.[4]

Во-вторых, как организация относится к введению шариата в качестве законодательной основы государства и, в более широком плане, к созданию исламского государства вообще? В этом вопросе все легальные исламисты, ведущие борьбу за политическую власть, предпочитают сохранять двусмысленность, чтобы не отпугивать потенциальных сторонников.

В-третьих, хотят ли «Братья-мусульмане» быть обычной парламентской политической партией? Их прошлая политическая практика позволяет дать утвердительный ответ на этот вопрос. Представители «братьев» работали в парламенте, будучи избраны туда не самостоятельно, а через альянсы в другими политическими партиями, которые шли на то, чтобы инкорпорировать их в свои избирательные списки. На вопрос о том, как организация намеревалась вести политическую работу, один из их лидеров, Исам аль-Арьян в интервью от 29 ноября 2005 г. отвечал, что планировалось создать две организации: одна из них – партия с другим названием, в которую прием будет открыть как мусульманам, так и христианам, а другая – общественная, неправительственная организация, которая будет ассоциироваться с БМ и по

[4] Otterman, Sharon. *Muslim Brotherhood and Egypt's Parliamentary Elections*. Council on Foreign Relations, December 1, 2005.

названию. [5] Эта вторая организация должна вести деятельность по пропаганде идей «братьев» и привлечению сторонников, а также работать в социальной сфере.

В 1995 г. в результате несогласия с косностью руководства организацию покинула группа молодежи, позднее создавшая новую партию, *Васат*, в которой многие увидели прообраз политической партии нового типа – гражданской, ориентированной на вовлечение самых различных сегментов общества, опирающейся на исламские ценности, но не исламистской по сути. Среди основателей партии было несколько христиан-коптов. Согласно программе партии, ее понимание ислама основано на обеспечении равных прав в обществе для мусульман и немусульман, праве всех граждан занимать любые позиции в государстве и сосуществовании с другими культурами на основе уважения их особенностей, справедливости и равенства, взаимозависимости и общих интересах.[6]

Серьезной проблемой для исламского мира является **отношение к секуляризму**. С одной стороны, имеется немало влиятельных мусульманских государств, в которых правят светские режимы и светское законодательство. Наиболее яркий пример такого государств – Турция, где даже пришедшая к власти исламская партия – Партия справедливости и развития – не стала предпринимать никаких попыток изменить конституцию страны, гарантирующую светский характер ее государственности. С другой стороны, существует поддерживаемая некоторыми консервативными исламскими режимами тенденция рассматривать секуляризм как угрозу для исламского мира. Это нашло, в частности, свое отражение в одном из постановлений совета Исламской академии правоведения (фикха) при ОИК, принятом в ноябре 1998 г. В нем руководителям мусульманских стран рекомендовано «отказаться от принципов секуляризма при осуществлении политики своих государств, оградить мусульман от его влияния».[7]

На Западе охотно поддерживают утверждение о том, что ислам противостоит секуляризму. Наиболее осторожные аналитики говорят, что секуляризму и либеральной демократии противостоит не исламский мир вообще, а политический ислам. Некоторые политики считают, что он как объединяющая идеология образует «четвер-

[5] Ibid.

[6] См. программу партии на сайте http://www.alwasatparty.com.

[7] Постановление №99 (2/11) «О секуляризме». *Постановления и рекомендации Совета Исламской академии правоведения (фикха).* М., «Ладомир», 2003, с.232.

тый полюс» в мировом порядке, или «**зону веры**», центр которой расположен на Ближнем Востоке. [8] Но, подобно тому, как весь исламский мир нельзя отождествлять с одной, весьма консервативной тенденцией, точно так же нельзя говорить как об антиподе общества с высоким уровнем религиозности о секуляризме вообще: в качества такового выступает **агрессивный секуляризм**. Именно он навязчиво мешает людям сохранять религиозные нормы и ценности.

Вопросы морали занимают все большее место в культурно-политическом диспуте между исламом и секулярным Западом, оказывающим возрастающее цивилизационное давление на мусульманский мир. В обществах самих мусульманских государств иногда остро ставится вопрос о том, в каких пределах допустимо заимствование культурных моделей Запада, а в мусульманских общинах Запада – вопрос о границах идентификационного самовыражения верующих. Каждая страна решает эти вопросы по-своему. Иногда сохранение самых невинных внешних символов принадлежности к исламскому сообществу становится проблемой. Достаточно назвать вопрос о публичном ношении женщинами хиджаба, отношение к которому вызвало раскол в такой демократической европейской стране, как Франция. Этот вопрос превратился в серьезную политическую проблему, к тому же связанную с правами человека, в одной из крупнейших мусульманских держав – Турции. Даже в тех случаях, когда в странах с немусульманским большинством соблюдение исламских традиций гарантируется законом, наблюдается явление, которое можно назвать **культурным диссонансом**. Девушка в хиджабе (а то и в никабе) рядом с подругой в майке и мини-юбке – явление нормальное для высокомодернизированных и терпимых обществ (достаточно привести в пример Татарстан), но в других обществах этот диссонанс несет конфликтный потенциал. Немусульманские меньшинства и секулярно ориентированные мусульмане комфортно чувствуют себя в одних мусульманских государствах и не очень комфортно в других. Обратимся к иранской модели исламского государства, в котором, к примеру, вполне уверенно себя чувствует армянская община. В Иране также живет самая многочисленная на Ближнем Востоке еврейская община – около 25 тыс. человек, действуют 22 синагоги. В прошлом году Иран, знаменитый своей кинематографией, выпустил художественный

[8] Leonard, Mark. *Divided World: The struggle for primacy in 2020*. London, Centre for European Reform, 2007, p.25.

сериал «Поворот на ноль градусов», герой которого, иранский дипломат в Париже, Хабиб Парса во время второй мировой войны спасает евреев, выдавая им иранские паспорта, благодаря которым они могут уехать в Палестину. Лейтмотив фильма – сочувствие жертвам холокоста и даже симпатия к иудаизму как к религии, но осуждение сионизма, который рассматривается как аналог нацизма. Удивительно и то, что многие иранские актрисы впервые предстают в этом фильме не в исламской одежде, а также и рассказанная в нем история любви Хабиба и французской еврейки Сары.

В Иране не следуют архаичному представлению о недозволенности изображения человека: даже в единственном женском университете – Аз-Захра – есть факультет прикладных искусств, где учат живописи. Студентки носят хиджаб, но на картинах, которые они рисуют, женщины изображены и с непокрытой головой, не в исламском одеянии, в классах живописи преподаватели не ставят в этой связи вопрос о *халяль* и *харам*, хотя ограничения на «раздетость», естественно, соблюдаются. Но и в весьма продвинутом по пути модернизации Иране есть примеры дискриминации. Так, если среди наследников немусульманина – христианина или зороастрийца – есть мусульманин, он наследует все имущество, лишая наследства других.

Отношения между исламским миром и Западом не так давно были отравлены публикацией карикатур на Пророка Мухаммада сначала в датской, а затем в некоторых других газетах. Недавно карикатуры были напечатаны снова, в ответ на сообщения о готовившемся покушении на журналиста. Показательно, что реакция на повторную публикацию карикатур в мусульманских государствах была не столь острой, как в первый раз. Не было многочисленных нападений на посольства и массовых беспорядков. Почему? Видимо, на этот раз большинство людей поняли, что их хотят спровоцировать на противоправные действия, представить «нецивилизованными», в очередной раз обвинить в неприятии демократии и свободы слова. При этом ряд государств решил бойкотировать датские товары, что является вполне соответствующей международным нормам реакцией, хотя и вряд ли плодотворной. Можно предположить, что конфликт между требованием уважать религиозные ценности, священные для верующих, и стремлением обеспечивать либеральные свободы (под прикрытием которых могут отстаиваться нормы, не приемлемые верующими, причем не только мусульманами) далеко не исчерпан.

Непосредственное влияние на мусульманский мир и отношения мусульманских государств с государствами не только Запада, но и других регионов мира, оказало провозглашение Косово своей независимости. Общественное мнение по этому вопросу с самого начала не было единым. С одной стороны, чего и следовало ожидать, часть населения этих государств симпатизировало своим единоверцам и поэтому поддержало косоваров. Турция, поспешившая признать независимость края, руководствовалась своими особыми соображениями: по словам ее министра иностранных дел, в Турции живет больше косоваров, чем в самом Косово, естественно, их позицию пришлось учитывать. Кроме того, ведя курс на вступление в Евросоюз, Анкара не хотела в этом чувствительном вопросе лишний раз вступать в противоречие с Западом. Но и для Турции решение явно было непростым: косовский прецедент вызвал прилив в курдском движении. С другой стороны, многие в мусульманским государствах видели в косовской независимости некий «американский проект», предназначенный для того, что улучшить в глазах мусульман сильно подпорченный имидж США и «прикрыть» антиисламскую политику на Ближнем Востоке. Если США, действительно, заботятся о правах мусульман, говорят сторонники этой точки зрения, им следовало бы давно позаботиться о создании палестинского государства. Да и разрушение иракской государственности тоже не вписывается в якобы дружественную мусульманам политику. Те государства, которые сами сталкиваются с угрозами сепаратизма, в силу этого обстоятельства также отнеслись с косовскому прецеденту негативно или настороженно.

Пока Палестина, Ирак и, в меньшей степени, Афганистан остаются свидетельствами неизменной политики «двойных стандартов» и ставки на грубую военную силу в попытках США заставить исламский мир отказаться от своей идентичности, до тех пор эта политика будет восприниматься как продолжение прежнего колониализма Запада, освежая в памяти жителей многих государств долгие годы зависимости и национального унижения. В заключение не могу не вспомнить историю, рассказанную испанским писателем Карлосом Ленсеро, долго жившим в марокканском Рифе. Хозяином дома, в котором квартировал, был стариком, который сначала сражался против Франко во время восстания в Рифе, а во время гражданской войны в Испании воевал на его стороне против республиканцев (на стороне Франко воевали около ста тысяч марокканцев, двадцать тысяч погибли). Ленсеро спросил старика, не

видел ли он противоречия в столь резкой смене позиций. Старик удивленно поднял брови: «Что же в этом странного? Мы всегда делали одно и то же: убивали испанцев».

Остается надеяться, что отношения между исламским миром и Западом не будут развиваться по этой логике. Как бы то ни было, исламский мир и идущие в нем процессы политической и культурной эволюции, дифференциации и противоборства различных сил и тенденций оказывают серьезное воздействие на мировое сообщество.

К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДЕ НЕКОТОРЫХ САКРАЛЬНЫХ МУСУЛЬМАНСКИХ ФОРМУЛ НА РУССКИЙ ЯЗЫК

(статья опубликована в журнала *Восток – ORIENS*, № 1, 2008, с. 5–10)

В данной статье рассматривается проблема, весьма важная для всех, кто изучает мусульманскую культуру и исламское вероучение, не исключая людей, находящих внутри самой этой культуры. Речь идет о необходимости скорректировать некоторые, ставшие привычными, шаблоны в русском переводе особо значимых арабских сакральных формул и, в частности, той, что часто следует в текстах и в обиходе у мусульман за именем Пророка Мухаммада – ***s□allā allāhu ʻalayhi wa-sallama*** (салля-ллаху аляйхи ва-саллям). Чтобы сделать мои пояснения понятными максимально широкому кругу читателей, в том числе и не владеющих арабской письменностью, я буду использовать вместо арабских букв латинскую транслитерацию[1], а за ней в скобках, как в вышеприведенном примере, будет следовать максимально приближенный к произносимому вариант в практической транскрипции на кириллице для тех, кому непривычна научная транслитерация.

Для краткости и одновременно убедительности моих рассуждений я буду ссылаться на арабских средневековых лексикологов и грамматистов в основном не напрямую (хотя мной было обработаны соответствующие разделы в довольно большом числе их работ), а в выдержках из непревзойденного словаря английского арабиста Эдварда Уильяма Лэйна (1801–1876): *Madd al-Qāmūs. An Arabic–English Lexicon. Derived from the Best and the Most Copious Eastern Sources* (London, Edinburgh: Williams and Norgate, 1863, volumes 1–2). Специалисты хорошо знают, что труда, равного этому по значимости для понимания классического арабского языка, в мировом востоковедении не существует: великий английский арабист потра-

[1] При этом в ней показывается ассимиляция l в артикле al (там, где она происходит), а арабская ẖ передается как kh.

тил десятилетия своей жизни на сведение воедино толкований практически всех известных на то время работ средневековых арабских лексикологов и грамматистов. Я также позволю себе не давать подробную библиографическую ссылку в каждом конкретном случае, за исключением некоторых из них, на того или иного автора (более подробную информацию можно легко найти в работе Э.У.Лэйна, а специалистам и так хорошо известны эти источники)[2]. Перевод-интерпретация Лэйном соответствующих арабских лексикологических толкований на английском важна для нас еще и потому, что мы тоже имеем дело с переводом, только на русский.

Рассмотрим значение первого глагола, входящего в формулу ***s□allā allāhu ‘alayhi wa-sallama***, т.е. ***s□allā*** (традиционный перевод – ‘он помолился’). Этот глагол необычен тем, что от него не образуется грамматически оправданного отглагольного существительного (масдара) ***tas□liya*** (таслия) по формуле ***taf‘īl,*** а используется известное ***s□alāt*** (салят – ‘молитва, моление’). Но этот глагол, как известно, не всегда следует переводить как ‘он помолился’, подобно случаю с ***s□allā allāhu ‘alayhi*** (салля-ллаху ‘аляйх). Здесь это означает (и именно так совершенно правильно переводят эту формулу большинство переводчиков и представителей мусульманского духовенства):

‘благословил его Бог/Аллах; ниспослал ему (или да ниспошлет ему) Бог/Аллах благословение’.

Попутно замечу, что средневековые богословы часто употребляли имя Пророка и с другими формулами, в том числе с встречающейся часто, к примеру, после имени Ибрахима ***s□alawātu allāhi ‘alayhi*** (салявату-лла аляйх), а то и вовсе без них.

В связи с переводом арабского ***Allāh*** в цитируемых здесь отрывках из словаря Лэйна необходимо отметить, что великий английский арабист всегда переводит его как God, то-есть ‘Бог’, что никогда не вызывало возражений в англоязычной традиции. Это имеет непосредственное отношение к уже начавшейся среди отечественных специалистов дискуссии о том, как в русском языке следует называть Единого Бога применительно к мусульманской традиции и соответственно в переводах мусульманских текстов: Аллах

[2] Э.У.Лэйн также является автором блестящей работы по описанию нравов и обычаев египтян, увидевшей свет в русском переводе: Э.У.Лэйн, *Нравы и обычаи египтян первой половины XIX века*, отв. редактор и автор предисловия В.В. Наумкин, М., ГРВЛ, 1982.

или Бог. Сторонники использования варианта ‘Бог’ могут аргументировать свою позицию тем, что в исламе: (1) слово ***Allāh*** собственно и означает ‘Бог’, но именно как ‘Единый Бог’ в противопоставлении ***ilāh*** (илях) – ‘бог, божество’, (2) такое толкование соответствует характерному для исламского вероучения строгому монотеизму, (3) Единый Бог один для всех монотеистов – мусульман, христиан и иудеев. Согласно этой точке зрения, которую в наиболее эксплицитной форме выразил ее сторонник, известный российский исламовед Тауфик Ибрагим[3], употребление в русскоязычной мусульманской традиции слова ‘Аллах’ может вызвать у русскоязычного немусульманина ошибочное представление о том, что мусульмане верят в другого, «своего» Бога, что неверно по сути и, кроме того, ведет к вредному межконфессиональному отчуждению. Привлекательность использования слова Бог в рамках подобного дискурса очевидна.[4]

Руководствуясь этой логикой, формулу ***la ilāha illā allāh*** (ля иляха илля-лла) необходимо переводить не как ‘нет бога, кроме Аллаха’, а как: ‘нет божества, кроме Бога’ или: ‘нет божества, кроме Единого Бога’, ведь именно так понимает ее человек, родным языком которого является арабский. В конечном счете, мы же говорим: Всевышний, а не Тааля (***Ta‘ālā***), и соответственно Милостивый и Милосердный (или Всемилостивый и Всемилосердный), а не Рахман и Рахим, и т.д.

Возражения против использования слова ‘Бог’ применительно к мусульманским текстам могут основываться: (1) на необходимости следовать сложившейся в русском и многих других языках традиции использования слова ‘Аллах’, (2) на стремлении с помощью этого слова идентифицировать то, что речь идет именно об исламе, (3) на том, что использование слова ‘Бог’ в переводе может быть каким-то образом связано с не приемлемым для исламского монотеизма универсализмом. Более детальное обсуждение проблемы перевода арабского слова ***Allāh*** на русский язык не входит в задачу данной статьи. Но позволю высказать сложившееся у меня мнение, что в переводах и, тем более, в авторских текстах светских специа-

[3] См. дискуссию между Тауфиком Ибрахимом и С.М.Прозоровым на сайте Центра арабских и исламских исследований www.islamica.ru и в журнале *Минарет*, №1 (008), март 2006, с. 8–15.

[4] Показательно, что православные гагаузы, ведущие богослужение на своем языке тюркской группы, называют Бога «Аллах».

листов в русском языке вполне допустимы оба варианта (как в англоязычной литературе), причем их употребление может носить ситуативный характер (как в данном очерке). Иначе говоря, исламоведам и переводчикам текстов необходимо предоставить свободу в использовании обоих слов. Что же касается религиозного мусульманского сообщества России, то оно, наверное, само определит для себя наиболее приемлемый вариант. Надеюсь при этом, что мнения специалистов-исламоведов в этой связи для этого сообщества могут быть небесполезны.

Возвращаясь к рассмотрению вышеназванной формулы, перейдем ко второму входящему в нее глаголу, т.е. ***sallama*** (саллям), традиционный перевод которого – ‘он приветствовал’. Слова, происходящие от корня ***s-l-m***, в арабском языке связаны с важнейшими понятиями. Начнем с ключевого для усвоения этих понятий глагола первой породы: ***salama-yaslamu*** (саляма-йасляму), отглагольное существительное от которого – ***salāmat*** (саляма) или ***salām*** (салям) или ***salam*** (салям) или ***salm*** (сальм) или ***silm*** (сильм). Значение этого глагола – ‘быть или стать невредимым, спастись, быть в безопасности’ (так дает средневековый арабский словарь *Tāj al-‘Arūs*), также ‘быть избавленным от ***al-āfāt*** (аль-афат) – зол’ (*as□-S□ih□□āh□*, al-*Mujmal* Ибн Фариса [5]) или ‘***al-āfat*** (аль-афа) – зла’ (*al-Qāmūs*), ‘***al-balā’*** (аль-баля) – испытания’ (*al-Asās* аз-Замахшари и *Tāj al-‘Arūs*) и т.п. В арабских словарях также даются следующие примеры: ***salima min al-‘ayb*** (салима мин аль-айб) ‘он стал свободен или освободился от грехов, недостатков, пороков’, синоним ***barī’*** /бари/ (*al-Mis□bāh□* аль-Файуми на слове ***barī’***); ***lā bi-z̲ī taslamu mā kāna kaz̲ā wa-kaz̲ā*** (ля би-зи тасляму ма кяна кяза ва-кяза) ‘нет, [клянусь] Его [именем], Того, кто дарует тебе безопасность, того-то и того-то не было’ (Ибн ас-Сиккит; *al-S□ih□āh□*; *al-Qāmūs*); ***lā af‘alu z̲ālika bi-z̲ī taslamu*** (ля аф’алю залика би-зи таслям), что означает ***bi-z̲ī salāmatika*** (би-зи саляматик) ‘я не сделаю этого, [клянусь] Господином моей безопасности’(Сибавайх; *al-Muh□kam*).

Все остальные примеры также говорят о таком значении данного глагола. Приведу для сравнения широко используемую и сегодня в арабском языке фразу, которой, в частности, принято встречать человека, появившегося после завершения путешествия: ***al-h□amdu li-llāhi ‘alā as-salāmati*** (аль-хамду ли-лляхи аля-с-

[5] Имена арабских авторов здесь приводятся только в практической транскрипции.

саляма), что означает: ‘слава Богу за то, что ты остался невредимым’, что ситуативно соответствует нашему ‘с приездом’. Данное значение содержится и в принятой в разговорном этикете форме благодарности: ***tislam*** (тислям), это пожелание благополучия.

От этого глагола образован глагол второй породы ***sallamahu*** (саллямах) ‘он сделал его невредимым, в безопасности, свободным; спас, освободил’ (*al-Muh□kam*; *al-Mis□bah□* аль-Файуми; *Tāj al-‘Arūs*) ***min al-āfa*** (мин аль-афа) ‘от [любого] зла’ (*al-Qāmūs*) или ***min al-amr*** (мин аль-амр) ‘от дела’ (*al-Muh□kam*) с масдаром ***taslīm*** (таслим). ***At-taslim*** также является синонимом ***as-salām*** (ас-салям) (*as□-S□ih□āh□*; *al-Qāmūs*; *Tāj al-‘Arūs*) в значении: ‘приветствование кого-либо молитвой за то, чтобы он был невредимым, оставался в безопасности, был свободен от любого зла, вреда для его религии или его жизни’ (*Tāj al-‘Arūs*). Когда здесь говорится о Боге, это значит то же самое, что ***sallamahu*** (саллямах) то-есть ‘Он спас его’, и именно в этом смысле, как считает Лэйн, соотносится с формулой ***s□allā allāhu ‘alahi wa-sallama*** (салля-ллаху аляйхи ва-саллям) ‘Да благословит и спасет его Бог’; а ***at-taslīmat*** (ат-таслима) означает ‘приветствие, которое произносится после завершения каждых двух ракатов в молитве (*Maqāmāt* ал-Харири), а также по завершении последнего раката в каждой молитве’[6]. Кстати, в суфийской технической терминологии ***taslīm*** – ‘вручение себя Богу’.

Обратимся к средневековому арабскому словарю *Lisān al-‘Arab* (Лисāн ал-‘Араб). Его автор, Ибн Манзур, поясняет: “**as-salām wa-s-salāmat – al-barā’at; wa-tasallama minh – tabarra’a”** (ас-салям ва-с-саляма – аль-бара’а; ва-тасалляма минх – табарра’а) [7]. Из этого следует, что слова салям и саляма означают: безгрешность.

Автор словаря сообщает: “Как сказал Абу ал-Хайтам, **as-salām** (ас-салям) и **at-tah□iyyat** (ат-тахийя) имеют одинаковое значение – свободу [освобожденность] (**as-salāma**) от всех недостатков”.

И далее в том же тексте следует особенно важное пояснение: “**At-taslim** (ат-таслим) – производное от **as-Salām** (ас-Салям), одного из имен Всевышнего Аллаха, которое дано Ему по причине Его свободы [освобожденности] (**li-salamatihi** /ли-саляматих/) от любого изъяна или недостатка. Говорится: смысл этого в том, что Аллах наблюдает за вами, так что будьте внимательны. И говорит-

[6] E.W.Lane, *Lexicon*, v.1, p. 1412.
[7] *Lisān al-‘Arab*, li-l-imām al-‘allāma Ibn Manz□ūr. Том 6, Бейрут, 1993, с. 342.

ся: смысл этого в том, что [будет] *на тебя имя ас-Салам* (**ism as-Salāmi ‘alayka** /исм ас-Салям аляйк/)”[8].

Уже один тот факт, что среди имен Всевышнего имеется имя ***as-Salām*** (ас-Салям), свидетельствует в пользу упомянутого выше значения (ведь не ‘Миром’ же называют Аллаха, а распространенное мусульманское имя ‘***Abd as-Salām***/ Абдуссалям это не ‘раб Мира’, а ‘раб Всесвободного от всех изъянов’, что в значительной мере является синонимом совершенства). Вспомним в этом контексте концепцию Совершенного Человека (***al-Insān al-Kāmil***) у мусульманских мистиков.[9]

Следовательно, в случае, когда люди приветствуют друг друга, говоря **as-salāmu ‘alaykum**/ас-саляму аляйкум (изначально было: ***salamun ‘alaykum***/салям ‘аляйкум), они желают друг другу не столько мира, то-есть свободы от войны (данное значение лишь позднее было включено в эту формулу), но, прежде всего, освобождения от изъянов, недостатков и грехов, обретения Божественной благодати и даже как бы призывая на человека, которого приветствуют, имя Бога.

Таким образом, значение второй части сакральной формулы ***s□allā allāhu ‘alayhi wa-sallama***, не имеет никакого отношения как к приветствованию (нет необходимости доказывать абсолютную неприемлемость вызывающе антропоморфного перевода ‘да приветствует его Бог/Аллах’), так и к миру – понятию, не имеющему прямого отношения к данному случаю, если исходить из истинного значения арабских слов. Да и вряд ли столь мирское понятие, как мир в качестве антитезы войны, могло войти в столь высокую сакральную формулу. Она должна быть переведена на русский язык в соответствии с ее подлинным значением на арабском как: ‘да будут на него (т.е. Пророка), да снизойдут на него благословение и благодать Аллаха’ или ‘да благословит и спасет (обезопасит) его Аллах’.

Когда я начинал работу над переводом «Воскрешения наук о вере» Абу Хамида ал-Газали еще во второй половине 1960-х годов, будучи студентом Каирского университета, я избрал первый вари-

[8] Op.cit., с. 343.

[9] См. о ней, в частности, в: Абу Хамид ал-Газали, *Воскрешение наук о вере*. Введение, перевод с арабского и комментарий В.В.Наумкина, М., ГРВЛ, 1980. У суфиев святые, ‘близкие Аллаха’ (*аулийа*) способны лишь на ‘благодеяния’ (*карамат*), но не ‘чудеса’ (*му‘джизат*), что могут совершать одни пророки.

ант. Обнаружив, что многие уважаемые мной мэтры отечественной арабистики переводили эту формулу неверно, чего я ранее никак не мог предположить (теперь я понимаю, что иногда даже большие ученые в некоторых вещах предпочитают следовать сложившейся традиции), я стал обращаться за консультацией к ведущим египетским профессорам и, к своему удивлению, обнаружил, что многие из них просто никогда не задумывались о смысле данной фразы, но их ответы подтвердили правильность моего понимания.

Мой вариант перевода вошел в увидевшую свет в 1980 г. публикацию.[10] С той поры минуло много лет, но, к сожалению, в нашей стране и светские ученые-исламоведы, и религиозные деятели (не желая никого обидеть, не буду приводить примеры) продолжают следовать укоренившейся традиции в переводе.

Соответственно, можно по-новому подойти к переводу формулы ***‘alayhi as-salām*** ‘аляйхи-с-салям’ (примеру, ***Īsā ‘alayhi as-salām*** /Иса аляйхи-с-салям/), традиционно передаваемой как как ‘мир ему’. В свете всего сказанного было бы более правильным переводить ее как:

‘да снизойдет на него благодать Бога’ или:

‘да избавит его Бог от всех зол’ или:

(как считал Лэйн) ‘да спасет (обезопасит) его Бог’.

В контексте данной темы стоит затронуть и вопрос об этимологии слова ***islam*** (Ислам), грамматически являющегося масдаром глагола ***aslama*** (аслям). Коснемся сначала первичного, исходного значения этого глагола в арабском языке. Вот что говорит о нем, к примеру, автор словаря *Lisān al-‘Arab*: “Yuqālu: kuntu rā‘iya iblin fa-aslamtu ‘anha ay taraktuha” – «Говорят: Я был пастухом верблюдов, затем аслямт/оставил это, то-есть прекратил заниматься этим».

“Wa-aslama ilayhi ash-shay’a: dafa‘ahu. Wa-aslama ar-rajula: khazalahu” – «Он вручил/аслям ему вещь: [то-есть] отдал ее. И: он оставил/аслям человека: [то-есть] бросил его».[11]

И далее о том значении слова, в котором оно стало обозначать религию: “Wa al-islāmu wa-l-istislāmu: al-inqiyādu. Wa-l-islāmu min ash-sharī‘ati[12]: iz□hāru al-khud□ū‘i wa-iz□hāru ash-shari‘ati wa-ltizāmu

[10] См. предыдущую ссылку.

[11] Op.cit., c. 343–344.

[12] Первичное значение слова ash-sharī‘at – ‘водопой, место, где можно напиться (человеку и животным) и набрать воды’, а также ‘путь к источнику воды’. Вероятно, позднее это слово приобрело значение ‘вера, религия’ (см. аль-Байдави и Mis□bāh□ аль-Файуми), поскольку это мыслилось как ‘путь к обретению вечной жизни’ (по

ma atā bihi an-nabiyyu…Yuqālu: fulānun muslimun wa-fihi qawlāni: ah□aduhuma huwa al-mustaslimu li-amri Allāhi, wa-ttāni – huwa al-mukhlisu li-llāhi al-‘ibādata” – «Аль-ислям и аль-истислям: [то-есть] повиновение. А Ислам по отношению к Богоданному Закону (шариату): [то-есть] демонстрация подчинения, демонстрация Закона и следования тому, с чем пришел Пророк… Когда говорят: “Такой-то является мусульманином”, подразумевают два смысла: “он подчинился воле Аллаха (вручил себя воле Аллаха)” и “он верен Аллаху в поклонении”».

“Wa-rawiya ‘an an-nabiyyi s□allā allāhu ‘alayhi wa-sallama annahu qāla: al-muslimu man salima al-muslimūna min lisānihi wa-yadihi; qāla al-Azharī: fa-ma‘nāhu annahu dakhala min bābi as-salāmati hattā yaslama al-mu’minūna min bawā’iqihi” – «Рассказывают о Пророке (*салля-ллаху аляйхи ва-саллям*), что он сказал: “Мусульманин это тот, от языка и руки кого остались мусульмане невредимыми (спаслись от зол)”; а аль-Азхари сказал: “Смысл этого в том, что он вошел через дверь избавления, так что мусульмане спаслись от всех несчастий”».[13]

Отметим, что и в этом пояснении подчеркивается ***as-salāmat***, то-есть ‘свобода (освобождение), избавление от зол, бед, грехов и т.п.’.[14]

Все сказанное ни в коей мере не отменяет закономерно сложившейся убежденности, опирающейся на одно из значений слов, происходящих от корня ***s-l-m***, в том, что ислам это религия мира. Это действительно так, чему существует множество доказательств[15], но ничуть не менее важно считать ее, причем в первую очередь, в соответствии с истинным смыслом, заложенным в ключевых для исламского вероучения священных понятиях, религией, дарующей человеку божественную благодать, благополучие, свободу (освобождение) от прегрешений и зол.

Не настаиваю на том, что предложенные мной варианты перевода являются единственно возможными, и допускаю, что мои коллеги мо-

---

аль-Байдави) или как ‘манифестация, откровение’ (по аль-Файуми). И другое значение, ставшее основным, если не единственным сегодня: ‘религиозный закон Бога/Аллаха…’ (Lane, Lexicon, v.2, p. 1535).

[13] Op.cit., c. 345.

[14] Для продолжения содержащегося в данном очерке дискурса полезно провести семитские параллели (напомним о еврейском shalom aleyhem).

[15] С начала своих проповедей Пророк нес мир до того постоянно враждовавшим между собой аравийским племенам, искореняя племенную *‘асабийю* и заменяя ее преданностью общей мусульманской *умме*.

гут предложить и другие. Наверное, здесь была бы полезна дискуссия. Но приемлемость любого варианта перевода должна определяться полнотой его соответствия истинному смыслу, тем более, когда речь идет о самой сокровенной сути религиозного учения.

МУФТИЯТ КАК ФОРМА АСИММЕТРИЧНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ МУСУЛЬМАНСКОГО ПРОСТРАНСТВА РОССИИ

(Выступление на расширенном выездном заседании Совета муфтиев России в г. Казани по случаю десятилетия ДУМ РТ 14 февраля 2008 г.)

Прежде всего, разрешите мне от себя и от коллег по академическому цеху от всей души поздравить Духовное управление мусульман Республики Татарстан во главе с его председателем – муфтием Гусманом хазратом Исхаковым со знаменательной датой – десятилетием со дня образования и пожелать дальнейших успехов в благородной деятельности на службе российской умме.

Хочу также поздравить всех присутствующих с выходом в свет очень нужной всем нам книги под названием «Россия и Организация исламская конференция». Это сборник документов, связанных с историей взаимоотношений нашей страны с ОИК. Во время президентства В.В.Путина произошел важный **поворот к исламу** как во внутренней, так и во внешней политике России. Возросло внимание руководства страны к нуждам российских мусульман, государство стало поддерживать развитие мусульманской культуры и образования, свидетельством чему является, в частности, деятельность Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования. Принятие нашей страны в качестве наблюдателя в ОИК было результатом последовательного укрепления отношений России с исламским миром. Дальнейшим шагом к сближению с исламским миром Россия сделала в начале 2007 г., вступив наблюдателем в Исламскую организацию по образованию, науке и культуре (ИСЕСКО). Работа присутствовавшего здесь председателя Союза муфтиев России Равиля хазрата Гайнутдина способствовала успеха этого процесса.

Визиты в государства исламского мира были важной составной частью внешнеполитической деятельности главы нашего государства. Присвоение в ходе одного из таких визитов – в Саудовскую Аравию – М.Ш.Шаймиеву премии короля Фейсала за выдающийся

вклад в поддержку ислама означало признание и личных заслуг Президента Республики Татарстан, и того факта, что здесь созданы все условия для религиозной жизни мусульман и успешного развития мусульманской культуры. Именно здесь воплотилась в жизнь уникальная историческая **модель русско-татарского культурного симбиоза**, глубокого взаимопереплетения и взаимодействия культур при одновременном сохранении и упрочении национальной **идентичности** различных этнических и конфессиональных групп. Эту модель можно определить формулой: **одна цивилизация – две культуры.**

Теперь перейду к вопросу, заявленному в качестве темы моего доклада. О российском исламе написано очень много. Часто пишут и те, кто плохо разбирается в его особенностях, истории, тех факторах, которые определяют нынешнее состояние дело в российской мусульманской умме и, в частности, ее особую организацию. Она явилась результатом сложных процессов, происходивших в нашем обществе на протяжении десятилетий, формой приспособления организационных структур к потребностям различных групп мусульман внутри уммы, формой преодоления негативного воздействия отдельных политических факторов. То, что пишется, как правило, носит описательный характер, а иногда, к сожалению, несет следы политического заказа. Сегодня имеется острая потребность в *концептуализации*, теоретическом осмыслении организации российской уммы. Мое выступление – лишь скромная попытка наметить некоторые направления в этой концептуализации и сделать отдельные предварительные выводы.

После распада СССР и прежних форм организации религиозной жизни мусульман наступил период *реструктуризации* мусульманского пространства, совпавший с идущей *реисламизацией*. Постепенно стала вырисовываться новая, своеобразная конфигурация, формирующаяся в мучениях и поисках, в борьбе старого и нового, в заимствовании и преодолении внешних влияний, к осознанию аутентичных истоков мусульманской цивилизации России, в которой Поволжье и татарский этнос сыграли особо важную роль (что ни в коем случае не означает преуменьшения роли Северного Кавказа). Прежняя централизация, символизировавшая жесткое подчинение религиозных институтов светской (и даже атеистической) власти, неизбежно разрушалась, и альтернативой ей выступала децентрализация, на которую накладывался новый этнический и региональный идентитет. В результате сложных, противоречивых

процессов сложилась, будучи обусловлена множеством факторов, асимметричная организация мусульманского пространства России. Разумеется, ее элементы существовали и в дореволюционную, и даже в советскую эпохи. Имеются в виду фактически разнофункциональные ДУМы, хотя и строго контролировавшиеся государством и действовавшие в условиях административного сдавливания мусульманского пространства, маргинализации религии и частичного ее вытеснения (ввиду невозможности ее уничтожения) в частную жизнь индивида, зачастую параллельную официальной и имевшую теневые формы. Это последнее обстоятельство имело долгосрочные последствия, всю глубину которых нам еще предстоит выяснить.

В чем же проявляется **асимметричность организации мусульманского пространства России**? Коротко, не вдаваясь в подробности, перечислю несколько наиболее значимых проявлений.

1. Это наличие нескольких духовных управлений на одной и той же территории, что, как известно, характерно для нескольких субъектов Российской Федерации (к примеру, для Башкортостана).

2. Наличие наряду с этой фрагментационной моделью модели **консолидационной**, что мы видим в наиболее яркой форме здесь, в Татарстане, где единый муфтият в течение уже десяти лет успешно окормляет мусульман.

