



26.00.01 Теология (Отрасль науки: Философия)

УДК 141.336

DOI 10.22311/2074-1529-2018-14-4-25-44

**Е. А. Фролова**

Институт философии РАН, г. Москва

## **«АРАБСКИЙ РАЗУМ». ЕГО НАЧАЛА В БЕДУИНСКОЙ ПОЭЗИИ**

**ФРОЛОВА Евгения Антоновна** —

д-р филос. наук, вед. науч. сотр., Институт философии РАН

(115172, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1).

E-mail: ea-frol@yandex.ru

**Аннотация:** Выражение «арабский разум», предложенное М. А. ал-Джабири, фиксирует наличие проблемы, которая обсуждается арабскими интеллектуалами в последнее столетие: с чего начинать возрождение арабского мира? Большинство идеологов убеждены, что прежде всего необходимо менять сознание людей, отказаться от устаревших культурных установок. Для того чтобы понять, какие из них мешают развитию, нужно заново пересмотреть содержание основных форм, в которых исторически функционировала культура, выявить ее доминанты. Возникновение цивилизации ислама означало разрыв с предшествующим, племенным, образом жизни и сознанием «джахилийи» («незнание»). Но определявшие эту жизнь компоненты сохранились и в новой культуре. Одним из таких компонентов была поэзия бедуинов, которая передавала не только нормы организации их быта, мировоззренческие, нравственные представления, характерные черты сознания, но и особенности языка, риторики, красноречия.

**Ключевые слова:** «арабский разум», джахилийя, поэзия бедуинов, риторика, метафора, аналогия.

**Для цитирования:** Фролова Е. А. «Арабский разум». Его начала в бедуинской поэзии // Ислам в современном мире, 2018; 4: 25–44;

DOI: 10.22311/2074-1529-2018-14-4-25-44

Статья поступила в редакцию: 03.09.2018

Статья принята к публикации: 15.10.2018

**В**ыражение «арабский разум» было предложено марокканским философом М. А. ал-Джабири<sup>1</sup>. Несмотря на его видимую неопределенность, размытость, оно фиксирует наличие проблемы, которую ал-Джабири считает центральной для анализа и решения задач, стоящих перед современной арабской культурой. Очевидно: прежде чем говорить об арабском разуме, нужно определить, что имеется в виду, когда речь идет о «разуме», как его понимает ал-Джабири и как он представляется автору данной статьи.

Философ начинает со следующих его определений.

«Термин “арабский разум” (*акл*), который мы использовали в названии книги, несомненно может породить у читателя не один вопрос: этот термин относится к арабам в отличие от других? Или здесь имеется в виду врожденный разум, характеризующий человеческое бытие, его особенность в отличие от бытия животных?»<sup>2</sup> Оставляя на время в стороне «арабскость» разума, ал-Джабири сосредоточивает внимание на разуме как таковом: «Арабский разум (*ал-‘акл ал-‘арабий*), в смысле, в котором мы его здесь употребляем, есть разум, который формировался и создавался внутри арабской культуры и который сам в то же время пытался производить и воспроизводить ее»<sup>3</sup>. Сразу же стоит отметить, что здесь обнаруживаются два среза в рассмотрении разума — эпистемологический и культурно-исторический, и такой взгляд на разум ал-Джабири демонстрирует во всех своих работах. Стремясь выделить эпистемологическое ядро, определяющее специфику арабской мысли, ал-Джабири отмечает и исследует факт включенности «эпистемы» в культурный контекст, нагруженность этой эпистемы реальным историческим содержанием.

Вопрос может быть снят, полагает ал-Джабири, если мы используем слово «мысль» (*фикр*) вместо «разум». Но оправданно ли это?

Как бы ни были близки по содержанию эти два слова, они остаются двумя отдельными, близкими, но не тождественными понятиями. Об их близости, но не совпадении говорят и переводы на другие языки.

<sup>1</sup> См.: ал-Джабири М. А. Ал-хитаб ал-‘арабий ал- му‘асир. Бейрут, 1982; Он же. Таквин ал-‘акл ал-‘арабий. Бейрут, 1984; Он же. Бина ал-‘акл ал-‘арабий. Бейрут, 1986; и др.

<sup>2</sup> Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World. London, I. B. Tauris, 2011. P. 3.

<sup>3</sup> Ibid. P. VIII.

В английском языке *'акл* передается по-разному: как *mind, understanding, comprehension, intelligence, intellect*. В немецком, констатирует ал-Джабири, ему соответствуют *die Vernunft* и *der Verstand*. Мы бы добавили, что в бытовом немецком они практически равноценны, но философы их непременно различают: первое слово-термин означает разум («чистый разум» у Канта), способность, направленную не только на дискурсивное познание, но и на познание универсальной связи вещей; второе же, рассудок, рассматривается как более низкая по сравнению с разумом форма познания, знания и мышления, функция которой сводится к структуризации, фиксации знания, выработке стандартных познавательных норм. Отметим, что в русском языке различие между двумя этими понятиями (разум и рассудок) проводится только в области философии и психологии.

Примечательно, что в Коране слова «акл» как абстрактного понятия нет, есть только связанные с ним слова: «*'акала*» (разуметь), «*'акил*» (разумный) и пр., и все они связаны с поведением человека, его следованием по указанному ему праведному пути. Об этом напоминают многочисленные аяты Корана: «...А когда они вкусили дерева, явилась перед ними их мерзость, и стали они шить для себя райские листья. И воззвал к ним их Господь: “Разве Я не запрещал вам это дерево и не говорил вам, что сатана для вас — ясный враг?”»<sup>1</sup>.

Ал-Фараби замечает, что в просторечии разум отождествляется с сообразительностью. При этом совершение зла не подпадает под понимание разумности. «И стали все в просторечии применять слова «обладающий разумом» в смысле разумный, а разумение в понимании Аристотеля — это рассудительность в том, что достойно делать в нужное время и в подходящих случаях». «Следовательно, — делает вывод ал-Фараби, — разумный является вместе с тем и добродетельным»<sup>2</sup>. То есть для ал-Фараби разум есть не просто мыслительная способность, а способность различать благо и зло, когда разум как человеческое достояние неотделим от нравственности, когда он не только связан с нею, но, если угодно, ею *повязан*. В греческой мысли, на которую ссылается ал-Фараби, разум также связывался с этикой. Но, замечает ал-Джабири, «в греко-европейской мысли этика базируется на знании, а в арабской мысли — знание базируется на этике... Мы находим это измерение не только в словах, происходящих от корня *'а-к-л*, но также во всех словах, сопрягающихся с ним по смыслу, как, например, «ум» (*зихн*), «мысль» (*фикр*)»<sup>3</sup>.

