

## СТАТЬИ

## ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

DOI: 10.31857/S086919080018396-2

## МУСУЛЬМАНЕ И АРАБЫ: ДВЕ УММЫ

© 2022

В.В. НАУМКИН <sup>a, b</sup><sup>a</sup> – Институт востоковедения РАН, Москва, Россия;<sup>b</sup> – Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва, Россия.

ORCID: 0000-0001-9644-9862, SCOPUS 57193514428;

director@ivran.ru

**Резюме:** Статья продолжает одну из тем исследований автора, результаты которых изложены в многочисленных публикациях. При опоре на углубленное и обобщенное представление об эволюции различных систем групповой солидарности у арабов автором разработан новый, в сокращенной форме предложенный в статье подход, основанный на идее сосуществования исламской уммы, объединяющей мусульман, как арабов, так и не-арабов, и уммы арабской, объединяющей всех арабов, независимо от их вероисповедания. Показано, как эти два сообщества пересекались и взаимодействовали между собой, особенно в ходе становления независимых национальных государств на Ближнем Востоке. В рамках данного подхода рассматривается этимология термина умма и его бытование на различных этапах арабской истории. Отмечается, что данный термин является одним из самых многозначных в арабо-мусульманском культурном лексиконе. Это демонстрируют примеры его употребления в священной книге мусульман – Коране. Немаловажное значение придается применению термина к сообществу не только людей, но и животных, как в Коране, так и в хадисах. В статье анализируются развивавшиеся на основе концептуализации термина умма различные теории «уммаизма», в которых немалую роль играют чувства и эмоции, в особенности любовь как один из структурообразующих элементов этих теорий. Уделено внимание не только различным вариантам использования термина, особенно теоретиками арабского национализма, но и манипуляциям ими со стороны тех или иных политических сил.

**Ключевые слова:** умма, ислам, Коран, арабский национализм, уммаизм, любовь, нарциссизм, эксклюзивизм.

**Для цитирования:** Наумкин В.В. Мусульмане и арабы: две уммы. *Восток (Oriens)*. 2022. № 1. С. 6–22. DOI: 10.31857/S086919080018396-2

## THE MUSLIMS AND THE ARABS: TWO UMMAS

© 2022

Vitaly V. NAUMKIN <sup>a, b</sup><sup>a</sup> – Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;<sup>b</sup> – Oriental Faculty, State Academic University of Humanities, Moscow, Russia

ORCID: 0000-0001-9644-9862, SCOPUS 57193514428;

director@ivran.ru

**Abstract:** *The article follows up on the topic explored through the author's research efforts, as detailed in multiple publications. Drawing upon a thorough-going and consolidated notion of the evolution underlying various systems of group solidarity adhered by the Arabs, the author has developed a new approach, set out in a concise manner herein, which is based on the idea of co-existence between the Muslim umma that unites all Muslims, whether Arabs or non-Arabs, and the Arab umma that unites all Arabs, regardless of their creed. These two communities are shown to have overlapped and interacted with each other, especially during the process of building independent national states in the Middle East. Within the framework of this approach, the etymology of the term umma and its strain throughout various stages of the Arab history is reviewed. It is noted that this term is one of the most polysemic in the Arab-Muslim cultural vocabulary. This is illustrated by the examples showing its usage in the Qu'ran - the holy book for Muslims. Special emphasis is laid on the usage of this term with reference not only to the community of humans, but also animals, both in the Qu'ran and the Hadiths. The article concentrates on the analysis of various ummaist theories developed on the basis of conceptualization of the term umma, where a significant part is played by feelings and emotions, particularly, love as one of the structural elements of such theories. Serious attention is paid not only to the different interpretation options of this term, particularly by the Arab nationalism ideologists, but also manipulations with it carried out on behalf of these or those political forces.*

**Keywords:** *umma, Islam, Qur'an, Arab nationalism, ummaism, love, Narcissism, exclusivism.*

**For citation:** Naumkin V.V. The Muslims and the Arabs: two ummas. *Vostok (Oriens)*. 2022. No. 1. Pp. 6–22. DOI: 10.31857/S086919080018396-2

Парадоксально, но в исключительно богатом лексемами арабском литературном языке словом *умма* обозначаются сразу два совершенно разных, хотя и частично пересекающихся понятия. Однако, если хорошо знать историю употребления термина *умма*, о котором здесь пойдет речь, вряд ли можно счесть необычным то, что он относится одновременно к двум различным формам групповой солидарности: во-первых – к общине мусульман, включающей и не-арабов, во-вторых – к сообществу арабов, включающему и немусульман<sup>1</sup>. Как будет показано ниже, именно это обстоятельство является причиной некоторой путаницы, которая иногда возникает при использовании и описании данных двух понятий.

## МУСУЛЬМАНСКАЯ УММА

*Умма* – одно из самых важных и многозначных арабских слов, имеющее долгую историю употребления в самых разнообразных контекстах. Начнем с того, что оно многократно,

<sup>1</sup> См., например: [Наумкин, 2008(1)], а также недавно опубликованную статью в журнале «Полис» [Наумкин, 2021], с которой эта статья переключается.

а именно 64 раза, встречается в аятах Священной книги мусульман – Корана. Известный ливанский историк ислама Насыф Нассар выделяет в них пять или шесть значений термина [Нассар, 1992, с. 16–20]. В первом из этих значений, довольно необычном, он употребляется как *уммат аль-вакт ва-ль-хин*, т.е. «умма времени и срока», в двух следующих аятах. Это, во-первых, аят 8 в суре 11 «Худ»<sup>2</sup>: «Если мы отложим наказание их до определенного срока (*умма ма 'дуда*), то они скажут: “Что же удерживает его?”» [Священный Коран, 2007, с. 537]<sup>3</sup>. Интересно, что в одном из переводов Корана на французский язык, сделанном под редакцией шейха Субхи ас-Салиха французским исламоведом Дениз Массон (1901–1994) [Le Coran, 1967], прозванной «леди Марракеша», *умма ма 'дуда* интерпретируется как «определенное поколение». Во-вторых, это аят 45 в суре 12 «Юсуф»: «Но тот из двух людей, который спасся, вдруг вспомнил его спустя много времени (*ба 'да умматин*)...» [Священный Коран, 2007, с. 584]. В ином, втором значении термин употреблен в смысле *уммат аль-имам*, т.е. «умма имама (предстоятеля)», это аят 120 суры 16 «Пчелы» (*Ан-Нахль*): «Воистину, Ибрахим был вождем (*кана умматан*), покорным Аллаху и единобожником. Он не был одним из многобожников» [Священный Коран, 2007, с. 685]<sup>4</sup>.

В третьем значении слово *умма* обозначает «следуемый путь», это аят 22 суры «Украшения» (*Аз-Зухруф*): «Они сказали: “Воистину, мы нашли своих отцов на этом пути (*аля умматин*)...”» [Священный Коран, 2007, с. 1259].

В четвертом случае термин обозначает просто группу людей, как, к примеру, в аяте 23 суры 28 «Рассказ» (*Аль-Касас*): «Когда он прибыл к колодцу в Мадйане, то обнаружил возле него людей (*умматан мин ан-нас*)...» [Священный Коран, 2007, с. 967]. Или аят 164 суры 7 «Преграды» (*Аль-А'раф*): «Вот некоторые из них сказали: “Зачем вам увещевать людей (*умматан минхум*), которых Аллах погубит или подвергнет тяжким мучениям?”» [Священный Коран, 2007, с. 428]. Нассар отмечает, что данное толкование термина применимо ко многим аятам, в которых он встречается. Однако авторы классических тафсиров всегда стремились связать подобное значение термина *умма* с тем, что обнаруживается в предыдущем случае. При этом подчеркивается, что здесь людей объединяет принадлежность к *милля*, т.е. к сообществу, что, в частности, следует из толкования смысла аята 213 суры 2 «Корова» (*Аль-Бакара*): «Люди были одной общиной (*Кана ан-насу умматан вахида*)...» [Священный Коран, 2007, с. 104]. Здесь имеется в виду, что они еще не были верующими мусульманами.