3. Существование нескольких координирующих или объединительных структур (например, Совет муфтиев России, ДУМЕС).

4. Высокая степень персонализации, в результате чего многое зависит от личности духовных лидеров, их авторитета, харизмы. Это, в частности, можно сказать и о Духовном управлении мусульман РТ.

5. Сочетание выборности и назначаемости в формировании органов управления религиозной жизнью мусульман.

6. Это и отражение того обстоятельства, что в одних российских регионах огромную роль играют суфийские тарикаты, в других – их практически нет. Соответственно, в одних случаях во главе духовных управлений стоят суфийские шейхи, в других – сами суфийские тарикаты и сложившиеся в них институты и являются по сути основными формами организации мусульманского пространства.

7. Различные формы взаимодействия с органами власти. В отдельных субъектах Федерации руководители особо активно содействуют развитию религиозной жизни мусульман, не вмешиваясь,

поддерживают ее. Так, велика роль президента Республики Татарстан М.Ш.Шаймиева в обеспечении благоприятных условий для жизни уммы. В некоторых регионах наблюдаются факты вмешательства властей в религиозную жизнь, в отдельных, наоборот, сами религиозные структуры оказывают серьезное воздействие на власть (к примеру, шейхи через мюридов).

8. Ориентация одних муфтиятов на ханафитский, а других на шафиитский толк суннизма.

9. Различный уровень вовлеченности в противостояние религиозному экстремизму в соответствии с различной степенью воздействия экстремистов на умму (сегодня она, например, заметно выше в Дагестане или Ингушетии, чем в большинстве других регионов, но ситуация может быстро меняться).

10. Признание муфтиятами различных объединяющих или координирующих структур. Таким образом, существует как горизонтальная, так и вертикальная асиммерия.

11. Различие в формах и уровне взаимодействия с РПЦ.

12. Различия в этнонациональном составе верующих.

13. Различный процент присутствия мигрантов из государств СНГ в составе верующих, оказывающих возрастающее влияние на деятельность муфтиятов (в частности, на язык богослужения в мечетях).

Известно, что отдельные мусульманские как религиозные, так и светские деятели выдвигают идеи по выравниванию этой организационной структуры. Достаточно упомянуть идею о превращении одного из муфтиятов в головной, который бы представлял умму в отношениях с федеральными властями. Напомню о некоторых идеях ученых, к примеру А.Б.Юнусовой – о создании своего рода территориальной иерархической организации (одна территория – один муфтият) мусульманского пространства. Конечно, существующая организационная структура будет развиваться и меняться, что уже и происходит. Однако, она сама по себе не порождает разобщенности (если не касаться тех случаев, когда элементарной консолидации мешают личные амбиции), является результатом исторических обстоятельств, отражает плюрализм и демократичность, присущие исламу, и на сегодня успешно решает основные вопросы управления духовной жизнью мусульман, отстаивает их интересы, в том числе и перед властями. Вряд ли убедительны попытки представить сложившуюся организационную асимметрию как результат какого-то антимусульманского заговора. Государству проще иметь

дело с иерархически организованной уммой. В то же время в России нет необходимости в жестких формах контроля над жизнью мусульман, которые мы встречаем в некоторых мусульманских государствах.

Нельзя не заметить, что на деятельности муфтиятов сказывается то обстоятельство, в каких регионах они и руководимые ими приходы действуют – от регионов с подавляющим преобладанием мусульманского населения до тех, где мусульмане составляют незначительное меньшинство. Но в любом случае в отношениях с немусульманами одной из важных функций, которые они выполняют, наряду с поощрением всех проявлений толерантности должно быть то, что можно назвать *преодолением культурного диссонанса*. Не секрет, что именно культурный диссонанс способствуют появлению различного рода фобий, негативно сказывающихся на совместном проживании различных конфессиональных групп людей. Хиджаб и короткие юбки, азан и крещенское купание в проруби, иконы и мавзолеи сосуществуют, более того сегодня православные и мусульмане все больше вместе выступают против насаждаемых извне чуждыми нашему обществу культурными нормами и ценностями. **Российская модель этно-конфессионального мира** может быть образцом для многих зарубежных обществ. Конечно, преодолевать некоторые стереотипы в сознании (это относится и к интерпретации отдельных событий нашей истории) приходится и нам самим, и здесь муфтияты играют весьма существенную роль. Их роль заметна сегодня в таких сферах, как образование и просвещение, воспитание патриотизма, духовно-нравственное совершенствование, развитие толерантности. Особо важна работа с молодежью, борьба с такими разрушающими наше общество явлениями, как наркомания и алкоголизм.

Как представляется, главное в идущей эволюции организации мусульманского пространства России – развитие самоуправления мусульман, сочетание разумной модернизации и сохранением традиций и самобытности, противостояние разрушительному воздействию некоторых чуждых моделей и норм, импортируемых под прикрытием как псевдоислама, так и псевдодемократии.

КОНЦЕПЦИЯ МУСУЛЬМАНСКОЙ УММЫ: ОТ РЕЛИГИИ К НАЦИОНАЛИЗМУ И ГЛОБАЛИЗМУ

(статья опубликована в журнале *Минарет*, № 4, ноябрь-декабрь 2008)

В данной статье рассматриваются некоторые аспекты концепции мусульманской *уммы* в современном мире. Это понятие, особенно в последние десятилетия, когда мусульманский мир все более громко заявляет о себе в глобальной политике, приобрело особо важное значение. Можно заключить, что оно, с одной стороны, подверглось своего рода сакрализации и, с другой – стало широко используемым, универсальным. В статье будет рассмотрен феномен *уммаизации* как новый элемент в функционировании мусульманских обществ как в государствах с преобладанием мусульманского населения, так и в государствах, где оно составляет меньшинство.

Однако, широко используя понятие *уммы*, как правило, не задумываются об исконном значении этого слова в арабском языке, в Коране и хадисах Пророка, что не соответствует набирающей сегодня силу тенденции обращаться к корням, первоисточникам любого понятия, явления, обычая, понимая его во всем богатстве его аутентичного значения. Поэтому нашему исследованию предпослан лингвистический экскурс в семантику и прагматику этого термина.

Термин *умма* на протяжении всей мусульманской истории отличался меняющейся широкой многозначностью. Несмотря на то, что этот термин 64 раза встречается в Коране и, казалось бы, должен иметь строго определенный смысл, его основное значение было не так просто выявить, кроме того, с течением веков его содержание претерпевало эволюцию. Обратимся сначала к первому этапу бытования данного термина, а затем к тому, какое значение вкладывалось в него на начальных этапах существования арабо-мусульманского государства.

Слово *умма*, umma(h)[1] в арабском языке происходит от корня ’-m-m и этимологически связано с одним из древнейших афразиийских терминов родства – ’umm, ’um, ’em и т.п. – “мать”. Слово *умма* имеет широкие параллели в других семитских языках, что даже позволило отдельным западным исследователям утверждать, что в арабском языке оно заимствовано (на очень раннем этапе его развития, что отражено в известной сафаитской надписи) из других семитских языков[2]. Для цели нашего экскурса в семантику и прагматику не имеет значения, справедливо подобное утверждение или нет. Тем не менее, необходимо коснуться хотя бы основных семитских параллелей.

Это, к примеру: аккад. ummān- “народ, армия»[3]; угарит. ’umt «семья»; арам. библ. ’umma «нация, раса, народ»; сир. ’umtā «нация»; эфиоп. ’ammät «нация, племя, народ» и «природа, намерение»; сир. ’amūmā «форма, протоплазма»; «предплечье» – аккад. ammat- , южноарав. эпигр. ’mt, сир. ’ama, ’amta, ’ammәta и т.д.

А теперь обратимся к средневековым арабским словарям. «Лисан ал-‘Араб» имама Ибн Манзура[4] хорошо иллюстрирует удивительную многозначность слова *умма*. Назовем несколько его основополагающих значений.

Как пишет знаменитый арабский лексикограф: al-‘imma wa al-‘umma – ash-shar‘a wa-d-dīn, то-есть *имма*[5] и *умма* это “путь и религия”, что также может быть истолковано как “сунна”. Когда говорят, что у человека нет уммы, это означает, что у него нет религии. Напомним, что в Коране сказано: «Люди были одной *уммой*/общиной…»[6] (имеется в виду, что они были неверующими, см. далее о «невежественной *умме*»). В Коране есть похожие аяты, где *умма* – определенно «община единоверцев, последователей одной

[1] Далее термины из арабского и иных семитских языков будут приведены в транслитерации на основе латиницы, чтобы их мог понимать читатель, не владеющий арабской графикой (к сожалению, русская графика не везде может сопровождаться необходимыми диакритическими знаками).

[2] Horovitz, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig, 1926, p.52.

[3] Здесь и далее семитские параллели даны по: David Cohen, *Dictionnaire des Racines Sémitiques*, ou attestées dans les langues sémitiques, comprenant un ficher comparatif de Jean Cantineau, Paris: Mouton & Co., 1970, p. 22–23.

[4] Здесь и далее по: *Lisān al-‘Arab* li-l-Imām al-‘allāma Ibn Manz□ūr, 630–711 H, Bayrūt, Dār Ih□ya’ at-Turāth□□ al-‘Arabī, 1413 H – 1993 M. Том первый, с. 213–216.

[5] Вариант ’imma иногда выступает как самостоятельная семантическая единицы, иногда – как синоним ’umma.

[6] *Коран*, 2. 213 (здесь и далее дается в переводе автора).

религии»: «Если бы Аллах захотел, Он сделал бы вас одной *уммой*/общиной»[7].

Уже упоминавшееся очень близкое к *умма* слово *имма* также означает h□āl и sha'n – "положение, состояние". По Ибн Манзуру, *умма* еще al-qarn min an-nās – "поколение, век людей", так, говорят: qad mad□at umam ay qurūn, то-есть "прошли *уммы*, или века". И у каждого пророка есть своя *умма*, которой он ниспослан, включая верующих и неверующих. «Говорят: "*Умма* Мухаммада, да будет на него благословение и благодать Аллаха", это все, кому он был ниспослан из тех, кто уверовал и кто не верил»(!). И: «У каждой *уммы*/общины – посланник…»[8]. Также: «каждое поколение людей это отдельная *умма*» (umma 'alā h□idah).

Укажем еще на одно из важнейших значений данного термина, который, как можно заметить, не известен многим людям, его употребляющим, но не обращающимся к первоисточникам. Оказывается, умма может относиться не только к людям. Вернемся к словарю имама Ибн Манзура. Имам пишет: Al-umma – al-jīl wa-l-jins min kull h□ayy, то-есть "*Умма* – поколение и вид всего живого". Иначе говоря: «Всякий вид животного – *умма*». Как сказано в Коране: «Нет ни одного животного на земле и птицы, летающей на крыльях, чтобы не были они *уммой*, подобно вам…»[9]. А в хадисах еще более неожиданно, но очень ярко: «Если бы собаки (!) не были *уммой*, как и все остальные, Я повелел бы убивать их…»[10]. Также: «Муравьи – *умма* из *умм*»[11] (оставив здесь слово *умма* без перевода, поскольку адекватный эквивалент трудно найти – «община из общин», а может быть, «сообщество из сообществ»[12]?).

Слово *умма* используется и в значении слова *имам*. В Коране сказано: Inna Ibrāhim kān ummatan qānitan li-llāh, здесь имеется

---

[7] *Коран*, 5, 48.
[8] *Коран*, 10, 47.
[9] *Коран*, 6, 38.
[10] Это правильный хадис, который приводят следующие авторы: Ибн Дауд, ат-Тирмизи, ан-Наса'и, Ибн Маджа, ад-Дарими, Ахмад бин Ханбал (*al-Mu'jam al-mufahras li-alfāz□ al-hadīth an-nabawi* 'an al-kutub as-sitta wa-'an Musnad ad-Dārimiyy wa-Muwat□t□a' Malik wa-Musnad Ah□mad b. H□anbal, al-juz' al-awwal, Brill, Leiden, 1936, p.92).
[11] Этот хадис приводит Муслим (*al-Mu'jam al-mufahras*, al-juz' al-awwal, p.92).
[12] В английских вариантах этого хадиса в статьях одного из главных салафитских (ваххабитских) шейхов Саудовской Аравии Мухаммада бин Салиха аль-Усаймина (Бин Усаймина, ум. в 2001 г.) слово *умма* переводится как community (см. статьи шейха на сайте www.binuthaymin.co.uk).

в виду, что Ибрахим был имамом, предтечей и предводителем в единобожии, т.е. данный аят следует переводить, как мы думаем: «Был Ибрахим имамом, покорным Богу»[13].

Умма означает еще “стать, осанка, лицо” (hay’a, qāma). Говорится о человеке: innah h□asan ummat al-wajh “он красив лицом” и innah qabīh□ ummat al-wajh “он уродлив лицом”.

Умма это также “человек, который вобрал в себя благо”. Это еще и “время, срок”. Как сказал Всевышний: Wa lā’in akhharnā ‘anhum al-‘iz□āb ilā ummatin ma‘dūda… «Если Мы отсрочим наказание до определенного времени… »[14].

Но это еще далеко не все. *Умма* – это и “повиновение”(at-t□ā‘a); и “ученый”(al-‘ālim); и “группа, община”(al-jamā‘a). A ummat Allah khalquh означает: “*Умма* Аллаха – Его народ”.

На основании целого ряд работ средневековых арабских лексикографов автор знаменитого толкового словаря английский арабист Э.У.Лэйн заключал, что *умма* (наряду с прочими значениями) это «люди определенной религии» и «люди, к которым ниспослан пророк, в том числе верующие и неверующие»[15].

Проанализировав все случаи употребления слова *умма* (мн.ч. *умам*) в Коране, нетрудно заметить и большое многообразие контекстов, тем не менее, как справедливо заметил автор соответствующей статьи в одном из лейденских изданий энциклопедии ислама Р.Паре, это слово «всегда относится к этническим, лингвистическим или религиозным группам людей, которые являются объектами Божественного спасения»[16]. Этот же автор полагал, что в первый период своего пророчества Мухаммад рассматривал его мекканских собратьев как «закрытую *умму*», затем, не найдя поддержки и уйдя в Медину, объединял в *умму* уже только мединцев, не исключая и немусульман, что свидетельствовало о политическом измерении этого понятия уже в то время. И только когда Пророк укрепился, он смог исключить из *уммы* тех мединцев (в первую очередь, иудеев), которые еще не обратились в ислам. После его

---

[13] *Коран*, 16, 120. А.Ю.Али в этой связи замечает: «*Умма* – модель, образец для подражания, но идею того. Что Ибрахим был *уммой* сам по себе, находясь отдельно от своего народа, не следует терять из вида» (*Священный Коран*, с.685).

[14] *Коран*, 11, 8.

[15] Lane, Edgar William, *Arabic-English Lexicon*. Volume one, Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984, p. 90.

[16] Paret, R., “Umma”. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ed. H.A.Gibb and J.H.Kramers. Leiden: E.J.Brill, 1974, p. 603.

возвращения в Мекку критериями включения в *умму* стали религиозные и этические качества людей, отныне это – *умма* мусульман. Иначе говоря, на протяжении нескольких лет *умма* арабов трансформировалась в *умму* мусульман(!).

Толкование образованного от *уммы* другого слова – *умми* (*уммийй*) – также неоднозначно. В современном языке *умми* означает человека, не умеющего читать и писать. Вопрос заключается в том, было ли это значение изначально заложено в слове или оно вторично. *Умми* (ummiyy) неоднократно встречается в Коране, в том числе и в качестве эпитета Пророка Мухаммада, например, в суре 7 («Преграды»), аят 157 и 158 – ar-rasūl an-nabiyy al-ummiyy. По мнению многих арабских лексикографов[17], этот эпитет использован потому, что Пророк не владел грамотой. Конечно, такое суждение мнение принадлежит все-таки более поздним комментаторам, жившим в другую эпоху и не всегда вникавшим в этимологию слов. Они, конечно, могут ссылаться на отдельные хадисы, вроде: Kull muslim ummiyy aw katib («Каждый мусульманин неграмотен/?/ или пишет»[18] – заметим, что и здесь есть коннотация с Писанием, al-Kitāb). Р. Паре проводит аналогию между этими аятами и аятом 2 из суры 62 («Собрание»)[19], где говорится о том, что Аллах послал к ummiyyūn Посланника из их числа. Паре небезосновательно считал, что здесь речь идет явно не о неграмотных людях (а именно так толкуют этот термин большинство переводчиков Корана[20]), а о людях, не знавших Единого Бога и Писания, язычниках. Это подтверждает текст аята 78 суры 2 («Корова»): «Среди них есть ummiyyūn, которые не знают Писания…»[21]. Возможно, это слово здесь

---

[17] См.: Lane, *op.cit.*, p. 90–91.

[18] Хадис приводит Ахмад б. Ханбал (*al-Mu'jam al-mufahras*, p. 98).

[19] Paret, R., "Ummī". *Shorter Encyclopaedia of Islam*, p. 604.

[20] Абдулла Юсуф Али комментирует этот аят следующим образом: «Слово "неграмотные", приложенное к народу, относится к арабам – в сравнении с людьми Писания, имевшими длительную традицию образования, но о чьей неудаче говорится в 5-ом аяте» (*Священный Коран*. В переводе, с комментариями Абдуллы Юсуфа Али. Нижний Новгород: Издательский дом «Медина», 2007, с. 1448). Даже из этого толкования следует, что перевод "неграмотные" не совсем подходит к данной ситуации. Суть, как можно полагать, явно не в образованности, а в знании Бога (напрашивается аналогия с термином "джахилийя", который тоже означает не "невежество" вообще, а именно незнание Единого Бога).

[21] По толкованию Абдуллы Юсуфа Али, речь здесь идет «о фальшивой морали сынов Исраила»: «Многие из них, даже умеющие читать, были не лучше безграмотных, ибо они не знали, в сущности, даже своего собственного Писания…» (*Священный Коран*, с. 51).

лучше всего переводить не как «язычники», а как «невежественные», вкладывая в него именно такой смысл, но не «неграмотные» (русский перевод с английского перевода Абдуллы Юсуфа Али) и тем более не «необразованные» (в суре 3, аят 20 того же перевода[22]). Впрочем, «невежественные» понимать и как «неграмотные». Кстати. В хадисах встречается и выражение al-umma al-ummiyya – «невежественная *умма*», не знающая Писания[23].

Таким образом, в Коране говорится, что арабам ниспослан Пророк, который вышел их среды, среды людей, не ведавших Писания. А если вчитаться в аяты 156–157 суры 7 («Преграды»), то можно предположить еще одно толкование: эпитет *умми* применительно к Пророку, запись о котором «люди найдут в Торе и Евангелии»[24], есть дериват от *уммы*, иначе говоря, это “Пророк уммы”(!), но тоже не “человек, который не умел читать и писать”. В контексте спора о значении эпитета *умми* термин *умма* также чрезвычайно важен.

В новое и новейшее время понятие *умма* приобретает новую многозначность. Для мусульманских реформаторов 19-го века (Мухаммад Абдо, Джамаль ад-Дин аль-Афгани и др.) *умма* – символ их панисламского проекта. Когда в 1924 г. был упразднен халифат, возникло новое движение халифатистов, для которых понятие *уммы* также было инструментом объединения всех мусульман. В противоположность этому трансграничному проекту набиравшее силу и одерживавшее первые победы после первой мировой войны национальное движение арабов видело своей целью создание независимых государств в границах бывших колоний, и употреблявшееся в арабском языке слово *умма* здесь совпадало с европейским понятием нации. Исключением для национальных проектов был план создания Великого арабского государства, который пытался реализовать после первой мировой войны хашимитский шариф Мекки, но пообещавшие ему поддержку англичане, успешно использовав его в борьбе против турок, не выполнили свое обещание. Для исламских движений того времени *умма*, естественно, имела религиозный контекст, но и в них были как сторонники создания

[22] *Священный Коран*, с. 159.
[23] Ал-Бухари, Муслим, Ибн Маджа (*al-Mu'jam al-mufahras,* p. 98).
[24] Али комментирует, что это содержащееся в Торе и Евангелии пророчество о появлении «арабского Посланника, последнего и величайшего из посланников Аллаха» (*Священный Коран*, с. 425).

как национальной исламской государственности, так и панисламисты. Образованное на Аравийском полуострове в результате экспансии неджидийских племен новое государство – Саудовская Аравия, воодушевлявшееся идеями крупнейшего исламского реформатора Мухаммада Абд аль-Ваххаба, первоначально имело экспансионистские амбиции, но постепенно замкнулось в границах, согласованных с соседями. Вплоть до 1960-х годов XX века саудовский ислам не предпринимал серьезных попыток распространить свое влияние на мусульман ни в региональном, ни в глобальном масштабе.

Отделившийся от Индии в 1944г. Пакистан был полиэтническим государством, образованным на основе концепции исламской *уммы*, но с самого начала не стремился к расширению рамок этой государственности. Саудовская Аравия и Пакистан так и остались единственными примерами национальных государств, созданных по конфессиональному признаку. Для завоевывавших сильные позиции на Ближнем Востоке с конца 1940-х годов панарабских националистов (насеристы, басисты, Движение арабских националистов) высшей целью было объединение всех арабов. Их доктрина единой арабской нации была светской, и в эту нацию включались и арабы-немусульмане, и национальные меньшинства. Таким образом, у националистов произошла трансформация, обратная той, что имела место в эпоху Пророка Мухаммада: от *уммы* мусульман к *умме* арабов (!). В эпоху господства светских националистов (в лозунгах и насеристов, и баасистов, и ДАН варьировались три компонента: свобода, единство, социализм) в большинстве мусульманских обществ, возглавлявших борьбу за освобождение от колониализма, исламисты пытались противопоставить им свое видение общественно-политического идеала, возродить прежнее видение *уммы* и вдохнуть в него новую жизнь. Один из символов современного радикал-исламизма, казненный в Египте в 1966 г. Сеййид Кутб писал: «…*Умма* – не только территория, которую занимает Ислам, и не отечество людей, предки которых когда-то в прошлом жили в соответствии с исламским образцом… Мусульманская *умма* – это сообщество (jama‘a)[25] людей, вся жизнь которых – в ее интеллектуальном, социальном, экзистенциальном, политическом, моральном и практическом аспектах – основана на исламском образце

[25] Этот термин в дальнейшем занял особое место в лексиконе радикал-исламистов (крайне радикальная «аль-Джама‘а аль–исламиййа» в Египте и т.п.).

(minhāj)»[26]. Панисламистская линия получила продолжение в концепциях халифатистов конца 20-го века, вроде Партии исламского освобождения (*Хизб ат-тахрир ал-ислами*).

В это время уже почти все мусульманские народы (за исключением палестинских арабов) жили в границах тех или иных национальных государств, но именно теперь, в эпоху глобализующегося мира стало возможным говорить о появлении *уммаизма* как нового общественно-политического течения, основанного на концепции *уммы*. Это опять сообщество мусульман, но в новом, особом понимании, и в развитии этого течения немалую роль играли и продолжают играть мигранты из мусульманских государств, живущие в Европе, и в меньшей степени, другие мусульманские диаспоры. Именно этот *уммаизм* является сегодня объектом пристального интереса исследователей ученых как в самом исламском мире, так и на Западе. В острых дебатах между авторами различных, зачастую взаимоисключающих оценок и обобщений можно выделить несколько главных моментов.

В частности, споры между учеными ведутся по поводу того, чем собственно является современная концепция исламской *уммы* (использование этого арабского термина для обозначения нации граждан государства, естественно, остается за рамками данного дискурса). Разброс мнений чрезвычайно широк. Французский исламовед Оливье Руа, с одной стороны, говорит о складывании глобального, "деэтнизированного и детерриториализированного ислама", с другой – отвергает *уммаизм*, поскольку, как он считает, *умма* есть "абстрактный универсум"[27], хотя он и притягивает в Европе и на других континентах мусульманские меньшинства, утратившиеся связи с культурами наций, из которых они вышли. Американский исламовед Джеймс Пискатори еще более определенно утверждает, что *умма* не является политическим конструктом[28]. По мнению Джуди, перевод термина *умма* как нации неверен, поскольку он объединяет людей на основе наследия, конвенции, веры или даже образа жизни[29]. Однако этот взгляд разделяют не все. Не-

[26] По: Kepel, Gilles, Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2003, p.44.
[27] Roy, Olivier, *Globalized Islam: the Search for the New Ummah*, New York: Columbia University Press, p. 361.
[28] Piscatori, James, *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 86.
[29] Judy, Ronald, "Sayyid Qutb's *fiqh al-waqi'i*, or new realist science", *Boundary* 2004, 31, 2: p. 139.

малое число специалистов исходят из того, что под *уммой* подразумевается именно «объединенная нация» последователей исламской религии, и термин имеет ярко выраженную политическую коннотацию. По мнению английского ученого Фреда Хэлидея, «само определение *уммы* как сообщества на основе общих ценностей, религиозных или нет, имеет политические импликации»[30]. Американский исследователь Роберт Сондерс в противоположность Пискатори утверждает, что *умма* сегодня является «транснациональным политическим сообществом»[31]. Известное «дело с карикатурами» является для него той лакмусовой бумажкой, которая подверждает политический характер глобальной идентификации мусульман с *уммой*: «глобальная реакция мусульман на "карикатурное дело" подчеркивает развитие стойкой коллективной идентичности среди мусульман мира, такой, которая не может адекватно объяснена в рамках религиозного товарищества»[32].

Он напоминает о том, что еще в колониальную эпоху панисламские движения использовали понятие *уммы* как нации для накопления политического капитала[33]. Но именно «карикатурное дело» показало, что «идентификация с *уммой*, в отличие от членства с других виртуальных сообществах (на основе занятий спортом, различного рода хобби и т.п.), имеет далеко идущие политические последствия». Сондерс приходит к выводу, что исламскую *умму* уже сегодня можно считать нацией (как не вспомнить Сеййида Кутба: «У мусульман нет другой нации, кроме ислама»).

Автор исходит при этом из функционалистского понимания нации[34]. Конечно, в эмиграции мусульманами создается «содружество общих чувств», которое и является основой такого псевдонации. Но нельзя не учитывать, что мигранты-мусульмане посте-

[30] Halliday, Fred, "The politics of the *umma*: states and community in Islamic movements", *Mediterranean Politics* 7, i.3, 2002, p. 24.
[31] Saunders, Robert A., "The ummah as nation: a reappraisal in the wake of the 'Cartoons Affair'", *Nations and Nationalism* 14 (2), 2008, p. 304.
[32] Ibid.
[33] Saunders, *op.cit.*, p. 307.
[34] При этом объяснения, которые дают нации различные теоретические школы, можно объединить по трем основным направлениям: 1. нация как извечное явление, 2. нация как сконструированное явление, 3. нация как функциональное явление. Под последним, в понимании автора, имеется в виду «образование свободной формы, зависящее от рациональных решений, базирующихся на ожидаемых результатах» (Saunders, op.cit., 305).

пенно интегрируются в общества, в которых они живут, многие из них фактически теряют свою идентичность, заимствуют культурные образцы стран пребывания, зачастую, особенно в новых поколениях, начинают вести себя так же, как коренные жители. Даже недавно бунтовавшая молодежь парижских предместий, по преимуществу мусульманская, между собой говорит на старом жаргоне французского. А общим языком общения для европейских мусульман служит английский. Можно ли говорить при этом о процессе создания в этих обществах особой, трансгосударственной нациеподобной общины (пусть даже единодушно солидаризующейся в осуждении публикации карикатур на Пророка)? Как влияет на него европейская интеграция? Можно ли считать, что параллельно с формированием общеевропейской идентичности у французов, немцев, голландцев и т.д. формируется процесс идентификации европейских мусульман с траснациональной исламской *уммой*? Ответы на эти вопросы в некоторой мере могут экстраполироваться и на ситуацию в России и государствах СНГ.

Прав ли Карич, несколько парадоксально утверждающий, что европейские мусульмане проходят «еврейскую стадию в Европе», когда европейские евреи «боролись за институты, с помощью которых они могли бы сохранить свою религиозную и культурную идентичность»[35]? Исходя из того, что европейское окружение, в котором находятся сегодня мусульманское меньшинство, весьма напоминает отношение, с которым сталкивались евреи в конце XIX века, в перспективе не исключено появление массового политического движения, полагает Сондерс, типологически сходного с сионизмом, ведь для Герцля антисемитизм был главным толчком к созданию этого националистического движения.

Солидарность европейских мусульман проявлялась в ходе известных споров вокруг ношения хиджаба во Франции, умерщвления животных по исламскому ритуалу в Великобритании, не говоря уж о карикатурных скандалах. В определенной мере здесь можно провести параллели с имевшими у нас место спорами вокруг права женщин фотографироваться на документы в хиджабе или вокруг запретов на отдельные произведения исламских авторов (вплоть до запрета на «Завещание» имама Хомейни). Политизация подобных вопросов добавляет остроты в дебаты и, в конечном счете, работает на укрепление мусульманской солидарности даже тогда, когда сре-

[35] Цит.по: Saunders, *op.cit.*, p. 310.

ди мусульман нет единого мнения по этим вопросам, а многие относятся к ним безразлично. Но политики как раз и используют естественное чувство солидарности нерелигиозной и аполитичной части «этнических мусульман» для вовлечения их в процесс *уммаизации*, к тому же делая с помощью навязчивого пиара политическую карьеру. Именно такие случаи используются для внедрения «седуктивной идеи политического ислама, который исповедует утопическую концепцию общества, в котором все граждане составляют часть равной и справедливой *уммы*»[36].

Важно то, насколько чувство виктимизации у мусульманских иммигрантов в Европе способствует укреплению *уммаистской* солидарности. При ответе на этот вопрос желательно разобраться, имеем ли мы дело с действительной или воображаемой, конструируемой дискриминацией и отчуждением, равно как и в их причинах. По словам Джонсона и Карейру, создание «параллельного общества» – результат в равной степени британской и голландской мультикультуралистской, французской ассимиляционной и германской сегрегационистской моделей существования мусульманских иммигрантов в западном обществе[37]. Руа в этом контексте говорит о «виртуальном гетто»[38]. В последние годы многие европейские политики стали отстаивать необходимость преодоления этого отчуждения мусульманских иммигрантов, которое стало представлять угрозу для безопасности европейских обществ.

Взятая под опеку Генеральным секретарем ООН инициатива Сапатеро-Эрдогана «Альянс цивилизаций» (в разработке концепции которой участвовал и автор статьи) отразила именно эти озабоченности европейцев, поддержанные интеграционно ориентированным турецким правительством Партии справедливости и развития. Однако в Европе, как известно, растут и националистические настроения, отражающие стремление к отторжению иммигрантов. Среди европейских государств-членов Евросоюза, каждое из которых продолжает проводить свою собственную политику в сфере гражданства, нет единого определения статуса этничности и религии, Голландия является наиболее последовательной поборницей официально насаждаемого мультикультурализма, обязывая, к при-

[36] Johnson, Ian and Carreyrou, John, “Islam and Europe: A volatile mix”, *Wall Street Journal*, July 11, 2005.
[37] Ibid.
[38] Roy, *op.cit.*, p. 65.

меру, детей иммигрантов изучать родной язык их родителей. Хотя иммиграционные потоки в ту или иную европейскую страну обычно идут из тех стран, что имеют с ней исторические или географические связи, растущее ощущение мусульманами своей общности является фактором, способствующим европейской интеграции. По словам Руа, «многие исламские организации видят в создании Евросоюза возможность преодолеть их собственные этно-национальные привязанности и создать нечто более близкое к тому, чем должна быть *умма*»[39].

Понятно, что *уммаизм* является одной из форм «группизма», или сплочения людей в группы на основе солидарности. Будет трюизмом напоминание о том, что это явление существовало всегда, но в ходе исторического процесса претерпевают изменения и меняются местами в иерархии значимости те основы, на которых объединяются люди. Исследователи этого явления обычно отмечают разницу между сплочением, к примеру, болельщиков футбольного клуба и приверженцев той или иной религии. Однако в наше время и группизм болельщиков, как известно, принимает окраску «идентификационной политики», определяемой одним из западных политологов как «политически релевантные и интенсивно исповедуемые стремления, которые их обладатели рефлективно распространяют»[40]. В нашей стране известны случаи, когда национал-экстремистские группы молодежи маскируются под футбольных фанатов или же одновременно являются и теми, и другими.

Уммаистская солидарность может подавлять даже вполне устойчивые политические идентификации. К примеру, по сообщениям российской прессы, бывший советник президента Татарстана и известный историк Р.С.Хакимов выступал за признание Косово, за что якобы и лишился своей должности. Так это или не так, но не является секретом, что среди российских мусульман нетрудно найти тех, кто вовсе не разделяет чувство солидарности, испытываемое русскими в отношении сербов.

Когда мы говорим о России, мы вполне правомерно подчеркиваем, что наша российская умма сформирована не иммигрантами, а коренными, автохтонными жителями России, на протяжении многих столетий, сохраняющими свою культурную, этническую, религиозную идентичность. Однако нельзя забывать о том, что в по-

[39] Roy, *op.cit.*, p. 103.
[40] Bilgrami, Akeel, "Notes towards the definition of identity", *Daedalus* 135, i. 4, 2006, p. 7.

следние годы в российской мусульманской *умме* быстро растет иммиграционный компонент. К коренным российским мусульманам прибавились мигранты из стран Центральной Азии и Южного Кавказа, а также – в меньшей степени – из дальнего зарубежья (турки, курды, афганцы, арабы). Неважно, каким гражданским статусом обладают эти люди, на данный момент все они являются жителями России, многие из них останутся в ней навсегда и, если не они, то их дети станут российскими гражданами. Здесь проблемы, с которыми сталкивается Россия, в значительной мере аналогичны тем, что решает Евросоюз, а с учетом неизбежного и почти не зависящего от политики дальнейшего сближения России с Европой, на повестку дня встанет вопрос и о сближении законодательств (уже сегодня Россия и Евросоюз занимаются решением миграционных проблем). Рискну предположить, что ввиду еще одной неизбежности – обострения демографических трудностей России и растущей потребности в рабочей силе – в перспективе среди наших иммигрантов может возрасти процент выходцев из стран дальнего зарубежья (не исключено, что нам когда-то придется приглашать на работу специалистов и из более экзотических регионов, например, из стран Южной и Юго-Восточной Азии). Каково же воздействие этих процессов на российскую *умму*?

Оно явно неоднозначно. С одной стороны, российская мусульманская *умма* становится более транснациональной, растут и будут расти ее связи с зарубежьем, сопровождающиеся и – часто нежелательной – трансляцией некоторых ценностей и интересов. С другой – наблюдается тенденция к некоему обособлению коренных мусульман от иммигрантов. Российская *умма* и без того недостаточно консолидирована, что особенно четко проявляется в отношениях между северокавказскими (шафиитскими) и поволжскими (ханафитскими) общинами. Однако принадлежность к тому или иному мазхабу не представляет собой определяющий фактор, культурная и этническая идентичности не менее важны. Татары и таджики исповедуют ханафитский толк суннизма, однако это не является фактором их консолидации. Впрочем, известны примеры и весьма успешного встраивания иммигрантов в российскую *умму*, например, муфтием Карелии является палестинский араб по происхождению, Висам Али Бардвиль. Появление многочисленных групп мусульман-выходцев как из российских регионов Северного Кавказа, так и из республик Центральной Азии и Азербайджана, в тех регионах России, где мусульманское население было представлено

только татарами (и, иногда, башкирами), создало для последних проблему – имамам, не так давно выступавшим в мечетях на татарском языке, приходится переходить на русский. Правда, с позиций интересов общероссийской консолидации и интеграции это явление имеет положительное значение. В России многие мусульмане (рассматривая эту идентификацию как религиозно-культурную) не являются верующими людьми, иные вовсе не посещают мечети, хотя и соблюдают некоторые обряды. Однако они все равно ассоциируют себя с мусульманской *уммой*, самоидентифицируются как мусульмане и во многих вопросах солидаризуются с собратьями по вере (сколь условной ни была бы их религиозность). При этом зачастую в качестве наиболее непримиримых выразителей интересов и защитников *уммы* выступают люди, не очень сведущие в вопросах вероучения, не знающие его первоисточников, но весьма агрессивные в своей публичной деятельности. Нет необходимости называть имена этих людей, и так понятно, о ком идет речь.