Если продолжить рассуждение ал-Джабири, то чистым разумом может быть только разум Мировой, Абсолютный, а также разум,

<sup>1</sup> Коран / пер. Крачковского: 7: 21. См. также: Коран, 2: 169–170; 7: 178; 17: 35 и др.

<sup>2</sup> *Аль-Фараби*. О разуме и науке. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1975. С. 6.

<sup>3</sup> *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason*. P. 26.

имеющий дело с умопостигаемыми сущностями, с интеллигибилиями (*ма'кулат*). Для того чтобы избежать постоянного смещения смыслов понятия «разум», ал-Джабири предлагает различать мысль как инструмент, создающий теории, и мысль как содержание, продукт инструментальной умственной деятельности, которая обусловлена исторической особенностью культуры. Определение разума в контексте культуры, в данном случае — арабской, позволяет обнаружить его своеобразие в сравнении с «разумами» других культур, а также их общность. Но за этими культурно-историческими особенностями и общностями ал-Джабири видит и их своеобразие и тем самым переносит разум в плоскость эпистемологии.

«Почему, — спрашивает ал-Джабири, — только арабы, греки и европейцы... создали рациональную теоретическую мысль в форме, которая делает возможным научное, философское или юридическое знание, не основанное на легендах, мифах, свободное от анимизма... Верно, что народы Египта, Индии, Китая, Вавилона и других великих цивилизаций создавали науку, однако также верно, что структуры культур этих стран базировались на мифах. В то же время цивилизации греков, арабов, современных европейцев создавались не просто знанием, а теориями знания, и только одни эти цивилизации, — насколько мы знаем, — оперировали не просто рациональным мышлением, но также и мышлением относительно разума (*ат-тафкир фи-л-'акл*), которое выражает высший уровень рационального познания, его метауровень»<sup>1</sup>.

Структурную особенность «арабского разума», в сопоставлении с греко-европейским, ал-Джабири усматривает в том, что в арабо-мусульманской культуре отношения между основными ее компонентами — Богом, человеком и природой — построены так, что главным полюсом является Бог, на противоположной стороне находится человек, природа же занимает промежуточное положение, играет роль помощника в познании Бога, обеспечивает подступ к Творцу. Иное соотношение, на его взгляд, между полюсами в греко-европейской культуре; в ней полюсами оказываются человек и природа, Бог же играет роль ассистента человека, нацеленного на познание природы, раскрытие природного порядка<sup>2</sup>.

Достаточно очевидно, что отмеченная особенность арабского разума не является изначальной. Она возникла в результате процессов, которые знаменовали рождение арабо-исламской цивилизации и которые под влиянием кардинально значимых исторических событий могут поменять вектор развития. В прошлом такое цивилизационное изменение было определено появлением новой — исламской — монотеистической

<sup>1</sup> Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. P. 11.

<sup>2</sup> Ibid. P. 24.

религии, порвавшей с предшествующей языческой культурой, культурой джахилии, культурой «невежества», «незнания», а точнее неведения возникшей рядом с ней системы веры в единого Бога. Трудно порицать одну систему взглядов за то, что она не провидела идущую ей на смену другую систему, но вполне правомерно негативно оценивать прошлое, когда оно сопротивляется нарождению нового, как это было при столкновении бедуинской культуры с культурой исламского монотеизма, учением Мухаммада. Период расторжения этих культур занял более века (а какие-то отголоски этого процесса, связанные со структурными сторонами языка, наблюдались даже в XX столетии) и был насыщен радикальными преобразованиями.

Прежде всего встал вопрос о записи устных проповедей Мухаммада. Для этого надо было определить, какой из аравийских диалектов должно взять за основу понятного всем аравийцам языка, надо было утвердить лексику, используемую в Коране, выработать правила написания текста (за образец был взят сирийский вариант арамейского алфавита), ввести употребление диакритических знаков, исключающих двусмысленность в понимании слов, то есть создать элементарные грамматические нормы. Так рождалась новая дисциплина — языкознание, арабский язык переходил на уровень науки. Становление теологии и нового языка шло одновременно: язык позволил письменно закрепить текст Корана, а Коран узаконил появление письменного арабского языка, первоначально в том объеме, который предоставляло содержание Корана.

Этот период формирования религиозного учения и языка, охвативший вторую половину второго века хиджры и первую половину третьего, обозначен в истории как «эра записи» — имеется в виду запись Корана, хадисов, сунны. Ал-Джабири полагает, что это была не только «эра записи», но и время кодификации исламского учения и выработки норм языка. В этот процесс органично было вплетено и развитие исламского правового учения, фикха, обеспечивавшего утверждение фиксированных норм поведения. Последние сообщили статус законов установлениям Корана. Это столетие колоссальной творческой работы обозначило слом предшествующей культуры, культуры джахилии, и рождение новой мощной цивилизации, на века определившей образ мысли не только аравийцев, но и многих других народов, вошедших в состав халифата. Это и было время утверждения «арабского разума».

Но можно ли говорить об «арабском разуме» до появления ислама, в эпоху джахилии, эпоху «незнания»?

Сначала коснемся понятия «арабский». Разрозненные племена кочевников Северной и Средней Аравии и даже оседлых жителей немногочисленных городов вряд ли правильно рассматривать как сознающих этническую общность — они скорее были аравийцами, а не арабами.

Таковыми они стали лишь после образования государства, сделавшего ислам общей для всех религией, вовлекшего их (насколько это было возможно) в общую экономическую жизнь и подчинившего их общим юридическим нормам<sup>1</sup>. Об этом пишет и А. Б. Халидов: «Арабы до VII в. жили в условиях родо-племенного строя, не были объединены социальной и политической организацией, поэтому высказываются сомнения в том, можно ли именовать их народностью и было ли у них сознание общности»<sup>2</sup>.

