

60
ЛЕТ

СБОРНИК
СТАТЕЙ
К ЮБИЛЕЮ
ПРОФЕССОРА
ТИГРАНА
ГУРГЕНОВИЧА
ТУМАНЯНА

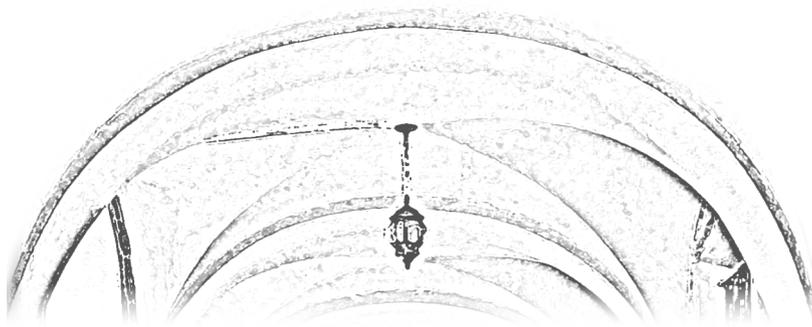


Санкт-Петербург
2023

УДК 001.32
ББК 72.6
С23

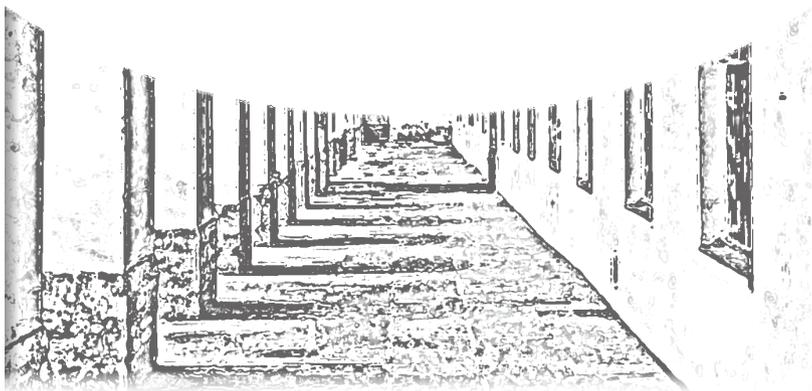
С23 Сборник статей к юбилею профессора Тиграна Гургеновича Туманяна / под редакцией В. В. Маркова и Е. А. Десницкой. — Санкт-Петербург, 2023. — 000 с.

В сборнике собраны статьи и поздравления коллег к юбилею Тиграна Гургеновича Туманяна, доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой философии и культурологии Востока Санкт-Петербургского государственного университета.



60
ЛЕТ

ПОЗДРАВЛЕНИЯ





Анна Игоревна Маточкина

ТВОРЧЕСКАЯ БИОГРАФИЯ ТИГРАНА ГУРГЕНОВИЧА ТУМАНЯНА

Тигран Гургенович Туманян, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ, родился 25 апреля 1963 года. Еще в школьные годы ему довелось побывать в Ленинграде на соревнованиях по волейболу в составе юношеской сборной Армении. Любовь к волейболу и к городу сохраняются до сих пор. В 1981 г., после окончания средней школы, он приехал в Ленинград и поступил на кафедру истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Ленинградского университета (ныне СПбГУ). На специальности «История арабских стран» Тиграну Гургеновичу посчастливилось учиться у многих выдающихся ученых-арабистов того времени. Грамматику арабского языка преподавал Михаил Фазатович Дердиров, фонетику — Янис Петрович Сикстулис, египетский диалект — Ольга Борисовна Фролова; историю арабских стран читали Олег Иванович Голузеев и Николай Николаевич Дьяков, географию арабских стран — Тамара Михайловна Сипенкова. Дипломную работу Тигран Гургенович писал у Олега Ивановича Голузеева, который был старшим преподавателем кафедры истории стран Ближнего Востока, специалистом по истории арабского Востока от древности до новейшего времени. Знаток Ирака, он часто бывал на Кавказе (в Армении и в Дагестане) и в Крыму и лекции свои читал с увлеченностью, которая передавалась студентам.

Многие одноклассники Тиграна Гургеновича связали свою жизнь с Востоком и востоковедением. В их числе И. В. Герасимов (д. и. н., профессор Восточного факультета СПбГУ), Т. В. Образцова (преподаватель Восточного факультета СПбГУ), Е. Х. Казыханов (к. и. н., заместитель руководителя администрации Президента Республики Казахстан), Э. А. Николаев (д. и. н., сотрудник СО РАН), П. Г. Гулькин (бывший секретарь посольства России в Саудовской Аравии, независимый переводчик). Игорь Вячеславович Герасимов и Тигран Гургенович сдружились почти сразу и остаются хорошими друзьями и сегодня. На третьем курсе они оба должны были отправиться на стажировку в Дамаск, вместе ездили отвозить документы в Москву, но Тигран Гургенович, несмотря на успешную учебу, оказался, по тогдашнему расхожему выражению, «невыездным». Отправиться на Восток, в другую столицу некогда существовавшего арабского халифата — в город Багдад — ему удалось уже после завершения учебы.