Экстраполируя европейский опыт, можно заключить, что проблема «параллельного общества» у нас может обостриться тогда, когда в жизнь вступит поколение детей мигрантов. Будут ли они российскими гражданами, как они будут себя ощущать и не возникнет ли между ними и коренным населением стена, подобная той, что уже разделяет европейские общества, – от этого во многом будет зависеть спокойствие наших граждан в ближайшей перспективе. Длительный исторический опыт сосуществования различных этнических и конфессиональных групп в российском обществе позволяет надеяться на благополучный исход. Однако наша неспособность покончить с раковой опухолью агрессивного национализма, особенно в среде молодежи, внушает тревогу. Именно это явление ведет к маргинализации диаспор, представляющее собой серьезную угрозу будущему нашего общества. Ощущение чуждости, к сожалению, в некоторых случаях испытывают не только мигранты из стран СНГ и дальнего зарубежья, но и внутренние переселенцы, к примеру, из регионов Северного Кавказа (не будем касаться вопроса о том, что поведение части внутренних переселенцев из мусульманских регионов иногда способствует появлению недружественных чувств, а уровень жизни многих из них ничуть не ниже уровня коренных жителей регионов, в которые они переселились, а то и превосходит его).

Идет ли в России такой же процесс складывания *уммы*, которая включала бы в себя представителей как коренных этнических

групп, так и иммигрантов из государств СНГ? Можно ли говорить о том, что создаются предпосылки формирования мусульманской *уммы* в границах СНГ? Пока на эти вопросы нет окончательного ответа, но необходимо анализировать те тенденции, развитие которых в обозримом будущем сделает возможным ответить на них.

Введение религиозной и этнической идентичности в иммиграционный учет из-за их неопределенности вряд ли помогло бы прояснить ситуацию. Кем следует считать переехавшего в Россию из Азербайджана мигранта: азербайджанцем (политическая деноминация), выходцем с Кавказа (географическая деноминация), мусульманином (религиозная деноминация), талышом (лезгином, курдом, татом и т.д. – этническая деноминация)? А дети от смешанных браков? А если речь идет о неверующих мусульманах, атеистах? С учетом их существования А.А.Игнатенко даже считает возможным вовсе не считать их мусульманами, хотя, если согласиться с подобной логикой, в России вряд ли пришлось бы говорить и о столь большом числе православных. Правда, проводить знак равенства в этом контексте между всеми религиями, не учитывая к тому же сложное взаимодействие религии и этичности, вряд возможно: атеист-православный или атеист-иудей – это понятно, а атеист-адвентист седьмого дня?

Проблема выяснения подлинного смысла термина *умма* в его современном употреблении осложняется тем, что различные исламские группы, как высокополитизированные, так и дистанцирующиеся от политики, умеренные и не очень, понимают его поразному. Тем, кто ставит перед собой задачу как-то классифицировать множество групп исламских активистов (возьмем этот термин как чисто условный), сначала придется разобраться, какие именно группы он намеревается сделать объектом изучения и на основе каких критериев и какого названия их можно объединить воедино. Предположим, речь идет о политическом исламе, который тем самым противопоставляется исламу неполитическому, ограничивающему свою деятельность чисто религиозной и, возможно, общественной сферой. Но дихотомия “политический – неполитический” не позволяет вполне адекватно оценить те группы, которые Оливье Руа предлагает называть «неофундаменталистскими». Термин не представляется вполне безупречным, но, тем не менее, он обозначает явление, которое необходимо как-то квалифицировать. Данные группы (их можно назвать салафитскими, но и этот термин не вполне адекватно отражает то сложный конгломерат сил, о котором

идет речь) противопоставлены «исламистам», представляющим как раз политический ислам, две эти силы расходятся по отношению к государству и политике[41]. По Руа, неофундаменталисты – те, кто отказываются от политической борьбы как средства создания исламского государства. Они полагают, как следует, к примеру, из высказываний йеменского шейха-мухаддиса Мукбиля бин Хади аль-Вади‘и[42], что исламское государство появится в результате реисламизации уммы, а не само явится орудием этой реисламизации. Здесь дело не в том, кто умеренный, а кто радикальный (вопрос об отношении к насилию различных исламских групп имеет огромную важность, поэтому требует отдельного рассмотрения, выходя за рамки данной статьи). Неофундаменталисты ставят задачу прийти к идеалу исламской государственности через реформирование души человека, которое должно предшествовать реформированию государства, и считают, что вовлечение в политику ведет к *ширку* (т.е. греховному уподоблению Богу других существ, людей) и *бид‘а* (греховным новшествам, изначально не существовавшим в исламе). Сошлемся на некоторые примеры.

В размещенной на одном из салафитских сайтов статье «Просвещение/воспитание (tarbiya) – ключ к победе уммы»[43] шейх Али Хасан аль-Халаби хулит Сеййида Кутба с подобными ему «полититизированными» радикал-исламистами и призывает к «просвещению и терпению», которые рассматриваются как ключи к победе исламской *уммы*. А один из главных салафитских (ваххабитских) саудовских шейхов ‘Абд аль-‘Азиз бин Баз (ум. в 1999г.), призывая верующих сосредоточиться на методе (minhāj) «благочестивых предков» (as-salaf as□-s□ālih□), писал: «Что касается вступления [мусульман] в ряды «Братьев-мусульман», «Джама‘ат ат-Таблиг» и прочих организаций, то я не советую делать этого. Это ошибка»[44]. Создание исламских политических партий на «неофундаменталистских» сайтах рассматривается как *бид‘а*, и к тем, кто вступил в них, считает имам аш-Шатиби, относятся слова Всевышнего о почерневших лицах[45]: «…Это они

[41] Здесь и далее по: Olivier Roy, *op.cit*., p.247–257.
[42] Burgat, François et Sbitli, Mohammed, “Les Salafis au Yémen ou... la modernisation malgré tout », *Chroniques yémenites*, no. 10, 2002, p.7.
[43] Al-Halabi, Ali Hasan, “Tarbiyah: The Key to the Ummah’s Victory”, www.binbaz.co.uk.
[44] “ Shaikh Bin Baz on Entering Islamic Groups and Parties”, www.binbaz.co.uk.
[45] Imaam ash-Shatibee, “The Splitting and Differing in the Ummah is Due to the Innovations and Innovators”, www.salafipublications.com.

будут подвергнуты великим мучениям в день, когда одни лица побелеют, а другие почернеют…»[46].

Если исламисты исходят из того, что ислам сам предлагает лучшую форму демократии и лучше всего защищает права человека (в том числе женщин), то неофундаменталисты вообще отвергают любые концепции демократии, прав человека и свободы (заметим, что некоторую коррекцию этих идеалов, в том числе заложенных во Всеобщей декларации прав человека, предлагают и иерархи Русской Православной Церкви, хотя, конечно, проводить какие-либо параллели было бы некорректно). Иначе говоря, неофундаменталисты, уходя в просветительство (которое тоже может противоречить идеалам гуманизма, если связано с проповедью нетерпимости и навязыванием своего видения вероучения), отказываются заимствовать у Запада любые общепринятые на глобальном уровне политические идеи и институты. Для них опыт исламской государственности в Иране с ее парламентом, выборами, политическими партиями и т.д. – безусловная *бид'а*. То же самое касается «Братьев-мусульман». Салафитский шейх Убайд аль-Джабири называет «партийность» одним из видов *тагута*:[47] «Устройство «Братьев-мусульман» и политика этой группы (jamā'a) были заимствованы у безбожников и нанесли большой вред Сунне и ее людям»[48]. Модернизаторское искажение коранического термина *хизб* в названии Хизбалла («Партия Аллаха»)[49], так же как и в Хизб ат-тахрир ал-ислами («Партия исламского освобождения») – непростительно. Шариат для неофундаменталистов самодостаточен, поэтому лидеры движения «Талибан» после прихода к власти к Афганистане вообще не стали строить государственные институты. Как говорит Руа, «для неофундаменталистов цель действия – спасение, а не ре-

---

[46] *Коран*, 3, 195–106. По толкованию А.Ю.Али: «Черный – цвет мрака, тменоты, греха, противоборства, страдания и горя; почернеть лицом – значит лишиться милости быть озаренным светом Всевышнего» (*Священный Коран*, с 181).

[47] Здесь это можно перевести как «идолопоклонство». Ср.: «…А те, кто безбожники, их покровители – идолы…» (*Коран*, 2, 257).

[48] Shaykh Ubayd al-Jabiree, "The of the Hizbeyyeen in Da'wah Would Have Been Considered Taghoots by Ibn al-Qayyim", p.2, www.salafipublications.com.

[49] В Коране упоминается h□izb Allāh «партия Аллаха» (*Коран*, 58, 22), которая противопоставляется h□izb ash-shayt□ān «партии шайтана, сатаны» (*Коран*, 58, 19), но кораническая хизб, по мнению салафитов, не имеет прямой коннотации с современными политическими партиями. Создатели же Хизбаллы, очевидно, подчеркивают этим названием свою приверженность именно коранического исламу.

волюция». Именно поэтому для них пропаганда предшествует политическому действию, а *да'ва* (распространение религии) – джихаду. Кстати, заметим, что талибы, в отличие от ваххабитов, никогда не разрушали могил святых (пиров).

Но тот же Руа признает, что многие представители «Братьев-мусульман» отошли от политического активизма и фактически превратились в неофундаменталистов, а движение «Талибан» оказало воздействие на пакистанскую политику. Может быть, критерием для классификации исламским течений должно стать отношение не к политике, а к насилию? Или к инакомыслящим? В любом случае, роль джихада – один из ключевых моментов в оценке всех течений. Французский исламовед прав: у неофундаменталистов есть два пути построения настоящей *уммы – да'ва* и джихад. Выходца из «Братьев-мусульман», шейха Юсуфа аль-Карадави нельзя отнести к неофундаменталистам, хотя многие его последователи хотят видеть его таковым. Он осуждает насилие, выступает за дебаты, показывает приверженность не столько шариатским нормам, сколько исламским моральным ценностям. Но когда этого относительно либерального мыслителя пригласили для дебатов в Великобритании, общественное мнение потребовало не пускать его в страну из-за того, что он оправдывает «битье жен».

Однако не следует видеть в оградительной позиции неофундаменталистов слепую приверженность архаике. Вопреки устоявшемуся мнению о том, что чуть ли не весь исламский мир (во всяком случае, Арабский Восток) чуть ли не отрицает модерность, отстаивая косные, архаичные общественные устои, мусульмане на самом деле способствуют появлению «новой модерности», активно используя достижения современной цивилизации в интересах сохранения собственной идентификационно-культурной парадигмы. Мирза даже говорит об изощренной попытке «исламизации модерности»[50]. Некоторые авторы даже стали рассуждать о кибер-исламизме, а отдельные исследователи современного ислама вообще строят свои заключения на основе анализа огромного, трудноперевариваемого числа сайтов и блогов, не утруждая себя чтением необходимых первоисточников. В то же время и сайты показывают всю остроту борьбы между различными исламскими идеологами и группами. К примеру, на одном из сайтов уже упоминавшийся йе-

[50] Mirza, Munira, Living Apart Together: British Muslims and the Paradox of Multiculturalism. London: Policy Exchange, 2007, p. 45.

менский шейх Мукбиль и саудовский – Ибн Усаймин обрушиваются с критикой на Юсуфа аль-Карадави[51]. Обращает на себя внимание использование во внутренней полемике между исламскими течениями вполне модернистских ярлыков вроде «карадавизма». Равным образом противники Сеййида Кутба, Абу-ль-Аля аль-Маудуди, Хасана аль-Банны из числа сторонников тех или иных салафитских исламских течений используют термины «кутбизм», «маудудизм», «баннаизм». Партия исламского освобождения (*Хизб ат-тахрир ал-ислами*), по удачному выражению Руа, является «неопознанным неофундаменталистским объектом», поскольку одновременно и считает претворение в жизнь шариата своей главной задачей, и сохраняет много элементов своего «братско-мусульманского» прошлого (эта партия вышла из Движения «Братьев-мусульман»): создание халифата, который будет править *уммой*, характер своей политической организации (особенно, система ячеек). Однако это и детерриторизированное движение, которое не ставит задачу взять власть в отдельно взятой стране, да и халифат, который она хочет создать, не имеет территориальной базы[52].

Возвращаясь к значению термина *умма*, необходимо еще раз подчеркнуть его исходную для ислама концептуальную неоднозначность. Конечно, многие из первоначальных значений этого слова были ограничены исключительно контекстом времени и, возможно, сегодня уже не имеют практического значения. Однако ни политизированное, ни салафитское сужение значения этого термина не соответствуют заложенному в нем исламским вероучением глубокому гуманистическому смыслу. Вспомним, все виды живого на земле, всякий из них образует свою *умму*. Люди же когда-то были все одной *уммой*, потом разделились по воле Творца. И каждой *умме* был ниспослан свой пророк, верующим и неверующим.

Выстраивание усложненных типологических схем и атрибуций и тем более наклеивание ярлыков – не лучший способ разобраться в пестрой мозаике концепций современных исламских мыслителей и политиков по вопросам, имеющих отношение к существованию мусульманской *уммы*. Главное – понять, насколько безмерно многоцветна палитра слов, концепций и мнений в столь плюралистическом сообществе, каким является интеллектуальный мир ислама.

---

[51] http://www/allaahuakbar.net/jamaat-e-islami/qaradawism/reading_in_qaradawism.htm.
[52] Roy, *op.cit.*, p. 237–238.

ДВА КРИЗИСНЫХ ГОДА НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ: ОПЫТ СОПОСТАВИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

(статья опубликована в журнале *Восток – ORIENS*, № 6, 2008, с. 5–10)

В данной статье предпринята попытка сопоставить основные параметры двух кризисных для Ближнего Востока в политическом отношении лет, между которыми пролегает дистанция в полстолетия – 1958 и 2008 гг. Собственно говоря, кризисных лет в истории Ближнего Востока всегда хватало, но эти два принадлежащих разным эпохам важных года обнажают между собой как коренное отличие, так и удивительное сходство.

Почему есть основания думать, что 2008 г. войдет в историю региона как кризисный? Ведь к моменту написания этой статьи в нем не произошло столь ярко рубежных и породивших напряженность событий, подобных тем что случились полвека назад. Тому есть несколько причин, которые будут рассмотрены ниже. Рамки статьи не позволяют совершить экскурс в теорию кризисов, поэтому удовольствуемся принятой интерпретацией кризисных политических ситуаций, для которых характерны, в первую очередь, обострение старых и возникновение новых «узлов напряженности».

Что же касается 1958 года, то его главными рубежными событиями, изменившими политические контуры ближневосточного региона, явились, в первую очередь, образование Объединенной Арабской Республики в составе Египта и Сирии (хотя и недолго просуществовавшей), гражданская война в Ливане и июльская антимонархическая революция в Ираке. По словам американского профессора дипломатии Лейлы Фаваз, «специалисты по Ближнему Востоку считают 1958 год одной из наиболее важных дат двадцатого столетия»[1]. В то время регион постепенно становился ареной «игры с нулевой суммой» двух сверхдержав и двух мировых си-

[1] Fawaz, Leila, *A Revolutionary Year: The Middle East in 1958*, ed. by Wm. Roger Louis and Roger Owen (London: I.B.Tauris/Woodrow Wilson Center Press, 2002, cover).

стем, СССР и местный коммунизм воспринимались как главные противники Западом, Израилем и прозападными режимами, а следующей по значимости угрозой для них еще только становилась новая растущая мощная сила – арабский национализм.

Поначалу многие политические деятели в США и в Израиле не видели в арабских радикал-националистах своих врагов, силу, которая непременно будет ориентироваться на главного противника – СССР. Эти представления во многом определялись антикоммунистическими настроениями националистических лидеров. Напомним, что после прихода к власти в Египте Гамаля Абдель Насера американской разведке удалось установить с ним канал связи, и симпатизировавший Насеру директор ЦРУ Аллен Даллес считал, что ему и таким, как он, арабским националистам принадлежит будущее в арабском мире. Насер надеялся на получение оружия от США, но состоявшиеся в 1954 г. переговоры с американцами окончились для него неудачей. Когда после этого, в 1955 г. Насер заключил первую сделку по покупке советского оружия, которая могла плохо повлиять на отношение к нему всего Запада, офицеры ЦРУ, служившие главным каналом его конфиденциальной связи с Вашингтоном и обеспокоенные его репутацией, посоветовали Насеру (как говорят рассекреченные документы) публично заявить, что оружие получено не из СССР, а из ЧССР, и включить в него подготовленный ими пассаж об египетско-израильской разрядке. Вопреки другому совету американцев, Насер принял в 1955 г. участие в конференции в Бандунге, на которой родилось – при активной роли Египта – Движение неприсоединения, и в том же году отказался примкнуть к созданному по инициативе англичан при поддержке США Багдадскому пакту. Несмотря на данное им Лондону обещание, отказался примкнуть к пакту и дружественный Западу король Иордании Хусейн, в чем на Западе также усмотрели происки Насера. На Западе думали, что под влиянием Насера Хусейн также снял с поста командующего Арабским легионом английского генерала Глабб-пашу. Англичане уже видели в Насере источник самой серьезной угрозы. По распоряжению премьер-министра Энтони Идена британские спецслужбы разработали план физической ликвидации Насера – это должно было стать третьей операцией Запада (после Ирана и Гватемалы) по «свержению режима».[2] Да и в Вашингтоне

[2] Английская разведка считала своим большим успехом вербовку заместителя начальника разведки ВВС Египта Халиля, опираясь на него в планировании операции, и лишь в 1957г. выяснилось, что он действовал по заданию Насера.

многие, хотя далеко не все, не возражали бы против устранения Насера. Французы, особо враждебно настроенные к Насеру из-за его поддержки алжирской революции, настойчиво предлагали англичанам использовать военную силу. В 1956 г. произошел Суэцкий кризис, в ходе которого имело место не характерное для «холодной войны» размежевание. Англия, Франция, желая восстановить контроль над Суэцким каналом, национализированным Насером, в союзе с Израилем, преследовавшим свои собственные цели, совершили вооруженное вторжение в Египет, СССР решительно выступил против, США же заняли позицию, которая была ближе к советской, нежели к английской. Тот факт, что американцы не хотели участвовать в прямых военных действиях в регионе, свидетельствовал об их планах привлечения на свою сторону новых националистических лидеров, в которых они видели потенциальных союзников в нейтрализации угрозы коммунизма. В результате неудачной агрессии англичане серьезно испортили свои отношения с арабами и подтолкнули Насера к дальнейшему сближению с Москвой.

Поначалу вполне позитивным было отношение к египетской революции 1952 г. и у премьера-министра Израиля Бен Гуриона и, особенно, министра иностранных дел Моше Шаретта (заметим, кстати, что в СССР, ориентированным в ту пору исключительно на арабских коммунистов. оно тогда было, напротив, враждебным[3]). Возможно, это отчасти объяснялось тем, что и Египет, и Израиль были теперь освободившимися от британской опеки государствами. Шаретт полагал, что арабский радикализм представлял собой движение, направленное на улучшение социально-экономической ситуации в регионе, которое, как пишет И.Паппе, «в отдаленной перспективе сможет признать позитивную роль Израиля на этой территории, если еврейское государство пойдет на компромисс в вопросах о территории и беженцах»[4]. Не менее интересно и то, что в середине мая 1953 г. Насер послал письмо пресс-атташе египетского посольства в Париже Абдель Рахману Садеку, который в течение двух предыдущих лет вел секретные переговоры со своим

[3] Вот весьма характерная оценка того времени: «Вторая половина 1952 года ознаменовалась разгулом реакции, усилившейся с приходом к власти военного диктатора, ставленника заокеанских агрессоров Нагиба-паши» (Ватолина Л.Н., Борьба народов Ближнего Востока за мир, Москва: «Знание», 1952, с. 22).

[4] Pappé, Ilan, “Israel’s Role in the 1958 Crisis”, *A Revolutionary Year: The Middle East in 1958,* ed. By Wm. Roger Louis and Roger Owen (London: I.B.Tauris/Woodrow Wilson Center Press, 2002), p. 251.

визави из посольства Израиля, где информировал о намерении заключить соглашение с еврейским государством[5]. В этом письме, предназначенном для передачи израильскому руководству, он сообщал, что ему лишь нужно время для подготовки к мирным переговорам, и просил израильских лидеров повлиять на американское руководство, чтобы то поддержало требование Египта о полном выводе британских войск из страны[6].

Увы, к этому времени у Бен-Гуриона сформировалось иное, негативное отношение к арабскому национал-радикализму, который им расценивался уже как своего рода «антиизраильский и антизападный арабский аналог коммунизма». Став на два года премьером в декабре 1953 г. Шаретт вступил в серьезные переговоры с Насером, которые были испорчены военным ударом Израиля по египетской базе, расположенной на территории Газы. В это время Бен-Гурион во главе «альтернативного правительства» взывал к активизации действий Израиля против улучшения египетско-амери-канских отношений. При этом администрация Эйзенхауэра тогда небезосновательно рассматривалась в Тель-Авиве как враждебная Израилю[7]. Не случайно Бен-Гурион отверг первый совместный американо-британский мирный план («План Альфа»). Кстати, военные планы Израиля упорно именовались «оборонительными», и даже израильская армия, как известно, сохранила эвфемистическое название армии «обороны», особенно неадекватное после тройственной авантюры 1956 г. Провозглашенная 5 января 1957 г. «доктрина Эйзенхауэра» фактически предопределила возможность использования американской военной силы во имя идейно-политических целей[8]. Сначала она не распространялась на Израиль. Но ситуацию меняло то, что компонентом наступающего кризиса

[5] Ibid.

[6] Divon (Paris) to Shiloah, 12 May 1953, *Israel State Archives* 2453/20.

[7] Бытующее с отечественной литературе представление о том, будто американская администрация всегда и во всем безговорочно поддерживала Израиль, исторически несостоятельно. При всех симпатиях к Израилю было время, когда американскими стратегами даже разрабывался план военной акции против Израиля в том случае, если он пойдет на несогласованные действия, способные нарушить сложившийся баланс сил и интересов в регионе.

[8] В доктрине говорилось помимо экономической и военной помощи упоминалось применение вооруженных сил «для оказания содействия любой нации или группы таких наций, обратившихся за помощью против вооруженной агрессии со стороны любой страны, находящейся под контролем международного коммунизма». Заметим, здесь единственный враг – «международный коммунизм».

1958 г. с израильской стороны была демонизация Сирии, в которой все более заметной силой становился баасизм. Отчасти поэтому летом 1957 г. более «произраильской» стала политика США, которые также пришли к выводу, что Дамаск опасно разворачивается к Москве. В августе 1957 г. ЦРУ предприняло неудачную попытку свергнуть сирийское правительство, а Бен-Гурион сделал заявление в поддержку США[9].

Создание Объединенной Арабской Республики в феврале 1958 г. было первым опытом реализации насеровской националистической доктрины арабского единства, что резко усилило страхи лидеров западных держав и Израиля. Но реальную возможность испытать доктрину Эйзензауэра на практике дали события в двух других государствах региона: разразившаяся Ливане гражданская война и острый политический кризис в Иордании, среди палестинского населения которой широкое распространение получили левые, революционные (в том числе марксистской направленности) идеи. Эти бурные события в этих странах давали основания Западу опасаться прихода в этих государствах к власти либо левых, прокоммунистических сил, либо групп пронасеровских или иных арабских националистов (баасисты, сторонники Движения арабских националистов).

На переговорах в ходе визита в СССР в мае 1958 г. президент Египта Гамаль Абдель Насер, как заметили советские руководители, избегал резких выражений в отношении США, и у них сложилось впечатление, что он «ищет пути к нормализации». Насер сказал, что в Иордании «правительство не пользуется никаким авторитетом» и «не исключено, что терпение народа иссякнет, он восстанет, свергнет правительство, созданное американцами и попросит помощи от ОАР» (!)[10]. В то же время ливанское правительство во главе с прозападным лидером Камилем Шамуном обратилось 22 мая в Совет Безопасности ООН с жалобой на ОАР, обвиняя ее во вмешательстве во внутренние дела Ливана, а ливанский министр иностранных дел пожаловался советскому послу на проникновение сирийских «вооруженных банд» на ливанскую территорию[11]. В от-

[9] Pappe, op.cit., p. 259.

[10] Телеграмма МИД СССР послам СССР в Китае, Польше, ГДР, Чехословакии, Венгрии, Болгарии, Албании, Корее, Северном Вьетнаме, 24 мая 1958г. АВП РФ, ф.059, оп. 40, п. 93, д.456, л. 116–122. *Ближневосточный конфликт 1957–1967: документы,* том 2, отв.ред. В.В.Наумкин (Москва: Материк, 2003), с. 200–201.

[11] Телеграмма посла СССР в Ливане С.П.Киктева в МИД СССР, *Ближневосточный конфликт*, т.2, с.198.

вет на это министр иностранных дел СССР А.А.Громыко предложил ЦК КПСС утвердить его идею предложить Насеру, в свою очередь, обратиться в Совет Безопасности с жалобой на вмешательство западных держав во внутренние дела Ливана. А в июне МИД СССР в секретной справке по Ливану уже делал вывод, что «выступление оппозиционных политических партий и группировок, а также народных масс против ливанского правительства в начале мая 1958 года вылилось в вооруженное восстание»[12].

Но, как сообщали в Вашингтон поддерживавший постоянный канал связи с Насером офицер ЦРУ Майлс Коуплэнд и посол Раймонд Хэр, египетский лидер вовсе не был безусловным союзником руководителей ливанской оппозиции, а предпочитал работать с консервативной «третьей силой». Более того, Насер говорил Коуплэнду о своем желании действовать в Ливане совместно с США и даже передал свои предложения по урегулированию ситуации[13]. Однако попытки Коуплэнда и его ливанских коллег уговорить президента Шамуна встретиться с лидерами оппозиции потерпели неудачу. Впрочем, госсекретарь Джон Фостер Даллес был настроен против сотрудничества с Насером в ливанском кризисе. Уже 13 мая он инструктировал Шамуна, как именно нужно обратиться к США с просьбой о вооруженном вмешательстве. В результате двадцать тысяч американских морских пехотинцев высадились в Бейруте, а шесть тысяч британских парашютистов – в Иордании уже 15 июля, то есть как раз через день после нового события, потрясшего весь Ближний Восток, – антимонархической революции в Ираке. Эта двойная интервенция не была связана с иракскими событиями, но они неожиданно обеспечили действиям Вашингтона и Лондона, как там считали, «неожиданную легитимацию»[14].

В то время вице-президент США Ричард Никсон выступал за немедленное американское военное вторжение и в Ирак, он даже требовал заменить тех американских послов, которые выступали против этой идеи. Со своей стороны, госсекретарь Джон Фостер Даллес, не одобрявший подобный план, напоминал Никсону о бесславном итоге суэцкой авантюры для англичан. Хотя Эйзенхауэр

---

[12] Справка Отдела стран Ближнего Востока МИД СССР о положении в Ливане, *Ближневосточный конфликт*, т.2, с. 206.

[13] Gendzier, Irene L., “Oil, Politics and US Intervention”, *A Revolutionary Year: The Middle East in 1958,* p.124.

[14] Gendzier, op.cit., p. 126.

не разделял панических настроений Черчилля, предвещавшего, что теперь весь Ближний Восток, если Запад не предпримет решительных действий, может скоро оказаться под советским контролем, он также опасался революционного «эффекта домино», подобного тому, что имело место в Юго-Восточной Азии. Теперь, через два года после Суэца, США и Великобритания вновь действовали совместно и обсуждали планы возможной совместной интервенции. Однако, в отличие от британского премьер-министра Макмиллана, Эйзенхауэр не проявлял решимости прибегнуть здесь к военной силе, тем более что его доктрина вовсе не предполагала, что США для свержения коммунистических или левых режимов будут непременно использовать войска. США вообще предпочитали открытой военной интервенции тайные операции спецслужб. Кроме того, они не хотели терять моральный капитал, который приобрели в арабском мире после Суэца, а госсекретарь Даллес в открытую говорил о необходимости дистанцироваться от европейского колониализма.

Касем, ударивший по самому центру антисоветской блоковой системы на Ближнем и Среднем Востоке и к тому же установивший неплохие отношения с местными коммунистами, был для Москвы хорошим кандидатом в новые союзники. Международный кризис вокруг Ирака в 1958г. был значительно более серьезным, чем еще не так давно было принято считать. Советский Союз выступил с резко угрожающими предупреждениями насчет англо-американской интервенции в Ираке. Решения в советском руководстве принимались непросто: представление о том, будто в то время при обсуждении вопросов внешней политики на политбюро ЦК КПСС господствовало единомыслие, было связано исключительно с засекреченностью материалов его заседаний. Повторяя опасения военных, которые высказывались еще в 1957г., маршал Ворошилов на заседаниях заявлял, что ему не нравилась то, как реализуется политика Советского правительства на Ближнем Востоке, и говорил, что частое повторение угроз в адрес Запада их обесценивает (имелись в виду два заявления Советского правительства).[15] Он считал, что активная поддержка прогрессивных режимов на Ближнем Востоке может иметь для Советского Союза катастрофические последствия, спровоцировав войну с США. Другие члены политбюро

[15] По новым архивным материалам, исследованным А.А. Фурсенко и Т. Нафтали. См.: Fursenko, Alexandr and Naftali, Timothy, *Khrushchev's Cold War: The Inside Story of an American Adversary* (New York: W.W.Norton, 2006).

также не хотели войны, но считали, что лучший способ избежать ее – постоянно угрожать США. Эту точку зрения поддерживал Хрущев. Микоян полагал, что США все еще размышляют, пойти ли им на интервенцию в Ираке, и принятие ими того или иного решения будто зависит от того, будет ли СССР в этом случае воевать в защиту этой страны. Ворошилов же утверждал, что Запад уже принял решение о вмешательстве, поэтому не надо рисковать, чтобы тем самым не оказаться обязанными вступить с США в открытое военное столкновение. Можно заключить, что вероятность столкновения великих держав из-за Ирака была тогда вполне возможной. Именно страх перед возможной военной англо-американской интервенцией лежал в основе обращения Хрущева к лидерам шести государств на конференции в Женеве 22 июля. Было принято решение об оказании военной помощи Ираку, а доставка вооружений и военной техники осуществлялась при помощи Египта. В то же время советское руководство спокойно отнеслось к отправке американских и британских войск соответственно в Ливан и Иорданию.

После снятия вопроса об интервенции между западными державами не было согласия и по вопросу о признании Ирака. Англия считала необходимым сразу признать Ирак, чтобы не толкать его в объятия СССР, США же не хотели торопиться, чтобы не вызвать обиду у лидеров Ирана и Турции. Тем не менее, и США пошли на признание нового режима. Но уже активно шло советско-иракское сближение, и под давлением Москвы Касем согласился сотрудничать с коммунистами. Признание Ирака Западом было расценено Хрущевым как политическая победа СССР, советский лидер стал действовать на международной арене гораздо более решительно (что проявилось, в частности, во время кубинского кризиса). Был сделан вывод, что Запад хотел силой свергнуть иракский режим, но отступил под советским давлением, и что мощное политическое давление является единственным языком, понятным для западных соперников СССР. Таким образом, Ирак сыграл важную роль в «холодной войне».

Как ни парадоксально, «двойная англо-саксонская интервенция» способствовала некоторому улучшению отношений между Насером и американской администрацией. Как считает Диана Кунц, быстрой отправкой войск с ограниченной миссией (американские и британские войска, решив свои задачи, скоро покинули Ливан и Иорданию) администрация США доказала, что она «обла-

дает возможностью и волей вмешиваться на Ближнем Востоке, но не имеет намерения свергать Насера»[16]. Египетский лидер вновь получил возможность использовать фиксацию американцев на борьбе с коммунизмом в своих интересах. Когда в декабре 1958 г. Насер вновь стал арестовывать коммунистов, обвиненных в «предательстве арабского дела», США возобновили продажу ему высокосортной пшеницы.

У Израиля энергичные действия США также вызвали одобрение, одновременно у него еще больше укрепилось недоверие к международным институтам, которые рассматривались, с одной стороны, как неэффективные, с другой – как находящиеся под преобладающим влиянием недругов еврейского государства. Стала широко известной ворчливая приговорка Бен Гуриона «ум-шмум» (УМ – на иврите аббревиатура «Объединенных Наций»).

Интервенция сблизила США с Израилем, который разрешил пролет над своей территорией британских самолетов только после настойчивых просьб американцев. Взамен Эйзенхауэр и Даллес дали Бен-Гуриону гарантии о распространении на него действия доктрины Эйзенхауэра[17]. В результате англо-американского вмешательства удалось успокоить Ливан и сохранить у власти короля Хусейна. Это была логика холодной войны, когда одна сторона видела за любыми не устраивающими ее действиями происки другой стороны, а та, в свою очередь, всегда опасалась, что первая сторона прячется у нее под кроватью. К сожалению, эта инерционная логика – только с изменением адресатов – просматривалась и в новой постбиполярной эпохе, через полвека. Тем не менее, как полагает Д. Кунц, в результате событий 1958г. Эйзенхауэр и Даллес уже не видели за всеми событиями в регионе «руку Москвы» и пришли к выводу, что именно распространение «международного коммунизма» вряд ли было самой большой угрозой для Ближнего Востока[18].

Итак, многие уроки событий 1958 года остались невыученными акторами событий 2008 года. Составляющими кризиса этого года, безусловно, явились напряженность в оккупированном Ираке,

---

[16] Kunz, Diane B., “United States as a Middle Eastern Power”, *A Revolutionary Year: The Middle East in 1958,* p.99.

[17] Kunz, *op.cit.*, p. 98–99.

[18] Kunz, *op.cit.*, p. 100. Даллес теперь считал: «невозможно, чтобы какое либо государство приобрело статус советского сателлита, если оно географически не связано с СССР или не находится под угрозой оккупации со стороны соседних государств» (Memorandum of Conversation, October 8, 1958, National Archives, 780.00/10–857).

нагнетание ситуации вокруг ядерной программы Ирана, тупик в израильско-палестинском процессе, активное наступление исламистов, грозящих опрокинуть привычный для региона государственно-политический порядок.

В той мере, в какой полстолетия назад Запад и, особенно, США (в ту пору менее «ближневосточная держава», чем теперь, с их оккупационными войсками и военными базами в регионе) были зациклены на противодействии «международному коммунизму», сейчас они сфокусировались на новом враге – исламизме. Политический ислам на Ближнем Востоке, действительно, вошел в ту нишу, которую ранее занимали местные компартии и светские арабские националисты. Исключение составляли шиитские религиозные партии Ирака, на которые парадоксальным образом опирались оккупационные власти, но союз с которыми был весьма непрочен. Это показали события 2008г., когда США потерпели неудачу в попытках протолкнуть проекты двух долгосрочных соглашений – о статусе войск и о «стратегических рамках». Блок сил, выступающих против этих соглашений, включил в себя садристов (сторонников оппозиционного оккупационным силам имама Муктады Садра), шиитов из партии «Фадыля», части членов партии «Даава», суннитского Фронта национального диалога и светского списка во главе с бывшим премьер-министром Айядом Алляви. Это поставило правительство Нури Малики в условия, когда принять американский проект означало бы обречь себя на поражение на осенних выборах 2008г. Впрочем, в стране все упорнее распространялись слухи о том, американские политические инженеры так или иначе готовили замену Малики. Время покажет, были ли эти слухи справедливы.

Столкнувшись с массовым неприятием идеи долгосрочных договоренностей с американцами в сфере безопасности, слабое правительство Малики прекратило говорить об этом и тоже начало рассуждать о графике вывода войск и всего лишь краткосрочном пакте. У части американского истэблишмента это вызвало заметную обеспокоенность. Но были и другие точки зрения. Американские аналитики Д.Леви и М.В.Ханна, к примеру, в связи с этим высказали не совсем тривиальную мысль о том, что создание широкой политической коалиции в Ираке на националистической основе «может защищать долгосрочные американские интересы в Ираке, которые ориентированы на формирование устойчивой политической культуры, сохранение территориальной целостности страны и

сдерживание излишнего иранского вмешательства Ирана во внутренние дела Ирака, – все это как раз обеспечит уход США»[19].