Коран определяет аравийских номадов и язычников-горожан как «незнающих». Девятая сура («Покаяние») направляет свой гнев и против них, и против «отступников», против лицемерия в вере: «Бедуины еще сильнее в неверии и лицемерии...» (9: 98), «Обещал Аллах лицемерам, и лицемеркам, и неверным огонь геенны...» (9: 69), «Проси для них прощения или не проси... никогда не простит им Аллах...» (9: 81). Такая непримиримость была вызвана отношением к бедуинам-отступникам, то принимавшим новое вероучение, то по разным причинам отрекавшимся от него, поддаваясь призывам появившихся во множестве лжепророков. Однако большую часть бедуинов Мухаммад относил к тем, кто не «знал» его учения о единобожии.

Поскольку в дальнейшем в центре нашего внимания будет сознание бедуинов, целесообразно определить место соседствующих с ними оседлых жителей городов. Факт соседства уже о многом говорит. Отношения этих групп аравийцев обуславливались особенностями их жизненных укладов, особенностями хозяйствования: если достоянием кочевников был скот, то горожане занимались земледелием, ремеслами, торговлей. Временами нужда толкала бедуинов совершать разбойничьи нападения на городских жителей, на торговые караваны, но в другие времена отношения аравийцев были вполне мирными; нередко вооруженные кочевники сопровождали и охраняли караваны. К тому же между теми и другими шел обмен произведенными продуктами и знаниями; известно, что на городские ярмарки для участия в состязаниях красноречия собирались поэты-бедуины со всех концов Аравии. Горожане, особенно те, которые жили в прибрежных районах, поддерживали экономические и культурные связи с соседними народами, а благодаря транзитным торговым путям, проходившим через Аравию, они имели возможность тесно общаться с населявшими страну представителями монотеистических религий — христианами (в основном исповедующими христианские ереси), иудеями. Исторические источники повествуют о беседах с христианскими старцами

<sup>1</sup> См.: Грязневич П. А. Аравия и арабы (к истории термина «ал-араб») // Ислам: Религия, общество, государство. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 122–131.

<sup>2</sup> Халидов А. Б. Арабский язык // Очерки истории арабской культуры (V–XV вв.). М.: Изд-во «Наука», 1982. С. 41.

ходившего с торговыми караванами юного Мухаммада. Известно также, что Мекка, родной город Пророка, был местом паломничества арабийцев к Каабе.

К сожалению, достоверные материалы, которые позволяли бы странно судить об аравийских городах времен джахилии, скудны. Жизнь таких городов-государств, как Пальмира и Набатея, позволяет проводить только приблизительные аналогии с аравийскими городами. Бедуинская же поэзия предоставляет достаточно богатую возможность познакомиться с бытом и сознанием ее носителей. Что касается «разума» горожан и кочевников, то его уровень у тех и других, думается, принципиально не отличался. Поэтому характеристики, которые в дальнейшем будут даваться «разуму» бедуинов, так или иначе относятся и к горожанам. Употребление этого слова считаем вполне правомерным. Во-первых в анализе сознания джахилийцев мы исходим из терминологии ал-Джабири. Во-вторых, это слово, если принять его в качестве «знака» широкого мыслительного комплекса, включающего разные аспекты сознания — от *ratio* до интуиции, — позволяет проследить его смысловое содержание от бедуинов до приверженцев религии ислама, от примитивной мысли древних до научной мысли наших дней.

Прежде чем перейти к рассмотрению «разума» джахилийцев, нужно вспомнить о статусе поэзии и поэта в доисламском обществе.

Положение и функции поэта (*шаир*, «ведун») в племени были разноплановыми. Он был хранителем знаний, накопленных его сородичами, должен был прославлять род, напоминать о его славных победах над врагами, воспевать храбрость соплеменников в боях, вдохновлять их на ратные подвиги. Статус поэта возвращает к более древним временам, когда поэзия была элементом магии, средством заклинания, направленного на утверждение мощи племени и «изничтожение» сил противника, на «ублажение» природы, на ее благосклонность к нуждам племени.

Вера в могущество поэтов сохранилась и в последующие времена. Слава некоторых поэтов была настолько значительной, что тексты их касид и муаллак (речь идет, конечно, о язычниках-горожанах, которые были знакомы с грамотой) во время ежегодных ярмарок вывешивались у входа в святилища для всеобщего обозрения — так повествуется о Имруулькайсе, величайшем бедуинском поэте VI века. В его творчестве как раз воплощено сочетание поэзии бедуинов и городской лирики. Он был сыном вождя, а изгнан был из рода из-за «недостойного поведения» и за сочинение стихов, принижавших его знатное положение. Всю жизнь он должен был скитаться и умер в изгнании.

До нашего времени дошли образцы творчества и других поэтов V — начала VII в., записанных позже филологами Басры и Куфы.

Древняя арабская поэзия позволяет увидеть, как формировался «разум» арабийцев.

Первое, что отмечают исследователи творчества бедуинских поэтов, это чрезвычайную точность и конкретность в воспроизведении ими наблюдаемых событий, вещей, животных, природы.

Приведем отрывок из муаллаки Имруулькайса:

*Между Узейбом и Дариджем сделав привал,  
Вдаль мы глядели, где молнии в тучах сверкали,  
Видели мы над Сатаром и Язбулем дождь,  
Так же над Катаном дождь затуманивал дали.  
А над Кутайфою дождь зарядил поутру,  
Все затопило — терновник и ветки азалий,  
Краешком туча задела вершину Капан,  
Серны с лугов под укрытие скал поскакали.  
Все до единой повалены пальмы в Тейма,  
Только на кручах строения не пострадали<sup>1</sup>.*

Здесь конкретность описания близка и даже совпадает с отстраненностью, присущей фактографии. Подобный стиль не характерен для поэзии, тем более бедуинской, и тем не менее сходная поэтическая форма встречается, примером чего может служить хокку японского поэта Ёса Бусона:

*Воздушный змей в вышине.  
А только вчера маячил  
На том же месте другой.*

Или:

*Цветы сурепки вокруг.  
На западе гаснет солнце.  
Луна на востоке встает<sup>2</sup>.*

Раскрыть потаенный смысл хокку — особая задача, возможно, он близок тому, что стоит за переживаниями бедуина и позволяет увидеть в них не простое воспроизведение фактов.