В пятом случае *умма* обозначает группу людей, избравших одну, общую для них, религию, единоверцев. В этом смысле данный термин употребляется во множестве аятов, в том числе в аяте 48 суры 5 «Трапеза» (*Аль-Ма'ида*): «Если бы Аллах пожелал, то сделал бы вас одной общиной (опять: *умматан вахида*)...» [Священный Коран, 2007, с. 298]<sup>5</sup>, в аяте 34 суры «Преграды» (*Аль-А'раф*): «Для каждой общины есть свой срок (*ли-кулли умматин аджал*)» [Священный Коран, 2007, с. 390], в аяте 34 суры «Паломничество» (*Аль-Хадж*):

<sup>2</sup> Здесь и в большинстве других случаев текст аятов приведен по переводу на русский язык текста и тафсира Корана, выполненного Абдуллой Юсуфом Али [Священный Коран, 2007]. Отдельные цитаты из-за несогласия с вариантом перевода Али в тексте даны в моем переводе (тогда ссылка идет просто на Коран). Арабские слова в статье приводятся в практической транскрипции, а цитаты – в латинской транслитерации.

<sup>3</sup> В поясняющем комментарии к последней фразе Абдулла Али пишет: «Ни много ни мало, заявляя: “Ох, все эти разговоры о наказании – ерунда, ничего такого не существует”» [Священный Коран, 2007, с. 537].

<sup>4</sup> В комментарии Абдуллы Али к этому аяту говорится: «*Умма* – “модель, образец, пример для подражания”, но идею того, что Ибрахим был *уммой* сам по себе, находясь отдельно от своего народа, не следует терять из вида» [Священный Коран, 2007, с. 685] (выделение А. Али).

<sup>5</sup> В своем комментарии Абдулла Али пишет: «Изначально человечество представляло собой единый народ или одну нацию (аят 1 суры 4 и 213 суры 2). Создав нас такими, Всевышний мог бы оставить всех похожими и ничем не отличающимися друг от друга, говорящими на одном языке, ведущими одинаковый образ жизни, живущими в одинаковых физических (включая и климатические) условиях» [Священный Коран, 2007, с. 298].

«Для каждой общины (*ли-кулли умматин*) Мы установили места жертвоприношений (или религиозные обряды), чтобы они поминали имя Аллаха над домашними животными, которыми Он наделил их<sup>6</sup>» [*Священный Коран*, 2007, с. 836–837]. Нассар подчеркивает, что по ат-Табари это и есть основной смысл слова *умма*, при этом он соглашается с его толкованием применительно к некоторым аятам как синонима выражения «группа людей», или «вид людей». А аль-Байдави, в принципе соглашаясь с ат-Табари в том, что в большинстве аятов *умма* имеет именно такой смысл, обозначая группу людей, образующих одну *милля*, дополняет его<sup>7</sup>. Для него этот смысл термина *умма* – основа, от которой происходят другие его смыслы [Нассар, 1992, с. 19]. Автор также приводит аят, в толковании которого нет единого мнения у муфассиров. Это аят 110 суры 3 «Семейство 'Имрана» (*Аль 'Имран*): «Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества, повелевая совершать одобряемое, удерживая от предосудительного и веруя в Аллаха» [*Священный Коран*, 2007, с. 181]. Суть проблемы Нассар с помощью несколько провокативного вопроса формулирует следующим образом: «Если религия Мухаммада есть ислам, и если религия у Аллаха – это ислам<sup>8</sup>, и если сам Ибрахим был мусульманином<sup>9</sup>, то почему мусульманами считают только последователей Мухаммада?» [Нассар, 1992, с. 20].

Наконец, в шестом случае термин *умма* обозначает лишь часть группы людей, исповедующих одну и ту же религию. В этом смысле он употребляется в аяте 104 суры 3 «Семейство 'Имрана» (*Аль 'Имран*): «Пусть среди вас будет группа людей (*ва-ли-такун минкум умма*), которые будут призывать к добру, повелевать одобряемое и удерживать от предосудительного» [*Священный Коран*, 2007, с. 180]. А также в аяте 38 суры 7 «Преграды» (*Аль-А'раф*): «...Каждый раз, когда один народ (*умма*) будет входить туда<sup>10</sup>, он будет проклинать родственный ему народ» [*Священный Коран*, 2007, с. 391].

Таким образом, Нассар назвал основные, по его мнению, значения термина *умма* в Коране. Однако он обошел вниманием некоторые из них, притом весьма важные. В предыдущих работах я уже обращался к словарю «*Лисан ал-'араб*» известного средневекового лексиколога имама Ибн Манзура, собравшего толкования всех его предшественников, который пишет: *Al-umma – al-jil wa-l-jins min kulli haуу*, т.е. «*Умма – поколение и вид всего живого*». Иначе говоря: «*Всякий вид животного – умма*» [*Lisan al-'arab*, 1993]. Как сказано в Коране, аят 38 суры 6: «Нет ни одного животного на земле и птицы, летающей на крыльях, чтобы не были они *уммой*, подобно вам...» [*Священный Коран*, 2007, с. 391]. Заметим, что в хадисах по этому поводу говорится еще более неожиданно и очень ярко: «Если бы собаки (!) не были *уммой*, как и все остальные, Я повелел бы убивать их...»<sup>11</sup>. А также: «*Муравьи – умма из умм*»<sup>12</sup> (оставив здесь слово *умма* без перевода, поскольку адекватный эквивалент трудно найти – «община из общин», а может быть, «сообщество

<sup>6</sup> В комментарии автор перевода пишет: «Это полное окончание жертвоприношения, сделанного не ради того, чтобы умиловить высшие силы, ибо Аллах един, и Он не нуждается в плоти или крови..., а символизирующего благодарность Творцу путем разделения мяса со своими собратьями».

<sup>7</sup> В контексте такого толкования напрашивается параллель с миллетами у османов.

<sup>8</sup> См. аят 19 суры 3 «Семейство 'Имрана» (*Аль 'Имран*): «Воистину, религией у Аллаха является ислам (*покорность его воле*)» [*Священный Коран*, 2007, с. 158].

<sup>9</sup> См. аят 67 суры 3 «Семейство 'Имрана» (*Аль 'Имран*): «Ибрахим (*Авраам*) не был ни иудеем, ни христианином. Он был искренним верующим, предавшимся (*воле Аллаха*), и не был из числа многобожников» [*Священный Коран*, 2007 с. 172].

<sup>10</sup> Имеется в виду ад.

<sup>11</sup> Это правильный хадис, который приводят следующие авторы сборников: Ибн Дауд, ат-Тирмизи, ан-Наса'и, Ибн Маджа, ад-Дарими, Ахмад бин Ханбал [*Al-Mu'jam*, 1936, т. 1, с. 92]. Нельзя не заметить, что приводимые здесь хадисы представляют собой сильный аргумент в пользу тезиса о гуманизме исламской религии.

<sup>12</sup> Этот хадис приводит Муслим [*Al-Mu'jam*, т. 1, с. 92, 1936].

из сообществ»<sup>13</sup>). Таким образом, подчеркивая сделанное мной ранее заключение, отмечу, что термин *умма* может обозначать не только людей, но и животных.

Приведем несколько значений этого термина по Ибн Манзуру. Как он пишет, *Al-‘imma wa al-‘umma – al-ṣaḡ’a wa-d-dīn*, т.е. *имма*<sup>14</sup> и *умма* – это «путь и религия», что может быть истолковано еще и как «сунна». То есть, когда говорят, что у человека нет *уммы*, это означает, что у него нет религии. Напомню, что в Коране, аят 213 суры 2 «Корова» («Аль-Бакара»), говорится: «Люди были одной общиной... (*умматан вахида*)» [*Священный Коран*, 2007, с. 104]<sup>15</sup>. Уже упоминавшееся очень близкое к *умма* слово *имма* также означает *hāl* и *ṣā’n* – «положение, состояние». По Ибн Манзуру, *умма* еще *al-qarn min an-nās* – «поколение, или век людей»; так, говорят: *Qad madat umam au qurūn*, т.е. «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<sup>16</sup>”, – это все, кому он был ниспослан из тех, кто уверовал и кто не верил» (!). И: «У каждой *уммы*/общины – посланник...»<sup>17</sup>. Также: «каждое поколение людей есть отдельная *умма*» (*umma ‘alā hida*).