В Палестине после раскола между Фатх и ХАМАС стратегия Запада и Израиля состояла фактически в удушении Газы, которое, как рассчитывали ее авторы, привела бы к дискредитации ХАМАС на фоне роста популярности умеренного руководства Махмуда Аббаса, которому начала оказываться мощная подпитка. Но не было ничего удивительного в том, что ХАМАС не только не растерял, но и увеличил число своих сторонников, в том числе и на Западном берегу. Почему? Да потому что энергично действовавшее правительство Аббаса-Файяда, на самом деле обуздав пост-интифадный хаос, сумев установить порядок в автономии и выполнив все взятые на себя обязательства, ничего не получило взамен от Израиля. Но нет ничего страшнее неоправдавшихся ожиданий! Практически не функционировавшая израильская политическая система способствовала развороту палестинского общественного мнения к ХАМАС. Даже такие простые обещания, как возобновление закрытых Шароном палестинских общественных и благотворительных учреждений в Иерусалиме (в том числе и весьма далеких от политики), остались невыполненными. Это приводило к тому, что движение ХАМАС, как оно умеет это делать, эффективно используя мечети, в последние два года заполняло вакуум в Иерусалиме, помогая в решении социальных вопросов, предоставляя образовательные и медицинские услуги населению, и фактически превращалось в центр реальной власти[20].

Некоторые аналитики более оптимистично, чем другие, оценивают ситуацию на Западном берегу. В частности, доклад Международной группы по кризисам подчеркивал достижения правительства Файяда в обеспечении безопасности в Дженине и Наблусе, однако «дженинская модель» не была распространена на весь Западный берег. А с израильской стороны «оставался большим скептицизм в отношении потенциала Палестинской автономии по обеспечению безопасности, и убежденность в том, что только Армия обороны Израиля способна сохранять стабильность, оставался твердой, особенно среди военных»[21].

---

[19] Levy, Daniel and Hanna, Michael Wahid, “Finding a silver lining in the Iraq cloud”, *Boston Globe*, July 13, 2008.

[20] Ibid.

[21] *Ruling Palestine II: The West Bank Model*, International Crisis Group, MiddleEast Report №79, 17 July 2008, p.31.

Осуществленная в начале июля 2008г. при посредничестве Египта договоренность о прекращении огня между Израилем и ХАМАС продолжала действовать, но было поставлена под угрозу возобновившимися в Газе столкновениями между сторонниками Фатх и ХАМАС (примирение между этими двумя организациями, достигнутое в 2007г. в Мекке при посредничестве Саудовской Аравии, провалилось). В результате столкновений некоторые из деятелей Фатха в Газе бежали в Израиль (!), чтобы потом перебраться на Западный берег. Эти события комментировались в Израиле со злорадством, лишь отдельные, наиболее прозорливые аналитики понимали, что единственной альтернативой Фатху и ХАМАСу будет какая-либо террористическая организация типа «аль-Каиды». Как справедливо писали авторы выше упоминавшегося доклада, без примирения Фатха и ХАМАС, без реинтеграции Западного берега и Газы любые успехи палестинцев в мирном процессе останутся пирровой победой[22].

Продолжающаяся нерешенность палестино-израильского ядра арабо-израильского конфликта стала особенно нетерпимой сейчас, когда создание собственной государственности для палестинских арабов являлось императивом для всего мирового сообщества, не исключая сам Израиль.

Если по кризисному 1958г. бумерангом ударила «тройственная агрессия» двухлетней давности против Египта, то 2008г. так же пожинал плоды двухлетней давности войны в Ливане. Заметим, что отношение к войне 2006 г. с обеих сторон довольно неоднозначное. Сам лидер Хизбаллы Хасан Насралла заявил, что если бы его организация предвидела столь жесткую реакцию Израиля, она не совершила бы рейд на израильскую территорию. А репутация правящей коалиции в Израиле столь низко пала, что пришлось уйти в отставку министру обороны и начальнику генерального штаба. Цена за несостоявшееся возвращение двух выкраденных солдат была слишком высокой. В кризисном 2008г. возвращение состоялось. Но вернулись – в результате обмена с Хизбаллой на осужденных в Израиле как террористы боевиков этой организации – лишь трупы Э.Гольдвассера и Э.Регева. Не удивительно, что израильское общественное мнение неоднозначно восприняло освобождение повинного в убийстве трех израильтян (в том числе ребенка) Самира Кантара вместе еще с четырьмя осужденными. По версии Хизбал-

[22] *Ruling Palestine II*, p.32.

лы, рейд, в ходе которого были захвачены два израильских солдата и который собственно явился поводом для начала Израилем военных действий, как раз имел целью использовать их как заложников для возвращения Кантара (Израиль должен был отпустить его еще по сделке, заключенной в 2003г., но приостановил освобождение, пока ему не будут предоставлены данные о судьбе пилота упавшего на территории Ливана самолета – Р.Арада). Почему-то в 2006 г. правительство Кадимы не продолжило традицию обменов пленными, которые в 2003г. санкционировало гораздо более жесткое правительство Ликуда во главе с Ариелем Шароном, в составе которого был и Бенджамин Нетаньяху.

Эта сделка породила не меньше этических и политических вопросов, чем сама война 2006 г. Однако после того, как израильский кабинет проголосовал за сделку 22 голосами против 3, был открыт путь и обмену с ХАМАС с целью получения живого и невредимого капрала Гилада Шалита. Здесь была запрошена еще большая цена. Согласно сообщениям прессы, лидеры ХАМАС представили израильтянам список из 450 заключенных и потребовали, чтобы те по своему выбору добавили к ним еще 550 (всего в израильских тюрьмах находится 9 тысяч палестинцев, включая 700 задержанных в ожидании суда). Израильские политики особо озабочены тем, что в список, как ни странно, включен наиболее популярный лидер Фатха Марван Баргути. С одной стороны, Баргути является безусловным сторонником мирного процесса и его возвращение никак не должно способствовать усилению позиций ХАМАС на Западном берегу. С другой – именно ХАМАС оказывается той силой, которой будет принадлежать заслуга в освобождении этого харизматического лидера национального масштаба. Конечно, были правы, те израильские политики и военные, которые давно считали необходимым, чтобы сами израильские власти освободили Баргути (вроде бывшего министра обороны Беньямина Бен-Элиэзера). Теперь этот шанс был упущен.

Анализируя реакцию ливанцев на состоявшийся обмен с Хизбаллой, Д. Леви заметил, что, несмотря на видимое торжество Хизбаллы, организующей торжества по случаю возвращения Кантара, «многие ливанцы смотрят на изображения Кантара и задаются вопросом, стоит ли этот парень всего того, что им пришлось пережить в 2006 г.»[23]. В то же время в результате сделки между проти-

[23] Levy, Daniel, “Bringing closure to Israel and Lebanon”, *Guardian-online*, July 16, 2008, www.guardian.co.uk/commentisfree/2008/jul/16/lebanon.israelandthepalestinians1.

воборствующими ливанскими лагерями, заключенной при посредничестве Катара и остановившейся сползание страны к новой гражданской войне, Хизбалла не только получила места в правительстве, но и фактическое право вето, что интерпретировалось ею как победа. Понятно, что это не положило конец острым разногласиям между различными политическими силами страны. Показательно, что в новом, «точечном посредничестве» играли свою роль не только арабские правительства и ведомства (как, к примеру, египетская разведка во главе с Омаром Сулейманом), но и другие ближневосточные силы. Так, Турция к концу «жаркого лета» уже провела пять раундов непрямых переговоров между израильской и сирийской делегациями. А Дамаск и Бейрут в Париже, наконец, решили обменяться послами.

К концу лета 2008г. израильско-сирийские переговоры так и остались непрямыми (как и переговоры между Израилем и ХАМАС об освобождении Шалита), хотя, по слухам, на них был якобы достигнут немалый успех. Проблема Башара Асада, как представляется, состояла в том, что ему было трудно отступить от пяти принципов, заложенных в план по урегулированию отношений с Израилем его покойным отцом, президентом Хафезом Асадом. Тот план был выдвинут в ответ на план покойного премьер-министра Израиля Ицхака Рабина, представленный в 1992г. и также содержащий пять пунктов (он был передан госсекретарем США У.Кристофером). По данным сирийских аналитиков, Асаду также нельзя было получить меньше, чем получили египтяне по Кэмп-Дэвидскому договору. Одной из ключевых проблем переговоров являлась проблема водных ресурсов Тивериадского озера, на монопольное использование которых претендовал Израиль.

По поводу внешнеполитической ориентации Сирии среди ее политиков и аналитиков высказывались различные мнения, в которых нередко встречались реминисценции по поводу рассмотренных нами выше событий полувековой давности. Марах аль-Буга‘и, в частности, писал: «Сирийцы дорого заплатили за вовлеченность в арабский националистический проект Гамаля Абделя Насера, а сегодня они вновь вынуждены дорого платить за «государственное» вовлечение в иранский проект»[24]. И далее: «Разорвать звенья стратегического сирийско-иранского союза необходимо не только для

[24] Al-Buqa‘i, Marah, “Suriya al-wataniyya: min waja‘ an-nasiriyya ila mawaji‘ al-faqih al-iraniyy”, *All4Syria*, 17.08.2008.

сирийской внешней политики и для того, чтобы урегулировать проблему Голанских высот, это – настоятельная национальная задача, решить которую нужно для того, чтобы прекратить наступление иранского проекта на регион и укрепление позиций его ставленников, вроде дерущейся в Ливане Хизбаллы и раскольнического движения ХАМАС в Газе»[25].

Тем не менее, укрепление позиций ХАМАС продолжалось. Показательной неожиданностью был состоявшийся в конце лета разворот в сторону движения Хамас Иордании, которая ранее отказывалась от контактов с этой организацией. Иорданский аналитик Урайб ар-Рантави предложил этому развороту два объяснения – оптимистическое и пессимистическое. Согласно оптимистическому, палестино-израильская сделка вот-вот состоится, поэтому согласованное с другими умеренными арабскими режимами превращение Иорданией движения ХАМАС в союзника нужно, чтобы удержать исламистов от острой реакции на сделку. Пессимистическое объяснение исходит из того, что мирные переговоры опять ничем не кончатся, поэтому ориентация на умеренного палестинского союзника бесперспективна (тем более с учетом усилившихся позиций в стране «Братьев-мусульман»)[26]. Последний сценарий вполне сочетается с мрачными предчувствиями некоторых представителей Палестинской автономии, считающих, что «превращение Западного берега в Газу» лишь вопрос времени, причем ближайшего. Ощущение того, будто нечто глубоко трагичное вот-вот опять должно произойти, уже не покидало многих палестинцев, а именно это чувство часто является признаком обострения кризиса. Основанием являлись критическое отсутствие прогресса в мирном процессе, продолжавшееся строительство израильских поселений (вместо демонтажа незаконных блок-постов и замораживания поселенческой активности, обещанных Ольмертом президенту Бушу). По мнению Г.Баскина: «Существует пропасть между инфраструктурой 250 тысяч поселенцев на Западном берегу (не считая Восточного Иерусалима) и живущих там 2,5 млн. палестинцев. Расширяющиеся еврейские поселения занимают вершины холмов Западного берега с ведущими к поселениям современными дорогами “только для евреев”, в том время как палестинцы контролируют

[25] Ibid.

[26] Ar-Rantawi, ‘Arib, “Al-Qutba al-mahfiyya fi-l-‘ilaqa bayn al-Urdunn wa-Hamas”, *Markaz al-Quds li-d-Dirasat al-Istratijiyya*, 18 августа 2008 г.

только 40% территории, даже не имея возможности развивать ее без предварительного одобрения израильскими властями, которое те почти никогда не дают»[27](!).

13 июля 2008 г. газета «Хаарец» дала явно запланированную правительством утечку информации о предложении премьер-министра Ольмерта, сделанного им на переговорах с палестинцами. Как и когда-то в 1950-е годы, Израиль ведет речь о двух вопросах: территориях и беженцах. Согласно газете, Израиль предложил передачу палестинцам 93% территории Западного берега. В дополнение к этому размен еще 5,5% территории увеличит эту цифру до 98,5% из тех 22% всех лежащих между морем и берегом Иордана земель, на которые признается право палестинцев. Между Западным берегом должен быть создан коридор, который будет находиться под контролем Израиля, но по которому палестинцы будут иметь право свободного прохода (без израильских постов). Основная часть земли для размена лежит в Негеве, и размен несколько увеличит площадь Газы. По вопросу о беженцах предусматривался отказ от «права на возвращение». Беженцы могут вернуться только в палестинское государство, за исключением особых случаев, когда отдельные беженцы получат право вернуться в Израиль для воссоединения семей. Имеющаяся в плане сложная и детализованная формула решения проблемы беженцев напоминает, как считает израильский аналитик Гершон Баскин, положения, предлагавшиеся ранее президентом США Клинтоном и почерпнутые из дискуссий по беженцам из Табы, состоявшимся в начале 2001 г.[28]

Однако упомянутый план Ольмерта (если он, действительно, существовал в такой форме) вызывал немалое разочарование. В нем даже не была упомянута проблема Иерусалима. Непонятно, каким образом смогли бы израильские власти ликвидировать сто поселений с 80 000 поселенцев. Ничего не говорилось в плане и о том, как и по какому временному графику он мог бы выполняться. Оставались неясными и судьба Газы, статус ее прибрежных вод и порта. Этим далеко не исчерпывалось число неясных мест в плане, который, будь он поддержан всеми сторонами, все же мог послужить отправной точкой для начала серьезного переговорного процесса.

---

[27] Baskin, Gershon, "Is it all lost?", *IPCRI-News-Views*, Israel/Palesitine Center for Research and Information, 8 августа 2008г.

[28] Baskin, Gershon, "What is missing or hidden in the Olmert plan?", *Arabic Media Internet Network*, 13 августа 2008 г.

Признаком кризиса была перегруппировка сил и серьезные изменения, отмеченные в деятельности международных террористических групп. Назовем главные из них. Во-первых, это то, что можно назвать «меньше нападений, больше жертв», иначе говоря, актов террора стало меньше, но их эффективность выше и наносимый ими урон – больше. Во-вторых, это более активное и умелое использование для вербовки, индоктринации и подготовки экстремистов кибер-пространства. В-третьих, это резко повысившийся процент терактов, за которые никто не берет на себя ответственность (unclaimed acts of terrorism). По мнению (хотя и спорному) влиятельного американского эксперта по терроризму, руководителя Департамента действий против терроризма в ОБСЕ Рафаэля Перла, это свидетельствовало о том, что террористы стали все меньше добиваться публичности и все больше ставить задачу добиваться нанесения максимального ущерба противнику[29]. В-четвертых, это превращение «аль-Каиды» из организующей во вдохновляющую, идеационную силу, в результате чего среди западных экспертов по терроризму стало принято чаще говорить о «вдохновляемых аль-Каидой группах» (Al-Qaeda-inspired groups). Собственно говоря, еще начиная с теракта на острове Бали, в мире наметилась новая тенденция – совершение подобных действий хорошо подготовленными и экипированными боевиками, которые, тем не менее, не имели (как показало следствие) никаких, даже опосредованных связей с аль-Каидой или иными международными сетевыми структурами. Несмотря на то, что в Европе процент терактов, совершаемых «исламистскими» группами, продолжал снижаться (в 2007г. он составил в Евросоюзе всего 15%[30]), пресечение деятельности таких групп, борьба с радикализацией населения, вербовкой сторонников и их подготовкой оставались в фокусе внимания европейских держав.

Хотя «крузадный» компонент в американской глобальной войне против террора (Global War on Terror) был несколько приглушен, он остался и в 2008г., продолжая быть одним из главных инструментов антиамериканской мобилизации в мусульманском мире, наряду с оккупацией Ирака и нерешенностью палестинской проблемы. «Крузадная» антиисламистская стратегия 2008г., имев-

[29] В выступлении на конференции в МГУ им. М.В.Ломоносова в Москве 19 августа 2008 г.
[30] Там же.

шая соответствующее информационное обрамление, может быть вполне сопоставлена с «крузадной» антикоммунистической стратегией (и соответствующей риторикой) 1958г., а кризис вокруг Ирана очень напоминает политические события полувековой давности в этом регионе.

В американском внешнеполитическом дискурсе Иран явно занял прежнее место Советского Союза как главная угроза для политики США, причем не только в ближневосточном регионе. Он уверенно лидировал в списках государств-спонсоров терроризма, государств, подозреваемых в нарушении режима нераспространения, государств, враждебных Израилю и т.п. Кризис вокруг ядерной программы Ирана обострился вследствие продолжающегося жесткого давления Вашингтона, решимости Тегерана не отступать от программы обогащения урана, отсутствия согласия между постоянными членами Совета Безопасности ООН и нарастания напряженности в отношениях между Ираном и Израилем.

Директор израильско-ближневосточного офиса Американского еврейского комитета д-р Эран Лерман 13 августа 2008г. писал: «Странная, тонкая нить связывает несколько главных информационных событий в Израиле: ужасное воздействие войны между Россией и Грузией, внутренние дебаты о ситуации в Ливане, непрямые переговоры с Хамас об освобождении Гилада Шалита и все более острую борьбу за лидерство в Кадиме»[31]. Интересно, что в этом брифинге автор, касаясь нынешних споров между сторонниками многосторонних и односторонних действий, проводит аналогию с упомянутым нами выше спорам 1950-х годов между Бен Гурионом и М.Шареттом. Хорошо известно, что Израиль, в конечном счете, принял решение о действиях в одиночку. Этот вопрос вновь приобрел актуальность в связи с кризисом вокруг Ирана. Старый вояка Ариэль Шарон и его преемник Ольмерт, как ни странно, выбрали метод международных действий и санкций ООН как инструменты недопущения появления ядерного оружия у Ирана, однако, если эти меры окажутся недейственными, считает Лерман, «последует вердикт по многосторонности с далеко идущими последствиями не только для поведения и стратегии Израиля в отношении Ирана, но для его политики в целом»[32]. Но осторожные намеки аналитика

[31] Lerman, Eran, *Multilateralism and its Limits, Weekly Briefing on Israeli and Middle Eastern Affairs*, American Jewish Committee, August 13, 2008, p.1.
[32] Lerman, op.cit., p. 2–3.

блекли на фоне воинственных угроз, раздававшихся из уст израильских официальных лиц (к примеру, министра транспорта Шауля Мофаза) в адрес Ирана. Означало ли это прямой намек на готовность Израиля в одиночку применить военную силу против Ирана? Мог ли Израиль пойти на это вопреки советам американских политиков и военных? Неужто столь безрассудная опция могла оттеснить нормальную для подобных ситуаций опцию сдерживания? Или это была лишь часть информационной атаки, рассчитанной на то, чтобы побудить Иран к уступкам или заставить Совет Безопасности ООН ужесточить санкции против Тегерана? Но в любом случае, недальновидная и безответственная воинственная риторика Израиля была способна лишь усилить «синдром окруженности» у иранцев, которых с трех сторон (Ирак, Афганистан, Персидский залив) обступили американские войска. Американские эксперты высказывали мнение, что после израильского военного удара Тегеран сможет легко возобновить программу обогащения урана. Также понятно, что, подвергшись такому удару, Иран вряд ли не задумается о ядерном сдерживании.

Оптимизм навевали лишь намеки Шимона Переса на то, что Израиль может поддержать идею создания на Ближнем Востоке зоны, свободной от оружия массового уничтожения в случае установления в регионе мира, взаимного признания и гарантий безопасности[33]. Надежды на мирное разрешение кризиса вокруг Ирана связывались и с перспективами прямых американо-иранских переговоров в Женеве и открытием секции американских интересов в одном из посольств в Тегеране. В то же время обострение американо-российских отношений после событий в Южной Осетии ставило под сомнение перспективы достижения консолидированной позиции по иранской проблеме в Совете Безопасности.

Связь событий в Южной Осетии с ближневосточной политикой крылась во многих моментах. Это были и последствия израильских военных поставок в Грузию (в том числе мысль о том, что российские миротворцы понесли потери в операции в какой-то мере и из-за тех современных военно-технических средств, что грузинская армия получила от Израиля), и не изолированное от них более широкое использование Россией сирийского порта Тартус для нужд своего флота, и коренные изменения в самой мировой политике, включая отношения между ведущими глобальными акторами, и та

[33] Levy, Daniel, “There are Better Options”, *Haaretz*, 22 August 2008.

безусловная поддержка, которую получила Россия в значительной части исламского мира, и срыв планов США использовать Грузию как один из плацдармов для сдерживания Ирана, а возможно, и для нанесения по нему военного удара. Некоторые аналитики даже рискнули предположить, что и совпадение по времени с событиями на Кавказе успехов в завершении Россией строительства АЭС в Бушере было не случайным. Во всяком случае, стало ясно, что Россия в проецировании своих внешнеполитических интересов теперь будет в гораздо меньшей степени учитывать мнение своих западных партнеров (не говоря уж о том, чтобы прислушиваться к их советам) и, если необходимо, действовать в одиночку.

Но самое главное – к концу лета в мире ярко высветился всеобщий кризис всех существующих международных, многосторонних институтов, давно подорванных односторонними действиями США и некоторых их союзников. Этот кризис, хотя и в далеко неодинаковой степени, поразил ООН, НАТО, ОБСЕ, европейские коллективные структуры, ГУАМ, СНГ, ОБСЕ, ШОС. События 2008г. уверенно ввели его в число кризисных лет в современной истории.

ИСЛАМСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

(статья опубликована в научном ежеквартальном альманахе *Ислам в современном мире*, №1 /11/, 2008 г.)

Существует ли в исламе концепция устойчивого развития? На этот вопрос однозначно ответить столь же непросто, как и на вопрос о том, что такое устойчивое развитие вообще? (Кстати, и о том, что есть развитие вообще, отсутствует полное единомыслие, но не будем вдаваться в неуместный агностицизм.) Общепринятого определения устойчивого развития не существует, правда, есть влиятельное международное движение под этим девизом, но замечено, что столь мощные движения как раз и возникают тогда, когда предмет их вдохновения имеет еще не вполне законченные очертания. Каждый участник этого движения ставит во главу угла те потребности, идеалы, озабоченности, которые его в данный момент интересуют. Предельно упрощая проблему, можно спросить: что же должно быть устойчивым?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, прежде необходимо понять, что же в нашем мире является неустойчивым, какие угрозы эта неустойчивость несет всему человечеству вообще и мусульманам, в частности (а, может быть, и в особенности мусульманам). Назовем основные угрозы, риски, вызовы, опасные дисбалансы, порожденные деятельностью человека. Это, в частности, неравномерность развития, растущий разрыв между развитыми и отстающими государствами, огромные расходы на военные нужды, расточительная трата природных ресурсов, грозящая их истощением, увеличивающаяся пропасть между богатыми и бедными, загрязнение окружающей среды, милитаризация и загрязнение космоса, потепление климата, сопровождающееся ростом числа катастроф и природных катаклизмов и т.п.

К примеру, гонка вооружений, поглощающая огромные ресурсы, угрожает и исламскому миру, который, с одной стороны, страдает от ведущихся в нем военных действий (Ирак, Афганистан) и оккупации территорий (Палестина), с другой – сам тратит большие ресурсы на

военные нужды. Последние прогнозы измеряют затраты на ведение США операции в Ираке уже триллионными суммами. На фоне экономии на насущных проблемах человечества глобальная милитаризация поглощает сегодня прямо или косвенно до 70 процентов мировых денег [1]. Представим, как много проблем удалось бы решить, если бы эти средства были направлены на нужды развития.

Среди этих проблем – ускоренно растущее неравенство между людьми и странами. Если в 1950-е годы соотношение доходов верхнего и нижнего квинтелей (пятой части) населения мира составляло примерно 10:1, то в 1960 г. – 30:1, в 1990 г. – 60:1, а к концу 90-х – 74:1 [2]. К сожалению, немалую часть нижнего квинтеля составляют мусульманские страны, разрыв – как между людьми, так и между странами – растет и в самом исламском мире.

К концу XX века на 20 процентов людей, живущих в богатых странах, приходилось 82 процента мирового экспорта, 68 процентов прямых инвестиций, 75 процентов телефонных линий. На 20 процентов людей из наименее развитых стран мира – по 1,5 процента и менее того по указанным трем показателям [3]. На начало 2000-х годов 80 процентов мирового ВВП приходилось на страны Северной Америки, Западной Европы, Японии и Кореи, 98 процентов капитализации фондового рынка – на страны Севера. В этих странах в последние годы обращалось более 80 процентов основных финансово-экономических потоков – финансовых транзакций, грузопотока, воздушного сообщения и пассажиропотока [4].

Активы трех богатейших семей мира достигли объема ВВП всех наименее развитых государств.[5] За десятилетие с 1995 по 2005 гг.

---

[1] Такие данные о мировых военных расходах приводились на Всемирном саммите по устойчивому развитию, состоявшемуся в Йоханнесбурге в 2002 г.

[2] См: *Human Development Report* (далее: *HDR*), 1999. New York, с.3. Согласно более поздней публикации ПРООН, в 1970 г. это соотношение равнялось 34:1, в 1997г. – 70:1 (HDR, 2001, P.20). В расчетах использовалось измерение доходов на базе обменных курсов. Цит. по: Вебер А.Б., "Глобализация и устойчивое развитие: проблемное поле и возможные сценарии". *Материалы постоянно действующего междисциплинарного семинара Клуба ученых "Глобальный мир".* Выпуск одиннадцатый. М.: "Издательский дом "Новый век", Институт мировой экономики и международных отношений, Институт микроэкономики. 2001, с.15.

[3] Там же.

[4] "Столкновение цивилизаций или конфликт Севера и Юга. Материалы «Атласа» – облик современного мира"**.** *Le Mond Diplomatique.* Русское издание. Сентябрь 2007. № 3. С. 14–15.

[5] "World's wealthiest 16% uses 80% of natural resources". *CNN Internet report,* 13 October 1999.

количество долларовых миллионеров и миллиардеров в мире (среди них и есть и мусульмане) увеличилось более чем в два раза и составило 8,7 млн. человек. В их руках находится 33 300 миллиардов долларов. Это четверть мирового богатства [6].

Еще одна серьезная проблема для всего человечества – глобальное потепление, в котором повинны прежде всего расточительно потребляющие энергию индустриально развитые страны. Наблюдаемое за последние столетия потепление климата лишь отчасти вписывается в обычную природную цикличность. Потепление климата порождает все больше природных катастроф. Причем число крупнейших из них и их разрушительные последствия нарастают. По данным Центра ЕС по изучению природных бедствий за первую декаду XX века на земле произошло 620 крупных природных катастроф, а за последние 25 лет с 1980 по 2005 гг. уже 2800 [7].

Обостряется и проблема энергоресурсов. Несмотря на то, что в последние десятилетия индустриально развитые страны заметно улучшили показатели ресурсоэффективности, однако и на Западе, и в мире в целом расходование природных энергетических ресурсов продолжает возрастать. Причем потребление энергии растет значительно быстрее, чем население Земли. Но запасы исчерпаемых природных энергоносителей – каменного угля, нефти и газа – ограничены. Эра традиционной углеводородной энергетики закончится в не столь отделенном будущем, и, если опоздать с широким внедрением альтернативных ее источников, тогда человечество столкнется с острейшим энергетическим голодом.

Кроме того, катастрофическое положение складывается с потреблением пресной воды. Ныне уже 4 миллиарда человек из 6 проживающих на Земле ощущают трудности с питьевой водой [8], 1 миллиард 300 миллионов человек не имеют доступа к чистой питьевой воде[9].

---

[6] По подсчетам банка Меррил Линч (Merrill Lynch) и консалтинговой компании Капджемини Консалтинг (Capgemini Consulting). Цит.по: Н. Паклин, “О богатых и бедных”. *Российская бизнес-газета,* 14 ноября 2006 года.

[7] *Euronews*. 04.02.2006.

[8] Данилов-Данильян В.И. “Водные проблемы и улучшение качества жизни населения на постсоветском пространстве”. Доклад на конференции, посвященной Международному году пресной воды. Российская академия государственной службы при Президенте РФ, Москва. 15 мая 2003 г.

[9] Такие данные были приведены на Всемирном саммите в Йоханнесбурге по устойчивому развитию. См.: Интер-Еко. http://www.eco.com 01.10. 2002.

Внушает тревогу огромный разрыв между бедными и богатыми странами в исламском мире, в том числе в одном из его важнейших регионов – арабском. В первом опубликованном ООН докладе по человеческому развитию в арабском мире говорилось, что все население арабских стран (280 миллионов в 2000г.) производило ВВП такой же, как жители небольшой Испании. А к 2020г. прогнозируется снижение жизненного уровня населения арабских стран, так как его численность возрастет до 450 млн., а перспективы экономического роста в целом неутешительны [10].

Нещадная эксплуатация природы, неограниченное потребление ее ресурсов ведут к истощению отдельных экосистем и биосферы, которые, в свою очередь обеспечивают жизнедеятельность экономики и общественных институтов. Человек попал в замкнутый круг. По мере ухудшения экологической обстановки будут чаще возникать кризисные явления, связанные с ростом дефицита ресурсов. Выстроенные на неэкономном потребительском отношении к природе общества и технологические системы, как убедительно показывают многие прогнозы, ожидает острый кризис.

Теперь вернемся к вопросу о существе концепции устойчивого развития, поставленному в начале этой статьи. Существующие ответы сводятся к следующим четырем основным положениям:

1. Это долгосрочная устойчивость темпов экономического роста.
2. Это устойчивое недопущение разрыва между богатыми и бедными, обеспечение массового доступа к природным и общественным благам (вода, питание, медицинское обслуживание, образование и т.п.).
3. Это устойчивое, т.е. долгосрочное преодоление межпоколенческого разрыва в использовании природных ресурсов.
4. Это устойчивое, т.е. максимальное возможное предотвращение загрязнения природной среды.

Концепция устойчивого развития предлагает сменить варварское отношение человека к природе на регулирующее, воссоздающее, на его коэволюцию с ней, иными словами – на единую взаимоподдерживаемую социоприродную эволюцию [11].

---

[10] *UNDP, Arab Human Development Report*, 2002.

[11] Этот термин использовал акад. Н.Н. Моисеев, который считал, что разработка стратегии коэволюции человека и окружающей среды представляет для нашего времени самую фундаментальную проблему науки за всю ее историю. Н.Н. Моисеев. “Экологический кризис и цивилизационные конфликты”. *Проблемы глобальной безопасности.* ИНИОН РАН, М.: 1995, с. 143.

Необходимо вкратце пояснить, что имеется в виду под этими толкованиями в рамках общетеоретического дискурса. Начнем с первого положения – понимания устойчивого развития как постоянного экономического роста. Одно из наиболее ранних толкований определяет одну из его главных целей как управление всеми природными, человеческими и финансовыми ресурсами государств для долговременного увеличения благосостояния их граждан [12]. Среди прочих составляющих принято выделять постоянный рост ВВП как главный показатель этого развития, хотя в последнее время все отчетливее проявляется тенденция учитывать и качественный аспект роста ВВП. Более подробное рассмотрение этого вопроса не является задачей данной статьи, поэтому лишь назову некоторые понятия, которые обычно рассматривают специалисты в этом контексте – ограничители и пределы роста, сильная и слабая устойчивость и т.п. Авторы различных концепций устойчивого развития обычно разграничивают понятия «рост» и «развитие», понимая рост как количественный процесс, а именно постоянное увеличение объема товаров и услуг за счет растущего потребления природных ресурсов, а антитеза этому «росту» – «развитие», под которым понимается все более эффективное производство товаров и услуг без возрастания объема потребляемых природных ресурсов.

Второе положение вряд ли требует разъяснений. Оно означает и понимание развития как возрастающего удовлетворения основных потребностей людей, и то, что именно обеспеченные, образованные, здоровые и свободные люди способны совершить переворот в отношении к выбору моделей развития.

Третье положение означает, что люди не должны столь безрассудно потреблять природные ресурсы, что это ставит под угрозу интересы будущих поколений. Именно такое понимание было заложено в сделанных еще в 1987г. выводах Всемирной комиссии по экологии и развитию, согласно одному из которых устойчивое развитие понималось как такое удовлетворение потребностей людей в настоящее время, которое не помешает их будущим поколениям удовлетворять их потребности.

Наконец, четвертое положение требует заботы об окружающей среде, предотвращения или минимизации ее сокращения, перехода к экологическим чистым производствам.

---

[12] По Репетто (Repetto), цит. по: Hasan, Zubair. Sustainable development from an Islamic Perspective: meaning implications and policy concerns. Munich Personal RePEc Archive, Paper No. 2784, 2006.

Исламские ученые некоторое время назад обнаружили, что обращение к первоисточникам исламского вероучения позволяет найти аргументы в пользу каждого из означенных толкований устойчивости в развитии. Конечно, в Писании не всегда можно найти ответы на вызовы времени, почему и существует потребность в той или иной форме экзегезы. Но среди ключевых идей исламского вероучения – идеи справедливости и равенства, создание общественной системы перераспределения доходов через закят, садака и другие механизмы, что хорошо известно каждому мусульманину. Пророк Мухаммад говорил: «Каждый мусульманин обязан подавать милостыню (садака)», и даже тот, кто ничего не имеет, «должен зарабатывать своим трудом, принося пользу самому себе и подавая милостыню» [13]. Он даже вынул финик изо рта своего внука, сказав ему, что члены семьи Мухаммада не должны есть того, что предназначено для садаки [14].

Говоря о социальной составляющей развития, малайзийский экономист Зубайр Хасан отмечает значимость для исламского дискурса помимо ВВП таких показателей развития, как улучшение системы здравоохранения, питания, жилищных условий, образования, основных свобод [15]. Именно такое понимание развития вытекает из исламского вероучения. Конечно, речь идет об идеалах, заложенных в Коране и Сунне и практике давно минувших дней. К сожалению, большинство мусульманских обществ сегодня не могут служить примером их воплощения в жизнь, особенно если иметь в виду такие императивы, как социальная справедливость, умеренность(!), бережное отношение к земле и ее ресурсам, гражданские свободы, справедливое правление. Им угрожает консьюмеризм, угрожающий основополагающим основам религии, что и создает благоприятную почву для экстремистов, спекулирующих на необходимости защиты веры от этой угрозы. В этом смысле исламская концепция устойчивого развития является той системой, которая направляет недовольство существующим порядком в конструктивное русло (естественно, вызывая недовольство многих правителей).

В Коране прямо говорится, что Бог создал землю для людей, что не может не накладывать на них большую ответственность: «И зем-

[13] См.: *Сахих* аль-Бухари, краткое изложение. Пер. В. (Абдуллы) Нирши. М., Благотворительный Фонд «Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим», 2002, т.I, с.322, хадис (1445).
[14] См. там же, т. I,с. 336, хадис 699 (1485).
[15] Hasan, op.cit.,с. 6.

лю он поставил для творений» (Коран, «Всемилостивый», 55, 10). В нем содержится прямое осуждение расточительности: «Ешьте, пейте, только не будьте расточительными, ведь Он не любит расточительных» (Коран, «Преграды», 7, 31).

Сторонники интерпретации исламского вероучения в духе концепции устойчивого развития обращают особое внимание на бережное отношение к воде: «Разве те, кто не верили, не уверовали, не видели, что небеса и земля соединены, затем Мы разделили их и сотворили из воды все живое?! (Коран, «Пророки», 21, 30). В Коране также говорится: «Мы ниспослали с небес воду в нужной мере и поместили ее на земле, но Мы и убрать ее способны» (Верующие», 23, 18). Он черпают вдохновение и в такой заповеди Всевышнего: «…не удерживайте имущества людей и не распространяйте разложения на земле после того, как была она приведена в порядок» (Коран, «Преграды», 7, 85), а также в следующих словах: «…и не стремитесь к разложению на земле, ведь Аллах не любит тех, кто распространяет разложение» (Коран, «Рассказ», 28, 77).

По мнению Абумоглы, «великолепным инструментом для доведения до людей мессиджа устойчивого развития является религиозное образование, поскольку религиозные ценности для мусульман более приемлемы, чем изощренный язык новых научных терминов»[16]. Конечно, с последним утверждением можно поспорить, поскольку оно содержит уже набивший оскомину тезис о воображаемой неготовности мусульман к усвоению модерности (если говорить о необразованной части населения, то христиане или буддисты ничуть не лучше поймут «изощренную терминологию» науки, чем мусульмане). Однако ориентация религиозного образования на внедрение высоких гуманистических принципов ислама в сопряжении с поисками решения наиболее острых проблем современного развития, безусловно, является благом.

Концепции устойчивого развития, безусловно, соответствует заложенное в исламе отношение к воде как к величайшей ценности. Конечно, строгая регламентация водопользования была особенно необходима для жителей Аравии, но сегодня все установления, связанные с водой, приобретают большой общецивилизационный смысл. Мусульманские авторы, пишущие на эту тему, напоминают, что, по мусульманскому праву, владелец верхнего участка земли не имеет права задерживать воду свыше необходимого ему для ороше-

[16] Dr. Iyad Abumoghli, Sustainable Development in Islam, рукопись, с.4.