А вот часто упоминаемое литературоведами описание, которое дает верблюдице Тарафа (середина VI в.), — оно уже другое по стилю и содержанию:

<sup>1</sup> Арабская поэзия Средних веков / пер. с араб. М.: Изд-во «Художественная литература», 1975. С. 29–30.

<sup>2</sup> *Miuki Mikado*. Виртуальная Япония. Бусон (стихи). Miuki. INFO. Литература, поэзия. Бусон, поэзия, хайку, хокку, японская литература. [Электронный ресурс] // URL: <http://miuki.info/2010/02/buson-stixi/> (дата обращения: 20.09.2018).

*Округлые бедра верблюдицы — словно врата  
Дворца, а высокий хребет — как стена укреплений.  
Под грудью ее, как под пальмой, прохладная тень,  
Излучина брюха — как свод, и массивны колени.  
Она расставляет передние ноги свои,  
Как держит бабьи водонос — для свободы движений.*

Далее следует описание головы, морды, глаз, ушей верблюдицы, которое завершается так:

*Верблюдица мчит, запрокинув затылок к седлу,  
Стремительный бег быстроногой похож на паренье<sup>1</sup>.*

Приведем еще один отрывок:

*Томимые жаждой, летят куропатки к воде,  
всю ночь кочевали они, выбиваясь из сил,  
... Я вижу, кружатся они над запрудой речной...  
Они гомонят, словно несколько разных племен,  
сойдясь к водопою, в едином сливаются стане,  
Как будто по разным дорогам из жарких песков  
пригнали сюда из различных становищ стада.  
И вот уже птицы, как дальний большой караван,  
покинули берег и в утреннем тонут тумане<sup>2</sup>.*

Не менее яркие сравнения из отрывков:

*Ты видишь, я гол и разут, я сегодня похож  
на ящерку жалкую под беспощадным лучом<sup>3</sup>.*

И:

*Даже Стожары взошли и недвижно стоят,  
К скалам привязаны, словно ладьи на причале<sup>4</sup>.*

В этих отрывках поражает тщательность описания, что справедливо говорит о конкретности мышления бедуина, замечающего все подробности видимого предмета или явления. Но если в первом отрывке дана скупая фиксация происходящего — картина грозы, то в последних отрывках бросается в глаза обилие ярких сравнений, метафор. Это уже говорит об отходе от непосредственности и мысленном отождествлении

<sup>1</sup> Арабская поэзия Средних веков. Тарафа. С. 48–49.

<sup>2</sup> Там же. Аш-Шанфара. С. 16–17.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. Имруулькайс. С. 28.

одного предмета с другим — здесь можно увидеть прообраз логической индукции. Нам хочется обратиться к используемому ал-Джабири высказыванию средневекового лингвиста ас-Саккаки (*Муфтах ал-'ульм* («Ключ к наукам»)): «Если вы скажете: “Его щека розовая”, вы не примените к ней уже известного вам знания... Или, если вы для обозначения чего-то скажете: “этот человек полон огня”, вы укажете на что-то другое, нежели этот человек»<sup>1</sup>.

Справедливость этого замечания подтверждают описание грозы у Имруулькайса и яркие метафоры в последующих отрывках. Метафоры, как отмечалось, означают другой уровень восприятия, напоминающего аналогию; они, как считает ал-Джабири, раскрывают соотношение ветви (*фар'*) с корнем (*асл*). Можно обратиться и к работам А. В. Смирнова, посвященным пониманию логики смысла, в частности к одному из последних его исследований. Хотя напрямую он не говорит здесь о метафоре как элементе логики, но что, как не она, подразумевается в следующем его рассуждении: «Связность — это способ сделать одно другим, превратить “что” в “такое-то”, а “такое-то” сделать “тем-то”. Способ так *связать* субъект и предикаты (каждый в отдельности и весь их пучок), что они превратятся одно в другое. Способ выстроить их отношение как *то же иначе*»<sup>2</sup>.

У поэта-бедуина такой изощренной логики нет, но интуитивно она присутствует.

Метафоры совсем не случайны — как «в огороде бузина — в Киеве дядька», — за ними кроется главный компонент рассуждения, например, качество «быстрота». В одном случае она ассоциируется с бегом коня, который «как птица летит», а в другом — с бегом верблюдицы у Антары: «Мчусь на двупалом стремительном страусе»<sup>3</sup>. О своей кобылице Имруулькайс говорит: «Ветер бы догнать ее не мог, / С нею не сравнится даже ворон, / Чей полет стремительный высок...»<sup>4</sup> Возможно, метафора появилась в результате табуирования, замещения названия предмета его аналогом, например: не волк, а поджарый, темно-серый; не гиена, а гривастая, вонючая и т.п.<sup>5</sup>

Так через конкретику бедуинского видения, через яркие и точные сравнения возникает цельный образ предмета, явления: значимость верблюда, коня, мощь природы, обрушивающейся на человека, и место человека в ней. В метафоре описание строится чаще всего по

<sup>1</sup> Цит. по: *al-Jabiri M. A. The Formation of Arab Reason. P. 152.*

<sup>2</sup> *Смирнов А. В. Событие и вещи. М.: Изд-во «Садра», 2017. С. 24.*

<sup>3</sup> Арабская поэзия Средних веков. Антара. С. 70.

<sup>4</sup> Там же. Имруулькайс. С. 42.

<sup>5</sup> Доисламская поэзия Аравии // Архив электронного журнала «Суфий». Август 13, 2003. [Электронный ресурс] // URL: <https://oldsufiwebzine.wordpress.com/2003/08/13/доисламская-поэзия-аравии/> (дата обращения: 20.09.2018)

воспоминаниям, то есть опосредованно, и тогда здесь присутствует акт осмысления — таковы касиды Имруулькайса. Этот шаг в сознании можно парадоксально определить как: мысль обретает смыслы.