Поясню, как используется *умма* в значении *имам*. Когда в Коране сказано: *inna Ibrāhīm kāna ummatan qānitan li-llāh*, здесь имеется в виду, что Ибрахим был имамом, предтечей и предводителем в единобожии, так что данный аят было бы точнее перевести как: «Был Ибрахим имамом, покорным Богу» (*Коран*, 16, 120). *Умма* означает также «стать, осанка, лицо» (*ḥay’a, qāma*). О человеке говорят: *innahu hasanun ummata al-wajh*, «он красив лицом», и *innahu qabīhun ummata al-wajh*, «он уродлив лицом». И это еще не все. *Умма* – это и «повиновение» (*al-tā’a*), и «ученый» (*al-‘ālim*), и «группа, община» (*al-jamā’a*). А *ummat Allah khalquh* – это: «*Умма* Аллаха – Его народ». Обобщив интерпретации средневековых арабских лексикографов, автор известного 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» [Lane, 1984, v. 2, p. 90].

По справедливому обобщению автора соответствующей статьи в одном из лейденских изданий энциклопедии ислама Р. Паре, рассматриваемый термин «всегда относится к этническим и лингвистическим группам, а также к богоспасаемым религиозным общинам» [Paret, 1974, p. 603]. Паре подчеркивал, что в первый период своего пророчества Мухаммад рассматривал мекканских сородичей как некую «закрытую *умму*», однако когда он не нашел среди них поддержки и был вынужден уйти в Медину, то стал включать в *умму* уже только мединцев, в том числе и немусульман. Это говорит о появившемся тогда у данного понятия политическом измерении. Только когда Мухаммад укрепил свои позиции, он смог исключить из *уммы* тех мединцев (в первую очередь иудеев), которые еще не обратились в ислам. После же его возвращения в Мекку критериями включения в *умму* стали религиозные и этические качества людей, и она отныне стала интерпретироваться исключительно как *умма* мусульман.

Толкование образованного от *уммы* другого слова – *умми (уммийй)* – также неоднозначно. В современном языке *умми* – это человек, который не владеет грамотой. Вопрос

<sup>13</sup> В английских вариантах этого хадиса в статьях одного из главных салафитских (ваххабитских) шейхов Саудовской Аравии Мухаммада бин Салиха Ааль Усаймина (ум. в 2001 г.) слово *умма* переводится как *community* (см. статьи шейха на сайте [www.binuthaymin.co.uk](http://www.binuthaymin.co.uk)).

<sup>14</sup> Вариант *‘imma* иногда выступает как самостоятельная семантическая единица, иногда – как синоним *‘umma*.

<sup>15</sup> *Коран*, 2, 213 (здесь и далее под таким названием дается аят в переводе автора, когда перевод Абдуллы Али представляется не совсем удачным).

<sup>16</sup> См. о переводе этой формулы статью: [Наумкин, 2008(2)].

<sup>17</sup> *Коран*, 10, 47.

заключается в том, было ли такое значение изначально заложено в слове или оно вторично. *Умми* 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-nabiyyu al-ummiyyu*. По мнению некоторых арабских лексикографов (см.: [Lane, 1984, v. 2, p. 90–91]), данный эпитет использован потому, что Мухаммад не умел читать и писать. Однако такое суждение принадлежит жившим в более позднюю эпоху комментаторам, не всегда вникавшим в этимологию слов. Они, конечно, могли бы сослаться на отдельные хадисы с явной бинарной оппозицией, например: *kull muslim ummi aw katib* («Каждый мусульманин неграмотен /?/ или пишет»<sup>18</sup> – но заметим, что и здесь есть коннотация с Писанием, *al-Kitāb*). Р. Паре проводит аналогию между этими аятами и аятом 2 из суры 62 («Собрание») [Paret, 1974, p. 604], 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 многие переводчики Корана<sup>19</sup>), а о людях, не знавших Единого Бога и Писания, язычниках. Это подтверждает текст аята 78 суры 2 «Корова» («Аль-Бакара»): «Среди них есть *ummiyyūn*, которые не знают Писания...»<sup>20</sup>. Возможно, это слово здесь лучше всего переводить не как «язычники», а как «невежественные», вкладывая в него именно такой смысл, но не «неграмотные» (так в русском переводе с английского текста Корана в переводе Абдуллы Али) и тем более не «необразованные» (в суре 3, аят 20 того же перевода [Священный Коран, 2007, с. 159]). Впрочем, «невежественные» допустимо понимать и как «неграмотные». Заметим, что в хадисах встречается и внешне тавтологичное выражение *al-umma al-ummiyya* – «невежественная *умма*», т.е. народ, не знающий Писания<sup>21</sup>.

Таким образом, в Коране, как я уже писал ранее [Наумкин, 2008(2)], говорится, что арабам ниспослан Пророк, который вышел из их среды, среды людей, не ведавших Писания. А если вчитаться в аяты 156–157 суры 7 «Преграды» (Аль-А'раф»), то можно предложить еще одно толкование эпитета *умми* применительно к Пророку, запись о котором «люди найдут в Торе и Евангелии»<sup>22</sup>: дериват от *уммы*. Иначе говоря, это «Пророк *уммы*» (!), но никак не «человек, который не умеет читать и писать». В контексте спора о значении эпитета *умми* сам термин *умма* приобретает особую рельефность.

Формат журнальной статьи не позволяет дать анализ всей палитры исламских теологических, философских, исторических и социологических концепций с использованием понятия *умма*, который требует специального монографического исследования. Приходится ограничиться лишь констатацией живучести *уммаизма*, служившего источником вдохновения для большого числа виднейших авторов, писавших на арабском языке (не только арабов, но и персов, и др.). Среди них, к примеру, аль-Фараби, аль-Мас'уди, аль-Багдади, аль-Маварди, аш-Шахрастани, Ибн Халдун, Мухаммад Абдо, Джамаль ад-Дин аль-Афгани и другие. Для мусульманских реформаторов Мухаммада Абдо и Джамаль ад-Дина

<sup>18</sup> Хадис приводит Ахмад б. Ханбал [*Al-Mu'jam*, 1936, т. 1, с. 98].

<sup>19</sup> Абдулла 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. 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).

<sup>20</sup> По толкованию А. Али, речь здесь идет «о фальшивой морали сынов Ираила»: «Многие из них, даже умеющие читать, были не лучше безграмотных, ибо они не знали, в сущности, даже своего собственного Писания...» [Священный Коран, 2007, с. 51].

<sup>21</sup> Ал-Бухари, Муслим, Ибн Маджа [*Al-Mu'jam*, 1936, т. 1, с. 98].

<sup>22</sup> А. Али комментирует, что это есть содержащееся в Торе и Евангелии пророчество о появлении «арабского Посланника, последнего и величайшего из посланников Аллаха» [Священный Коран, 2007, с. 425].

аль-Афгани понятие *уммы* лежало в основе их панисламского проекта. Когда в 1924 г. был упразднен халифат Османов, возникло новое движение халифатистов, для которых понятие *уммы* также было инструментом объединения всех мусульман. В то же время арабский халифатизм тогда был объектом манипуляции со стороны колониальных держав, в первую очередь Великобритании<sup>23</sup>.

Многие из средневековых ученых в своих трудах детально рассматривали проблему определения исламской *уммы*, причем между толкованиями различных мыслителей наблюдаются весьма значительные расхождения. Замечу, что отечественные востоковеды и исламоведы, занимавшиеся изучением их трудов, этой проблеме не уделяли достаточного внимания.