ния количества, чтобы не нанести ущерб владельцам нижних участков. И если воды мало, преимущество в пользовании ей имеют те хозяева, которые владеют своей земле дольше других [17].

Об особой ценности воды говорит ее обязательное использование при предмолитвенном очистительном омовении, тавадду' (а песок, к примеру, лишь замена воды, когда ее нет). Сторонники применения термина «устойчивое развитие» к идеям, содержащимся в исламском вероучении, ссылаются и на то обстоятельство, что вода для омовения должна быть чистой. Как известно, в проточную воду мусульманам запрещено мочиться, равно как нельзя купаться в стоячей воде. Отсюда следует вывод об экологической составляющей этих установлений [18].

Как аргумент в пользу сохранения окружающей среды интерпретируется существование в ранней истории исламской государственности целого ряда институтов, обеспечивавших разумное, справедливое и сбалансированные использование природных ресурсов. Среди этих институтов – вакф, ихйа, хисба, харам и другие. Понятно, что такой институт, как вакф, может по праву интерпретироваться как направленный на удовлетворение общественной потребности, получающей приоритет перед частной, индивидуальной. Ихйа – принцип, согласно которому человек, освоивший неиспользуемую землю, получал право владеть ею. При этом земли, которые необходимы для общественного благополучия, не могли быть объектом ихйа, они часто объявлялись заповедными, резервировались как хима.

Существовавшие в истории исламской государственности жестокость и алчность правителей и феодалов, жадность и косность ненасытной государственной бюрократии были столь же далеки от идеалов ислама, как поведение крестоносцев, колонизаторов, агрессоров и оккупантов от идеалов христианства. Поэтому сторонники исламской концепции устойчивого развития не идеализируют историю мусульманской государственности, а обращаются именно к основополагающим установлениям мусульманского вероучения и деяниям Пророка. Они ссылаются на то, что в исламе изначательно за-

[17] Abumoghli, c. 2.

[18] Показательно, что Пророк наполнил в колодце водой башмак, чтобы напоить страждущую от жажды собаку, и сказал, что за подобный акт в отношении любого живого существа человек будет вознагражден Всевышним (см. *Сахих*, т. II, с. 28, хадис 1018 /2363/).

ложены идеалы равенства, справедливости и даже верховенства интересов уммы и общества над интересами индивида или отдельных групп в том случае, когда они противоречат друг другу. По мусульманскому праву, общественное благополучие важнее благополучия индивидуального и лучше допустить ущемление частного интереса, чем общественного тогда, когда из двух зол приходится выбирать меньшее. Д-р Ийад Абумоглы по этому говорит о «смягчении негативных последствий действия путем предпочтения менее вредоносного варианта в том случае, если это действие является неизбежным» [19]. Этот же юридический принцип применяется в связи с требованием к власти в исламском обществе защищать слабые и неимущие слои населения: лучше нанести ущерб богатому человеку, чем бедному, если необходимо выбирать. Подчеркивается, что главными ценностями общества должны быть не деньги и вещи, а добродетель и стремление жить в гармонии с природой и вселенной [20].

Так мусульманский мир с помощью собственной богатой культуры и религиозной традиции мог бы ответить на общие для всего человечества серьезные вызовы, опираясь на стабилизирующие жизнедеятельность общества ценности ислама: нормы бережного отношения к водно-земельным ресурсам и недрам; установления, оберегающие духовное и физическое здоровье человека; осуждение стяжательства и консьюмеризма; призывы к ограничению потребностей, умеренному потреблению, экономности, перераспределению сверхприбылей на общественные нужды, балансу между личными и общественными интересами. Исламские интеллектуалы считают также важным для придания развитию устойчивого (в рассматриваемом здесь смысле) характера существующее в мусульманской цивилизации единство естественных и гуманитарных знаний, науки и веры.

Бывший президент Ирана Хатами связал ислам и идеи устойчивого развития с идеей диалога цивилизаций. На сессии ЮНЕСКО в 1999 г. он заявил: «В нашу эпоху проблема мира и гармонии между человеком и природой становится приоритетной по отношению к другим проблемам и задачам человечества. Взаимоотношения между человеком и природой, которые складывались на протяжении ве-

[19] Dr. Iyad Abumoghli, c.5.

[20] Об этом пишут, в частности пишут турецкие исламисты А.Дилипак и Э. Гюндоган. См.: Gulalp H. “Globalizing Postmodernism: Islamist and Western Social Theory”. *Economy and Society*. London, 1997, vol.26, no. 3, c.421–422.

ков, когда человек любил природу, пользовался ее дарами и на лоне которой получал умиротворение, в наше время превратились в эксплуатацию и разрушение природы. В течение многих тысячелетий вплоть до новейшей эпохи человек никогда не рассматривал природу как "источник энергии". Да, он пользовался землей и природными богатствами, обеспечивал себе условия жизни, создавал сообщества и цивилизации, пребывая в гармонии с природой, разумно и умеренно осваивая ее, но человек никогда не подходил к природе с чисто потребительских позиций, низводя ее исключительно до уровня средства обеспечения своих нужд… Диалог цивилизаций и культур, который, естественно, должен развернуться вокруг кардинальных проблем, являющихся жизненно важными и неотложными для всего человечества, неизбежно включит в повестку дня вопрос об отношениях человека с природой» [21].

Безусловно, сама исламская концепция устойчивого развития может трактоваться двояко. С одной стороны, она аутентична, представляя собой возвращение к исконным ценностям вероучения. Иначе говоря, она допускает фундаменталистскую интерпретацию. С другой стороны, она является модернизаторской по сути, приспосабливая нормы классического ислама к потребностям нашего времени. Не случайно она поддерживается мусульманскими учеными реформаторского толка. При такой трактовке жесткий фундаменталист, конечно, может видеть в ней новшество (бид'а), хотя и его позиция допускает толкование вероучительных норм через иджтихад. Понятно, что в любом случае эта концепция устойчивого развития как исконно исламская способна привлечь довольно большое число сторонников из разных лагерей в мусульманском интеллектуальном сообществе. Остается удивляться тому, что пока этого еще не произошло.

[21] Сайед Мохаммад Хатами, "Диалог цивилизаций – путь к взаимопониманию и сотрудничеству". Издание Культурного центра при посольстве Исламской Республики Иран в РФ. 2000, №3, стр. 6.

ЭТОТ МНОГОГРАННЫЙ И МНОГОЛИКИЙ ПАТРИАРХ

(статья опубликована в специальном выпуске газеты Аль-Джазира, № 12938, 1 марта 2008 г.)

Для русского человека арабский мир не только близок географически, важен экономически, нужен политически, но и ценен и дорог культурно. Исторические культурные узы между народами России и арабских стран имеют и конфессиональное измерение: для 20 млн. российских мусульман Арабский Восток – прародина и исторический центр исламской цивилизации, а русские православные, составляющие более 80% населения огромной России, никогда не забывают о том, что в арабском мире живут их единоверные братья, объединенные древнейшими греко-православными церквями – Иерусалимской, Александрийской, Антиохийской. К Ливану как одному из центров древней арабской православной культуры мы чувствуем особое расположение, радуемся его успехам и переживаем за его беды. Естественно, что принадлежащие к православной конфессии арабы, добившиеся успеха в той или сфере деятельности, становятся для интересующихся Ближним Востоком россиян (а таких людей у нас в стране очень много) объектом не только интереса, но и гордости. Независимо от того, можно ли считать того или политического или общественного деятеля политически близким России и насколько его деятельность совпадает в российскими интересами.

Православный ливанец Гассан Туэйни давно и хорошо известен в нашей стране, как и во всем мире. Можно сказать, что арабы имели в мире два медиа-рупора: Мухаммада Хасанейна Хейкала и Гассана Туэйни. Происходящие на Ближнем Востоке события мир во многом видел глазами эти двух великих журналистов и одновременно политиков. Гассан Туэйни многолик и переменчив, как сам многострадальный Ливан с его трудной историей, бесконечными войнами и конфликтами, ожесточенной борьбой чужестранцев за влияние, феноменальным человеческой стойкостью и жизнелюбием, финансово-экономической гениальностью жителей, пестротой их конфес-

сионального состава, отраженной в странной для иностранного наблюдателя (даже живущего в такой многонациональной и поликонфессиональной стране) концепции политических квот, предусмотренной Национальной Хартией (аль-Мисак аль-Ватани).

Удивительно, как много смог совместить и пережить в своей жизни этот уникальный человек! Политик, претерпевший серьезную эволюцию своих взглядов. Государственный деятель – посол и министр, повторивший в этом судьбу своего отца. Философ, вобравший в своем интеллектуальном опыте достижения арабской цивилизации, западной культуры – через тесную связь с интеллектуальной средой США и Франции, православной мысли, к которой, как представляется, он стал особенно близок в последние годы. Журналист, превративший созданную его отцом в 1933 г. маленькую четырехстраничную газету «ан-Нахар» в одну из ведущих и наиболее читаемых в странах Машрика, Магриба и Арабского залива газет. Судьба была беспощадной к человеку, которого называли совестью Ливана. Трагическая утрата одного за другим самых близких ему людей – дочери, жены, второго, затем первого сына – могла сломать любого. Но не Туэйни, которому выжить помогли его жизнестойкость, преданность Ливану и убежденность в том, что он нужен соотечественникам, особенно в трудное для Ливана время, а также православная вера.

Вспоминаю, что в далеком советском прошлом Гассана Туэйни в России высоко ценили, но относились неоднозначно. Он начал свою политическую жизнь с кратковременного пребывания в фалангистской партии (аль-Катаиб аль-любнанийя), затем перешел в Сирийскую национальную партию, профашистская направленность которых в то время вызывала отторжение не только в моей стране. Известно, что в тот период жизни молодого Туэйни его выбор был не по душе и его отцу, который, тем не менее, не принуждал сына изменить этому выбору. Впрочем, в то время такого рода симпатии были распространены в арабском мире, молодую интеллигенцию которого привлекали любые альтернативы колониализму. Эволюция идей Сирийской национальной партии помогла Туэйни сохранить приверженность ей, несмотря на годы, проведенные в изучении философии в Гарвардском университете. Туэйни приобрел лоск гарвардской образованности, но, кажется, не стал западным либералом.

Партию он покинет только в 1957 г., чтобы освободиться от любой предвзятости, которая мешает журналистской работе. А ей он отдался целиком. Интеллектуальная свобода стала тем, что по-

могло Туэйни превратить «ан-Нахар» в лучшую ливанскую газету. То время было трудным для Ливана. В июле 1958 г. произошла революция в Ираке, и американские войска вошли в Ливан. Мало кто знает даже сегодня, как близко были к столкновению тогда две мировые сверхдержавы. Высший орган советской компартии – Политбюро – на своих закрытых заседаниях бурно обсуждал вопрос о том, может ли страна угрожать США открытым вмешательством в том случае, если американцы пойдут на ввод войск в Ирак. Этот кризис был предтечей кубинского ракетного кризиса 1961 г. Уж очень серьезно советское руководство смотрело на высадку американских войск в Ливане, который тогда считался в Москве ближневосточной вотчиной США. Не случайно только что избранный президентом Ливана генерал Шехаб убеждал 31 июля 1958 г. посла СССР Сергея Киктева (как тот сообщал в секретной телеграмме в Москву), что он был противником высадки американских войск, что он предложит американцам эвакуироваться, «как только будет открыта Баста». Шехаб, желая успокоить русских, также сказал, что он не думает, что возникнет вопрос о предоставлении американцам баз в Ливане. Да, Москва не забывала, что Ливан был одним из немногих арабских государств, поддержавших «доктрину Эйзенхауэра». Уход американцев был воспринят в Москве как крах этой доктрины, а конфликта, в который неизбежно был бы втянут Ливан, к счастью, не произошло. Конечно, в биполярную эпоху Ближний Восток был объектом «игры с нулевой суммой», и только узкий круг специалистов в Москве понимали всю неоднозначность хитросплетений ливанской политической жизни.

После кризиса 1958 г., который, как считали тогда в Москве, в полной мере показал изъяны конфессионализма (таи'фийя), но правительство Шехаба-Караме, осуществившее позитивные меры в социальной, да и экономической сфере, сумело ослабить накал межконфессиональной борьбы. Что ж, мы знаем, что Гассан Туэйни был тогда не на стороне Шехаба-Караме, но и сегодня в Ливане,в арабском мире и за его пределами трудно найти двух людей, которые имели бы одно мнение о том, что было лучше для Ливана в то время. Как бы то ни было, Туйни всегда поступал в соответствии со своими представлениями об интересах Ливана, согласно своей совести, выступая за сохранение особой идентичности и государственности страны и против того, чтобы ее судьба определялась за его пределами. Кстати сказать, нам ли, русским интеллигентам, в течение многих десятилетий раздираемым почвенниче-

ством (замкнутым на свои национальные традиции, опирающимся на свою особую идентичность патриотизмом) и западничеством, не понять ливанцев, мятущихся между конфессионализмом (та'ифийя), арабизмом, западничеством, великосирийскостью и ливанскостью, т.е. ливанским патриотизмом!

В бурной политической жизни Ливана Гассан Туэйни играл весьма важную и очень активную роль и как журналист, и как политик. Не случайно немалое число ливанцев, с которыми мне приходилось беседовать, считают, что, не будь он православным, быть бы ему президентом страны. Может быть, это и так, но не будь он православным, возможно, это был бы другой человек? Как бы то ни было, он занял особое место среди многих представителей этой конфессиональной группы, сыгравших особую роль в арабской культуре и политике – Константин Зурейк, Мишель Афляк, Жорж Хабаш, с которым мне довелось тесно общаться, и многие другие.

Для меня знакомство с Ливаном началось в январе 1968 г., вскоре после войны 1967 г., которую я встретил студентом Каирского университета, когда вместе с заместителем председателя советского Комитета солидарности и также известным журналистом Владимиром Кудрявцевым, мы приехали туда, чтобы познакомиться с лагерями палестинских беженцев. Тогда мы хорошо поняли, насколько сильно ближневосточный конфликт затронул Ливан, хотя еще не знали, как глубоко палестинская проблема расколет ливанское общество. Именно тогда я, еще совсем молодой арабист, узнал о Гассане Туэйни и познакомился с его газетой.

Однако самые страшные испытания для Ливана были еще впереди. Гражданская война 1970-х годов, продемонстрировавшая неустойчивость конфессионального государственного устройства Ливана, израильское вторжение 1982 г. и оккупация юга страны… Гассан Туэйни всегда был на виду, вместе со своей страной в трудные этапы ее истории, активен как политик и как журналист, занимавший свою позицию в острой внутриполитической борьбе в Ливане. Как советник президента Амина Жмайеля он сыграл особую роль в событиях, происходивших во время его пребывания у власти. Подписанное 17 мая 1983 г. соглашение о мире с Израилем было не лучшим достижением этого правительства, помню, какой резкой критике оно подвергалось в арабском мире и в Москве, и закономерно, что оно было аннулировано 5 марта 1984 г.

Но я не хочу вдаваться в детали этой далекой сегодня истории, хотя не вспоминать ее, говоря о таком удивительном человеке, как

патриарх ливанской политики и журналистики, ливанский интеллектуал Гассан Туэйни, невозможно. В жизни каждого человека есть свои успехи и неудачи, взлеты и падения, и никто не является исключением из общего правила.

После распада Советского Союза закончилась эпоха биполярного мира, но жизнь Ливана не стала от этого более спокойной. Так же, как когда-то вопрос об отношениях с Палестинским движением сопротивления, вопрос об отношениях с Сирией вызвал политический разлом….Острая политическая борьба, конфликты, новое израильское вторжение, покушения, политические убийства… Гассан Туэйни, пережив трагические события в своей жизни и в жизни своей страны, возродился в жизни подобно тому, как всегда возрождается Ливан. Этот человек с его мудростью сегодня нужен Ливану, арабскому миру и всем друзьям арабов, к числу которых я имею честь себя причислять. Можно лишь пожелать Гассану Туэйни долголетия, продолжения его служения Ливану в неутомимой интеллектуальной активности.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СТРАНАХ ВОСТОКА В 1945–2000 гг.

(глава в книге: *История Востока*, том 6, 1945–2000, Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2008, с. 11–56)

Было бы неверным говорить об особой **периодизации** истории стран Востока в эту, как и в любую другую эпоху, отличной от общей периодизации всемирной истории. Однако в целях систематизации и для удобства изложения возможно выделить такие границы между различными этапами **политической истории** стран Востока, которые в максимальной мере вписывались бы в глобальный контекст и одновременно учитывали бы местную специфику.

Послевоенная политическая история Востока своеобразна, но не может быть понята в отрыве от мировых процессов, от действий и политики глобальных держав и транснациональных сил (к примеру, нефтяных корпораций, мирового коммунистического движения и т.д.). Отчасти это отражено в данной главе. Кроме того, если в главах, посвященных отдельным странам Востока, практически все внимание уделено крупным «системным игрокам» – государствам, обществам, этническим группам, политическим партиям и движениям, то в рамках нашего дискурса отмечается и роль менее крупных **системных сил**, а также человеческого фактора, иначе говоря – **индивидуального акторства**. В нашем понимании политическая история всегда является результатом взаимодействия всего многообразия отмеченных факторов. В частности, как будет показано далее, отдельные политические и неправительственные организации, спецслужбы ведущих стран мира, корпорации и отдельные крупные политические и государственные деятели нередко проводили политику и осуществляли действия, не предписанные официальным курсом правительств или даже выходящие за его рамки. В данном контексте, **на микроуровне**, который тем не менее позволяет охарактеризовать более крупные тенденции и явления, приводится ряд малоизвестных фактов. При этом нами не ста-

вится задача рассмотреть *все* политические процессы, происходившие во *всех* странах Востока.

Освобождение от колониализма одних стран Востока происходило с помощью революций, в том числе использовавших метод вооруженной борьбы, в других странах независимость была получена мирным путем, что при этом далеко не всегда отражало добрую волю метрополий, вынужденных идти на предоставление независимости в силу сложившихся внутренних и международных условий, главным из которых явился достигнутый со временем международный консенсус по вопросу о ликвидации колониальной системы (а также, возможно, и системный кризис колониального хозяйства, о котором говорится в начале следующей главы). Большая часть стран, находящихся в восточной части азиатского континента, освободилась от колониальной зависимости уже к концу 1950-х годов, но для стран на Западе континента и в Северной Африке это время наступило позднее. Возможно, Великобритания, в отличие от Франции и Голландии, довольно рано поняла, что при существовании в колониальных странах сильного национально-освободительного движения лучшим способом сохранения своего влияния является передача ему формальной власти. Однако и Великобритания не устояла перед искушением применить силу для сохранения своих позиций в Египте – к тому же вместе с Францией и Израилем – в 1956 г., тогда, когда ее фиаско было предопределено.

Национально-освободительное движение определяло политическое лицо стран Востока в первой половине рассматриваемой в этой работе эпохи. Его зарождение относится к гораздо более раннему времени, а его истоки кроются в первых антиколониальных выступлениях народных масс стран Востока конца XIX-начала XX вв. и в деятельности первых национально-патриотических организаций. Антиколониализм отразил, с одной стороны, возросшее национальное самосознание народов стран Востока, с другой – изменившиеся международные условия. Он явился видом национализма, который был парадоксальным образом вскормлен самой колониальной системой. Подчинив себе страны Востока, европейский колониализм заложил основу своего будущего самоуничтожения. Движение за национальное освобождение в этих странах в XX в. походило на европейский национализм XIX в., поскольку оба они были основаны на идее самоопределения. Но если европейский национализм, ставший главной движущей силой строительства национальных государств в XIX в., после первой мировой войны, был направлен внутрь себя, на саморе-

организацию, то национализм освободительных движений в странах Востока изначально был устремлен вовне, его неотъемлемой чертой была антизападная ориентация, которая не исчезала, а в отдельных случаях и усиливалась с завоеванием политической независимости. Это отчасти объясняет то, в каком направлении пошло развитие многих освободившихся от колониальной зависимости государств. Естественно, не все страны Востока находились под прямым колониальным управлением, часть из них была полуколониями, другая часть имела свою государственность, но и эта часть восточных обществ сохраняла черты архаичности, нуждалась в обновлении.

Победа Советского Союза над фашизмом, разгром японского милитаризма, резкое повышение международного престижа СССР, симпатизировавшего освободительной борьбе народов Востока, коренное изменение баланса сил на международной арене создали благоприятные внешние условия для завоевания независимости. Не случайна укрепившаяся связь значительной части национально-освободительных движений с социалистическими идеями. Она объяснялась как привлекательностью, которой в то время обладал Советский Союз, и антизападными настроениями в колониях, так и – в первую очередь – тем, что идеи социализма не только позволяли колониальным народам осознать свою порабощенность и отсталость, от которых они хотели избавиться, но и предлагали им альтернативу в виде концепции социальной справедливости и экономической эмансипации.

Вплоть до конца 1980-х годов страны Востока, как и всего «третьего мира» были втянуты в **«холодную войну»**[1], которая нередко была причиной, хотя далеко не единственной, развертывания в них кровопролитных конфликтов. По приблизительным подсчетам, около 30 миллионов жителей стран «третьего мира» лишились жизни в различного рода столкновениях с 1945 г. до наших дней. Они погибли в результате межгосударственных и гражданских войн, мятежей и переворотов, иностранных интервенций, этнополитических и этноконфессиональных конфликтов, попыток режимов сдержать социальные революции, репрессивных действий правителей, эксплуатации населения колониальными державами и сотрудничавшей с ними

[1] Изобретение этого термина принадлежит испанскому писателю XIV в. Дону Хуану Мануэлю (он назвал так конфликт между христианами и мусульманами), а применительно к послевоенной истории его ввел в оборот в 1947 г. американский журналист Уолтер Липпман.

местной верхушкой, а также ужасающей бедности, которая не изжита во многих странах Востока и по сей день.

В политической истории стран Востока 1945–2000 гг. отчетливо выделяются **основные маркеры** на уровне как событий, так и тенденций, во многом определивших судьбу не только самих стран Востока, но и всего мира. Это, в частности, создание КНР и ее постепенное превращение в мировую державу; распад колониальной системы и образование независимых государств; послевоенная реконструкция Японии и ее возвышение как экономического гиганта; вьетнамские войны и объединение Вьетнама; корейская война; завоевание независимости и бурный рост Индии; алжирская война за независимость; образование Израиля и арабо-израильские войны 1948–1949, 1956, 1967, 1973 гг.; усиление влияния коммунистических партий и их закат; торжество арабского национализма и его уход с политической арены; появление (а затем уход со сцены) режимов, ориентирующихся на «некапиталистический» путь развития; вовлечение государств Востока в холодную войну; образование Движения неприсоединения; появление ядерных держав, как признанных (Китай), так и непризнанных (Израиль, Индия и Пакистан); «культурная революция» в Китае, иранская революция; война в Афганистане; ирако-иранская война и иракский кризис; рост влияния политического ислама и взлет исламского экстремизма; распад Советского Союза и образование новых независимых государств из его бывших восточных республик. Этот перечень далеко не исчерпывает всего многообразия значимых событий и тенденций, различающихся по степени того следа, который они оставили в истории этой эпохи.

Установление нового мирового порядка и «первая холодная война» (1945–1953 гг.): войны и революции

После окончания второй мировой войны стали закладываться основы нового мироустройства, постепенно приобретавшего отчетливые черты **биполярности**. Приход к власти в странах Центральной и Восточной Европы коммунистических партий, образование Организации Объединенных Наций, создание ядерного оружия Соединенными Штатами, а затем Советским Союзом оказали важнейшее влияние на систему международных отношений. Начавшаяся в 1946 г. со знаменитой фултоновской речи Уинстона Черчилля «холодная вой-

на» привела к тому, что Запад начал активно поддерживать антикоммунистические силы на Востоке (в частности, по доктрине Трумэна 1947 г. США декларировали готовность организовать и поддерживать такие группы в Турции), а Советский Союз, в свою очередь, начал оказывать не менее энергичную поддержку силам, выступающим против господства Запада. Американская стратегия сдерживания вылилась в курс, нацеленный на уничтожение советского режима, хотя «холодная война» была для Запада и Советского Союза с «народными демократиями» в отличие от стран Востока бескровной.

Борьба за раздел мира на сферы влияния напрямую коснулась стран Востока и способствовала возникновению здесь кровопролитных войн, революций, переворотов и внутренних вооруженных конфликтов.[2] Хотя их глобальный геополитический контекст явился значимым фактором, революции объяснялись в первую очередь внутренними причинами. Значительная часть народов Востока еще находилась в колониальной зависимости, вступившей в острое противоречие с бурно растущим национальным самосознанием народов «третьего мира» и возросшей тяге к свободе в результате победы над фашизмом. В Европе установилась линия, разделившая два мира и признанная ими незыблемой, по обе стороны которой налаживалась мирная жизнь населения и росло его благосостояние, в то время как подавляющее большинство населения стран Востока жило в ужасающей нищете и не видело перспектив ее преодоления. Демонстрационный эффект оказывал воздействие на настроения жителей стран Востока. Антиколониальные чувства были уже столь сильны, что совсем недавно нацистская Германия и милитаристская Япония, апеллируя к ним, сумели привлечь на свою сторону часть политических элит в отдельных зависимых странах Востока. Прокатившаяся по всему «третьему миру» волна революционных изменений в немалой мере была и результатом ослабления государств-победителей и их колониальных режимов в ходе второй мировой войны.

[2] Этап 1946–1953 гг., по одной из наиболее удачных, на наш взгляд, периодизации английского политолога Фрэда Хэлидея, получил название «первой холодной войны», которая сменилась «колебательным антагонизмом» 1953–1969 гг., затем наступила разрядка 1969–1979 гг., а после нее «вторая холодная война», просуществовавшая вплоть до горбачевской перестройки. Однако есть и другие точки зрения на периодизацию этой эпохи. К примеру, одна из выдвинутых западными политологами периодизаций исходит из того, что 1950–1956 гг. были периодом «разогревания холодной войны». Согласно еще одной точке зрения, период разрядки начался лишь с 1975 г. В данной главе использованы элементы периодизации и некоторые обобщения Хэлидея.

На *Дальнем Востоке* тогда происходили события огромного значения, в которых немалую роль играли внешние, глобальные акторы. В число главных задач западных держав в этом регионе входили создание тесно связанных с ними капиталистических режимов, сдерживание коммунизма и советского влияния. Япония была оккупирована американскими войсками, и США стали инженерами послевоенной реконструкции этой страны. Заключенный в 1951 г. между США и Японией договор надолго сделал США союзником в обеспечении обороны и безопасности Японии.

Новая расстановка сил в мире оказывала влияние на борьбу в Китае. Разгром советскими войсками Квантунской армии позволил расширить территорию, контролировавшуюся коммунистами, Народно-освободительной армии Китая были переданы захваченные у японцев оружие и военная техника. Китайские коммунисты применяли гибкую политическую тактику в противоборстве с Гоминьданом, шли на переговоры как с Чан Кайши, так и с американцами, использовали благоприятную для коммунистов международную ситуацию. В декабре 1945 г. США, СССР и Англия высказались против гражданской войны и фактически договорились о невмешательстве в китайские события. Советский Союз вывел свои войска из Маньчжурии, но американские войска остались в зоне, контролировавшейся гоминьдановцами. В 1946 г. в стране развернулась гражданская война, продолжавшаяся до 1949 г. Освобожденные районы северо-востока стали основной базой китайских революционеров. Благодаря завоеванию на свою сторону крестьянских масс, коммунисты сумели изменить баланс сил в свою пользу. Гоминьдановскому режиму не помогла военная и политическая помощь США, которые при этом не решились на прямое вмешательство. Армия Чан Кайши была разбита, и 1 октября 1949 г. в Пекине было провозглашено образование Китайской Народной Республики. Сталин принял решение поддержать создание единого Китая, хотя среди имевшихся вариантов было и сохранение отдельного буферного государства на территории Маньчжурии. Однако КНР пришлось примириться с существованием не контролируемого ею Тайваня.

Уже с образования КНР начала формироваться советская концепция своего рода разграничения сферы ответственности с КНР, суть которой состояла в том, что СССР и КНР как бы обращены

спинами друг к другу. Если Советский Союз стратегически обращен на Запад, то КНР – в направлении АТР.[3]

Классическим примером гражданской войны с прямым участием глобальных держав явилась корейская война. Север, занятый советскими войсками после разгрома Квантунской армии, находился под властью коммунистических сил, на юге американские войска создали антикоммунистический режим. Противостояние двух частей расколотой страны было полигоном для противоборства двух полюсов разделенного мира. В июне 1950 г. правительство Северной Кореи предприняло попытку с помощью военной силы подчинить себе проамериканский юг. Сталин допустил тактическую ошибку, позволив Совету Безопасности ООН принять опасную для Северной Кореи резолюцию. Однако Сталин был уверен в своих силах, так как в 1949 г. Советский Союз лишил США монополии на ядерное оружие. В кровопролитной гражданской войне на стороне армии Северной Кореи участвовала китайская армия и советские добровольцы, на стороне Южной Кореи – подразделения армий США и еще полутора десятков государств, действовавших по мандату ООН. Именно в Корее по разные стороны фронта впервые оказались советские и американские военные (второй случай им представился позднее, во время вьетнамской войны). Однако две сверхдержавы не хотели, чтобы корейская война привела к прямому столкновению между ними.

В то же время в Великобритании полагали, что США хотят расширения войны, если не с Советским Союзом, то с Китаем, что не входило в планы Лондона. Противоречия между США и Великобританией сыграли свою роль в ходе развернушихся событий. Уже через несколько дней после начала войны британский посол в Москве беседовал с заместителем министра иностранных дел СССР А.А.Громыко о возможности положить конец военным действиям. Москве было предложено оказать соответствующее давление на Северную Корею. Ценой, которую просил за это Громыко, был отказ США от обязательства защищать Тайвань в случае нападения на него со стороны КНР. Приоритетом для англичан был сохранение Гонконга, а в случае вооруженного конфликта из-за Тайваня они могли бы его потерять.

С учетом этих опасений, когда в 1949 г. в Гонконг были эвакуированы из Китая самолеты частной компании ЦРУ «Сивил Эр Тран-

[3] В дальнейшем фактически та же концепция, хотя и в несколько измененном виде легла в основу появившееся в новой России в 1990-х годах идеи стратегического треугольника Россия-Индия-Китай.

порт», британский губернатор конфисковал их, а затем передал КНР. Раздражение у американского разведывательного ведомства вызывало то, что британские колониальные власти закрывали глаза на деятельность подпольных коммунистических группировок, просочившихся в гонконгские профсоюзы. В то же время власти колонии не давали действовать в Гонконге финансировавшимся ЦРУ тайваньским группам, ведущим подрывную деятельность в материковом Китае.

В корейской войне ни одна из сторон не одержала победу, в июле 1953 г. было подписано соглашение о прекращении огня, по которому стороны фактически вернулись к исходным позициям, и 38-ая параллель осталась рубежом, разделяющим не только две части страны, но и два мировых лагеря. Корейская война унесла жизни почти четвертой части населения страны.

Драматические события на Дальнем Востоке были аккомпанементом к напряженности между балансирующими на грани войны США и СССР. Сегодня известно, что командование американских ВВС уже в 1948–1953 гг. думало о планах превентивной или преэмптивной войны с Советами.[4] Их обоснование состояло в том, что СССР стремится к мировому господству и так или иначе нарушит линию водораздела между двумя мирами в Европе, поэтому лучше начать войну самим, пока Советы еще не способны выиграть ее. Английская разведка уверяла американцев, что СССР не будет готов к большой войне ранее 1955 г. В сентябре 1950 г. из ВВС США был уволен генерал Андерсон, который озвучил идею превентивной войны публично. План превентивной войны даже стал причиной охлаждения отношений между США и Великобританией в начале 1950 г., поскольку англичанам стало известно, что план предполагает вовлечение в войну Великобритании, что привело бы к ее разрушению. У англичан также вызывал недовольство интервенционизм американцев в Корее.

В *Индокитае* происходили не менее драматичные события и также, как и в случае с Кореей, с активным участием внешних игроков. Еще в августе 1945 г., когда японские войска оставались на вьетнамской территории, в стране под руководством компартии поднялось народное восстание, и 2 сентября была провозглашена Демократическая Республика Вьетнам. Вскоре она была признана Советским Союзом. В это же время на территорию страны вступили

[4] Таким образом, концепия преэмптивной войны появилась уже тогда, а не в наше время, когда она уже реально применена на Ближнем Востоке.

для разоружения японцев: на север от 16-ой параллели гоминьдановские войска, на юг – английские. По договоренности с Францией англичане оказали ей содействие в восстановлении колониального господства в этой стране. Такие же планы в отношении некоторых своих бывших колоний имела и сама Англия, и Голландия. К 1946 г. французскому экспедиционному корпусу удалось оккупировать значительную часть страны и договориться с гоминьдановцами о замене их войск своими. Велась дипломатическая игра между ДРВ и французами, стороны вроде бы шли на компромиссы, но на самом деле лишь хотели выиграть время, накапливая силы для предстоящего неминуемого столкновения.[5] Уже 19 декабря 1946 г. началась освободительная война народа Вьетнама против французской оккупации. В результате маневров французские власти в марте 1949 г. создали на оккупированной территории во главе с бывшим императором Бао Даем марионеточное «государство Вьетнам», вошедшее во Французский Союз. В 1950 г. оно было признано Англией и США, и американцы стали оказывать французам и марионеточному государству массированную военную и экономическую помощь. Именно с этого момента фактически началось вмешательство США во Вьетнаме, достигшее своего апогея в последующий период. Это объяснялось тем, что США рассматривали эту страну как главный источник угрозы распространения коммунизма в регионе. Англичане, несмотря на настойчивость Вашингтона, не стали помогать французам.

Благодаря героизму, сплоченности и военно-организаторскому искусству вьетнамское сопротивление добилось победы в войне, апофеозом которой стал разгром французов при Дьенбьенфу весной 1954 г. 20–21 июля того же года были подписаны Женевские соглашения, в соответствии с которыми признавались независимость и суверенитет Вьетнама. Тем не менее, и эта страна оказалась разделенной: к северу от 17-ой параллели располагалась зона контроля ДРВ, к югу – вооруженных сил Франции и баодаевского режима. Было ясно, что, несмотря на договоренности, окончательное оформление раскола страны на коммунистическую и антикоммуническую зоны не за горами. Разделенность Кореи, Вьетнама и (де факто) Ки-

[5] По условиям прелиминарной конвенции от 6 марта 1946г. ДРВ согласилась войти в состав Французского Союза и принять до 15 тысяч французских войск сроком на 5 лет, а Франция признавала ДРВ как независимое государство.

тая на длительную перспективу сохранила конфликтный потенциал в этих регионах Азии.

В этот же период, с 1949 г. велась партизанская борьба за освобождение в Лаосе.