Иногда в сознании бедуина видят примитивность (еще одна характеристика его поэтического творчества), с этим можно согласиться: для него и в природе, и в жизни все ясно. Например, древние поэты редко говорят о жизни, разве что в минуты лирических раздумий: «С годами жизнь становится горька, / Бесплодная, как высохший побег»<sup>1</sup>. Жизнь воспринимается не сама по себе, а через призму смерти: «...смерть не обмануть... Смерть всюду стережет... все кончается, когда наступит срок»<sup>2</sup>. «Никто от смерти не уйдет, и срок ее назначен»<sup>3</sup>. Над всем властвует рок: «Мы все судьбе подчинены, мы все в ее руках»<sup>4</sup>.

Нередко судьба человека зависит от решения идола, божества, которому поклоняется род<sup>5</sup>. Похоже, что человек обращается к идолу (семейному или родовому) в случае, когда затрудняется в принятии решения. Он спрашивает, предлагает божеству определенную жертву, надеясь на справедливость, адекватную запросу, и посредством ряда ритуальных действий, в результате их, получает ответ. «Когда спорили по какому-нибудь делу или имели в виду путешествие или какую-нибудь работу, приходили к нему и бросали стрелы возле него. И как выпадало, делали согласно этому и полагались на это»<sup>6</sup>. То есть идол — это не воплощение рока, он, скорее, жребий, бросание которого помогает определить ценность объекта, которым запрашивающий должен пожертвовать, и отношения его и идола похожи на партнерские.

Вспоминаются описанные в «Илиаде» соответствующие отношения героев и покровительствующих им богов, и сразу же видятся их отличия от тех отношений, в которые вступает бедуин (обращение к Гомеру считаем вполне уместным, так как в культурном плане древняя Античность и джахилийя, на наш взгляд, близки). Покровительство античного бога означает полную или почти полную подвластность героя богу в ситуации, когда боги начинают соперничать друг с другом и манипулировать своими любимцами-героями как игрушками. В конце концов Гера укрощает Гефеста, сталкивается с Афродитой, а потом доводит до слез Артемиду. И «меж другими бессмертными вспыхнула страшная злоба, / Бурная: чувством раздора их души в груди взволновались. / Бросились с шумной тревогой; глубоко земля застонала». Это

<sup>1</sup> Арабская поэзия Средних веков. Ан-Набига аз-Зубьяни. С. 60.

<sup>2</sup> Там же. Тааббата Шарран. С. 20–23.

<sup>3</sup> Там же. Лабид. С. 99.

<sup>4</sup> Там же. С. 98.

<sup>5</sup> См.: *Хишам ибн Мухаммад ал-Калби*. Книга об идолах. (Китаб ал-аснам.) / пер. с араб., предисл. и примеч. Вл. В. Полосина. М., 1984.

<sup>6</sup> Там же. С. 28.

«Услышал / Зевс, на Олимпе сидящий; и с радости в нем засмеялось / Сердце, когда он увидел богов, устремившихся к брани»<sup>1</sup>.

Трудно представить в такой ситуации мирных бедуинских идолов, их агрессивность в отношении жизни и смерти бедуина. Смерть к тому же таинственна, не известно, что происходит с человеком после смерти — представлений древних о потусторонней жизни не сохранилось; жизнь есть здесь и теперь, а дальше мрак. Смерть «всюду стережет», она вызывает тревогу: «Могильный страшен гнет — / Ответа никогда оттуда не придет»<sup>2</sup>.

Пребывание бедуина в мире «здесь и теперь» — еще одна из важнейших особенностей сознания бедуина (и горожанина также). Мир представляется, по сути дела, неизменным и вечным царством рока и исходящего от него случая. Отступление от «теперь» ведет только в прошлое, в воспоминания о прошлых событиях, об уходящих жизненных силах:

*Мне восемь десятков. Душа отделиться готова,  
Сегодняшний день вижу я через дымку былого,  
Не смеет судить о грядущем рассудок мой старый —  
Я знаю, что рок наудачу наносит удары*<sup>3</sup>.

Размышления, в которые включены некоторые временные параметры, вряд ли означают сознательное устремление зафиксировать «временность» события, скорее это переживание последовательности происходящего, что видно из отрывка с описанием грозы. Включение фактора времени в размышления бедуина можно увидеть в построении условного суждения: «Склонись я к бесчестью, теперь бы я вволю имел / еды и питья, я сидел бы на званом пиру»<sup>4</sup>. И все же в целом приходится констатировать скорее отсутствие осознания времени или пренебрежение этим элементом в видении мира. Об этом говорит и то, что касыда, муаллака представляют собой построенные по определенным формальным правилам сочинения, где одна часть (воспоминания о прошлых деяниях) рядоположена с другой (обращение к возлюбленной и т. д.). Эти поэтические творения никак нельзя назвать поэмами — в них нет сюжета, показывающего развитие событий. Такая поэтическая форма совершенно отлична от поэм Гомера, от древнеиндийских эпосов и от персидской поэзии.

Здесь стоит сказать еще об одном измерении бедуинского сознания, связанном с ощущением времени, — о роли фантазии, которая отрывает

<sup>1</sup> Гомер. Илиада // Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Художественная литература, 1967. С. 389–391.

<sup>2</sup> Арабская поэзия Средних веков. Тааббата Шарран. С. 24.

<sup>3</sup> Там же. Зухайр. С. 67.

<sup>4</sup> Там же. аш-Шанфара. С. 16.

от действительности и устремляет в неведомые дали. И опять вспоминается Гомер с его фантазмагориями, рисующими перипетии, которые происходят с Ахиллесом, стремящимся изничтожить всех троянцев: река, «всклокотавшаяся», вышедшая из берегов и затопившая равнину из-за заполонивших ее мертвецов, сам Ахиллес, обессиленный в сражении с им же вызванной стихией. Разгневавшийся на Ахиллеса Скамандр «напал на него, клокоча и высоко бушуя, / С ревом бросая и пеной, и кровью, и трупами мертвых»; Гера же против троянцев наслала «пожирающий пламень» пожара<sup>1</sup>. До такой «фантазии», до такого представления о столь кровавой бойне и жестокости, неумолимости, патологической кровожадности бедуины додуматься не могли. Они вступали в сражения, чтобы добыть пропитание, нередко причиной битвы становилось отмщение за убитого сородича, но неперменным достоинством бедуинов была гуманность по отношению к поверженному противнику — нарушать издавна сложившиеся нормы в отношениях даже к враждебному племени считалось недопустимым. Нравственность представляла собой одну из характеристик сознания и рациональности, разумности джахилийца и, возможно, она ограничивала размах фантазии<sup>2</sup>.