В студенческие годы Тигран Гургенович не забывал о волейболе, и всегда играл, когда выпадала такая возможность, например, на университетской базе. Кроме того, он прекрасно пел, одноклассники помнят его сольное выступление на вечере восточников на первом курсе университета. Летом ездил в Выборгский стройотряд.

После окончания университета, в 1987–1989 гг. Тигран Гургенович работал переводчиком в торговом представительстве СССР в Ираке — стране, которую в те годы с Советским Союзом связывало сотрудничество в военно-технической сфере. Работа складывалась успешно. Тигран Гургенович не только владел арабским языком, но и умел водить машину, а также обладал необходимыми дипломатическими навыками, — и это делало его незаменимым сотрудником торгпредства.

В те годы работа за рубежом считалась престижной и хорошо оплачивалась, поэтому многие коллеги по работе в Багдаде удивились, когда после окончания трехлетнего контракта Тигран

Гургенович вернулся в Ленинград и в 1990 г. поступил в аспирантуру Восточного факультета. Диссертацию на тему «Ирак в системе международных отношений на Ближнем Востоке 1921–1941 гг.» он писал под руководством Николая Николаевича Дьякова, выдающегося арабиста, специалиста по истории, культуре и религии арабских стран, мусульманского Магриба и истории связей России с арабским миром.

В 1992 сбор материалов для диссертации привел Тиграна Гургеновича в США. В течение года он работал в Индианском университете в Блумингтоне, а также в Библиотеке Конгресса. 90-е годы в России не были благоприятным временем для занятий наукой: многие ученые искали возможности закрепиться в западных университетах, однако Тигран Гургенович вернулся в Петербург и в 1996 г. успешно защитил кандидатскую диссертацию по специальности 07.00.03 «Всеобщая история».

В 1995 г. Тигран Гургенович начал работать на философском факультете СПбГУ (ныне — Институт философии), деканом которого в то время был Юрий Никифорович Солонин. В те годы факультет активно развивался, открывались новые кафедры, возобновлялось изучение и преподавание разделов философии и философских дисциплин, прежде находившихся под идеологическим запретом. В то время научные интересы Тиграна Гургеновича находились в сфере политической истории Востока, поэтому деятельность на философском факультете он начал в качестве ассистента на незадолго до того учрежденной кафедре политологии. Вскоре он был назначен заместителем декана философского факультета по международным делам и успешно работал на этой должности более десяти лет (подробнее об этом см. в статьях К. Ю. Солонина «Навстречу юбилею» и Е. В. Держивицкого «Тиграну 60!»).

За годы работы в качестве заместителя декана философского факультета по международным делам Тигран Гургенович наладил связи с научными центрами Германии: Свободным университетом Берлина (Freie Universität Berlin) и Гейдельберским

университетом имени Рупрехта и Карла (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg). Для Тиграна Гургеновича Германия остается «вторым домом», поскольку в детстве он с родителями прожил в военном городке неподалеку от Берлина девять лет. В 1998 г. он ездил на годовое обучение в Свободный университет Берлина и может считаться его выпускником. В 2000 г. в Гейдельбергском университете по поручению Л. А. Вербицкой вручал мантию и диплом «Почетного доктора СПбГУ» Гансу Георгу Гадамеру, одному из наиболее известных и влиятельных философов нашего времени.

Работа на философском факультете способствовала формированию исследовательского интереса к политической философии ислама. В 2009 г. Тигран Гургенович защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук на тему «Религия и власть в социально-философской мысли ислама (эпоха средневековья)». На основе диссертации была опубликована монография «Философия идеальной власти. Политические концепции средневекового ислама».

В 1998 г. на философском факультете была учреждена кафедра философии и культурологии Востока под руководством известного китаиста, специалиста по даосизму и истории мировых религий Евгения Алексеевича Торчинова. Тигран Гургенович стал одним из первых сотрудников кафедры, с 2009 года ее заведующим. В течение многих лет он читает курсы по истории, культуре и географии арабских стран, философским и политическим учениям ислама, этническим и религиозным конфликтам на современном Востоке. Под его руководством было защищено семь кандидатских диссертаций, и все аспиранты помнят, с каким вниманием и доброжелательностью Тигран Гургенович относился к их работе и как помогал в поиске материалов по теме диссертационного исследования.

Тигран Гургенович — автор более ста научных трудов на русском и иностранных языках; организатор и участник научных

конференций; главный редактор научного журнала «Asiatica: Труды по философии и культурам Востока»; лауреат ежегодной премии СПбГУ «За научные труды» (2009 г.). Также был награжден Почетной грамотой Министерства образования и науки Российской Федерации (2009 г.).

Основные научные труды

Философия идеальной власти: политические концепции средневекового ислама. Санкт-Петербург: СПбГУ, 2009.

Der Idealstaat im mittelalterlichen arabisch-islamischen sozialphilosophischen Denken und die antike philosophische Tradition// Wissenschaft und Ethik in der Gesellschaft von heute. Wissenschaftliches Symposium der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und der Staatlichen Universität St. Petersburg. Herausgegeben von Heimo Hofmeister, Yuri Solonin und Tigran Tumanyan. 2004. S. 286–291.