Нельзя не отметить, что понятие исламской *уммы* стало одним из важнейших для самоидентификации арабо-мусульманских обществ, и сознание принадлежности к ней вошло в число их культурно-цивилизационных кодов. Немалую роль в арабо-мусульманской культуре играли различного рода иррациональные факторы, чувства, эмоции, в том числе связанные как с религиозными представлениями, так и с литературно-поэтической традицией, ведущей начало с доисламского бедуинского прошлого и прошедшей через многие века. В арабской и персидской поэзии, как известно, находилось место фривольному воспеванию и женской красоты, и плотских утех, и других радостей жизни, включая даже запретное в исламе винопитие, которому предавались при дворах халифов, а любовная лирика стала одним из наиболее ярких и популярных жанров этой поэзии. Быстро заняв важное место в исламской цивилизации, суфизм примирил два находившихся, казалось бы, в непреодолимом противоречии друг с другом пласта лежавшей в ее основании арабской культуры: для одного из них важнейшим было поклонение Богу и аскетизм, для другого – чувства, среди которых важнейшую роль играла пылкая любовь. В суфийской поэзии, покоящейся на иносказании, поэты в строках о любви к женщине «зашифровывали» любовь к Аллаху, а в суфийских философских трактатах любовь (*махабба*) стала высшей «стоянкой» на мистическом пути к Богу<sup>24</sup>.

Но вернемся к исламской *умме*. В наше время продолжают споры о об эволюции ее содержания при ее вхождении в современность. Разброс мнений здесь чрезвычайно широк. Французский исламовед Оливье Руа, с одной стороны, говорил о складывании глобального, «деэтнизированного и детерриториализованного ислама», с другой – отвергал уммаизм, поскольку, как он считает, *умма* есть «абстрактный универсум» [Roy, 2004, p. 361], хотя и важный для мусульманских меньшинств. Американский исламовед Джеймс Пискатори еще более определенно, чем французский профессор, утверждал, что *умма* не политический конструкт [Piscatori, 1986, p. 86]. По мнению Джуди, перевод термина *умма* как нации неверен, поскольку он объединяет людей на основе наследия, конвенции, веры или даже образа жизни [Judy, 2004, p. 139]. Но немало исламоведов считают, что под *уммой* подразумевается именно «объединенная нация» последователей исламской религии, тогда термин приобретает ярко выраженную политическую коннотацию. По высказанной еще в 2002 г. оценке британского политолога Фреда Хэлидея, «само определение *уммы* как сообщества на основе общих ценностей, религиозных или нет, имеет политические импликации» [Halliday, 2002, p. 24]. Участвуя в этом заочном диспуте, американский иссле-

<sup>23</sup> См. об этом в: [Наумкин, 2018].

<sup>24</sup> Более подробный анализ этого феномена выходит за рамки тематики этой статьи. Для тех, кто мало знаком с арабской классической поэзией, могу порекомендовать обратиться к сборнику стихов двух замечательных арабских поэтов VII–IX вв. в переводах С.В. Шервинского с вступительной статьей и комментарием И.М. Фильштинского [Из классической арабской поэзии, 1979].

дователь Роберт Сондерз, в противоположность Пискатори, считал, что *умма* представляет собой «транснациональное политическое сообщество» [Saunders, 2008, p. 304].

Нетрудно увидеть, что мусульманами в эмиграции создается то самое окрашенное в эмоциональные тона «содружество общих **чувств**» [выделение наше. – В.Н.], которое и является основой такого рода квазинации (к вопросу о роли чувств мы еще вернемся). Можно ли говорить здесь о процессе создания особой трансграничной нациеподобной общины, *уммы*? И возможно ли предположить, что параллельно с формированием общеевропейской идентичности у французов, немцев, голландцев и т.д. формируется процесс идентификации европейских мусульман с такой транснациональной исламской *уммой*?

Для современной концептуализации проблем исламской *уммы* немалый интерес представляет казус движения «Братьев-мусульман». О. Руа еще, казалось бы, не так давно (см.: [Roy, 2004]) заключал, что многие представители «Братьев-мусульман» отошли от политического активизма и фактически превратились в неофундаменталистов. Однако лидеры «братьев», воспользовавшись плодами бурных событий Арабской весны и проявив сильнейшие политические амбиции, быстро вззошли на вершину политического Олимпа в Египте, чтобы столь же быстро с нее и упасть, потеряв практически все, чего им удалось добиться. В то же время движение «Талибан», добившееся триумфальной военной победы в Афганистане и переживающее в наши дни второе рождение, не только вроде бы закрепилось у власти в этой стране, но и стало оказывать сильное воздействие на политику соседнего Пакистана. Возможно, критерием для классификации исламских течений должно стать отношение не к политике, а к насилию? Или к инакомыслящим? Вроде бы радикал, Юсуф Карадави, в отличие от тех же талибов, порицал насилие, одобрял дебаты, демонстрировал приверженность не столько шариатским нормам, сколько исламским моральным ценностям. У таких, как он, проповедников ключевую роль играет так называемый исламский *образец*. Сеййид Кутб провозглашал: «... *Умма* – не только территория, которую занимает Ислам, и не отечество людей, предки которых когда-то в прошлом жили в соответствии с исламским образом... Мусульманская *умма* – это сообщество (*jama'a*) людей, вся жизнь которых – в ее интеллектуальном, социальном, экзистенциальном, политическом, моральном и практическом аспектах – основана на исламском образце (*minhāj*)» (цит. по: [Kerel, 2003, p. 44]).

Многие высказывания современных исламских мыслителей свидетельствуют о появлении «новой модерности», основанной на использовании достижений современной цивилизации в интересах сохранения собственной культурно-идентификационной парадигмы, своего рода парафраза джадидизма. Законодательно запрещенная в России халифатистская организация Партия исламского освобождения (*Хизб ат-тахрир ал-ислами*), по 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 (ведь эта партия вышла из Движения «Братьев-мусульман»). Это и идея создания халифата, который будет править *уммой*, и механизмы функционирования ее политической организации, одновременно и детерриториализованное движение, которое не ставит задачу взять власть в отдельно взятой стране, да и халифат, который она хочет создать, не имеет территориальной базы [Roy, 2004, p. 237–238].

Зато создание такой базы стало навязчивой идеей у «территориалистов» запрещенного в России ДАИШ (ИГИЛ, или Исламского государства Ирака и Леванта), в чем оно поначалу преуспело, хотя вскоре его проект создания транснациональной государственности потерпел поражение (тема, связанная с рассмотрением этих и других, родственных ДАИШ транснациональных террористических исламистских движений, требует отдельного рас-

смотрения, выходя за рамки задачи, поставленной в этой статье). Кепель в одной своих работ ссылается на утверждение лидера международного терроризма Усамы Бен Ладена о том, что все мусульмане – дети одной *уммы*, которая простирается от Ближнего Востока до Филиппин, Индонезии, Малайзии, Пакистана и до Мавритании [Kerel, 2004, p. 114]. Радикал-исламисты своей безумной, звериной жестокостью оттолкнули от себя даже первоначально симпатизировавшую их лозунгам возрождения «исконного ислама» часть населения арабских стран, вселив в людей страх. А массово обращая в рабынь захваченных ими езидских женщин, они превратили в грубое издевательство над человеком ту самую заложенную в арабо-мусульманской культуре чувственность, о которой говорилось выше.

### АРАБСКАЯ УММА

Параллельно с понятием исламской *уммы* существует понятие *уммы* арабской (будем с некоторой долей условности переводить этот термин как «нация»), с которым они образуют своего рода дихотомическую конструкцию. Но ниже будет показано, что и с понятием арабской *уммы* не все так просто, ибо и в ее рамках есть несколько уровней – от странового (*ватани*, *кутри*) до панарабского (*кауми*), который в первую очередь является объектом нашего рассмотрения. Происходящие в арабском мире два разнонаправленных процесса – укрепление национальных государств, с одной стороны, и их кризис, с другой, – в равной степени заставляют задумываться и спорить о трудных судьбах арабской государственности. Причем эти споры далеко выходят за рамки обсуждения поиска смыслов и точности терминологии, хотя она тоже имеет значение.