Можно ли из этого сделать какие-то широкие выводы? А они естественно напрашиваются, поскольку наш анализ джахилии не замыкается на ней, а обращен в будущее арабской культуры, на трансформацию «арабского разума». Поэтому позволим себе некоторое отступление от центрального предмета рассмотрения.

Пристрастный исследователь истории арабской культуры Х. Ханафи ставит вопрос: «Почему в нашем наследии отсутствует история?» — и в качестве важного измерения исторического сознания видит привязанность его к Откровению как источнику всех последующих наук. «Можно ли исследовать развитие, рост и совершенствование в цивилизации, вектор которой направлен от центра к периферии? История возникает в цивилизации, только если в ней есть понимание прогресса, того, что позади и впереди, предшествующего и последующего... История возникает не в цивилизации божественной, а в цивилизации человеческой»<sup>3</sup>. «Наше философское наследие представляет мир между высшим и низшим и ставит человека между Аллахом и миром... но не между тем, что впереди, и тем, что позади... Мы живем в исторических промежутках»<sup>4</sup>.

Возможно, корни этой проблемы находятся в древнем наследии, закладывающем основы отношения к жизни, природе и происходящему.

<sup>1</sup> Гомер. Илиада. С. 325.

<sup>2</sup> См.: *Wolfhart Heinrichs. Arabische Dichtung und griechische Poetik: Hāzīm al-Qartagānis Grundlegung der Poetik mit Hilfe Aristotelischer Begriffe.* Beirut, 1969.

<sup>3</sup> Ханафи Х. Ад-дирасат ал-исламиййа. Бейрут: Дар ат-танвир ли-т-таба'и ва-н-нашр, 1982. С. 321.

<sup>4</sup> Там же. С. 112.

Возможно, бедуин, погруженный в наличную жизнь и не размышляющий о будущем, отчасти виновен во внеисторичном мироощущении своих потомков. Поэтому вернемся к прошлому арабов.

Истиной для бедуина является, как уже говорилось, существование здесь и теперь, где все происходит своим чередом. Он знает по опыту, что солнце взойдет, не ведая причин, которые стоят за этим явлением. Кстати, обычный мусульманин мало чем в этом отношении отличается от бедуина: ему сказано, что причиной всего происходящего является всеислие Творца, и верующий принимает такое объяснение как знание. Если мусульманин будет сомневаться в том, что от него требует учение, он станет грешником, ему трудно будет сохранять надежду на посмертное спасение, то есть он стоит перед проблемой выбора жизненного пути. Нравственность же бедуина, как и сама жизнь, «естественна» — он ничего не знает о загробной жизни, строит земную жизнь по установленным родовой традицией моральным нормам, через которые нельзя переступать, пренебрежение долгом перед родом грозит изгнанием и муками одиночества. Кара за неверное поведение грозит и джахилийцу, и мусульманину, только один будет расплачиваться одиночеством в изгнании, а другой посмертным наказанием.

*Как тяжело я страдал и мучился вдали  
От дома своего и от родной земли!  
На родине легко я умирал бы, зная,  
Что неизбежно жизнь кончается земная...  
Но страшно погибать от грозного недуга,  
Когда ни близких нет, ни преданного друга<sup>1</sup>.*

Изгнанный из племени бедуин (условно — бедуин, поскольку это мог быть, как Имруулькайс, горожанин) вынужден был осознавать свою особость, индивидуальность, противопоставленную родовой общности:

*Я с вами родство расторгаю, теперь я сродни  
пятнистым пантерам, гривастым гиенам, волкам<sup>2</sup>.*

Возникающие через метафоры ассоциации бедуина далеки от силлогистического построения. Хотелось бы увидеть здесь начала рассуждения по аналогии, однако подобия, которыми изобилуют стихи, хотя и глубоки, но эта глубина, как ни парадоксально, поверхностна — ассоциации строятся на основании того, что дает взору непосредственность, то есть то, что лежит на поверхности, красочной, чувственной, но поверхности.

<sup>1</sup> Арабская поэзия средних веков. Имруулькайс. С. 35.

<sup>2</sup> Там же. Аш-Шанфара. С. 17.

Аналогия же предполагает не просто наглядное и случайное сходство, а наличие, скорее даже поиски общего, что объединяет предметы, явления и ведет к построению предположений, гипотез. Подобной работы сознания поэзия бедуинов не отражает или отражает нечасто.

Пойдем дальше в поисках элементов логической мысли у джахилийца? В его стихах можно найти намек на видение роли оппозиции, четкое противопоставление образа «своего» и «чужого»; видение роли предположения (но не гипотезы): «...выли собаки во тьме, / Что это, быть может, шакал приходил или волк, / быть может, гиена гуляла в песках за шатрами»<sup>1</sup>. Все же это только отдельные, случайные намеки на будущие логические суждения: сравнение, аналогия, видение некоторых внешних причинных зависимостей, намек на условные суждения, но образ жизни бедуина вполне довольствовался таким набором знаний.

Бедуин знает, что солнце непременно взойдет, не ведая причин, по которым это происходит. Ислам учит, что причина всех природных (и не только природных) процессов кроется во всесии Творца, и верующие принимают такое объяснение, но их «знание» — так Им сказано — мало чем отличается от знания язычников, это не знание, а вера. Известно, как страдал Имруулькайс, изгнанный из дома. В отличие от бедуина мусульманин знает о том, что его ожидает после смерти и строит свою жизнь, поведение под страхом посмертной кары. Но чем же тогда отличается фактически, если не вдаваться в углубленные рассуждения, мораль одного от морали другого?

Здесь в основном речь идет о кочевниках, помимо которых были и оседлые аравийцы, и они, о чем говорилось выше, нередко уже владели письменным языком, общались с другими народами и культурами и имели познания в науках того времени. Однако и кочевники, и оседлые аравийцы представляли собой в целом культуру джахилии, культуру «неведения». Кстати, обычная повседневная жизнь современного человека в принципе немногим отличается от жизни джахилийца, да и занимающие в сознании элитарное положение разум, наука ведут начала от обыденного опыта, здравого смысла. Конечно, поэзия — примитив по сравнению с наукой, но в этом примитиве, в интуитивном мышлении, в богатстве чувственных постижений заключается столько необходимой человеку мудрости, что поэтическое восприятие достойно признания за ним великой ценности.