В *Юго-Восточной Азии* (не считая Индокитая) события развивались не столь бурно, как на Дальнем Востоке и в Индокитае. Индонезия провозгласила свою независимость 17 августа 1945 г., но уже в конце сентября на Яве высадились английские войска, а затем прибыла голландская колониальная администрация и части голландской армии. Но под напором народного движения англичанам в ноябре 1946 г. пришлось вывести войска, а голландцам пойти на переговоры с новой властью. Так же, как и во многих других бывших колониях, в Индонезии, в Лингаджати 25 марта 1947 г. было заключено компромиссное соглашение, которое лишь позволяло выиграть время каждой из сторон. США в этой ситуации стремились завоевать для себя выгодные позиции на будущее и содействовать нанесению удара по левым силам в стране. Возобновление голландцами военных действий после мирной передышки не помогло им удержать страну под своим контролем. 2 ноября 1949 г. были подписаны соглашения о признании суверенного государства Соединенных Штатов Индонезии, а 17 августа 1950 г. под давлением народного движения была провозглашена унитарная Республика Индонезия. Таким образом, голландцам, вопреки их планам, пришлось уйти из этой страны, так как они недооценили силу местного национально-освободительного движения. При этом часть индонезийцев хотели бы сохранить их присутствие из опасения засилья яванцев в будущем независимом государстве. США в то время не считали Индонезию важной частью фронта борьбы с наступлением коммунизма в Азии, тем более что местные националисты легко подавили восстание во главе с ИКП в 1948 г. В странах ЮВА вооруженные методы не в меньшей степени, чем в других регионах, использовались революционерами для реализации политических целей, и связь с глобальным конфликтом между двумя блоками была и здесь несомненной. В Малайзии с 1948 г. около 8 тысяч повстанцев под руководством Компартии Малайи, являвшиеся в подавляющем большинстве этническими китайцами, развернули войну в джунглях одновременно под лозунгами национального освобождения и социальной рево-

люции.[6] Вероятно, моноэтнический характер революционного движения в значительной мере способствовал будущему поражению малайских коммунистов. Поначалу Запад не вел активной борьбы с повстанцами: в довоенный период англичане не воспринимали коммунистическое движение в этом регионе всерьез, так как в коммунистические организации была успешно внедрена их агентура[7], и Малайскую компартию они считали организацией умеренного толка. Однако постепенно действия повстанцев стали рассматриваться как серьезная угроза. Англичане пришли к выводу, что восстанием в Малайе дирижируют из-за рубежа, увязывая начало восстания с созданием СССР Коминформа в 1947 г. и полагая, будто бы советские агенты привозят в Малайю деньги, документы и т.п. Сильный страх перед «коммунистическим заговором» из Москвы мешал колониальным властям понять, что восставшие опирались исключительно на свои силы, и если какое-то внешнее влияние и было, то оно шло из Китая. Тем не менее, мобилизация огромных ресурсов и изощренная тактика британских колониальных властей и спецслужб (с использованием таких мер, как массированная информационная война или переселение полумиллиона китайцев из районов, граничащих с джунглями), помогли постепенно покончить с восстанием. Вероятно, именно опасения, связанные с глобальным противостоянием, заставили англичан оттянуть предоставление независимости этой стране до 1957 г. Для сдерживания вооруженного сопротивления в Малайзии колониальными властями было использовано 50 тыс. солдат, 60 тыс. полицейских и 200 тыс. местных ополченцев.

Периферические схватки «холодной войны» шли по всему периметру южных границ Китая. В Бирме, получившей независимость от Великобритании в октябре 1947 г., в 1948 г. развернулась гражданская война, где одной из сторон были коммунисты, которые поначалу одерживали верх над правительственными силами (на определенном этапе в союзе с ними стали выступать повстанцы из этни-

[6] Эта война с затуханием продолжалась около 12 лет. Один из командиров, Чин Пен, с группой партизан оставался в джунглях северной Малайи и южного Таиланда несколько десятилетий.

[7] Достаточно упомянуть, что агент вьетнамского происхождения Лай Тек, который был передан англичанам французской секретной полицией в Индокитае, работая на полицию в Сингапуре, вступил в Малайскую компартию, где он впоследствии стал генеральным секретарем! Однако японская агрессия разрушила всю разветвленную британскую агентурную сеть.

ческих меньшинств). В 1949 г. правительство контролировало лишь треть территории страны. Но в конце гражданской войны в Китае по согласованию с Трумэном гоминьдановский генерал Ли Ми со своими частями перебрался в северную Бирму, где на территории шанов он образовал полунезависимое бандитское государство, финансировавшееся Тайванем и ЦРУ из Таиланда. Оттуда он не только способствовал поражению местных коммунистов, но и нападал на провинцию Юннань, где, однако, неизменно терпел поражение. Великобритания и Франция опасались нарастания внутренней нестабильности в Бирме и того, что она будет либо ввергнута в хаос, либо попадет под контроль коммунистов, поэтому вместе с США активно содействовали сдерживанию коммунистов и в этой стране.

В *Южной Азии* событием исторического значения было завоевание независимости Индией и Пакистаном. Как и повсеместно на Востоке, в Британской Индии летом 1945 г. начался подъем национально-освободительной борьбы, которую ведущая политическая сила страны – Индийский национальный конгресс – стремился удержать в русле ненасильственных действий. Резко обострились отношения между индуистами и мусульманами, столкновения между ними в некоторых княжествах носили кровопролитный характер. По плану вице-короля Индии Маунтбэттена от июня 1947 г., одобренному основными политическими силами, Индия расчленялась на религиозному признаку. 15 августа вступил в силу Закон о независимости Индии, согласно которому Индия и Пакистан получили статус доминионов в Британском Содружестве. Как и в большинстве других размежеваний, осуществленных англичанами при передаче власти своим колониям, в них закладывались источники нестабильности и конфликтности, хотя формально вхождение в Индию или Пакистан решалось путем волеизъявления представителей каждого из 601 княжества. Пакистан оказался разделенным территорией Индии на две части – западную и восточную. Княжество Джамму и Кашмир стало объектом притязаний обеих стран и оказалось поделенным, а кашмирский вопрос на долгие годы стал причиной вооруженных конфликтов между двумя странами. Раздел колониальной Индии был кровавым, жертвами религиозной вражды стали не менее 700 тысяч человек, а несколько миллионов человек были вынуждены оставить свои дома и переселиться на территорию другого из двух появившихся независимых государств.

Постколониальная реструктуризация «третьего мира» была результатом иногда инженерии метрополий, иногда – автономных

процессов, в которых этнический или религиозный факторы могли играть основную роль. Саудовская Аравия – пример государства, созданного не на основе этничности, а на основе транснациональной «религиозности». Пакистан явился другим примером, до сих пор не вполне концептуализированным[8].

26 января 1950 г. была введена в действие конституция независимой Индии. Начался сложный процесс формирования основ ее государственности, в котором учитывались как практика развитых западных демократий, так и местные особенности, в том числе традиционные общественные институты. Проводился в жизнь этнолингвистический принцип построения административной системы страны. Заслугой индийских лидеров было то, что в ней капиталистическая модернизация началась на ранних этапах независимости. Индийские коммунисты здесь участвовали в политической жизни страны как парламентская партия, а в ряде штатов им удалось добиться успеха на выборах. С учетом популярности социалистических идей ИНК ввел в свою программу «построение общества социалистического образца», означавшего, в частности, проведение мер по обеспечению равенства и социальной справедливости, сохранение как частного, так и государственного секторов в экономике и т.п. Как и для всех других государств Востока, важнейшее значение имела задача преодоления отсталости и зависимости от иностранного капитала.

Внешняя политика, установление системы взаимоотношений Индии с окружающим миром занимали важное место в стратегии индийских лидеров. В этот период Запад рассматривал ее как возможного сильного союзника в сдерживании коммунистического Китая, а главным инструментом для этого стал Тибет. Индийское правительство с момента провозглашения КНР было настроено на выстраивание дружеских отношений с Китаем, но в октябре 1950г., когда китайская армия разбила малочисленную тибетскую армию и вошла в Лхасу, отношение Индии к Китаю стало меняться. Антикитайские настроения подогревались западными державами. Великобритания решила занять компромиссную позицию и признала сюзеренитет, но не суверенитет Китая над Тибетом. В свою очередь, США 24 июля 1950, когда уже разразилась корейская война, информировали англичан, что они намерены оказать тибетцам помощь оружием и нуждаются для этого в транзите через Индию. Однако

[8] Показательно, что официальным языком страны стал урду – язык переселенцев-мухаджиров, а не пенджаби, на котором говорит большинство населения.

вовлеченность США осталась низкой, поскольку англичане не одобрили этих планов, а Индия заняла осторожную позицию, опасаясь ссориться с Китаем. В целом Индия критически относилась к деятельности США по распространению «холодной войны» на Азию, но в данном случае индийцы одобрительно отнеслись к действиям США по оказанию поддержки группам тибетского сопротивления. Фактически начались военные действия низкой интенсивности в районе границы с Китаем. В марте 1951 г. было подписано секретное американо-индийское соглашение о военной помощи и сотрудничестве спецслужб. Англичане были заинтересованы в росте тибетского сопротивления, но не хотели провоцировать китайцев, чтобы не рисковать Гонконгом. Втягивание Индии в «холодную войну» в регионе служило для США стратегической цели помешать Индии придерживаться статуса неприсоединившегося государства. Но когда Неру узнал о планах США включить Пакистан в создаваемый блок СЕАТО, это вызвало острую реакцию с его стороны, и Неру тут же вступил в переговоры с Китаем по снятию напряженности вокруг Тибета.

Страны *Ближнего и Среднего Востока* в период 1945–1953 гг. также включались в орбиту «холодной войны». В Иране в конце второй мировой войны стояли советские войска, и перспектива вхождения этой страны в сферу советского влияния была для Сталина очень заманчивой. Однако на переговорах с Западом ему не удалось добиться уступок в данном вопросе: эта страна с богатыми нефтяными ресурсами была чрезвычайно важна для западных государств. Но иранская нефть интересовала и Сталина. В конце 1945 г. на севере Ирана было образовано автономное правительство Иранского Азербайджана, находившееся под советским влиянием и пользовавшееся советской поддержкой. Было сформировано и автономное правительство курдов в Мехабаде. Результатом маневрирования иранских властей было подписание 4 апреля 1946 г. в Тегеране соглашения о создании смешанного советско-иранского общества по разведке и эксплуатации нефтяных месторождений в Северном Иране. Но в конце 1946 г. иранские власти при поддержке США и Великобритании нанесли удар по позициям дружественных СССР сил. Правительственные войска вошли в Иранский Азербайджан и Северный Курдистан и жестоко расправились с политической элитой автономий. По данным Народной партии Ирана (Тудэ), в Иранском Азербайджане

было убито около 30 тысяч жителей.[9] А 22 октября 1947 г. меджлис признал недействительным советско-иранское соглашение.

Началось активное военное и экономическое сотрудничество Ирана с США, поставившими задачу проникновения в эту страну и полной нейтрализации в ней советского влияния и коммунистической идеологии. Со своей стороны, политбюро ЦК ВКП(б) в январе 1950 г. утвердило секретное постановление о развертывании антиамериканской пропаганды в Иране с участием партии Тудэ. США и Великобритания в Иране, как и в других нефтедобывающих странах Востока, здесь конкурировали друг с другом. Когда англичане разработали «дополнительное соглашение», которое сохраняло за ними эксплуатацию нефтяных ресурсов юга страны, меджлис в июле 1949 г. не без влияния американцев проголосовал против него. Национальное движение, которое развернулось в Иране, проходило под лозунгом отмены договора неравноправного договора о концессии 1933 г. и национализации нефтяной промышленности, но было ясно, что это движение имеет более широкие политические перспективы. Страны Запада стали опасаться новой коммунистической угрозы внутри страны, которую несло усиление Народной партии Ирана (Тудэ). Занявший пост премьер-министра в апреле 1951 г. лидер Национального фронта Мосаддык отказался от англо-американского предложения передать иранскую нефть международной компании, а английская блокада не заставила правительство капитулировать. Возвышение Мосаддыка было для советской разведки неожиданным, и в письме из центра тегеранская резидентура подвергалась жесткой критике за то, что не сумела оценить потенциал движения за национализацию нефти и «использовать его в целях ослабления американского и английского влияния». Американцы смотрели в то время на Иран исключительно через призму «холодной войны», а англичане думали и (далеко не в последнюю очередь) о своих экономических интересах. Американцы запугивали шаха и иранских военных угрозой коммунистического переворота, который якобы готовила партия Тудэ[10] и шах согласился, что Мосаддыка следует убрать, чтобы не

[9] Одному из руководителей МГБ СССР П.А.Судоплатову было поручено предложить курдскому лидеру Мустафе Барзани предоставление политического убежища. Ему и курдским офицерам было предложено пройти подготовку в советских военных училищах и академии для того, чтобы в дальнейшем использовать их против пробританского режима в Ираке.

[10] По рассекреченным документам американской разведки, она формировала группы иранцев, которые выступали в поддержку Мосаддыка, выдавая себя на членов

допустить этого. В 1952 г. президент Трумэн был против вмешательства в Иране, но новый президент, Эйзенхауэр в 1953 г. одобрил такой план. 25 июня 1953 г. новый госсекретарь США Джон Фостер Даллес на совещании с директором ЦРУ Алленом Даллесом одобрил план по свержению «этого сумасшедшего Мосаддыка». Успешно совершенный с помощью ЦРУ госпереворот, в ходе которого премьер был арестован, стал первой в истории американской операцией по «смене режима» в иностранном государстве.[11] После этого спецслужбы США и Великобритании начали действовать в странах «третьего мира» более уверенно и бесцеремонно.

Турция стала одной из опорных баз капиталистического мира в регионе. Эта страна в послевоенное время тесно связала себя с США, была включена в сферу действия «доктрины Трумэна» и с 1948 г. стала получать массированную экономическую помощь в рамках «плана Маршалла». В американских планах сдерживания Советского Союза Турция занимала особое место.

На *Арабском Востоке* наряду с периферийными столкновениями «холодной войны» происходила социальная, политическая и идейная трансформация. Ярким примером этого была Палестина. Советский Союз в то время смотрел на арабские страны как «вотчину империалистов» и поначалу Сталин, вероятно, даже имел иллюзии, что Израиль с его сильным социалистическим компонентом может стать проводником советских интересов. Он рассчитывал, что, способствуя разжиганию англо-американских противоречий, Советский Союз сумеет ослабить позиции Великобритании в регионе. Маневрируя, сверхдержавы все время меняли позиции. В конце второй мировой войны СССР выдвигал идею замены британского мандата в Палестине на временное советское управление, затем предложил ввести коллективное управление СССР, США и Великобритании, после этого поддержал концепцию единого еврейско-арабского государства и, наконец, согласился с разделом Палестины. Всех ошеломила речь заместителя министра иностранных дел СССР А.А.Громыко на Генеральной Ассамблее ООН 14 мая 1947 г. (решение поддержать раздел, видимо, было принято в конце апреля), где он впервые заговорил о «еврейском народе». Поддержка Москвой

Народной партии, чтобы доказать обвинение в сотрудничестве Мосаддыка с коммунистами. На самом деле, националистически настроенный иранский премьер и к Советскому Союзу относился с настороженностью.

[11] За ней последовала аналогичная операция в Гватемале в 1954 г.

«сионистского проекта» была ударом для арабских коммунистов, политическое влияние которых на население было безнадежно ослаблено.[12] В начавшейся после провозглашения государства Израиль арабо-израильской войне 1948–1949 гг. причудливо переплелись интересы местных, региональных, транснациональных и глобальных игроков, сочетались черты локального межгосударственного, межэтнического и межконфессионального столкновения, но оно еще не было тесно связано с глобальным противостоянием двух сверхдержав. Советская пресса того времени мало внимания уделила резне, устроенной боевиками «Иргун» и «Лехи» в арабской деревне Дейр Ясин 9 апреля 1948 г., советская дипломатия в ООН возложила вину за судьбу депортированных палестинцев на Великобританию и лояльные ей арабские режимы, выступила против не устраивавшего Израиль плана Бернадотта, а в декабре 1948 г. СССР проголосовал против проекта резолюции 194-III, предусматривавшего возвращение беженцев или выплату им компенсации. Со своей стороны, США верили, будто СССР поставляет оружие обеим воюющим сторонам, чтобы свалить арабские режимы и привести к власти коммунистов. Неожиданно сверхдержавы поменялись позициями: 9 марта 1948 г. США вдруг заявили, что план раздела не может быть мирно претворен в жизнь, и выступили за совместное управление, но теперь уже СССР был против!

Расчеты Сталина на использование Израиля не оправдались, советско-израильские отношения стали ухудшаться, вступив в острый кризис в 1952–1953 гг. после «дела врачей» в СССР, а в 1955 г. началось историческое сближение СССР с арабским миром. Лишь после этого затяжной арабо-израильский конфликт стал наиболее ярким в истории примером регионального конфликта, одну из сторон которого поддерживал СССР и его союзники, а другую Запад во главе с США.

Поражение арабов в первой арабо-израильской войне вызвало в арабских странах горечь национальной униженности и способствовало притоку сторонников в три главные идеологические движения арабского мира – светских националистов, коммунистов и исламистов (представленных в то время в основном организацией «Братья-мусульмане»). В лагере светских националистов были как локальные (палестинские, алжирские, сирийские и т.д.), так и панарабские

[12] Один из лидеров палестинских коммунистов, Эмиль Тума, даже написал письмо в Москву с критикой выступления Громыко.

организации. Среди последних выделялись две образованные в конце 1940-х годов структуры – Партия арабского возрождения (Баас), к названию которой в 1954 г. было добавлено «социалистического» и Движение арабских националистов. Обе эти организации выдвигали лозунг единства всех арабов, который генетически восходил как к идеям основателей арабского национально-патриотического движения конца XIX-начала XX в., так и к существовавшим в ту же эпоху планам воссоздания Арабского халифата или образования Великого арабского государства. Другим лозунгом был лозунг «свободы», которая понималась как освобождение арабов от любой зависимости и освобождение Палестины. Светский национализм в условиях послевоенного бурления Востока выглядел более привлекательным, чем исламизм, который тоже апеллировал к прошлому, утверждая, что только создание исламского государства решит все национальные проблемы арабов. Привлекательность марксизма ослаблялась двумя факторами – его негативным отношением к религии и концепцией классовой борьбы, вступавшей в острое противоречие с популярным лозунгом единства всех арабов и, соответственно, приматом национального над социальным и классовым. Идея классовой солидарности трудящихся также противоречила растущей враждебности к еврейским иммигрантам, независимо от их социальной принадлежности. Светские националисты заимствовали у марксистов наиболее приемлемую часть их идеологии, прежде всего теорию революции, идеи социальной справедливости и равенства, борьбы с колониализмом и империализмом Запада. К двум влиятельным панарабским националистическим организациям добавилась и третья, концептуальная основа которой в тот период еще только складывалась в Египте – насеризм.

В конце второй мировой войны в Египте активизировалось массовое движение за отмену англо-египетского договора 1936 г., в соответствии с которым в Египте находились английские войска. Одновременно в ходе забастовок и демонстраций выдвигались и экономические требования. В 1948 г. правительство провело через парламент закон о «борьбе с коммунизмом». После поражения в войне с Израилем молодыми армейскими офицерами было создано тайное общество «Свободные офицеры», руководство которого возглавил молодой подполковник Гамаль Абдель Насер. Под мощным народным напором правительство решило отклонить предложение Англии, Франции и Турции о присоединении к Средневосточному блоку, и вслед за этим парламент принял закон о денонсации договора 1936 г.

и соглашения 1899 г. о Судане. Англичане тут же ввели дополнительные контингенты войск в зону Суэцкого канала. Начались столкновения египетских патриотов с английскими войсками и полицией.

В этих условиях 23 июля 1952 г. организация «Свободные офицеры» свергла короля и реакционное правительство и передала власть в руки Совета революционного командования, в котором взяла верх национал-патриотическая группировка во главе с Насером, выступавшая за окончательную деколонизацию страны. Резкая враждебность Насера к местным коммунистам, объяснявшаяся, в первую очередь, его неприятием интернационализма, на том этапе вызвала к нему некоторые симпатии со стороны Вашингтона[13] и двойственное отношение со стороны советских лидеров, которым нравился его антиколониализм, но претил антикоммунизм (в статьях советских востоковедов того времени его даже называли «фашистом»).

Сирия и Ливан стали независимыми еще в ходе второй мировой войны. Для сирийских сторонников национального освобождения, так же как для египтян, стояла задача добиться вывода из страны англо-французских войск. После обсуждения в Совете Безопасности этот вопрос был решен, и войска выведены 17 апреля 1946 г. В это время западные державы стали лишаться военного присутствия в странах Востока, поэтому на повестке дня встала новая стратегия – создания военных блоков.

В Ираке прозападным силам удалось справиться с коммунистическим движением, и эта страна стала одним из центров по формированию под эгидой Запада новой блоковой структуры.

«Первая холодная война» завершилась со смертью Сталина и избранием президентом США Эйзенхауэра, который пообещал закончить корейскую войну и выполнил свое обещание. При Хрущеве началась «оттепель» в отношениях с США, был провозглашен курс на **мирное сосуществование**. Одновременно Советский Союз наращивал свою ядерную мощь, приближаясь к достижению паритета с Америкой. Активизировалась советская политика на Востоке, которая стала более прагматичной и не обусловленной лишь задачами противостояния главному противнику.

[13] Первые контакты со «Свободными офицерами» установил сотрудник посольства США У.Лэйкленд.

Частичная стабилизация и продолжение деколонизации в 1953–1961 гг.

В результате затухания «первой холодной войны» на Востоке временно установилась шаткая относительная стабильность. На Дальнем Востоке и в Индокитае возникло три революционных государства – КНР, КНДР и ДРВ, параллельно с которыми сохранились три капиталистических прозападных территории – Тайвань, Южная Корея и Южный Вьетнам. Капиталистическая тенденция преобладала, был свергнут лево-националистический режим Мосаддыка в Иране, подвергнуты репрессиям коммунистические силы в Индонезии, Малайе, на Филиппинах, потерпели поражения радикальные крестьянские движения (в частности, в Индии), огромное число государств оставалось под колониальным господством. Однако в условиях передышки в «холодной войне» продолжалась освободительная борьба народов Востока, происходила мобилизация социальных сил на внутренние революционные изменения. Происходили и столкновения, которые, хотя и не носили такого кровопролитного характера, как в предыдущий период, но также были связаны с глобальной конфронтацией.

24 февраля 1955 г. в Багдаде был заключен договор между Ираком и Турцией, с присоединением к нему Великобритании, Ирана и Пакистана он превратился в военный блок – Организацию центрального договора (СЕНТО), а Пакистан, Филиппины и Таиланд образовали другой блок – Организацию договора Юго-Восточной Азии. Они были предназначены для военного сдерживания СССР и коммунизма. Тем самым страны Востока оказывались еще больше втянутыми в не прекращавшееся, хотя и принимавшее разные формы биполярное противоборство. Оформившееся на Бандунгской конференции в апреле 1955 г. движение неприсоединившихся государств, среди которых большинство составляли государства Востока, несмотря на то, что оно пользовалось поддержкой советского лагеря, на самом деле руководствовалось стремлением избежать втягивания в конфронтацию двух мировых сверхдержав. Не следует полагать, что все конфликты на Востоке были непосредственно связаны с этой конфронтацией. По крайней мере, в двух регионах – на Индийском субконтиненте и на Ближнем Востоке – острая конфликтность, регулярно принимавшая форму вооруженного столкновения, имела свой генезис и свою собственную динамику, хотя в обоих случаях территориальное размежевание, проведенное с помощью

«колониальной инженерии», заложило основу нестабильности. В конфликтах, вспыхивавших на *Индийском субконтиненте*, не было сценария «игры с нулевой суммой», и обе сверхдержавы придерживались нейтралитета и даже играли роль миротворцев. На *Ближнем Востоке* ситуация была иной – стратегические интересы сверхдержав и их ближайших союзников были вовлечены в локальную конфронтацию напрямую. Именно этот регион был поставщиком наибольшего числа революций и переворотов, не говоря уж об одном из наиболее затяжных региональных конфликтов – между Израилем и его арабскими соседями.

В этом регионе важные изменения в середине 1950-х годов происходили в Египте. Ставший в 1954 г. лидером страны Насер вел борьбу за вывод английских войск. США здесь вели свою игру, осуществляя энергичное проникновение в страны региона, иногда вместе с все больше уступавшими по возможностям и влиянию западными союзниками, но чаще оттесняя их. Огромную роль в этом играли спецслужбы, что может проиллюстрировать пример Египта. ЦРУ удалось установить тесные отношения с президентом Насером и в 1954 г. ему была предложена широкая помощь в подготовке сил внутренней безопасности. Даллес, в частности, передал в египетскую службу безопасности опытного советника, бывшего оберштурмбанфюрера СС Деймлинга. Глава ЦРУ, симпатизировавший Насеру, несмотря на его пока еще очень осторожное сближение с восточным блоком, исходил из того, что ему и таким, как он, арабским националистам принадлежит будущее в арабском мире. Насер надеялся на получение оружия от США, но переговоры, состоявшиеся в 1954 г., окончились для него неудачей. Когда после этого, в 1955 г. Насер заключил первую сделку по покупке советского оружия, которая могла плохо повлиять на отношение к нему всего Запада, офицеры ЦРУ, служившие главным каналом его связи с США и обеспокоенные его репутацией, посоветовали Насеру публично заявить, что оружие получено не из СССР, а из ЧССР, и включить в него подготовленный ими пассаж об египетско-израильской разрядке. Вопреки советам американцев, Насер принял в 1955 г. участие в конференции в Бандунге, на которой родилось – при активной роли Египта – Движение неприсоединения. В том же году Насер отказался примкнуть к созданному по инициативе англичан при поддержке США Багдадскому пакту. Несмотря на данное им Лондону обещание, отказался примкнуть к пакту и дружественный Западу король Иордании Хусейн, в чем на Западе также усмотрели происки Насера.

На Западе думали, что под влиянием Насера Хусейн также снял с поста командующего Арабским легионом английского генерала Глабб-пашу. Для англичан Насер стал главным противником в регионе. В то же время советское руководство с 1955 г. стало постепенно сближаться с Насером и предпринимать первые шаги по привлечению на свою сторону молодых националистических политиков Арабского Востока.

В данных условиях по распоряжению премьера А. Идена британские спецслужбы разработали план физической ликвидации Насера – это должно было стать третьей операцией Запада (после Ирана и Гватемалы) по «свержению режима».[14] В Вашингтоне многие, но не все, тоже хотели бы устранения Насера. Французы настойчиво предлагали англичанам использовать военную силу. В 1956 г. произошел Суэцкий кризис, в ходе которого имело место не характерное для «холодной войны» размежевание. Англия, Франция, желая восстановить контроль над Суэцким каналом, национализированным Насером, в союзе с Израилем, преследовавшим свои цели, совершили вооруженное вторжение в Египет, СССР решительно выступил против, США же заняли позицию, которая была ближе к советской, нежели к английской. Это объяснялось тем, что в то время американцы не хотели участвовать в прямых военных действиях в регионе и рассчитывали привлечь на свою сторону новых националистических лидеров на Востоке (они видели в них потенциальных союзников в нейтрализации главной угрозы – коммунизма). Кроме того, в политической борьбе вокруг Египта проявилась попытка ЦРУ оказывать самостоятельное влияние на ход событий. В результате неудачной агрессии англичане серьезно испортили свои отношения с арабами и подтолкнули Насера к Москве. Вскоре СССР согласился оказать Насеру содействие в строительстве Асуанской плотины. Объединение Египта с Сирией в ОАР в 1958 г. испугало западных лидеров, хотя политический эксперимент по созданию панарабского государства продолжался недолго.

Но, как уже упоминалось, в 1950-е годы «игра с нулевой суммой» на Ближнем Востоке еще не была политическим императивом. Лишь позднее арабо-израильский конфликт стал ярким примером

[14] Английская разведка считала своим большим успехом вербовку заместителя начальника разведки ВВС Египта Халиля, опираясь на него в планировании операции, и лишь в 1957г. выяснилось, что он действовал по заданию Насера.

регионального конфликта, одну из сторон которого поддерживал СССР и его союзники, а другую Запад во главе с США. Эйзенхауэр вообще занимал осторожную позицию в отношении Израиля, в то время как французское социалистическое правительство оказывало ему военную помощь. По мере сближения арабского мира с Советским Союзом арабо-израильское противостояние все больше становилось полигоном для сил биполярной конфронтации. Но провозглашенная 5 января 1957 г. «доктрина Эйзенхауэра» фактически предопределила возможность использования американской военной силы во имя идейно-политических целей, что позднее было реализовано во Вьетнаме и затем в Ираке.[15] Теперь уже не британская, а американская разведка предпринимала усилия для свержения Насера, а госсекретарь Даллес в 1957 г. заказал ближневосточному отделу Госдепартамента исследование о возможности поворота вод Нила в Красное море, чтобы лишить Египет водных ресурсов.

Одним их важнейших событий этого периода в регионе стала начавшаяся в Алжире в 1954 г. освободительная война против Франции, упорно сопротивлявшейся неминуемой деколонизации. Но действия французов в Алжире не вызвали к ним симпатии у американских союзников. Антимонархическая революция, происшедшая в июле 1958 г. в Ираке под руководством Абдель Карима Касема, на Западе была воспринята как результат суэцкого триумфа Насера и сильнейший удар по позициям Запада. С другой стороны, она укрепила надежды СССР на то, что революционно настроенные националисты, в том числе из числа военных, игравших в то время огромную роль практически во всех странах «третьего мира», могут быть важнейшими союзниками Москвы в противодействии Западу в различных регионах Азии и Африки. Именно тогда в советской общественной науке началась активная разработка таких понятий, как «революционные, или национальные демократы», «три потока мирового революционного движения (мировое коммунистическое движение, рабочий класс капиталистических стран и мировое национально-освободительное движение)» и основанные на них теории, в том числе «некапиталистического пути развития» и, позднее, «пути социалистической ориентации».

[15] В доктрине говорилось помимо экономической и военной помощи упоминалось применение вооруженных сил «для оказания содействия любой нации или группы таких наций, обратившихся за помощью против вооруженной агрессии со стороны любой страны, находящейся под контролем международного коммунизма.»

Хотя Эйзенхауэр не разделял панических настроений Черчилля, предсказывавшего, что теперь весь Ближний Восток, если Запад не предпримет решительных действий, может скоро оказаться под советским контролем, он также опасался революционного «эффекта домино», подобного тому, что имело место в Юго-Восточной Азии. Высадка 20 тысяч американских морских пехотинцев в Ливане для поддержки лояльного Западу президента Камиля Шамуна и десантирование 6 тысяч британских парашютистов в Иордании для поддержки короля Хусейна сразу же после свержения монархии в Ираке подтверждали серьезность этих опасений. Теперь, через два года после Суэца, США и Великобритания вновь действовали совместно и обсуждали планы возможной военной интервенции в Ираке. Однако, в отличие от Макмиллана, Эйзенхауэр не проявлял решимости прибегнуть к военной силе: его доктрина 1957 г. не предполагала, что США на практике будут непременно использовать военную силу для свержения коммунистических или левых режимов. США явно предпочитали открытой военной интервенции тайные операции спецслужб. Кроме того, США не хотели терять моральный капитал, который они приобрели в арабском мире после Суэца. Их репутация стала ухудшаться лишь в самом конце 1950-х годов, когда они, как и Великобритания, стали занимать открыто произраильскую позицию. Но госсекретарь Даллес открыто говорил о необходимости дистанцироваться от европейского колониализма.

Касем, ударивший по самому центру антисоветской блоковой системы на Ближнем и Среднем Востоке и к тому же установивший неплохие отношения с местными коммунистами, был для Москвы хорошим кандидатом в новые союзники. Международный кризис вокруг Ирака в 1958 г. был значительным более серьезным, чем принято считать. Советский Союз выступил с резкими угрожающими предупреждениями насчет англо-американской интервенции в Ираке. Решения в советском руководстве принимались непросто: представление о том, будто в то время при обсуждении вопросов внешней политики на политбюро ЦК КПСС господствовало единомыслие, было связано исключительно с засекреченностью материалов его заседаний. Повторяя опасения военных, которые высказывались еще в 1957 г., маршал Ворошилов на заседаниях заявлял, что ему не нравилась направленность политики Советского правительства на Ближнем Востоке и что частое повторение угроз в адрес Запада их обесценивает (имелись в виду два заявления Советского

правительства).[16] Он считал, что поддержка прогрессивных режимов на Ближнем Востоке может иметь для Советского Союза катастрофические последствия, спровоцировав войну с США. Другие члены политбюро также не хотели войны, но считали, что лучший способ избежать ее – постоянно угрожать США. Эту точку зрения поддерживал Хрущев. Микоян говорил, что США размышляют, пойти ли им на интервенцию в Ираке, и ставят это в зависимость от того, будет ли СССР в этом случае воевать в защиту этой страны. (Ирак в дальнейшем еще несколько раз станет объектом силовой акции Запада.) Ворошилов же утверждал, что Запад уже принял решение о вмешательстве, поэтому не надо рисковать, чтобы тем самым не стать обязанными вступить с США в открытое военное столкновение. Можно предположить, что вероятность столкновения великих держав из-за Ирака была тогда вполне реальной. Именно страх перед возможной военной англо-американской интервенцией лежал в основе обращения Хрущева к лидерам шести государств на конференции в Женеве 22 июля. Было принято решение об оказании военной помощи Ираку, а доставка вооружений и военной техники осуществлялась при помощи Египта. В то же время советское руководство спокойно отнеслось к отправке американских и британских войск в Ливан и Иорданию.

Между западными державами не было согласия и по вопросу о признании Ирака. Когда вопрос об интервенции был снят, Англия считала необходимым признать Ирак, чтобы не толкать его в объятия СССР, США же не хотели торопиться, чтобы не вызвать обиду у лидеров Ирана и Турции. Тем не менее, и США пошли на признание нового режима. Но уже активно шло советско-иракское сближение, и под влиянием Москвы Касем уже согласился сотрудничать с коммунистами. Для Хрущева огромное значение имела асимметрия иракского кризиса. Признание Ирака Западом было расценено как политическая победа СССР, советский лидер стал действовать на международной арене гораздо более решительно (в частности, во время кубинского кризиса). Был сделан вывод, что Запад хотел силой свергнуть иракский режим, но отступил под советским давлением, и что мощное политическое давление является единственным языком, понятным для западных соперников СССР. Таким образом, Ирак сыграл важную роль в «холодной войне».

[16] По новым архивным материалам, исследованным А.А. Фурсенко и Т. Нафтали.

Именно во время этого кризиса предпринимались попытки втянуть КНР в новый оборонительный союз, что было связано с новой «малозатратной» военной доктриной Хрущева. Он верил в то, что подводный флот может значительно усилить обороноспособность страны, но порт Владивосток мог быть легко блокирован НАТО. Поэтому Хрущев хотел, чтобы Мао разрешил СССР пользоваться китайскими портами, хотя бы в случае войны, и установить на юге Китая радиостанции для связи с Тихоокеанским флотом. Но 15 июля 1958 г. Мао сам направил письмо Хрущеву с просьбой помочь в модернизации ВМФ КНР. Здесь опять сыграл роль личностный фактор. Вместо того, чтобы ответить Мао личным посланием (послания обычно готовил опытный Микоян), Хрущев поручил послу Юдину передать китайскому лидеру устное послание. Мао интерпретировал ответ (подлинное содержание беседы неизвестно) как предложение создать совместный советско-китайский флот под командованием Москвы, то-есть намек на то, что ему предлагают быть вассалом. В телеграмме 22 июля Юдину пришлось сообщить в Москву, что Мао отверг предложение, назвав его «проявлением великорусского шовинизма». Более глубокая причина подобных конфликтов была в том, что критика Хрущевым культа личности Сталина и политика мирного сосуществования вызывала неприятие со стороны Мао, и уже обозначились контуры идейно-политического противостояния, хотя контакты на высшем уровне с обсуждением совместных действий в борьбе с главным противником еще продолжались (в 1958–1959 годах Хрущев в ходе конфиденциальных встреч с китайским лидером обсуждал вопросы координации действий СССР и КНР в сфере внешней политики и обороны).

Во второй половине 1950-х годов ярко проявился национал-утопизм Мао, его, по выражению Б.Шварца, «коллективистский мистицизм», с помощью которого он рассчитывал моментально превратить Китай в развитое государство, где будет построен коммунизм. В рамках этой волюнтаристской идеологии, далекой от классического марксизма и основанной на безумной вере во всесилие субъективного революционного порыва, с мая 1958 г. руководство КПК стало проводить курс на осуществление «большого скачка в промышленности и сельском хозяйстве» (с помощью дворовых плавильных печей удалось всего за год удвоить, а еще через год утроить выплавку стали), ускоренное создание крестьянских «народных коммун» (их было создано за два месяца 24 тысячи). Китай стал выступать против тезиса Хрущева о возможности предотвращения мировой войны и пошел на

осложнение отношений со своими соседями, подвергнув бомбардировкам с воздуха позиции гоминьдановских войск. С учетом событий на Ближнем Востоке США прореагировали очень решительно: в Тайваньский пролив отправились американские авианосцы, а в сентябре 1958 г. Эйзенхауэр подтвердил готовность США использовать ядерное оружие в случае обострения конфликта. В ходе краткого визита в КНР в августе дал понять Мао, что ему не следует рассчитывать на помощь СССР в тайваньском кризисе. Возможно, реакцией на это была позиция в ответ на упоминавшееся обращение Хрущева во время иракского кризиса. После того, как в январе 1959 г. советский лидер выдвинул идею превращения Дальнего Востока в безъядерную зону, о том, что КНР была стратегическим союзником СССР, можно было забыть. Выступление китайских лидеров на мировой арене против и статус-кво, и биполярности, а в двухсторонних отношениях против «советского гегемонизма» вели к разрыву.