Принято считать, что арабский национализм зародился еще в 1870-е гг. в Леванте (см., напр.: [Tauber, 1993, p. 1]). Существовавшая напряженность в отношениях между турками и арабским населением Османской империи усилилась из-за политики туркизации, проводившейся перед Первой мировой войной младотурками из партии «Единение и прогресс». Тогда многих арабов сместили с административных постов, арабские офицеры стали подвергаться дискриминации, единственным языком, разрешенным к употреблению в судах и других государственных учреждениях в арабских вилайетах был турецкий [Tauber, 1993, p. 2]. Видный иракский политик и историк Абдель Азиз ад-Дури писал, что в Египте идеи отечества, патриотизма и равенства появились раньше, чем в других частях арабского мира (в том числе и в Леванте) [Al Duri, 1984, c. 140]. Главный идеолог панарабизма в XX веке сирийский интеллектуал Саты' аль-Хусри (1880–1968) отмечал, что эта страна еще до Первой мировой войны была «единственным святилищем арабского языка и арабской литературы». Однако в то же самое время Египет «был далек от скрытого в нем **чувства** арабского национализма и поэтому отвергал идею арабизма [*«арабства»*]...» [Al-Husri, 1985, c. 11] (выделение наше. – В.Н.). Этому способствовало широко распространенное среди представителей египетского образованного класса, в том числе христиан-коптов, объединяющее их осознание самих себя как наследников древней «цивилизации фараонов», что было и до сих пор является фактически антитезой этому самому «арабству». Именно поэтому, вторил аль-Хусри один из основателей Движения арабских националистов, сирийский политик Хани аль-Хинди (1927–2016), родиной арабского национализма стали Сирия и Ливан, в какой-то мере Ирак, которые «стремились к борьбе против османского гнета и созданию единого арабского государства» [Al-Hindi, 2012, c. 112].

Даже известный исламский религиозный мыслитель Рашид Риды, которого считают одним из отцов салафизма нового времени, первоначально веривший в светлое будущее арабо-турецкого единства, по мере углубления политики туркизации у младотурок превратился в сторонника создания независимой арабской империи в составе Сирии, Ирака и областей

Аравийского полуострова. Жестокие расправы младотурок с популярными среди арабского населения Леванта лидерами национальных обществ, ассоциаций и политических партий, с журналистами и писателями, выступающими за предоставление арабам больших прав, лишь обострили зревший в обществе конфликт, вызвали гнев и злость у арабов.

Аравийские арабы под руководством эмира Мекки, хашимитского шарифа Хусейна, как известно, подстрекаемые британцами и воодушевленные данными ими через переписку Макмагона с шарифом обещаниями поддержать создание общеарабского государства в Машрике во главе с ним, восстали против османов в июне 1916 г., в разгар Первой мировой войны. Отрядами повстанцев командовал один из четырех сыновей Хусейна – Фейсал, который после взятия ими Дамаска в октябре 1918 г. создал там новую администрацию, исповедовавшую принципы светского национализма. В 1920 г. он в течение нескольких месяцев даже был королем Сирии, напоминая сирийцам, что они такие же арабы, как и все остальные, живущие «в регионе, который граничит с морем на востоке, юге и западе, и Таврскими горами на юге» [Haim, 1962, p. 35]. Члены шарифской семьи стали глашатаями одного из первых видов арабского национализма, который вполне можно назвать хашимитским<sup>25</sup>.

Саты‘ аль-Хусри при создании своей доктрины апеллировал к эмоциям, к самому **духу** арабского национализма. Он считал, что в его основе лежит **чувство, ощущение** принадлежности к нации (см. об этом тезисе подробнее: [Тихонова, 1984, с. 64–68]). В этом контексте российские исследователи доктрины аль-Хусри обращают внимание на такие термины, которые арабский философ использовал для описания национализма, как «**национальная вера**» (*аль-иман аль-каумиий*), «**национальное сознание**» (*аль-ва‘й аль-каумиий*), «**национальная идея**» (*аль-фикра аль-каумиийа*). Исходя из этого, вышеупомянутый российский исследователь логично заключала: «Именно воздействие **духовных – эмоциональных и моральных – факторов** рассматривалось аль-Хусри как предварительное условие и залог осознания всеарабского единства и достижения его конечной цели – создания единого арабского государства» [Тихонова, 1984, с. 64–65] (выделение наше. – В.Н.).

Аль-Хусри сформулировал главные положения теории арабской нации, которая стала основой концепции светского панарабского национализма. Он доказывал, что единство арабов покоится на двух столпах – едином арабском языке и общей истории. Таким образом, фактор исторического прошлого у него становится определяющим для политической по сути конструкции, поскольку логическим выражением единства нации должно быть единое государство. Аль-Хусри выступал против тезиса о единой мусульманской культуре, считая, что исламский мир утратил свое единство еще в Аббасидскую эпоху (неудивительно, что именно это обстоятельство было для него главным) [Al-Husri, 1957, с. 83]. Еще раз соглашусь с Тихоновой [Тихонова, 1984, с. 142]: через критику младотурок за туркизацию национальных меньшинств, ему для сплочения арабов под флагом арабского национализма надо было преодолеть как неверный взгляд арабов-мусульман на османское государство, так и иллюзии арабов-христиан в отношении европейских стран.

Его идеи оказали большое влияние на одного из основателей баасизма, православно-го христианина Мишеля Афляка (1910–1989). Под лозунгами арабского национализма и объединения всех арабов Афляк вместе с мусульманином-суннитом Салах ад-Дином Битаром (1912–1980) на базе патриотических кружков создали в 1943 г. организацию «Аль-Ба‘ас аль-‘араби» («Арабское возрождение»). При этом не стоит забывать, что в том же

<sup>25</sup> Хорошо известна история с тайной перепиской британского верховного комиссара в Египте Артура Макмагона с шарифом Хусейном в 1915–1916 гг.: комиссар пообещал аравийскому правителю признать независимость арабских вилайетов Османской империи в Машрике под его властью в обмен на участие аравийцев в войне против османов, но обещание не было выполнено (см. подробнее: [Наумкин, 2018, с. 32–45]).

году эмир Трансиордании Абдалла, брат Фейсала, продолжая традицию «хашимитского панарабизма», выдвинул проект «Великой Сирии» в составе стран Леванта и Ирака.

Кстати, панарабскому движению в Сирии противостоял патриотический регионалистский партикуляризм, ярким представителем которого была созданная в 1932 г. выходцем из ливанской греко-православной общины Антуном Сааде (1904–1949) светская Сирийская социальная националистическая партия, пансирийский проект которой включал помимо стран Леванта и Ирака еще и Кипр. Сааде выдвинул концепцию особой «макросирийской» нации, сложившейся в этом объединенном долгой общей историей географическом ареале, и именно она, по представлению Сааде, несла «особую миссию». Создатель партии противостоял одновременно и панарабским националистам, и исламистам. После поднятого партией восстания 1949 г., когда Сирия и Ливан уже были независимыми, как известно, Сааде был казнен, а сегодня партия действует легально в рядах сторонников президента Башшара Асада.

В этих перипетиях выкристаллизовалось противоречие между двумя ключевыми для понимания ведущейся в течение многих десятилетий в арабском мире борьбы трендами в светском государственно-политическом проектировании: панарабском и партикулярном – как регионалистском, так и страновом. Обоим трендам противостояли исламский и марксистский проекты. В совокупности это отражало многоуровневную идентичность арабских обществ, которая лежала в основе идущего между сторонниками различных проектов противоборства. В программах политических деятелей и партий еще четче, чем прежде, оформилась дихотомия: *кауми* – «панарабский общенациональный» и *ватани* (или *кутри*) – «партикулярный патриотический». Египетских ватанистов, исходивших из того, что для всех египтян первостепенное значение имела «фараонская» идентичность, отличающая их от всех остальных арабов, панарабисты, как свои, так и выходцы из других арабских государств, рассматривали как врагов. Среди многих объединительных проектов панарабистов лишь один был осуществлен в реальности: в 1958 г. Сирия и Египет создали Объединенную Арабскую Республику (ОАР), однако их союз распался уже в 1961 г. Тем не менее это не обескуражило сторонников панарабизма.