Подводя итог рассуждениям о сознании аравийцев в эпоху их «невежества», сошлемся на авторитет ал-Джабири.

Прежде всего ал-Джабири, отмечая связь этого сознания с языком, подчеркивает исключительную способность араба, по сравнению

<sup>1</sup> Арабская поэзия средних веков. Аш-Шанфара. С. 17.

с другими народами, владеть риторикой, красноречием. Если у других народов риторика была дополнительным украшением речи, то, утверждает ал-Джабири, у араба «красноречие, а не только разум, определяет его природу»<sup>1</sup>. «Мы, таким образом, можем при изучении элементов арабского разума утверждать приоритет арабского языка как наиболее важное для арабов, наряду с религией, условие создания арабской цивилизации. Арабский язык есть часть идентичности араба»<sup>2</sup>.

Интересно, что Античность, в которой риторика (ар. *ал-байан*), красноречие (*ал-балага*) занимали важное место, демонстрирует иное, чем джахилийя, их содержание и направленность: задача греческой риторики через логические приемы, через «логическое красноречие», через доказательство (*ал-бурхан*), возможно в виде софизмов, добиться одобрения слушателей. В бедуинской риторике — и это эпистемологически важно — на первый план выступает красота языка (*ал-балага*), и она воздействует именно на чувства слушателя и через них доносит смысл произносимого, — сенситивно-эстетическая энергия арабского дискурса сохраняется и в последующие времена, оттеняя своеобразие арабского разума. По мнению ал-Джабири, арабский язык является единственным в мире живым языком, который на протяжении последних четырнадцати столетий не претерпел существенных изменений в лексике и синтаксисе<sup>3</sup>. Это вело к мумификации языка, возникал разрыв между классическим и разговорным, а позже и научным языком.

Аналогичные процессы происходили и в сознании людей, отходивших от состояния «невежества» и принимавших религию монотеизма, знания о едином Боге и указанных им путях праведной жизни. Новое знание развивалось уже в иной, не номадической культуре, культуре города, но какие-то фундаментальные элементы джахилийного сознания продолжали в ней существовать. По-прежнему наряду с приверженностью исламу, в мусульманской общине сохранялось представление о долге перед родом, а индивидуализм в отношении и уммы, и рода порицался. В «Добродетельном городе» в индивидах, отделяющих себя от общины, ал-Фараби видел плевелы, сорняки.

И все же культура бедуинов со всеми ее привлекательными сторонами осталась окаменевшим образованием прошлого, экзотикой в развивающемся мире, возникшем с утверждением ислама и связанным не с пустыней, а с городом, включившимся в процесс развития, называемый прогрессом. Хотя в самой арабской литературе бытует скептическое отношение к сочетанию понятий «араб» и «прогресс», тем не менее история свидетельствует, что в действительности прогресс

<sup>1</sup> *Al-Jabri M. A. The Formation of Arab Reason. P. 83.*

<sup>2</sup> *Ibid. P. 104.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 84.*

был, а в X–XII веках даже бурный. Произошел слом в сфере ценностей: пафос героизма воинов-кочевников сохранился как рудимент, литературное достояние; доблесть стала достоянием борцов за ислам, а основные интересы людей ушли в рутинный быт.

«Сознание», работа разума распадается как бы на две части. Одна — это названный здравый смысл, то есть сознание основной массы людей, которая определяется именно как безличная масса, *джумхур*, и это сознание ориентировано не на осмысление явлений, которые предстают перед человеком, а на веру, доверие. Оно выражает не аналитическую деятельность, а подверженность свойственной бедуинам риторике, красноречию, силе уговора, слова. Другая часть «сознания» становится достоянием особой, «избранной» группы мыслящих людей, *хасса*. Это не только и не столько власть имущие, но скорее интеллектуальный слой нового общества: теологи, опирающиеся на знания, *ratio*, откликнувшиеся на новые требования жизни факихи, занимающиеся наукой мыслители и философы. Именно их творчество и создавало новую культуру и новый тип мышления.

Запись Корана, хадисов означала не только возникновение письменного языка, грамматики, составление и утверждение коранической лексики, но и параллельный процесс становления теологии и фикха как теоретических форм религиозной и правовой практики. Если теология обратилась к достижениям античной философии, то на помощь фикху пришли труды греческих логиков.

Аналогия как способ описания, о котором мы говорили в связи с культурой кочевников, приобрела присущий ей в логике характер: это уже не поверхностное улавливание сходства, а суждение, направленное на поиски общего, содержательного сходства предметов, на обретение первичных знаний, осмысление найденного сходства, нахождение смыслов, скрытых за видимостью. Входят в употребление новые концепции: в аналогии — умозаключение по случайному или собственному признаку, появляются новые слова, понятия. «Если слова, общеизвестные в народе, используются в какой-то [области] искусства, но люди [, сведущие в] этом виде искусства, понимают под ними нечто отличное от того, что понимает народ, то не следует исходить из того, как их понимает народ, а надо использовать их в соответствии с тем, что они означают у людей [, сведущих в] данном виде искусства»<sup>1</sup>.

Риторика, представленная в бедуинской поэзии красноречием и метафорикой, помимо функционирования в устной речи, получает статус логической формы суждения, оперирующей понятиями, образами «корня» и «ветвей», скрытого (*ал-гаиб*) и явного, очевидного

<sup>1</sup> *Аль-Фараби*. Вводные разделы по логике // Логические трактаты. Изд-во «Наука» Казахской ССР. Алма-Ата, 1975. С. 102.

(*аш-шахид*). Так метод *байан*, где центральное место занимает сравнение, метафора, трансформируется в логике в метод суждения по аналогии, — аналогия получает широкое применение в юриспруденции, теологии.