Как точно отмечает А.Д.Богатуров, КНР с конца 1950-х годов добивалась выравнивания своего статуса с США и СССР. По спорному мнению английского автора Р. Олдрича, начиная с этого времени именно Китай, а не СССР, стал главным фактором глобальной политики США на всю оставшуюся часть столетия, и вероятность возникновения полномасштабной войны между ними была весьма высокой. Однако госсекретарь США Дж. Ф. Даллес 10 февраля заявил, что США было важно держать коммунистические режимы «под давлением», которое могло бы привести к их дезинтеграции. США исходили из того, что ни СССР, ни КНР не начнут большую войну и не пойдут на такую агрессию, которая вызовет столкновение с США.

Насилие над самой природой общественного развития в Китае быстро привело к краху: в 1960–1961 гг. деревня была поражена массовым голодом, а энтузиазм масс быстро сменился протестом.

Как и на Ближнем Востоке, в других регионах Востока западные спецслужбы и отдельные колониальные чиновники также пытались оказывать влияние на политику своих правительств. В частности, англичане, испытывавшие страх перед возможной победой коммунистов в Индокитае, в мае 1955 г. решили предпринять «специальные меры» для оказания поддержки Нородому Сиануку в борьбе с его коммунистическими оппонентами, согласовав их с американцами (но не с французами). Эти меры состояли в радиопропаганде и отправке офицеров камбоджийских спецслужб на подготовку в Великобританию. В то же время американская разведка, хотя она и действовала в контакте с англичанами, вела в этом регионе свою «тихую» дипломатию.

Например, резидент ЦРУ в Бангкоке Джантзен уговорил таиландского премьера Сарита отказаться от намерения совершить запланированное им вторжение в нейтральную сианукoвскую Камбоджу.

«Колебательный антагонизм» и волна полевения в 1961–1969 гг.

В этот период близился к завершению процесс **деколонизации,** которому содействовала принятая 14 декабря 1960 г. ООН Декларация о предоставлении независимости колониальным странам и народам. В ООН был образован Специальный комитет по вопросу о ходе осуществления этой декларации. Если в период с 1943 по 1960 г. государственной независимости добились 20 стран Азии и Африки, то с 1960 по 1975 г. – еще около 50.

В эти годы **раскачивание стабильности** на Востоке усилилось, борьба за освобождение продолжалась, а в целом ряде стран происходил процесс **полевения**, сопровождавшийся заимствованием элементов советского опыта и этатизацией экономики. Новым элементом мирового баланса сил в этот период стало советско-китайское соперничество, также оказавшее существенное влияние на политическую ситуацию в странах Востока и, прежде всего, на революционные движения.

На *Ближнем Востоке* переход Насера в 1961 г. к «некапиталистическим» реформам, антиколониальная война в Алжире под руководством Фронта национального освобождения, завершившаяся провозглашением независимости в 1962 г., антимонархическая революция 1962 г. в Йемене, антиколониальное вооруженное восстание, вспыхнувшее в октябре 1963 г. в Южной Аравии, усилили страх западных лидеров перед угрозой того, что регион Ближнего Востока может оказаться под влиянием СССР и его союзников. В 1961 г. Великобритания ввела войска в Кувейт, чтобы защитить его от возможного вторжения Касема, британская разведка инспирировала волнения в Иракском Курдистане, а ЦРУ вновь попыталось работать с Насером, чтобы помочь иракским баасистам захватить власть. В феврале 1963 г. не без помощи тайных операций американской и британской разведок баасисты свергли Касема и развернули кровавый террор против иракской компартии и сторонников прежнего режима, но они не стали орудием сдерживания советского влияния. Восстановить же доверительный контакт с Насером американским

разведчикам не удалось. При Джонстоне Вашингтон отошел от поддержки арабских националистов, сделав окончательный выбор в пользу безусловной поддержки Израиля.

Франция долго и отчаянно сопротивлялась алжирцам, с оружием в руках боровшихся за независимость. При попытках подавить это движение была проявлена чрезвычайная жестокость. Но в процессе и под влиянием этих событий Франция пошла на деколонизацию Туниса и Марокко. С такой же легкостью Великобритания, потеряв Египет, согласилась на деколонизацию Судана – он был уже не нужен .

В ходе этих событий играл свою роль новый фактор – содействие силам, выступавшим за изменение статус-кво, со стороны усилившихся региональных игроков, все чаще и чаще проявляющих политический активизм. Так, в гражданской войне между республиканцами и монархистами на стороне первых выступали египетские войска (также в обороне осажденной монархистами республиканской Саны участвовали не только советники из СССР, но и несколько боевых самолетов с советскими экипажами). Алжирцы добились независимости фактически при опоре на внутренние силы, но при политической поддержке извне. Но вскоре они сами стали оказывать всестороннюю помощь фронту ПОЛИСАРИО в Западной Сахаре, который повел борьбу за отделение от Марокко. Саудовская Аравия в Йемене активно поддерживала монархистов. В 1963 г. началась война за освобождение в аденской колонии и английских протекторатах Южного Йемена, завершившаяся провозглашением независимости в ноябре 1967 г. И здесь Египет оказывал поддержку одной из национально-освободительных организаций – Фронту освобождения оккупированного Юга Йемена (ФЛОСИ), правда проигравшему в противоборстве с другой организацией – Национальным фронтом.

Драматические события в регионе развернулись в июне 1967 г., когда эскалация напряженности в отношениях между Израилем и арабскими странами (Египтом, Сирией, Иорданией) привела к вспыхнувшей 5 июня новой войне, имевшей катастрофические последствия для арабов. В египетской, американской, израильской историографиях укоренилось мнение, что обострению ситуации способствовала передача советским представителем (то ли послом Д.П.Пожидаевым, то ли советником) египтянам 12 или 13 мая 1967 г. информации о концентрации израильских войск на сирийской границе, побуждавшей Насера к решительным действиям. Высказывалось и предположение о том, что эту информацию подбросили советской разведке сами израильтяне. Однако советское руководство, опираясь на мнение дипло-

матов и военных советников, хорошо понимало, что Израиль в военном отношении превосходит арабские государства, и вряд было заинтересовано в войне, которая привела бы к поражению арабов. Само же оно ни в коем случае не намеревалось ввязываться в конфликт. В то же время некоторые советские государственные деятели внушали Насеру мысль о его превосходстве над Израилем. Среди них был, в частности, министр обороны А.А.Гречко. Могли вызывать иллюзии у Насера и хвалебные высказывания о боеспособности египетских вооруженных сил Л.И.Брежнева.

Однако когда 25 мая военная делегация Египта во главе военным министром Бадраном поставила на переговорах в Москве вопрос о возможности начала превентивной войны против Израиля, председатель совета министров А.Н.Косыгин категорически выступил против этого. Именно после этого, 26 мая, когда сирийский премьер-министр Юсуф Зуайен, по сообщению советской разведки, предложил Насеру идею превентивных действий против Израиля, Насер отверг ее. Правда, у израильтян действительно существовал план военных действий против Сирии с захватом части ее территории (он впервые был разработан еще в 1957 г.). Еще за несколько дней до этого Египет потребовал вывода чрезвычайных сил ООН с Синая, ввел туда египетские войска, а затем закрыл Тиранский пролив для израильского судоходства. С началом нападения на Египет 5 июня израильская авиация сумела уничтожить все египетскую авиацию еще на летном поле.[17] В результате «шестидневной» войны Израиль оккупировал Западный берег реки Иордан, Восточный Иерусалим, сектор Газа и Голанские высоты. С тех пор урегулирование арабо-израильского конфликта стало одним из важнейшим внешнеполитических приоритетов двух сверхдержав и всего международного сообщества, а палестинские арабы надолго остались не имеющим своей государственности народом, чьи земли находятся под оккупацией. После поражения в войне СССР восстановил все вооружения и технику, которые потерял Египет. Насер даже проявил готовность вступить с Москвой в союзнические отношения, но со-

[17] В течение первого дня военных действий египетские средства массовой информации передавали победные реляции о сбитых израильских самолетах (в это время египетских ВВС уже не существовало), а когда поражение уже нельзя было больше скрывать, 8 июня Насер подал в отставку, передав свои полномочия прозападному вице-президенту Закарие Мохиддину. В результате мощного народного движения в поддержку Насера он остался на своем посту, заодно избавившись от Мохиддина, которому пришлось уйти.

ветское руководство проявило благоразумие и убедило его в нецелесообразности такого шага.

В 1960-е годы основная часть колониального мира Востока превратилась в совокупность номинально суверенных государств, большинство из которых не имело устойчивых традиций собственной государственности. Э. Хобсбаум верно заметил, что именно страны с длительной историей государственности – Китай, Турция, Иран – стали ареной вооруженных революций, совершенных государствообразующими группами. Но иногда идея независимого суверенного государства с его четко определенными границами, отделяющего его от других таких же образований, и подчиненного контролю одного правительства в то время выглядела странной в глазах местного населения, различные группы которого привыкли общаться друг с другом через рубежи, которые теперь стали границами. Территории новых независимых государств были в основном определены колониальными завоеваниями и волей метрополий, предоставивших независимость, зачастую при этом вовсе не учитывались местные факторы. В какой-то мере искусственность межгосударственного размежевания и неподготовленность местного менталитета к процессу создания суверенных государств Востока того времени можно будет спроецировать и на постсоветское государственное строительство 1990-х годов.

Сопротивление этому процессу совмещалось с отторжением традиционными восточными обществами колониальной и постколониальной модернизации. С учетом этой действительности непростой задачей для национально-освободительных движений, ведомых преимущественно представителями среднего класса, было завоевание поддержки масс консервативного населения, приверженного вековым традициям в процессе не только деколонизации, но и осуществления программы модернизации. Жесткие идеологические системы играли важнейшую роль в этом процессе. Арабский национализм Насера и баасистов позволил мобилизовать на перемены такие слои населения, которые традиционно выступали против нововведений. Соединенный с местным национализмом марксизм южнойеменских революционеров, опиравшийся на концепцию вооруженной борьбы, позволил нанести сокрушительный удар по трайбализму и родо-племенной солидарности. Еще раньше, в период освободительной борьбы в Индии, Ганди, осуществляя политическую мобилизацию через призывы к традиционной национальной индийской духовности, сохранял связи с «модернизаторами» и избегал конфронтации с местными мусульма-

нами, к которой всегда тяготели воинствующие индийские националисты. Таким образом, был сформирован особый индийский формат национально-освободительной революции: коллективный акт пассивного неповиновения и социальная модернизация (что проявлялось, прежде всего, в отрицании кастовых различий). Ганди сделал индуизм одновременно и популистским, и обновленческим.

Исламисты (в первую очередь, «Братья-мусульмане») сочетали идеи освобождения с приверженностью концепции транснациональной исламской государственности, в которой консерватизм парадоксальным образом сочетался с реформизмом. На Арабском Востоке все политические силы (за отдельным исключением) так или иначе уважали всеобщую религиозность народа. Но, в отличие от Индии 1940-х годов, арабские революционеры 1950–1960-х годов поднимали не деревню, а средние городские слои, прежде всего интеллигенцию. Но и ее значительная часть попадала под влияние исламских радикалов. Принято считать, что такие исламские мыслители, как египтянин Сейид Кутб (1906–1966), индо-пакистанец Маулана Абуль Аля аль-Маудуди (1903–1979) в тот период сыграли особо важную роль в продвижении идей религиозно-революционного насилия в исламском мире.

В *Индокитае* в начале этого периода происходило резкое усиление поддерживаемых Северным Вьетнамом повстанцев Южного Вьетнама, а Лаос и Камбоджа фактически перестали быть нейтральными. Вмешательство США, параноидально опасавшихся распространения коммунизма в Юго-Восточной Азии, принимало все более откровенный характер. В ноябре 1963 г. США помогли южновьетнамским военным свергнуть президента Дьема, в августе 1964 г. конгресс США санкционировал использование военной силы во Вьетнаме после того, как два американских миноносца якобы были атакованы в Тонкинском заливе[18], в феврале 1965 г. президент Джонсон принял решение об отправке дополнительного контингента сухопутных войск и ВВС во Вьетнам. Широкомасштабные бои между силами Национального фронта освобождения Южного Вьетнама и войсками сайгонского правительства, поддерживаемыми вооруженными силами США, параллельно с варварскими американскими бомбардировками Северного Вьетнама и районов Южного Вьетна-

[18] Это так и не было подтверждено, что напоминает ситуацию с якобы обнаруженным оружием массового уничтожения в Ираке и связями Саддама Хусейна с Аль-Каидой в 2003 г.

ма, контролируемых повстанцами, вызвали в конечном счете гибель четырех миллионов вьетнамцев, в том числе большого числа мирных жителей. В мае 1966 г. США впервые вторглись в Камбоджу, а в 1969 г. подвергли бомбардировкам вьетнамские войска, дислоцированные в этой стране. СССР и КНР, находившиеся между собой в состоянии острого идеологического противостояния, тем не менее оказывали Северному Вьетнаму возрастающую военную и экономическую помощь.

Использование даже небольших и не имеющих большого стратегического значения государств в геополитической игре глобальных и региональных держав хорошо иллюстрирует пример Лаоса. Еще во второй половине 1950-годов советское руководство вообще не уделяло большого внимания Индокитаю. Хрущев посетил Бирму и Индонезию, но не счел нужным заехать во Вьетнам. После XX сьезда Хо Ши Мин поддержал хрущевскую концепцию мирного сосуществования, но по мере нарастания советско-китайских противоречий и, особенно, после частичного отхода Хо Ши Мина от дел в 1958 году руководство ДРВ стало склоняться к более революционаристским позициям, а на 15-ом пленуме ЦК КПВ в 1959 г. заменило мирное сосуществование стратегией борьбы за объединение с использованием военных методов. Политика Вьетнама беспокоила советское руководство, отчасти поэтому в Лаосе Хрущев с большей симпатией относился к нейтралисту Суванне Фуме, чем к провьетнамским коммунистам. Для него мирный переход к социализму такой страны был бы в перспективе отличным подтверждением важности его нового курса. В целом же до начала 1960-х годов Лаос не вызывал интереса у СССР.

В отличие от СССР, США в стратегии «холодной войны» уделяли этой стране гораздо большее внимание. Эйзенхауэр опасался, что переход власти в Лаосе к прокоммунистическим силам может угрожать продолжением коммунистической экспансии дальше – в Бирму, Камбоджу и Таиланд. Поэтому он рассматривал Лаос как «ключ ко всей зоне Юго-Восточной Азии». США рассчитывали, что поддержанный ими военный переворот Конга Ле 9 августа 1960 г. закроет дорогу во власть левым силам. Однако этот командир батальона упрекнул США за вовлечение Лаоса в политику «холодной войны» и передал власть Суванне Фуме. Тогда, наконец, были установлены дипломатические отношения СССР с Лаосом, было принято решение об оказании ему советской помощи, в том числе военной. Американская администрация, в свою, очередь, стала активно поддерживать генерала Фуми Носавана, развернувшему борьбу против

нейтралистского правительства. Коммунисты – фронт Патет Лао – установили контроль над половиной территории страны, и США даже стали обдумывать планы направления войск в Лаос. Хрущев хотел, чтобы лаосские коммунисты вступили в единый фронт с нейтралистами, а ориентация на Суванну Фуму стала стержнем советской политики в отношении Лаоса. Он не разделял оптимизм китайцев и северовьетнамцев по поводу возможной победы вооруженной революции в регионе. Однако после довольно успешных действий левых и нейтралистов в Лаосе Хрущев сделал поправку к стратегии мирного сосуществования, заявив в 1961 г., что иногда вооруженная борьба необходима для национально-освободительных движений, а борьбу вьетнамцев и алжирцев назвал «священной войной».

Несмотря на то, что Женевская конференция 1962 г. гарантировала нейтралитет Лаоса, ситуация оставалась напряженной. Хотя США продолжали оказывать военную помощь некоммунистическим силам, коммунисты, опираясь на Северный Вьетнам, становились все сильнее. Пытаясь уничтожить «тропу Хо Ши Мина», самолеты США сбросили на Лаос 580 тысяч бомб и 2 млн. тонн взрывчатки.

В *Юго-Восточной Азии* трагические события произошли в Индонезии. Начавшаяся в 1963 г. конфронтация с появляющейся на политической карте Малайзией, усилила влияние внешних игроков на ситуацию в Индонезии, президент которой стал выступать против политики мирного сосуществования и сближаться с Китаем. Запад начал испытывать серьезное беспокойство по поводу дальнейшей судьбы этой страны и подстрекать местных военных, СССР не имел желания поддерживать прокитайские тенденции. В октябре 1965 г. правые военные обвинили Коммунистическую партию Индонезии, находившуюся под сильным влиянием маоистов и располагавшую значительными ресурсами, в попытке переворота. В ходе развернутого в стране террора против левых организаций погибло не менее полумиллиона человек, не менее полутора миллионов были брошены в тюрьмы. Непосредственное участие в этих событиях принимало ЦРУ. Американская разведка передала Индонезии списки индонезийских коммунистов, которые ей удалось заполучить с помощью своей агентуры в регионе, и все люди из списка были уничтожены.

На *Дальнем Востоке* главные события разворачивались в Китае и вокруг него. В Китае окончательно победил экстремистский, левацкий революционаризм. Чтобы подавить недовольство своим политическим курсов, Мао в 1965 г. поддержал анархистское молодежное

движение «красных охранников» – хунвэйбинов и «бунтовщиков» – цзаофаней, с их помощью под флагом «великой культурной революции» (1966–1970 гг.) были подвергнуты репрессиям многие партийные руководители и интеллигенция. Вместе с бесчинствующими хунвэйбинами в «захвате власти» участвовали подразделения армии. С конца января 1967 г. началось создание новых органов власти – «ревкомов». Китайское руководство, как когда-то Троцкий, говорило о «непрерывной революции», о необходимости готовиться к войне. По словам М.Халперина, Китай выступил против программы разоружения, предложенной Хрущевым в начале 1960-х годов, так как считал, что она направлена против его национальных интересов и дела мировой революции. Уверенность Китая в своих силах укрепилась с его вступлением в «ядерный клуб» в 1964 г.

Но КНР не сразу превратилась для СССР из младшего союзника в едва ли не второго – после США – главного противника, против которого стал открываться второй фронт. Тем не менее, резкий отход Китая от советской модели развития, его окончательный выход из-под влияния СССР в сочетании с превращением в ядерную державу, попытка завоевать лидерство в мировом коммунистическом движении, приведшая к его расколу, и господствовать в национально-освободительном движении постепенно привели к этому результату. И для Китая «советский гегемонизм» стал одним из главных противников. Развернулась своего рода «параллельная холодная война», отвлекавшие ресурсы и КНР, и СССР. Одновременно начинала намечаться тенденция к примирению Китая и США, когда в 1968 г. президентом стал Р.Никсон, декларировавший намерение учитывать «китайские» реалии в азиатской политике Вашингтона. Китай нанес поражение Индии в локальной войне 1962 г., что еще больше убедило Дели в необходимости скорейшего создания ядерного оружия.

На фоне вовлеченности коммунистических стран Азии в многоуровневое противостояние, осложненное социально-экономическими экспериментами, Япония, Гонконг, Южная Корея и Тайвань добивались внушительных экономических успехов. Темпы роста ВНП Японии на протяжении всего периода 1960-х годов были самыми высокими в мире, а безопасность страны обеспечивалась с помощью договора с США.

Дальнейшее размежевание на Востоке в условиях разрядки – 1969-конец 1970-х годов

В эти годы продолжался процесс **становления национальных государств**, среди которых шло размежевания между сторонниками различных путей развития. Дальнейшее обострение советско-китайского соперничества стало одной из главных отличительных черт политических процессов на Востоке этого периода. Среди стран Азии и Африки стало более определенным разделение на страны, входящие в социалистический блок; идущие по пути капиталистического развития и те, которые избрали путь «социалистической ориентации», когда на местную почву пересаживались элементы советской или китайской модели. Некоторые провозглашали особую концепцию «третьего пути», который не был ни капиталистическим, ни социалистическим. Лавирование между сверхдержавами помогало некоторым режимам укреплять власть и добиваться реализации задач строительства национального государства. На Востоке то и дело вспыхивали конфликты, происходили перевороты, в результате которых к власти, как и предшествовавший период, часто приходили военные. Начавшаяся в отношениях между Западом и советским блоком **разрядка** не остановила конфронтацию и соперничество сверхдержав и их союзников на Востоке, где в качестве самостоятельного игрока все чаще пытался выступать Китай.

Именно эта страна оказывала наибольшее влияние на ситуацию на *Дальнем Востоке* и во многих странах Востока. Фактор советско-китайского противостояния играл большую роль в «холодной войне» между Западом и Востоком и оказывал серьезное воздействие на революционное движение в странах Востока. Во времена конфронтации – 1960–1970-е годы – при формировании политической линии в отношении Китая в советском руководстве шла борьба между двумя группами. Одна из них стояла на резко антикитайских позициях и предлагала проведение решительных действий для его нейтрализации как противника. Одним из идеологов этой группы был заместитель заведующего отделом ЦК КПСС О.Б. Рахманин. В 1971 году представителями этой группы даже высказывалась идея нанесения по Китаю ядерного удара. Другая группа, во главе с Косыгиным, отстаивала сдержанный подход и считала необходимым прилагать усилия к смягчению идеологических противоречий и нормализации отношений. Тем не менее, к китайским границам в СССР выдвигалась военная инфраструктура, а противостояние двух

держав поглощало как в КНР, так и в СССР огромные ресурсы. На Востоке возникло немало партий и организаций прокитайской ориентации, под влияние маоистского руководства Китая попали ряд лидеров азиатских и африканских государств.

Огромный вред стране нанесли репрессии периода «культурной революции», во время которой, по оценочным данным, было уничтожено не менее одного миллиона человек, а много миллионов подверглось преследованию, арестам и ссылке, двенадцать миллионов молодых людей были направлены для перевоспитания в деревню. В 1970-е годы руководство КНР отказалось от многих установок «культурной революции», после смерти Мао, в 1976 г. была подвергнута критике и позднее арестована руководившая ею «банда четырех». В ходе борьбы между различными группировками и отдельными личностями в партийно-государственном руководстве, которая всегда была важнейшим фактором политической жизни Китая, победили прагматики. С 1977 г. постепенно в стране возобладали реформаторские идеи реабилитированного Дэн Сяопина на модернизацию, важнейшей составной частью которой являлись постепенный демонтаж командо-административной системы управления и переход к рыночной экономике. Летом 1978 г. Китай подписал Договор о мире и дружбе с Японией, которая уже входила в число самых развитых государств мира.

На *Ближнем Востоке* 7 января 1970 г. Израиль резко обострил конфронтацию с Египтом. Обвинив Египет в нарушении соглашения о прекращении огня он начал воздушные бомбардировки египетских целей в густонаселенных районах страны в рамках своей новой стратегии «глубокого проникновения». С помощью этой стратегии Израиль рассчитывал загнать Насера в угол и создать условия для его падения. Насер обратился за помощью к СССР. Во время секретного визита в Москву, начавшегося 22 января, он сказал, что если Москва не окажет ему решительной помощи, ему придется уйти в отставку, и его место займет проамериканский президент. В этих условиях политбюро ЦК КПСС приняло беспрецедентное решение о прямом участии в противовоздушной обороне Египта. Туда должны были направиться дивизионы ракетно-зенитных комплексов с боевыми расчетами, 150 самолетов с советскими экипажами, 12–14 тысяч военнослужащих, включая 150 пилотов, 10 тысяч человек технического персонала для обслуживания ракетно-зенитных комплексов. В феврале-марте шло развертывание этих сил, а когда в апреле в районе Дельты произошло их первое столкновение с израильскими

ВВС, Израилю пришлось отказаться от стратегии «глубокого проникновения». Советская помощь не только помогла защитить Египет от воздушных атак Израиля, но и создала условия для успешных действий египетских вооруженных сил в новой войне 1973 г.

После смерти Насера президент Садат избавился от ближайших сторонников Насера и, приступая к серьезному изменению внутренней политики, решил постепенно менять и внешнеполитическую ориентацию. Дело было не только в прозападных настроениях Садата, но и в бесперспективности продолжения насеровского курса на «социалистическую ориентацию», мешавшего модернизации, сдерживавшего рост капиталистических отношений и противоречащего интересам не только буржуазии, но и среднего класса. Кроме того, союз с СССР уже не мог дать Египту то, в чем он остро нуждался – мира и безопасности. В 1972 г. США получили от Садата неожиданный подарок, когда он изгнал (в немалой степени при поддержке Саудовской Аравии) советских военных из Египта. Арабо-израильская война 1973 г. прошла уже без видимой роли СССР, а когда после этой войны госсекретарь США Генри Киссинджер стал посредником между Каиром и Тель-Авивом, это еще больше снизило уровень воздействия Москвы на ближневосточный кризис.

Тем не менее, арабо-израильскую войну 1973 г. некоторые западные историки считали «первым нарушением разрядки» со стороны СССР. На самом деле она была лишь прелюдией к новой победе США в третьем мире после инспирированного ими антикоммунистического холокоста в Индонезии: с изгнанием военных советников из Египта Советский Союз лишился наиболее значимого военного присутствия на Востоке.

Хотя две сверхдержавы и использовали кризисные ситуации на Востоке в интересах своего противоборства друг с другом, они сами нередко оказывались в зависимости от обострявшихся кризисов. Это в полной мере проявилось в ходе войны на Ближнем Востоке в 1973 году. В целом, руководство обеих держав проявляло сдержанность и не хотело подвергнуть угрозе существующее мирное равновесие оказанием чрезмерно активной поддержки государству-клиенту. При этом и в американском, и в советском руководстве были деятели, которые стремились обострить ситуацию. Никсон по доверительному каналу связи передавал Брежневу, что его «провоцируют в США на то, чтобы взорвать разрядку», а в Москве министр обороны Гречко требовал «демонстрации советского присутствия в Египте». Подобные авантюристические призывы обычно встречали сопротивление группы прагматиков в со-

ветском руководстве во главе с Косыгиным, а Брежнев в таких случаях всегда занимал сторону тех, кто призывал к сдержанности.

В результате оттеснения Советского Союза Саудовская Аравия и Иран превратились в две опоры западного влияния не только в регионе Персидского залива, но и – наряду с другими опорными странами на Дальнем Востоке и в Юго-Восточной Азии – на всем Востоке.

В Ираке еще в 1977 г. подпольные шиитские организации организовали длительную демонстрацию против режима, завершившуюся массовыми репрессиями со стороны светского баасистского режима. В то же время Саддам Хусейн – еще второе лицо в государстве – стал в большей мере использовать исламские лозунги в риторике. В 1978 году были развернуты массовые репрессии против коммунистов, прежде всего в ответ на их критику политики правительства в курдском вопросе. В 1977 г. иракские лидеры осудили визит Садата в Иерусалим и разорвали отношения с Египтом, пытаясь представить себя как главных защитников национальных интересов арабов. В то же время все более напряженными становились отношения между баасистскими режимами Ирака и Сирии. Убийство Садата исламистами было их первой успешной террористической акцией по устранению не угодного им арабского лидера.

В *Индокитае* происходили события, оказавшие важнейшее влияния на положение глобальных держав, одна из которых – США – была непосредственным участником кровопролитного военного конфликта во Вьетнаме. В 1973 г. были подписаны Парижские соглашения, которые позволили удержать власть проамериканскому правительству в Сайгоне. Однако в 1973–1974 гг. Тхиеу неоднократно нарушал соглашения, и тогда ДРВ и НФОВ возобновили военные действия, в результате которых в 1975 г. им удалось добиться триумфального объединения страны. Этому немало способствовали массированные поставки советского оружия в 1974 г.

В Камбодже шла гражданская война между правыми проамериканскими силами и левыми во главе с «красными кхмерами», которые возвели в абсолют лево-экстремистский и бесчеловечный авантюризм Мао. Согласно логике параллельной «холодной войны», КНР поддерживала и свергнутого главу государства Н. Сианука, и «красных кхмеров», а СССР, заняв выжидательную позицию, принимал у себя посольство как и проамериканского правительства Лон Нола, так и дипломатического представителя оппозиционных ему левых сил. После того, как в апреле 1975 г. войска «красных кхмеров», свергнув режим Лон Нола, взяли Пном Пень, более полутора

миллионов кхмеров были уничтожены или погибли от каторжного труда. СССР приветствовали приход к власти «красных кхмеров» во главе с Пол Потом, в первую очередь, из-за их антиамериканских устремлений и серьезной недооценки реального китайского влияния на это движение. В январе 1979 г. вьетнамские войска вошли в Камбоджу, свергнув режим Пол Пота, за чем последовало вторжение китайских войск на территорию Вьетнама. Хотя США и осудили Вьетнам, они неодобрительно отнеслись и к карательной акции Китая. СССР не проявил желания вмешиваться в конфликт.

Региональные и внутренние этнополитические конфликты, с одной стороны, осложняли положение тех государств, где они существовали, с другой стороны – они использовались руководством этих стран для решения своих политических и даже экономических задач. Иногда за это приходилось платить немалую цену.

Формирование государства-нации в странах Востока сопровождалось укреплением постколониальной национальной самоидентификации, в которой часто бывало значимым противопоставление «мы – они». Так, к примеру, компонентом национальной самоидентификации кхмеров была «вьетофобия». Правительства государств Востока систематически использовали мотив борьбы с внешним и внутренним врагом для достижения национальной консолидации, хотя в ряде случаев они прибегали к насилию или развязывали вооруженные конфликты во имя реальных политических целей (например, война Ирака против Ирана в 1979 г.).

Некоторые этнически фрагментированные страны Востока, столкнувшись с возрастанием конфликтности в отношениях между различными этническими группами населения, стали решать их путем создания преференций для тех или иных групп в таких сферах, как образование, занятость, бизнес и отношения собственности. Так, в Шри-Ланке во второй половине 1970-х годов 70% студентов зачислялись в университеты по стандартным оценкам, 30% – по квотам для областей (для Коломбо и тамильской столицы Джаффна – по отдельным квотам). Потом эта система стала меняться, но задача оставалась прежней – обеспечить преимущественные возможности более многочисленным и менее конкурентноспособным группам и постепенно двигаться к охвату высшим образованием этнических групп пропорционально их доли в населении. Аналогичные меры были предприняты в Малайзии, где среди студентов преобладало китайское меньшинство. В сфере бизнеса преференционная политика в пользу основных этнических групп проводилась в Малайзии и Индонезии.

Ограничения на получение лицензий и прав собственности для «некоренных групп» населения (в первую очередь, господствовавших в этой сфере китайцев) привели к тому, что предприниматели из их числа стали за плату нанимать псевдо-партнеров.[19] В Малайзии для получения лицензий на предпринимательство в популярной сфере транспорта (легковое и грузовое такси) не-малайцы платили взятки чиновникам. В 1970-е годы малайзийское правительство поставило перед собой амбициозную задачу довести долю малайцев в сфере владения капиталом с 2% до 30%. Преференционная политика в сфере занятости проводилась правительствами некоторых индийских штатов. Хотя подобные меры в интересах наиболее многочисленных групп и имели в краткосрочной перспективе немало негативных последствий (коррупция, снижение привлекательности предпринимательства, отток капитала и т.п.), в долгосрочной перспективе обеспечение пропорционального представительства этнических групп и предоставление им пропорциональных возможностей приводило к важному позитивному результату – снижению конфликтности.

В то же время дискриминация меньшинств в целом ряде стран Востока была одним из серьезных факторов конфликтности. Закоснелая система квотного представительства конфессиональных групп во власти в Ливане вступила в обостряющееся противоречие с их реальными интересами и меняющейся структурой населения. В Шри-Ланке конституция, обеспечивавшая права тамилов, была принята только в 1978 г., после семи лет их дискриминации сингальским правительством, но это уже не смогло остановить начавшееся вооруженное сепаратистское движение. Отделение Восточного Пакистана от Западного и образование в 1971 году государства Бангладеш послужило стимулом для национальных движений тамилов в Шри-Ланке и Индии, мусульманского меньшинства на Филиппинах и в Таиланде, ведущих борьбу за сецессию этнических меньшинств в Бирме и даже курдов на Ближнем Востоке. Одни народности стран Востока в ходе процесса деколонизации, когда границы между новыми государствами часто проводились по воле метрополий, оказались разделенными, другие не смогли обрести собственной государственности. Это надолго стало фактором нестабильности, который использовался как орудие в геополитической игре глобальных сил, участвовавших в «холодной войне». Белуджи Пакистана, Афганистана и Ирана; бен-

[19] В Индонезии появилось выражение «комбинация Али-Баба», где подставным владельцем предприятия – Али – был индонезиец, а истинным – Баба – китаец.

гальцы Бангладеш и Индии; малайцы Малайзии, Индонезии, Брунея, Таиланда и Сингапура; курды Ирака, Ирана, Сирии и Турции; берберы государств Северной Африки; пуштуны Афганистана и Пакистана; китайцы Китая и практически всех государств Юго-Восточной Азии; узбеки и таджики Афганистана и СССР (а после его распада – Узбекистана и Таджикистана); азербайджанцы Ирана и СССР (а затем Азербайджана) – далеко не полный перечень подобных групп.

«Вторая холодная война» и конец биполярного мира – конец 1970-х – конец 1980-х годов

«Вторая холодная война» развернулась в результате событий, начавшихся на *Ближнем и Среднем Востоке* в 1979 г. Это, прежде всего, исламская революция в Иране, означавшая потерю Соединенными Штатами своего стратегического союзника в регионе, и советское вторжение в Афганистан. В США президент Картер еще в преддверии этих событий стал переходить в более активной антикоммунистической стратегии, чем предыдущая администрация[20], используя концепцию прав человека. Он не только отказался от своих прежних намерений вывести войска из Южной Кореи, но усилил поддержку южнокорейского режима. Захват американских заложников в Тегеране фактически поставил США на грань войны с Ираном. ЦРУ предполагало, что СССР может попытаться воспользоваться уязвимостью позиций США в свою пользу, хотя Тегеран занял враждебную позицию и в отношении СССР. Появление шиитского исламского режима, в равной степени удаленного и от США, и от СССР, и от светских и суннитских режимов в регионе явилось совершенно новым фактором политической ситуации.

Соперничество в «холодной войне» по прежнему доминировало во всех аспектах международных отношений биполярного мира, вмешательство во внутренние дела государств Востока и использование региональных конфликтов в интересах противоборствующих сверхдержав подрывало независимость лишь недавно освободившихся государств. Лишь некоторым удавалось, в свою очередь, ис-

[20] В июне 1977 г. он призвал бросить вызов СССР в шести странах «третьего мира», где позиции СССР были слабыми, в том числе КНР, Вьетнаме, Ираке, Алжире. Хотя в июне 1979 г. было подписан договор ОСВ-2, США наращивали военные расходы, в декабре 1979 г. страны НАТО согласились разместить ракеты «Круз» и «Першинг-2» в Европе.

пользовать в своих интересах борьбу сверхдержав за влияние. Все это приводило к бурному росту поставок оружия в страны «третьего мира», к распространению повстанческих движений, гибели масс мирных жителей и появлению огромного числа беженцев. Окончание «холодной войны» положило конец и «клиентским войнам», хотя их последствия оказались весьма тяжелыми. Афганистан представлял собой наиболее яркий пример такой ситуации.