Порицавшие их адепты исламистского проекта выступали не только против светскости, но и против отсутствия внимания к исламской идентичности в построениях арабских националистов. В этом контексте и возник тезис об «исламском арабском национализме», хотя значительная часть исламистов до сих пор выступает против национализма вообще. Профессор Международного исламского университета в Исламабаде Мансур Ахмед Наазер заметил: «Национализм порой осуждается мусульманскими учеными и религиозными лидерами на том основании, что он: является западной идеей, экспортированной в арабский мир или посеянной в нем; основан на секуляризме и подрывает религиозные учения, особенно исламские предписания, касающиеся универсального братства; разрушает единство мусульман; представляет собой орудие, используемое Западом для того, чтобы разделять и править, а в конечном счете – покорить мусульман» [Naazer, 2019, p. 30].

Нельзя сказать, что все идеологи панарабского национализма, даже христиане, игнорировали исламский компонент арабской идентичности. Понимая, что они имеют дело с серьезным противником в лице панисламистов, и стремясь перетянуть на свою сторону их сторонников, некоторые лидеры националистов включали в число маркеров арабской идентичности ислам. В этом среди них особенно преуспел Г.А. Насер. У него национализм и ислам дополняют друг друга. Подобная традиция отразилась в концепциях некоторых современных националистов, хотя у сирийских баасистов секуляризм и сохраняется как одна из основ строительства нации и государства. В ходе заседаний малого сирийского конституционного комитета в 2020–2021 гг., на которых в качестве советника присутствовал

автор этой статьи, делегация, представляющая точку зрения правительства, не подвергая сомнению важность ислама, отстаивала секуляризм как важный конституционный принцип для Сирии.

Партия Баас раньше, чем ДАН, тоже добавила «социализм» к своим двум своим первым лозунгам – «единство» и «свобода». Ее основатели увлеклись марксизмом еще во время учебы в Сорбонне в 1929–1934 гг., а после Второй мировой войны они еще и объединили свою партию с Арабской социалистической партией Акрама Хаурани, став общearабской политической Партией арабского возрождения. При этом еще с времен войны они были ярыми оппонентами местной компартии, полагая, что те действуют не в арабских национальных интересах. Мишель Афляк подтверждал это в ходе беседы с советской партийно-правительственной делегацией в Ираке в начале 1970-х гг., где я выступал в качестве переводчика. И тогда основатель партии Баас не скрывал своего скептического отношения к коммунизму.

Но изначально помимо марксизма источником вдохновения для Афляка и Битара были также немецкие теории романтического и идеалистического национализма (!), которыми они также увлекались еще в Сорбонне [Seale, 1986, p. 152]. Сентиментальность добавляла привлекательности идеям национализма. Только Афляк четко отделял арабский социализм от западного: последний отражал интересы угнетенных классов и поэтому был материалистическим и антинационалистическим, первый – наоборот, был духовным и идентифицировался с националистическим: «Социализм есть тело, национальное единство – *дух*» [Seale, 1986, p. 154]. Арабскими националистами двигали не только чувства мести и ненависти, но и чувство **любви**.

Для лидеров баасистов и сегодня приверженность панарабизму остается важнейшим принципом их идейно-политической платформы. В своей речи в Дамасском университете 11 ноября 2012 г. Башшар Асад сказал о противниках арабского национализма: «Их цель – добиться того, чтобы Сирия была поглощена своими внутренними, второстепенными проблемами, будучи замкнута своими страновыми (кутриййа), а не естественными историческими, общенациональными (каумиййа) границами, стала Сирией, склонной к исчезновению через раздел, разлом. Их цель – уничтожение идентичности, культурной самобытности нашего народа, которые спасали нас от разного рода поражений» [Речь Асада, 2012].

Важную роль в развитии концепций панарабского национализма сыграли основатели Движения арабских националистов (ДАН), в том числе православный христианин Джордж Хабаш (1926–2008) и мусульманин Наиф Хаватме (род. в 1935 г.). Как пишет иорданский исследователь Сухейр Салты ат-Талль, «ДАН выдвинуло понятие *уммы* как исходный пункт, поскольку *умма* является основной социальной ячейкой большого человеческого общества» [Salti al-Tall, 1996, c. 132]. Она утверждает: «Узы *уммы*, или национальные узы, – это “единство истории, языка, отечества, культуры и целей”» [Salti al-Tall, 1996, c. 132].

Под воздействием поражения арабов в войне с только что созданным Израилем молодые последователи арабского национализма испытывали острое чувство горечи и бессилия, побуждавшее к действию. Не случайно, основатели ДАН, к примеру, сделали одним из своих целеполагающих лозунгов эмоционально сильно заряженный – «**отмщение**». Он входил в триаду: единство – освобождение – отмщение (*вахда – тахаррур – са'р*). Тот лозунг лишь намного позднее, в начале 1960-х гг., был отменен, и в триаде появился «социализм». В своих мемуарах Дж. Хабаш, с которым мне довелось общаться в годы моей работы в Народной Демократической Республике Йемен, вспоминал, что в ходе внутрипартийных дебатов ряд его коллег предлагал переименовать ДАН в политическую партию, причем активнее всего эту позицию отстаивали ливанцы. Сам Хабаш был против переименования, так как считал, что организация должна объединять «всех сынов арабской нации» вокруг

осуществления целей ДАН, а «движение» представляет собой более широкое объединение людей, нежели «партия» [Habash, 2019, с. 101]. Тем не менее идея реформы оказалась настолько популярной, что пришлось проводить референдум, в результате которого победили сторонники прежнего названия. Неприятие формата партийности сближало ДАН с Г.А. Насером и его последователями и разделяло с баасистами.

Меньше возражений вызвало предложение о замене лозунга «отмщение» лозунгами «социализм» и «возвращение Палестины», а также лозунгами о необходимости различать евреев и сионистов. Сегодня в этих дебатах можно увидеть не только радикализм, характерный для остроты противостояния той эпохи, но и некоторую наивность попытки привлечь на свою сторону тех евреев, кто не разделял идеалы сионизма. Хабаш вспоминает: «Мы пришли к выводу, что большинство евреев являются сионистами и поддерживают Израиль, но не до такой степени, что абсолютно каждый еврей является сионистом» [Habash, 2019, с. 101]. Идеологи ДАН пришли также к выводу, что достижение освобождения и единства должно предшествовать осуществлению социализма, однако именно он должен стать целью арабского общества после того, как оно освободится и объединится.

Впереди ДАН ждали еще многие разочарования, потрясения и процесс глубокой трансформации, особенно те, что произошли после нового поражения арабов и утраты ими территорий в результате июньской войны 1967 г. В ходе этих событий ДАН распалось на ряд национальных организаций, которые, хотя и сохранили многие элементы своей идеологии, фактически перестали быть панарабскими.