Многие аналитики (в их числе и ал-Джабири) отмечают, что в арабской культуре отсутствует понятие прогресса, история воспринимается как завершенность. Не вдаваясь в объяснения, напомним, что сознание джахилийцев было направлено только на прошлое и наличное; кроме того, оно носило фрагментарный характер: это сознание фиксируется не на развитии — процессе, — но на отдельных эпизодах — «клочках», «островах» — истории. Подобный подход к истории сохраняется в культурном сознании арабов и в дальнейшем<sup>1</sup>. Это свидетельствует о том, что в усеченном виде «разум» бедуинов сохранился в арабской культуре в следующие за джахилией века. Такое сохранение фрагментов (а может быть, не только фрагментов) бедуинского сознания в исламской культуре позволяет утверждать, что приход эры ислама оказался не только отвержением, отбрасыванием ненужного новой культуре «клочка» прошлого, но и наследованием от бедуинов «арабского разума».

## Литература

Арабская поэзия Средних веков / пер. с араб. М.: Издательство «Художественная литература», 1975. 767 с.

Гомер. Илиада // Гомер. Илиада. Одиссея. М.: Художественная литература, 1967. 782 с.

Грязневич П. А. Аравия и арабы (к истории термина «ал-‘араб») // Ислам: Религия, общество, государство. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984. С. 122–131.

Доисламская поэзия Аравии // Архив электронного журнала «Суфий». Август 13, 2003.

Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Издательство восточной литературы. М., 1963. 714 с.

Смирнов А. В. Событие и вещи. Изд-во «Садра». М., 2017. 232 с.

Халидов А. Б. Арабский язык // Очерки истории арабской культуры (V–\$V вв.). Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». М., 1982. С. 13–75.

Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / пер. с араб., предисл. и примеч. Вл. В. Полосина. М.: 1984. 64 с.

Аль-Фараби. Вводные разделы по логике // Логические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1975. 672 с.

<sup>1</sup> См. работы Х. Ханафи.

*Аль-Фараби*. О разуме и науке. Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1975. 136 с.

*Ал-Джабири М. А.* Ал-хитаб ал-‘арабийй ал- му‘асир. Бейрут, 1982. 191 с.

*Ал-Джабири М. А.* Таквин ал-‘акл ал-‘арабийй. Бейрут, 1984. 451 с.

*Ал-Джабири М. А.* Бина ал-‘акл ал-‘арабийй. Бейрут, 2009. 573 с.

*Ханафи Х.* Ад-дирасат ал-исламиййа. Бейрут: Дар ат-танвир ли-т-таба‘и ва-н-нашр, 1982. 346 с.

*Al-Jabri M. A.* The Formation of Arab Reason. Text [Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World]. London: I. B. Tauris, 2011. x+462 p.

*Wolffhart Heinrichs.* Arabische Dichtung und griechische Poetik: Hāzim al-Qartagannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. Beyrouth, 1969. 289 p.

## References

*Arabskaja poezija Srednih vekov* [Arab Poetry of the Middle Age] (1975). Moscow: Hudojestvennaja literature. 767 p.

Homer (1967). *Iliada. Odisseja* [Iliada, Odyssey]. Moscow: Hudojestvennaya literature. 782 p.

Grjaznevich P. A. (1984). Aravija i araby (k istorii termina al-‘arab) [Arabia and Arabs. On the History of Term al-‘Arab]. *Islam: religija, obschestvo, gosudarstvo*. Moscow: Nauka. S. 122–131.

Qur’an (1963). Moscow: Izdatel’stvo vostochnoj literatury. 714 p.

Smirnov A. V. (2017). *Sobytie i veshi* [Events and Things]. Moscow: Sadra. 232 s.

Khalidov A. B. (1982). Arabskij jazyk [The Arab Language]. *Ocherki istorii arabskoj kul’tury (V–\$5V vv.)*. Moscow: Nauka. S. 13–75.

Al-Qalbi (1984). *Kniga ob idolah (Kitab al-asnam)* [Treatise on Idols: Kitab al-Athnam]. Moscow. 64 p.

Al-Farabi (1975). Vvodnie razdely po logike [Introduction to Logic]. *Logicheskie traktaty*. Alma-Ata: Nauka. 672 p.

Al-Farabi (1975). *O razume i nauke* [On Reason and Science]. Alma-Ata: Nauka. 136 p.

Al-Jabri M. A. (1982). *Al-khitab al-‘arabi al-mu‘asir* [Contemporary Arab Discourse: A Critical and Analytical Study]. Beyrouth, 191 p.

Al-Jabri M. A. (1984). *Takvin al-‘aql al-‘arabi* [Structure of Arab Reason]. Beyrouth. 451 p.

Al-Jabri M. A. (2009). *Bina’ al-‘aql al-‘arabi* [Building of Arab Reason]. Beyrouth. 573 p.

Hanafi H. (1982). *Al-dirasat al-islamiyya* [Islamic Studies]. Beyrouth, 1982. 346 p.

Al-Jabri M. A. (2011). *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London: I. B. Tauris. x+462 p.  
Wolfhart Heinrichs (1969). *Arabische Dichtung und griechische Poetik: Hāzīm al-Qartagannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*. Beyrouth. 289 p.

### *Muslim Theology of the Middle Ages*

## THE 'ARAB REASON' AND ITS GROUNDS IN THE BEDOUIN POETRY

**Abstract.** The term 'Arab reason', suggested by M. A. al-Jabiri, directly relates to the problem, which is being discussed among the Arabian intellectuals over the last hundred years, namely what you have to start with in the revival of the Arab world? The majority of ideologists is convinced that the first thing to do is to alter the minds and renounce the outdated cultural attitudes. To understand which of them hinder the expansion, one must reconsider the content of the fundamental forms, through which the functioning of culture in history operated and bring to light the dominant ones. These structures are not to be associated with the Islamic period of history. But for all that the origin of the Islamic civilization implied the break with the previous tribal living and Jahiliyya (ignorance), its principal constituents nevertheless continued in the new culture. The Bedouin poetry serves as one of such constituents, having fixed and propagated the organizational standards of life, specifics of mindset, of a world view and morale of nomads, as well as peculiar features of language with its logic and rhetorical technique.

**Keywords:** 'Arab reason', jahiliyya, Bedouin poetry, rhetoric, metaphor, analogy.

**Evgeniya A. FROLOVA,**

D. Sci. (Philos.), main research fellow,

Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy RAS  
(Bld. 1, 12, Goncharnaya Str., Moscow, 115172, Russian Federation).

E-mail: ea-frol@yandex.ru