Ввод советских войск в Афганистан в 1979 г. был первой советской акцией за рубежом подобного рода после второй мировой войны.[21] Однако апрельская революция в этой стране была совершена исключительно при опоре на собственные силы, без какой бы то ни было поддержки СССР. Тем не менее, здесь, как и в других аналогичных ситуациях, было значительным влияние ведомств и агентств сверхдержав, а также отдельных политических лидеров на политические события. После того, как в марте 1979 г. капитан афганской армии из Герата Исмаил Хан начал джихад против коммунистического режима в Кабуле, председатель КГБ СССР Ю.В. Андропов на заседании политбюро 17 марта сказал, что, хотя СССР могут объявить агрессором, «нам нельзя потерять Афганистан». При этом уже 18 марта министр обороны Д.Ф.Устинов отметил, что афганское руководство «недостаточно оценивает роль исламских фундаменталистов». В США опасались, что советская разведка попытается использовать против США сложную обстановку, сложившуюся на

[21] В довоенный период такие примеры были. В 1920г. руководство Советской России отправило вооруженный контингент в Иран для реализации плана образования там социалистической республики. В 1921г. были отправлены войска в Монголию для поддержки революционного режима. В январе 1934 г. части Красной Армии по просьбе Шен Ши-Цая (начальник штаба Синьцзянского военного округа, пытавшийся стать полновластным правителем провинции) были введены в Синьцзян для подавления восстания дунган. А в 1937 г. части РККА и НКВД снова перешли границу с Синьцзяном для подавления движения уйгурских и дунганских повстанцев. Советские войска оставались там до 1944 г. В 1939г. советские войска нанесли поражение японцам в битве при Халкин-Голе. Ближний Восток мог стать ареной советских военных операций в 1940 г. Великобритания и Франция планировали нанесение бомбовых ударов в Кавказском регионе, чтобы помешать поставкам советской нефти в Германию. В ответ советское руководство, которому было известно об этих планах, готовилось атаковать британские военные базы в Ларнаке, Никозии и Фамагусте (Кипр), французские военные объекты в Сирии, атаке должны были также подвергнуться военные цели в Турции, британская эскадра в Александрии и база в Порт-Саиде (Египет). Осуществлению англо-французских планов и, соответственно, ответных советских мер помешало гитлеровское наступление в Западной Европе.

Ближнем и Среднем Востоке после иранской революции. В марте 1979 г. ЦРУ впервые предложило Картеру развернуть тайную помощь антикоммунистическим моджахедам-афганцам. Советская пропаганда начала обвинять США, Пакистан и Египет в поддержке афганских повстанцев. Американские аналитики опасались, что падение режима Тараки может вызвать вторжение со стороны СССР, в этом случае Пакистан, Иран и Китай станут активно помогать повстанцам, а пакистанский лидер Зия-уль-Хак попросит США вмешаться, чтобы предотвратить переход советских войск на пакистанскую территорию. Это был сценарий начала третьей мировой войны. Советская и американские разведки развернули активную деятельность в регионе, чтобы понять намерения своих правительств. ЦРУ стало выяснять у своих партнеров в Пакистане и Саудовской Аравии, что можно сделать в Афганистане для ликвидации левого режима. Картер выделил средства на оказание помощи повстанцам и тайные операции ЦРУ. Драматические события в Афганистане вели дело к тому, что СССР должен быть принять серьезное решение. Приход к власти Амина был расценен в Москве как угроза (когда он жил в США, Амин был связан с Фондом «Азия», имевшим особые контакты с ЦРУ). Опасались и того, что он был американским агентом, и его связей с Пакистаном и Китаем, и возможных договоренностей с моджахедами. Парадоксально, что американцы также крайне негативно относились к Амину, считая, в частности, что он повинен в похищении и убийстве посла США в Афганистане. Но именно в этих условиях было решение о вводе советских войск.

Осуществленная в декабре 1979 г. советскими спецслужбами ликвидация Амина и замена его на Бабрака Кармаля была исключительным для СССР примером операции по «смене режима». Она была расценена на Западе как грубое вмешательство во внутренние дела суверенного государства и помогла США мобилизовать мировое общественное мнение против СССР. Правда, жестокие репрессии против населения, предпринятые правительством Амина в 1978–1979 гг., не в меньшей мере способствовали дискредитации революционного Афганистана, чем массовая бойня, устроенная в Камбодже «красными кхмерами» в 1970-е годы, дискредитации их режима.

Зия-уль-Хак, автор «исламизации сверху», при мощной поддержке США, Саудовской Аравии и других аравийских монархий, решил сделать джихад в Афганистане своей стратегией. Огромную роль в индоктринации моджахедов играли создаваемые на аравий-

ские деньги *медресе*.[22] Шеф саудовской разведки, служившей главной опорой США в борьбе с коммунизмом в регионе, блестяще образованный сын бывшего короля Фейсала – Турки аль-Фейсал стал архитектором и главным спонсором джихада,[23] а лидер *Иттихад-е ислами* (Исламского союза), ваххабит Абдурраб Сайяф – его главным клиентом среди моджахедов. В их ряды стали вливаться арабские добровольцы и наемники, но в первые пять лет войны этих людей было еще не так много, как потом. Ошибки, которые допускал режим в Кабуле, способствовали популярности джихада среди афганцев не меньше, чем щедрое финансирование Саудовской Аравии и американское вооружение. Стала заметной организационная и идейная роль Бин Ладена, ученика духовного отца ХАМАСа, джихадиста, иорданского палестинца Абдуллы Аззама (он погиб во взорванном автомобиле в ноябре 1989 г.), который, как считается, в 1985 г. основал Исламский фронт спасения для поддержки моджахедов.[24] Аззам воспевал насилие и отвергал любую иную интерпретацию джихада кроме как вооруженной борьбы с неверными и отступниками. Своим радикализмом он превзошел и аль-Маудуди, который исходил из принципа постепенности, и основателя движения «братьев-мусульман» Хасана аль-Банну, который выступал за социальные реформы, и даже Сейида Кутба. Бин Ладену, тогда регулярно общавшемуся с саудовскими принцами, удалось привлечь в ряды моджахедов выходцев из многих государств исламского мира. По оценке американской разведки, уже к 1984 г. советские войска потеряли 350–400 самолетов и 2 750 танков и бронетранспортеров. Особенно эффективным оружием явились американские «Стингеры», которыми моджахеды сбивали советские вертолеты. Шеф ЦРУ У. Кэйси был одним из самых горячих сторонников джихада, который всего через несколько лет повернется против самих США. В СССР на заседании политбюро 13 ноября 1986 г. начальник Генерального штаба маршал С.Ф.Ахромеев сообщил М.С.Горбачеву, что хотя для при-

[22] Их количество возросло с 900 в 1971 г. до 8 тысяч официальных и 25 тысяч неофициальных в 1988 г.

[23] Его помощниками были братья Базибы, происходившие из той же хадрамаутской семьи в Йемене, что и лидеры партии южнойеменских марксистов. Из того же района происходила семья Бин Ладенов.

[24] Его организация впервые была названа Аль-Каидой в докладе ЦРУ в 1997 г., а затем в докладе госдепартамента в 1997 г. Применительно к 1980-м годам говорили лишь о такой организации Аззама, как Мактаб аль-Хадамат («Бюро услуг»).

крытия афганско-пакистанской границы было размещено 50 тысяч советских военнослужащих, этого числа было недостаточно, чтобы остановить поставки оружия. Становились очевидным, что достижение военной победы в Афганистане практически невозможно.

Подъем политического ислама в этот период охватил и целый ряд других государств. В Алжире с 1979 вплоть до 1988 гг. исламисты были пока еще разрознены и слабы, но медленно завоевывали поддержку. Среди них выделялась радикальная группа Мустафы Буйали. В Ираке с конца 1970-х годов разевернулось сложное противоборство националистических, марксистских и исламистских сил, военных и гражданских элит, происходившее на фоне межэтнического, межобщинного (суннитско-шиитского) и межклановогo соперничества и борьбы между региональными державами. Иранскую революцию светский баасистский режима Ирака воспринял как событие, угрожающее усилением шиитского активизма в регионе. Став президентом Ирака в 1979 г., Саддам Хусейн,[25] слабость стартовых позиций которого предпределялась его происхождением (из семьи безземельного крестьянина) и отсутствием военного прошлого, начал строить новую систему управления страной, основанную на разветвленном бюрократическом аппарате, в котором особо важную роль играли спецслужбы, и опоре на узкий круг зависимых от Хусейна и выдвинутых им соратников. Создаваемый им культ личности использовался и для консолидации страны, и для укрепления режима. Демократическая партия Курдистана во главе с молодым Масудом Барзани начала искать поддержки в Иране, а ее соперник – Патриотический союз Курдистана во главе с Джалалем Талабани, наоборот, стал сближаться в Багдадом (позднее эта ситуация изменилась). Подпольные шиитские организации перешли к насильственной борьбе против режима, а после покушения на жизнь вице-премьера Тарика Азиза в апреле 1980 г. аятолла Бакр ас-Садр и его сестра Бинт аль-Худа были казнены в Багдаде. Хусейн избавлялся от старых и оппозиционных шиитских лидеров и ставил на их место новых, лояльных режиму. Периодически возникали столкновения с иранцами из-за пограничных споров. Хусейн решил, что революционные чистки в иранской армии создают благоприятную для него ситуацию для восстановления суверенитета над рекой Шатт-аль-

[25] В то время в баасистских кругах ходили слухи, что президент Хасан аль-Бакр, ужасаясь тому, что он создал из Хусейна, будто бы намеревался сделать своим преемником в Ираке сирийского лидера Хафиза аль-Асада.

Араб, что он считал делом национального достоинства. Одновременно Ирак рассчитывал на переход к Ираку провинции Хузестан, в которой жило арабское меньшинство. Так началась война против Ирана, продолжавшаяся с 1980 по 1988 гг., но расчеты Ирака на слабость иранского режима и поддержку со стороны арабов Хузестана на оправдались. Лояльность национальному государству оказалась выше и узкорелигиозной, и узкоэтнической солидарности: иракские шииты сражались против иранской армии, так же как арабское меньшинство в Иране сражалось против иракцев. Ирак, Иран и Афганистан на длительное время останутся местом столкновения интересов глобальных и региональных держав, в том числе и после окончания «холодной войны».

В арабо-израильском конфликте в условиях «второй холодной войны» силы, поддерживаемые Советским Союзом, были ослаблены заключенным вскоре после исторического визита президента Египта Садата в Иерусалим Кэмп-Дэвидским соглашением между Египтом и Израилем. Это соглашение явилось важным прорывом в мирном процессе, хотя Египет и подвергся временной изоляции со стороны арабских государств. Израильское вторжение в Ливан в 1982 г. привело к изгнанию сил палестинского сопротивления из этой страны (руководство ООП было вынуждено перебазироваться в Тунис) и созданию на юге страны «зоны безопасности», контролируемой произраильской Армией юга Ливана.

Важные изменения шли в этот период на *Дальнем Востоке*. КНР полностью дистанцировалась от эксцессов эпохи Мао. После установления нормальных дипломатических отношений с США в январе 1979 г. в ходе визита Дэн Сяопина в США Китай начал быстро укреплять экономические и политические позиции. Начавшееся после этого китайское вторжение во Вьетнам, предпринятое в ответ на военную акцию Вьетнама в Камбодже по свержению режима Пол Пота, наводило на мысль о возможной договоренности с США. Однако США, хотя и продолжали курс на сближение с Китаем, дипломатически не поддержали его, опасаясь быть втянутыми в конфликт с СССР. Они потребовали вывода вьетнамских войск из Камбоджи и китайских – из Вьетнама. В целом отношения в треугольнике: США, СССР и КНР характеризовались активным, хотя и асимметричным соперничеством.[26] В рамках этих отношений личностный фактор, как и везде,

[26] По оценке А.Д.Богатурова, администрация Картера стала расценивать усилия КНР по созданию коалицию стран, противостоящих «советскому гегемонизму» как средство глобального сдерживания СССР.

оказывал влияние на ситуацию. Так, усиление З.Бжезинского способствовало проведению «жесткого курса» в отношении действий СССР. Приход к власти в США активного антикоммуниста Р. Рейгана в 1980 г. затормозил американо-китайское сближение, а занявший пост госсекретаря в середине 1982 г. Дж. Шульц считал основой политики США в этом регионе союз с Японией.

В апреле 1979 г. КНР отказалась продлить советско-китайский договор 1950 г. СССР по-прежнему руководствовался не популярной у стран региона концепцией коллективной безопасности в Азии. Китай, со своей стороны, стал строить политику в отношении сверхдержав на основе равноудаленности. Однако, как отмечает А.Д.Богатуров, к середине 1980-х годов Китай перестал быть привилегированным стратегическим партнером США из-за тесного стратегического американо-японского сотрудничества и начавшегося улучшения советско-американских отношений. С личностью японского премьера Я. Накасонэ (с ноября 1982 г.) связывается заявление о том, что Япония является «непотопляемым авианосцем» США. В то же время США не удавалось убедить Токио в том, что рост советского военного строительства на Дальнем Востоке направлен против Японии. Превращение Вьетнама в региональный центр силы во многом благодаря установлению «особых отношений» с Лаосом и Камбоджей, где находились около 150 тысяч вьетнамских военнослужащих, настолько не устраивало Китай и Таиланд, что они начали оказывать военную и финансовую помощь окопавшимся на территории Таиланда силам «красных кхмеров», продолжавших получать также политическую и иную поддержку США, контрастирующую с их правозащитной риторикой.

Япония в 1980-е годы еще больше упрочила свое положение промышленного гиганта Востока. Под японский контроль к концу этого периода перешла немалая часть недвижимости и промышленности Соединенных Штатов.

Восток в пост-биполярном мире: конец 1980-х – 2000 годы

Главными событиями этого периода для стран Востока (и не только для них) были: вывод советских войск из Афганистана и окончание «холодной войны», агрессия Ирака против Кувейта и

вторжение войск коалиции для освобождения этой страны (первая международная интервенция «нового типа»), распад Советского Союза и образование в Центральной Азии и на Южном Кавказе новых независимых государств, ставших частью Востока, превращение Китая в одну из ведущих экономических держав мира и быстрый экономический подъем Индии, появление еще двух (помимо Израиля) новых непризнанных ядерных держав – Индии и Пакистана, рост радикальных мусульманских движений и появление в условиях нового водораздела пост-биполярного мира – между Западом и исламским миром.

Система международных отношений эпохи «холодной войны», как и вестфальская, была основана на идеологической и организационной легитимности суверенного национального государства, даже в том случае если оно находилось в союзе с США или с СССР. Теперь же национальные государства остались основными военными и политическими акторами, а многонациональные корпорации господствовали в сферах экономики и коммуникаций. Все больше региональных держав на Востоке заявляли о себе как о центрах силы, управляемость международной системы нарушалась, она все чаще демонстрировала признаки хаотичности, росло соперничество за ресурсы, территории, влияние, попытки США утвердить однополярную модель мира создавали новые очаги кризисов. Растущее число государств на Востоке считало свое существование небезопасным, происходила эрозия национального суверенитета, неприкосновенность которого вскоре перестала быть незыблемой.

В *Южной Азии* успешные испытания ядерных зарядов Индией в мае 1998 г. (а первый ядерный взрыв был осуществлен еще в 1974 г.), а вслед за ними и ядерные испытания Пакистана (его ядерная программа проводилась при помощи Китая) означали, что в результате цепной реакции в треугольнике Китай – Индия – Пакистан в Азии появились еще две ядерные военные державы. Они также достигли успехов в создании современного ракетного оружия. Создание Индией и Пакистаном ядерно-ракетного потенциала оружия не сняло напряженности в отношениях между ними, прежде всего – по проблеме Кашмира, но явилось фактором сдерживания.

Автор пакистанской «исламизации сверху» и отец-основатель афганского джихада Зия-уль-Хак вместе со своим начальником генштаба Ахтаром, послом США и группой военных 17 августа 1988 г. погиб в авиакатастрофе. За десятилетие Ахтар превратил пакистанскую разведку во всесильную организацию, которую опекали такие

региональные державы, как Турция и Саудовская Аравия. Она тесно сотрудничала с ЦРУ, имела доступ к самой передовой технике и изощренным техническим средствам сбора информации. Организация принимала в ряды своих легионеров джихадистов-добровольцев и наемников со всего мира, в том числе из США, которые боролись за пакистанские интересы не только в Афганистане, но и в Кашмире, и в Саудовской Аравии, и в самих США.

На *Среднем Востоке* Ираку, Ирану и Афганистану предстояло на длительное время оставаться местом столкновения интересов глобальных и региональных держав периода после «холодной войны». После вывода советских войск из Афганистана весной 1989 г. лидер … Гульбеддин Хекматьяр при поддержке пакистанской разведки, «братьев-мусульман» из «Джамаат-е ислами», саудовских спецслужб, арабских наемников и добровольцев начал планомерно уничтожать своих союзников по джихаду. Для этого использовались и похищения, и убийства. Пакистанцы блокировали тех, кто выступал против Хекматьяра и уговаривали их вступить в ряды его партии. Пакистанская разведка, которая чувствовала себя в Афганистане, как в своей вотчине, рассчитывала при поддержке арабских фондов превратить возглавляемую Хекматьяром *Хизб-е ислами* (Исламскую партию), где господствовали близкие им «братья-мусульмане», в главную политическую силу в Афганистане.

Несмотря на советско-американское сближение, фактически противостояние сверхдержав продолжилось и после ухода советских войск. Из СССР пошла массированная помощь режиму Наджибуллы. По оценкам США, в Кабул теперь ежемесячно поступало продовольствия и военной амуниции на сумму до 300 млн. долларов. Пакистанская разведка и ЦРУ пытались сбивать советские транспортные самолеты. Буш санкционировал активизацию тайных операций ЦРУ в Афганистане. Многие деятели в американском истэблишменте при этом не понимали, почему США поддерживают враждебно настроенные к ним фракции Хекматьяра и Сайяфа – зерна будущего глобального антиамериканского джихада, и выступали за прекращение опоры на пакистанскую разведку.

На судьбы будущего мирового джихада оказывали воздействие конфликты между представителями различных американских ведомств в Пакистане, в частности – между резидентом ЦРУ Берденом, выступавшим за продолжение ориентации на пакистанскую разведку, и противником этой линии, послом Р. Оукли. Тем не менее, ЦРУ начало сотрудничество и с не подконтрольным Пакистану

и враждовавшим с Хекматьяром и Сайяфом лидером таджиков Ахмадшахом Масудом, которому оно стало выплачивать по 200 тысяч долларов в месяц, но отказалось снабжать оружием. В 1990 г. Саудовская Аравия и Кувейт резко увеличили помощь моджахедам, несмотря на уже начавшееся снижение помощи со стороны США.

Специальный представитель президента США П. Томсен в конце 1989 г. добился проведения политики, направленной на одновременное достижение двух целей – свержение Наджибуллы и создание коалиционого умеренного правительства при изоляции экстремистов Хекматьяра и Сайяфа. В начале 1990 г. он объявил об этом Пакистану. Однако ему не удалось осуществить план привлечения бывшего короля, на которого он считал необходимым сделать ставку. Несмотря на уход советских войск, правительство Наджибуллы держалось, некоторое время и после того, как 13 сентября 1991 г. министр иностранных дел СССР Б.Д. Панкин и госсекретарь США Дж. Бейкер договорились о прекращении военной помощи афганским сторонам (моджахеды, естественно, продолжали получать оружие). Вследствие этого, а также предательства видных деятелей кабульского режима моджахеды взяли Кабул в апреле 1992 г.

На *Ближнем Востоке* в начале 1990-х годов с операции «Буря в пустыне», направленной на освобождение Кувейта от иракской оккупации, началась новая эпоха пост-биполярного интервенционизма, причем сама операция велась многонациональными коалиционными силами и была санкционирована ООН.[27] Освобождение Кувейта не являлось единственной целью этой операции. Было ясно, что США преследовали и такие цели, как обеспечение доступа к нефти на выгодных для себя условиях, и защиту своих союзников в регионе, в первую очередь – Саудовской Аравии. Арабскими государствами, направившими свои войска для участия в действиях коалиционных сил, руководили разные мотивы: Саудовская Аравия, действительно, опасалась продолжения иракской агрессии, Египет рассчитывал на прощение долга, а Сирия – на содействие в освобождении Голанских высот. Большая часть международного общественного мнения считала эту акцию справедливой, полагая, что она может упорядочить систему международных отношений, разбалансированную в результате окончания биполярного мира. Однако немалое число людей относились к войне в Заливе с подозрением в

[27] Эти события показали всю иллюзорность надежд М.С.Горбачева на появление «мира без насилия» после окончания советско-американской конфронтации.

связи с тем, что, сколь благородной ни была главная цель интервенции, она все же означала нарушение суверенитета с помощью военной силы, создавая опасный прецедент. Эти опасения окрепли после того, как США и Великобритания без одобрения международного сообщества ввели в Ираке режим зон, запретных для полетов иракских самолетов, начали наносить воздушные удары по некоторым иракским целям. Санкции, введенные Советом Безопасности, работали, однако в результате этих санкций страдало больше население Ирака, чем правительство Саддама Хусейна. Более того, сам режим санкций постепенно размывался, Ирак стал восстанавливать отношения со многими государствами, в том числе и участвовавшими в действиях коалиции в Кувейте. В то же время американские неоконсерваторы, усиливавшие свои политические позиции, стали готовить почву для будущей новой операции – теперь уже по свержению режима Хусейна.

В этих условиях вскормленный афганским джихадом исламский экстремист Бен Ладен предложил Саудовской Аравии сделку: он возглавит войну за освобождение Кувейта от иракской оккупации, объявив джихад против Саддама Хусейна, но Эр-Рияд не обратится к помощи США и не разместит американские войска на саудовской территории.[28] А после прибытия в королевство воинских контингентов США союзник Бин Ладена А. Сайяф впервые объявил саудовское правительство не-исламским, правительством *куфра* (неверия). Несмотря на всю огромную поддержку, которую саудовцы в течение долгих лет оказывали джихадистам, в Пакистане и Афганистане быстро росли антисаудовские настроения. В 1990 г. Бен Ладен также намеревался развернуть джихад против левого режима в НДРЙ, но объединение страны помешало осуществлению этих планов.

СССР поддержал международные усилия, направленные на освобождение Кувейта. Однако М.С. Горбачев, несмотря на сопротивление министра иностранных дел Э.А.Шеварднадзе, согласился с предложением Е.М.Примакова (в то время – члена Президентского совета) направить его с миссией к Саддаму Хусейну, чтобы попытаться уговорить его вывести войска и избежать применения военной силы. В этой ситуации была в очередной раз предпринята по-

[28] Важнейшую роль в организации движения моджахедов играл начальник саудовской разведки эмир Турки аль-Фейсал (кстати, его помощником был выходец из хадрамаутской семьи Базибов, к которой принадлежали лидеры южнойеменских марксистов. Из Хадрамаута происходила и семья Бен Ладенов.

пытка добиться выгодного для Москвы развития событий и показать способность влиять на них с помощью «дипломатии миссий и посланий» (в разработке и реализации этой дипломатии активное участие всегда принимала советская разведка). Но избежать войны не удалось. Позднее ряд американских политиков упрекал президента Буша-старшего (или Буша-41) в том, что он не захотел войти в Ирак и свергнуть режим Саддама.

Необычайно быстрый взлет исламизма произошел с конца 1980-х годов в Алжире. Исламисты эффективно воспользовались свободами и возможностями, которые им предоставил переход режима к более плюралистической политической системе. Была развернута активная работа в прессе, проводились демонстрации и марши, возникло несколько легально действовавших исламских политических партий, в том числе Фронт исламского спасения, сумевший в 1989–1991 гг. мобилизовать на своей платформе большинство сторонников политического ислама в стране (они, в соответствии с практикой, заимствованной у светских националистических партий, делились на активных членов, поддерживающих и сочувствующих). ФИС объединил в своих рядах салафитов, бывших членов группы Буйали, «афганцев» и «алжирцев»[29]. После победы ФИС на парламентских выборах в 1991 г. алжирские военные в 1992 г. совершили бескровный переворот, поддержанный большинством государств мира, в том числе и западными державами, призывавшими к распространению демократии на Ближнем Востоке, запретили ФИС и развернули широкие репрессии против его сторонников.

В 1993 г. в стране открыла фронт вооруженной борьбы с режимом новая, радикальная организация *аль-Джамаа аль-исламийя альмусалляха* (Исламская вооруженная группа, ИВГ). ИВГ перешла к беспощадному террору сначала против всех представителей и сторонников власти, а затем всех служащих, журналистов и интеллектуалов, всех членов других исламских группировок, иностранцев, тех своих членов, которые подозревались в симпатиях к другим, даже радикальным группировкам, а также и многих ни в чем не повинных мирных жителей. В октябре 1996 г. ИВГ заявила, что будет уничтожать всех, кто не молится, и не платит *закат* ИВГ, убивать женщин, выходивших из дому без хиджаба и даже тех людей, которые обращаются в государственные суды. Антисистемная оппозици-

[29] *Джазайра* – так называли группу салафитов, выступавшую за модернизацию исламского права, соединение религии с реалиями современной жизни.

онность режиму («нет диалогу, нет прекращению огня, нет перемирию, нет безопасности и гарантиям») и жесточайший слепой террор ИВГ со временем оттолкнула от нее многих ее сторонников. В Индонезии, Кашмире, на Филиппинах радикалы-исламисты также осуществляли акции жестокого террора против мирного населения.

Тогда стали проявляться очертания «нового» политического противостояния на религиозной основе в исламском мире: между суннизмом и шиизмом. В суннитской части этого мира действовали такие отличающиеся друг от друга группы игроков, как умеренные прозападные режимы (Египет, Иордания, Саудовская Аравия), саудовский салафитско-ваххабитский религиозный истэблишмент, неофундаменталистский режим Талибан в Афганистане, международные террористические группировки, вроде Аль-Каиды, светский баасистский радикально-националистический режим Саддама Хусейна в Ираке, исламистские группировки типа «Братьев-мусуль-ман», ФИС, ИВГ, ХАМАС и т.д. В шиитской части исламского мира стремились активнее заявить о себе Иран, светский баасистский режим Сирии, возглавляемый алавитским меньшинством, алавиты Турции, шииты Бахрейна, Пакистана и Саудовской Аравии, ливанские политические партии «Амаль» и, особенно, «Хизбалла», также стремились повысить свой статус, несмотря на жестокие репрессии режима, шииты Ирака. После успеха операции «Буря в пустыне» иракские шииты, ошибочно рассчитывая на поддержку США и членов коалиции, подняли восстание на юге Ирака, которое было беспощадно подавлено.

В *Центральной Азии* и на *Южном Кавказе* шел трудный процесс становления новых независимых государств. Они столкнулись с тяжелыми внутренними проблемами, а также необходимостью определить свои отношения с глобальными и региональными внешними державами, стремившимися завоевать здесь позиции. Некоторые из этих держав развернули соперничество за преимущественное влияние на новые независимые государства, предпринимая попытки окончательно вытеснить Россию из этих регионов. Сложной проблемой стали вспыхнувшие в них этнополитические конфликты – карабахский, грузино-абхазский, осетино-грузинский, а также внутренний конфликт в Таджикистане, где за идеологическими позициями скрывались интересы элит различных областей страны. Исламский фактор играл большую роль во внутритаджикском конфликте, продолжавшемся вплоть до второй половины 1990-х годов, когда политический ислам, впервые в Центральной Азии, был инкорпорирован во власть в светском государ-

стве. Одновременно созданное узбекскими религиозными экстремистами Исламское движение Узбекистана провозгласило вооруженный джихад против режима *куфра* в этой стране. В Центральной Азии стала постепенно завоевывать сторонников, несмотря на запреты и репрессии *Хизб ат-Тахрир аль-Ислами* (Партия исламского освобождения), призывающая к созданию всемирного исламского халифата.

К этому времени в исламском мире укрепились позиции исламских радикалов, которые приобрели мощную базу поддержки в Афганистане, где пришел к власти ультра-консервативный режим Талибан, воспитанных нео-фундаменталистской школой Деобанди. Бывшие «афганские арабы» начали поворачивать оружие против США. Вернувшийся в мае 1996 г. в Афганистан из Судана[30] Бин Ладен провозгласил глобальный джихад против «альянса крестоносцев и сионистов», а также поддерживавших их правительств исламского мира, в том числе Саудовской Аравии. С этого времени деятельность Аль-Каиды вступила в новую фазу – она получила в свое распоряжение мощную базу в Афганистане. 7 августа 1998 г. боевики из ближайшего окружения Бин Ладена взорвали американское посольство в Найроби, убив 213 и ранив 4 600 человек, а затем в Дар Эс-Саламе.

В то время ЦРУ рассматривало Аль-Каиду как структуру, состоящую из нескольких концентрических кругов. Американская разведка видела парадоксальность этой организации в том, что она строго контролировалась сверху, но расчленялась на мало связанные друг с другом части внизу. Наряду с основным руководящим составом Аль-Каиды во главе с Усамой бен Ладеном в Афганистане существовали «защитные» кольца ее воинственных региональных союзников – Талибан, часть пакистанской разведки, узбекские и чеченские эмигранты, пакистанские группы анти-шиитских экстремистов и кашмирские радикалы. Вокруг них действовали более «мягкие» круги поддержки – международные благотворительные фонды, миссионерские организации, радикальные мечети, медресе и политические партии по всему свету. Это был постоянный резерв для рекрутирования боевиков и террористов-джихадистов.

---

[30] Будущий «террорист номер один» перебрался туда после вывода советских войск их Афганистана и активно занимался бизнесом, благотворительностью, пропагандой экстремистских идей. Его джихадизм, все больше приобретавший глобалистское измерение, вступил в противоречие с идеями лидера суданских исламистов Хасана ат-Тураби, считавшего главной целью завоевание политической власти в стране и установление исламского правления.

Джихадисты (так же, как и их противники) использовали институт фетв для оправдания своих действий и политической мобилизации, и каждая группа милитантов имела своих ученых, *улама*. Для египетской *аль-Джамаа аль-исламийя* (Исламская группа) авторитетом был слепой шейх Омар Абдель Рахман, который своими фетвами противостоял фетвам шейхов аль-Азхара с осуждением милитантов.За фетвами, разрешающими убивать заложников, к радикальным шейхам на Ближнем Востоке обращались чеченские террористы. В марте 2000 г. дать фетву, одобрявшую убийства китайцев, у шейха Мукбиля аль-Вадаиля из Йемена попросила индонезийская группировка *Лашкар джихад* (Воины джихада). А сверхрадикальная салафитская *ат-Такфир валь-хиджра* осудила Бин Ладена за то, что он принимал покровительство режима Талибан, который стал безбожным, потребовав членства в «организации кафиров» – ООН.

Созданный американской разведкой антитеррористический центр во главе с Г. Шроеном безуспешно пытался обнаружить местонахождение Бен Ладена. Но уже в начале 1999 г. США понимали, что он готов нанести новый удар по американским целям. Директор ЦРУ Тенет считал, что он снова может вернуть то время, когда десять лет назад Уильям Кейси из Лэнгли помогал определять и направлять глобальную политику США. Он заявил о начале наступления на Бен Ладена и его сторонников. Однако успеху этих действий мешала непоследовательность политики США: они все еще не хотели предпринимать враждебных действий против Талибан, надеясь использовать движение в своих целях.[31]

Тем не менее США были нужны союзники в начавшейся в 1999 г. охоте на лидера Аль-Каиды. Таковым не мог быть Пакистан, в разведке которого действовали единомышленники талибов, не хотел сотрудничать в этом нейтральный Туркменистан, в Таджикистане еще сохранялись очаги гражданской войны. Оставался Узбекистан, светский режим которого был основной мишенью ИДУ. В феврале 1999 г. боевики ИДУ совершили покушение на жизнь президента И.А.Каримова. Именно после этого ЦРУ предложило узбекским властям сотрудничество в борьбе с общим врагом в Афганистане. Предложение о сотрудничестве было принято, и ЦРУ тогда же получило возможность использовать военно-воздушные базы Узбеки-

[31] Турки аль-Фейсал по поручению США сумел договориться с лидерами Талибан о выдаче Бен Ладена Саудовской Аравии, однако этому помешали американские бомбардировки целей в Афганистане.

стана для транзитных полетов и посадки вертолетов. Агентству также было разрешено установить там оборудование для перехвата разговоров между лидерами Аль-Каиды и Талибан. Узбекистану обещали помощь в подготовке войск специального назначения. Позднее с военно-воздушной базы в Ханабаде, как сообщает С. Колл, было тайно осуществлено несколько полетов в Афганистан беспилотных аппаратов «Предатор», однако Бен Ладен оставался неуловимым. Для президента Узбекистана избавление от угрозы экстремистов с юга было главным приоритетом, и он рассчитывал на помощь и успех США.

В не меньшей степени, чем на узбекистанском направлении, роль личности проявилась в случае с Ахмадшахом Масудом. Масуд был харизматическим лидером, единственным командиром, над которым движению Талибан еще не удалось взять верх. С весны 1997 г. до весны 1999 г. состоялось три визита группы агентов ЦРУ в лагерь Масуда в долине Панджшер на вертолете, вылетавшем из Душанбе. Масуду было поставлено оборудование для слежения за Талибан и передавалась регулярная финансовая помощь. У ЦРУ были некоторые сомнения в полезности Масуда как союзника с учетом его своевольного поведения в прошлом, когда агентство уже оказывало ему поддержку финансами. Однако оно все равно рассматривало его как одну из важнейших политических фигур и считало необходимым ориентироваться на него, начав поставки оружия. С этим категорически не соглашался Белый дом: Масуду припоминали резню жителей Кабула в середине 1990-х годов, когда он был министром обороны, и причастность к наркобизнесу.[32] Сам Масуд рассчитывал переиграть пакистанскую разведку, поддерживавшую Талибан, и еще во время прежних тайных встреч с американцами в Таджикистане соглашался принять помощь от ЦРУ. Он пытался убедить американцев в том, что Талибан являются самыми злостными врагами прав человека, проводившими жестокие репрессии против женщин и шиитского меньшинства.

В этой ситуации опять проявилась привычная двойственность политики США, рассматривавших Талибан и Масуда как две воюющие между собой стороны, к которым надо относиться одинаково,

[32] Десять лет назад П. Томсен из госдепартамента уговаривал разведку отойти от традиционной ориентации на своих пакистанских коллег и сблизиться с Масудом, теперь все было наоборот – госдепартамент выступал против союза с таджикским военачальником, а ЦРУ считала нужным сблизиться с ним.

выжидая победы одной из них и не поддерживая никого. Специалисты по антитеррору толкали администрацию к тому, чтобы включить терроризм в число основных угроз безопасности. Однако мозговой трест в составе Олбрайт, Пикеринга и Тэлбота считал такой подход слишком узким с учетом таких приоритетных интересов США в период правления Клинтона, как борьба с распространением ядерного оружия, терроризм, ситуация в Кашмире, стабильность в Пакистане и т.д.

Иногда не только личностные, внесистемные, но и весьма экзотические факторы оказывали влияние на формирование политики. Так, члены правящей семьи ОАЭ – фанатичные любители соколиной охоты на дроф – каждый охотничий сезон выезжали в Пакистан, где организаторы таких охот установили с ними хорошие личные контакты. Шейхов познакомили с лидерами Талибан, что сыграло свою роль в том, что в дальнейшем ОАЭ официально признало их правительство в Афганистане. А лучшие места для охоты на дроф были именно в Афганистане, и именно в тех местах базировался Бен Ладен. Американская разведка обнаружила охотничий лагерь, где, как предполагалось, находился лидер Аль-Каиды, но американское руководство не решалось нанести по нему бомбовый удар, опасаясь, что там находились влиятельные члены правящей семьи ОАЭ. На власти ОАЭ было оказано давление с целью побудить их прекратить выезд шейхов на охоту в Афганистан.

В 1990-е годы стало ясным, что религия в современном мире и, в первую очередь на Востоке, приобретала все большее значение. Э.Хансон проницательно заметил, что новая парадигма международных отношений установившаяся после окончания «холодной войны», была основана на сочетании глобализации политической, экономической, военной и коммуникационной систем со значительной ролью религии в мировой политике. Многочисленные подтверждения этого заключения можно обнаружить не только в исламском мире, где политическая роль религии аксиоматична. Среди многочисленных моделей вхождения религии в политику – борьба религиозных деятелей против авторитарных правителей. К примеру, филиппинский кардинал Хайме Син сражался против Фердинанда Маркоса во время февральской революции 1986 года, в результате которой президентом была избрана Корасон Акино. Еще одна модель – противоборство религиозных групп в поликонфессиональном обществе, и наиболее ярким примером этого может служить Индия. К началу нового тысячелетия противоречие между Западом и ислам-

ским миром являлось одной из характерных черт международной жизни.

Вторая половина двадцатого века была для стран Востока эпохой коренных политических перемен, становления национальной государственности, бурных политических выступлений масс. Все они пережили революции, военные перевороты, межгосударственные войны или вооруженные гражданские конфликты. Было очевидно, что и будущие, назревавшие перемены могут носить насильственный характер. Страны Востока вступили в третье тысячелетие в обстановки большей конфликтности и неопределенности, процесс их вхождения в мировое сообщество был далек от завершения и, как показало начало XXI века, столкнулся с новыми, серьезными вызовами.

Типографская страница