Все сказанное демонстрирует важность, которую придавали классики арабского национализма и продолжают придавать их современные последователи его эмоциональным, иррационально чувственным основам. Поэтому для познания этого феномена в общественно-политической жизни арабских обществ могут быть полезны психологические подходы, в том числе нетривиальные. В качестве образца можем сослаться на один из них. В его основе лежит концепция «коллективного национального нарциссизма». Неплохо разработанный в литературе, относящейся к соответствующей научной школе, хотя и не получивший широкого распространения, он способен пролить новый свет на проблему. В рамках этого подхода работает группа польско-американских ученых, к которым принадлежат, в частности, Александра Чикоцка и Александра Числак. Они уверены в том, что современная политика наций вообще движима потребностью в завоевании признания величия той или иной из них: «Потребность нации в оценке [самой себя] уловлена концепцией коллективного нарциссизма – веры во внутригрупповое величие, зависящей от внешнего признания» [Cichocka, Cislak, 2020, p. 69]. Авторы рассматривают это явление как оборонительный вид «внутригрупповой обязанности», ассоциирующийся с массой нежелательных межгрупповых итогов, таких как «преувеличенные представления об угрозах для группы (in-group) и предрасположенности к враждебным ответам на эти угрозы» [Cichocka, Cislak, 2020, p. 70]; (также [Golec de Zavala et al., 2013]). Нации в этом случае особенно чувствительны к любым проявлениям неуважения к себе или критике. А сверхчувствительность к угрозам объясняет, почему коллективный нарциссизм связан с верой в теории межгрупповых заговоров [Biddlestone et al., 2020]. В польском контексте национальный коллективный нарциссизм проявляется, как поясняют авторы, в вере в теории «еврейского» и в других заговоров, циркулирующие, в частности, вокруг известной истории с крушением самолета под Смоленском [Biddlestone et al., 2020].

По мнению Чихоцки и Числак, суммирующих воззрения целого ряда ученых, работающих на основе концепций данной школы, коллективный национальный нарциссизм может в средней или даже сильной степени ассоциироваться с доминирующим национализмом, «слепым» патриотизмом, националистическим самовосхвалением. Он обнаруживает парал-

лели с индивидуальным нарциссизмом, проявляющимся в сильном чувстве собственного превосходства [Cichocka, Cislak, 2020, p. 69].

Первое, что приходит на ум при знакомстве с трудами по коллективному нарциссизму, – это мысль о компенсаторном характере этого феномена. Было бы тривиальным назвать в качестве одного из мотивов к его возникновению чувство неполноценности, национальной ущербности, неизбежно возникающее у многих представителей наций, находящихся или находившихся в состоянии колониальной или иной зависимости, подвергающихся или подвергавшихся национальному унижению, угнетению и дискриминации, территории которых оккупированы другими государствами и нациями и т. п. Возникающие проявления эксклюзивизма или эксепционализма представляют здесь вполне объяснимую ответную реакцию (что в определенной мере сопоставимо с генезисом современного движения BLM – Black lives matter).

Не уверен, что эта концепция имеет универсальное значение и подходит для анализа всех видов националистических идеологий и движений. Однако она позволяет вычленить одно из их важных качеств, да простят меня их адепты, а именно – некую самовлюбленность, которая, естественно, не полностью идентична эксклюзивизму (как, например, у североамериканцев), но сродни ему. Тем не менее нарциссизм является базой для политического мессианства, в русле которого то или иное сообщество, осознающее себя как нация, народ, цивилизация или государство, считает, что оно не только выполняет некую историческую миссию внутри себя, но и несет ее во внешний мир. В этом смысле особенно показательна двуединая формула девиза баасистов – *Умма арабийя вахида, зат рисала халида*, т.е. «Единая арабская нация, с вечной *миссией*». Обладание «вечной миссией», так же как и исконной арабской идентичностью и единством, является одним из ключевых понятий для идеологии баасизма.

Возвращаясь в контексте этих последних констатаций к трудам Мишеля Афляка, можно лишний раз убедиться в том, насколько высказываемые им идеи насквозь пронизаны психологизмом, идеалистическими сентенциями. Точно заключила Сильвия Хаим: классик арабского национализма рассматривает политику как средство повлиять на «изменение сердец у арабов, фактически вызывая в них любовь». *Любовь* приобретает здесь качество ключевого идейно-теоретического постулата, своего рода структурообразующего элемента теории панарабизма. Не хочу перегружать свои размышления избыточностью параллелей, однако здесь трудно избавиться от мысли о сходстве подобной манипуляции со средневековой суфийской лирикой, где в стихах о любви к женщине имеется в виду любовь к Аллаху. Именно в ключе этой широко распространенной в арабском мире коннотации легче понять, почему так необычно христианин Афляк провозглашает, что «Национализм [заключается] в любви прежде, чем еще в чем-либо» (!). И Хаим поясняет его идею: «Только когда арабы полюбят друг друга, а **их нацию и их землю накроет абсолютной и не терпящей возражений любовью** [выделение мое. – В.Н.], они обретут спасение, и только тогда их слабости и трудности покинут их» [Haim, 1962, p. 144], (см. также: [Seale, 1986, p. 155]).

Стоит подчеркнуть, что постулаты, лежащие в основе исламизма с его «рамочным» обрамлением (см.: [Ближний Восток, 2020]) – исламской *уммой* – и панарабского светского национализма с его обрамлением – арабской *уммой*, одновременно и противоречат друг другу, нередко жестко конфликтуя, и дополняют друг друга, периодически вступая в союз. Напомним, что в уставе партии Баас не упоминался ислам, хотя христианин Афляк не отрицал его тесную связь с арабским национализмом. По этому поводу точно высказался мой уже ушедший из жизни британский коллега, с которым мы когда-то в ходе дружеских споров, к моему удивлению, обнаружили сходство целого ряда наших оценок арабской действительности. Это был один из лучших знатоков современной сирийской истории

Патрик Сил, который увидел в Афляке «еще одно воплощение извечного гения арабской нации...» [Seale, 1986, p. 157]. Он хорошо сказал: арабизм и ислам у сирийца – две ипостаси одной сущности, лежащей в основе «арабского величия». Не следует бояться столкновения национализма с религией, ведь он, «как и религия, идет от сердца и происходит от воли Бога, они идут рука об руку, поддерживая друг друга» [Seale, 1986, p. 156].

Точно так же поддерживают друг друга и две *уммы*.

## ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ: ДВЕ УММЫ И УММАИЗМ

Подводя итоги проведенного исследования и пытаясь обобщить результаты краткого экскурса в уммаизм, можно обнаружить в нем два кластера концепций. **С одной стороны**, это концепции, основанные на исламском понятии *уммы*. Здесь выделяется, во-первых, уммаизм панисламский, который сегодня уже не претендует на глобальную всеохватность. Появляющиеся в его русле время от времени и выплескивающиеся на поверхность политической жизни экстремистские проекты, в том числе пытающиеся апеллировать к идее халифата, не находят широкой поддержки у подавляющего большинства мусульман мира. Во-вторых, это исламский уммаизм, основанный на той же идее исламской *уммы* с ее солидарностью, но без претензий на создание соответствующей глобальной государственности. В-третьих, это национальный уммаизм, который служит основой для государственных проектов, в которых ислам тесно переплетен с арабскими национальными ценностями, а государства не претендуют на идеологическую или территориальную экспансию. Исключением в недавнем прошлом была Саудовская Аравия, которая, однако, начала изживать этот тренд<sup>26</sup>. Наконец, в-четвертых, это идея транснациональной *уммы* мусульман, живущих в диаспоре, отчасти сконструированная, если встать на точку зрения О. Руа. В условиях растущего притока мигрантов из исламских государств в Европу и увеличения доли мусульман в составе населения мира уммаизм как тренд, вероятно, не исчезнет, а роль в нем чувственно-эмоционального компонента сохранит устойчивость.

**С другой стороны**, это концепции арабского национализма, в котором, во-первых, выделяется панарабское течение, апеллирующее к понятию общеарабской *уммы*, к настоящему времени фактически потерявшее поддержку населения арабских стран. Во-вторых, это партикулярный национализм, ограничивающий сферу охвата несколькими (страны Леванта, Магриба и т.п.) или одной страной. Среди этих концепций следует различать те, которые можно охарактеризовать как светские, и те, которые используют ислам, но лишь как одну из своих идейных опор. С учетом усиления националистического тренда в идеологии растущего числа государств мира и особенностей складывающейся системы международных отношений можно предполагать некоторый ренессанс идей арабского национализма в краткосрочной или среднесрочной перспективе.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

*Ближний Восток: политика и идентичность*. Под ред. И.Д. Звягельской. Москва: «Аспект-Пресс», 2020 [*Middle East: politics and identity* Ed. I.D. Zvyagelskaya, Moscow: "Aspect-Press", 2020 (in Russian)].

<sup>26</sup> За пределами арабского мира некоторым исключением являлся Иран первых лет после исламской революции 1979 г., руководство которого обвиняли в ее экспорте; сегодня есть основания считать, что идеи персидского национализма играют в культурно-цивилизационном дискурсе Ирана не меньшую роль, чем исламизм, связанный еще и с позиционированием этой страны как защитницы всего шиитского конфессионального меньшинства.

*Из классической арабской поэзии.* Перевод с арабского С. Шервинского. Вступительная статья, примечания И. Фильштинского, М.: Худ. лит. 1979 [*From Classical Arab Poetry.* Translated by S. Shervinsky. Preface and Comments by I. Fil'shtinsky. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura, 1979 (in Russian)].

Наумкин В. *Ислам и мусульмане: культура и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет.* Москва – Нижний Новгород: Медина, 2008(1) [Naumkin V. *Islam and Muslims: Culture and Politics (written over the years).* Moscow – Nizhniy Novgorod: Medina Publishing House, 2008(1) (in Russian)].

Наумкин В. К вопросу о переводе некоторых сакральных мусульманских формул на русский язык. *Восток (Oriens).* 2008(2). № 1. С. 5–10 [Naumkin V. To the question of translation of some sacred Islamic formulas into Russian. *Vostok (Oriens).* 2008(2). No. 1. Pp. 5–10 (in Russian)].

Наумкин В. *Несостоявшееся партнерство. Советская дипломатия в Саудовской Аравии между мировыми войнами.* М.: ИВ РАН, Издательство «Аспект Пресс», 2018 [Naumkin V.V. *The Unfulfilled Partnership. Soviet Diplomacy in Saudi Arabia between the World Wars.* Moscow: IOS RAS, Izdatel'stvo "Aspekt Press", 2018 (in Russian)].

Наумкин В. Современный конвергентный арабский национализм в зеркале исторической памяти. *Полис. Политические исследования.* 2021. № 6. С. 42–59 [Naumkin V.V. Modern Convergent Arab Nationalism in the Mirror of Historic Memory. *Polis. Political Studies.* 2021. No. 6. Pp. 42–59 (in Russian)].

Речь Башшара Асада 11 ноября 2012 г. [Bashar Asad's speech, 11 November 2012 (in Arab.)] <http://mofaex.gov.sy/ar/pages175/>.

Священный Коран. В переводе, с комментариями Абдуллы Юсуфа Али. Нижний Новгород: Издательский дом «Медина», 2007 [Sacred Qur'an. Translation and commentary by Abdullah Yusuf Ali. Nizhniy Novgorod: Madina Publishing House, 2007 (in Russian)].

Тихонова Т. *Светская концепция арабского национализма Саты аль-Хусри.* Москва: Издательство «Наука», ГРВЛ, 1984 [Tikhonova T. *Secular Concept of Arab Nationalism by Saty al-Husri.* Moscow: "Nauka" Publishers, Main Editorial Board for Oriental Literature, 1984 (in Russian)].

Al Duri A. *Al-Takwin al-ta'rikhi li al-ummah al-'arabiyyah: dirasa fi al-huwiyya wa al-wa'y* [The Formation and History of Arab Umma: Research of Essence and Conscience. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, 1984 (in Arab.)].

Al-Hindi H. *Al-Haraka al-qawmiyya al-'arabiyya fi al-qarn al-'ishrin (dirasa siyasiyya)* [Arab Nationalist Movement in the 20<sup>th</sup> Century (Political Research). Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, 2012 (in Arab.)].

Al-Husri S. *Ara' wa ahadith fi al-wataniyya wa al-qawmiyya* [Views and Notions of Patriotism and Nationalism. Beirut, 1957 (in Arab.)].

Al-Husri S. *Abhath mukhtara fi al-qawmiyya al-'arabiyya* [Selected Works on Arab Nationalism. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, 1985 (in Arab.)].

Habash G. *Safahat min masirati al-nidaliyya.* [Pages from the My Fate of a Fighter. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, 2019 (in Arab.)].

*Lisan al-'arab li al-imam al-'allama Ibn Manzur* [Arabic Language by Reverent Imam Ibn Manzur. Vol. 1. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi, 1993 (in Arab.)].

*Al-Mu'jam al-mufahras li alfazh al-hadith al-nabawi 'an al-kutub al-sitta wa 'an Musnad al-Darimi wa Muwatta' Malik b. Anas wa Musnad Ahmad b. Hanbal* [Indexed Dictionary of Deeds of the Prophet's Hadiith Collected in Musnad by al-Darimi, Muwatta' by Malik b. Anas and Musnad by Ahmad b. Hanbal. In Six Volumes. Vol. 1. Leiden: Brill, 1936 (in Arab.)].

Nassar N. *Mafhum al-umma bayn al-din wa al-tarikh. Dirasa fi madlul al-umma fi al-turath al-'arabi al-islami* [Concept of the Umma between Religion and History. Researching the Role of Umma in the Arab Islamic Heritage. 4<sup>th</sup> Edition. Beirut: Dar al-amwaj, 1992 (in Arab.)].

Salti al-Tall S. *Harakat al-qawmiyyin al-'arab wa iftitahuha al-fikriyya.* Silsilat al-saqafa al-qawmiyya 31 [Movement of Arab Nationalists and its Ideological Development. National Culture Series 31. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, 1996 (in Arab.)].

- Biddlestone M., Cichocka A., Zeele I., Bilewicz M. Conspiracy theories and intergroup relations. *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Edited by Butter M., Knight P. London: Routledge, 2020. Pp. 219–230.
- Cichocka A., Cislak A. Nationalism as collective narcissism. *Current Opinion in Behavioral Sciences*. 2020. Vol. 34. Pp. 69–74.
- Golec de Zavala A., Cichocka A., Iskra-Golec I. 2013. Collective narcissism moderates the effect of in-group image threat on in-group hostility. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2013. Vol 104. i. 6. Pp. 1019–1039.
- Haim S. *Arab nationalism: An Anthology*. Berkley: University of California Press, 1962.
- Halliday F. The politics of the umma: states and community in Islamic movements. *Mediterranean Politics*. 2002. Vol. 7, i. 3. Pp. 20–41.
- Judy R. Sayyid Qutb's fiqh al-waq'i, or new realist science. *Boundary 2*. 2004. Vol. 31. i. 2. Pp. 113–148.
- Kepel G. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkley and Los Angeles: University of California Press. 2003.
- Kepel G. *The War for Muslim Minds. Islam and the West*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press. 2004.
- Lane E.W. *Arabic-English Lexicon*. 2 volumes. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984.
- Le Coran*. Traduit par D. Masson. Paris: Gallimard, 1967.
- Naazer M. Nationalism in the Muslim World: a curse or blessing? *Liberal arts and social sciences international journal* No. 1 January-June 2019. Vol. 3. Pp. 30–42.
- Paret R. Umma. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Edited by H.A.R. Gibb and J.H. Kramers. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Piscatori J. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Roy O. *Globalized Islam: The Search for the New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Saunders R.A. The ummah as nation: a reappraisal in the wake of the “Cartoons Affair”. *Nation and Nationalism*. 2008. Vol. 14. i. 2. Pp. 303–321.
- Seale P. *The Struggle for Syria. A new edition with a forward by Albert Hourani*. London: I.B. Tauris & Co Ltd, 1986.
- Tauber E. *The Arab Movements in World War I*. London: Frank Cass, 1993.

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

НАУМКИН Виталий Вячеславович – академик РАН, доктор исторических наук, профессор, научный руководитель Института востоковедения РАН; Москва, Россия; декан Восточного факультета Государственного академического университета гуманитарных наук, Москва, Россия.

Vitaly V. NAUMKIN, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Professor, Doctor of Science (History), President of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; Dean of the Oriental Faculty, State Academic University of Humanities, Moscow, Russia.