Der Islam und die Idee der Zivilgesellschaft // Zivilgesellschaft in einer globalisierten Welt. Wissenschaftliches Symposium der Ruprecht-Karls-Universität St. Petersburg. Herausgegeben von Heiko Hofmeister, Yuri Solonin und Tigran Tumanyan. 2006. S. 127–131.

Ал-Фараби и греческая политико-этическая традиция // Этносоциум и межнациональная культура. 2008. № 1 (9). С. 53–66.

Этико-философские аспекты перипатетизма в социальной концепции Ибн Баджи// Этносоциум и межнациональная культура. 2008. № 3 (11). С. 26–38.

Идея государства в средневековой арабо-мусульманской философии и греческая политическая традиция// Этносоциум и межнациональная культура. 2008. № 4 (12). С. 35–46.

Средневековый мусульманский законовед Абу-л-Хасан ал-Маварди и его теоретическое наследие // Этносоциум и межнациональная культура. 2008. № 5 (13). С. 54–65.

«Сийасет-намэ» и персидская традиция в политической теории средневекового ислама // Этносоциум и межнациональная культура. 2008. № 5 (13). С. 77–90.

Концепция гражданского общества и ислам // Этносоциум и межнациональная культура. 2011. № 10 (42). С. 48–54.

Литература адаба в структуре социально-политической мысли мусульманского средневековья // Этносоциум и межнациональная культура. 2012. № 9 (51). С. 150–157.

Ислам как социокультурный фактор миграционных процессов в Санкт-Петербурге // В сборнике: Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы. Материалы международной конференции. Санкт-Петербургский государственный университет. 2013. С. 101–105.

Санкт-Петербург и трудовая миграция из Средней Азии: проблемы и противоречия // Этносоциум и межнациональная культура. 2014. № 9 (75). С. 9–14.

К вопросу о нормативно-дидактических основаниях социальной этики в философии Ибн Баджжи // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. 2015. № 9. С. 47–59.

Абу-л-Хасан ал-Маварди: теоретик права и политический мыслитель // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 194–203.

Армяне и средневековый Иерусалим: на перекрестках религиозной жизни и культуры // В сборнике: Армения и Восточнохристианская цивилизация. Международный симпозиум, посвященный 40-летию создания Отдела Христианского Востока Института востоковедения НАН РА и 5-й годовщине смерти его основоположника, профессора Паруйра Мурадяна. Отдел Христианского Востока Института востоковедения НАН РА. 2016. С. 85–86.

Античное философское наследие в социально-политической теории Ибн Сины // В сборнике: Универсум Платоновской мысли: Платон и современность. материалы XXIV научной конференции. 2016. С. 156–165.

Ал-Маварди и политико-правовая мысль ислама // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. 2017. № 11. С. 71–81.

Армяне на Святой земле: религиозная жизнь и культурные традиции // Asiatica: Труды по философии и культурам Востока. 2017. № 11. С. 112–121.

О статусе имама (халифа) в трактате ал-Маварди ал-'Ахкам ас-Султаниййа // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2017. № 11-2. С. 143–145.

Проблема мосульского вилайета и англо-турецкий конфликт (1922–1926) // *Конфликтология*. 2017. № 1. С. 102–123.

Восточный вопрос в российской публицистике: от философии к политике // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*. 2018. Т. 34. № 4. С. 543–555.

Просопография российской традиции интерпретации арабо-исламской философии // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2018. № 12-1. С. 27–41.

Трактат ал-Маварди ал-'Ахкам ас-Султаниййа как источник политической теории ислама // *Вопросы философии*. 2018. № 5. С. 172–178.

К вопросу об историко-философском наследии А. Я. Борисова // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2019. Т. 13. № 2. С. 25–36.

Хашимитский Ирак: забытые страницы истории // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2019. Т. 13. № 1. С. 193–210.

К вопросу о становлении традиции изучения арабо-мусульманской философии в России // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2020. Т. 14. № 2. С. 236–249.

Великобритания и становление государства Ирак (1920–1932). От конфликта интересов к поиску компромисса // *Конфликтология*. 2020. Т. 15. № 2. С. 103–124.

Коллекция Фирковича и изучение философских традиций мусульманского средневековья // *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2021. Т. 15. № 2. С. 25–38.

Ирак и политический кризис 1938-1939 гг. в Кувейте // *Конфликтология*. 2022. Т. 17. № 4. С. 44–58.

Научные интересы: ислам; история арабских стран; религии, этносы и культуры Ближнего Востока.

Руководство аспирантами и соискателями

Абу Эта Сами. «Особенности процесса политической и социальной интеграции арабского населения в израильское общество» (2005 г.).

Маточкина Анна Игоревна. «Религия и власть в учении Ибн Таймийи» (2011 г.).

Мирьям Бануян. «Децентрализация управления в современной образовательной политике государства» (2011 г.).

Османов Анвар Магомедович. «Человек и общество в философии Ибн Баджжи» (2012 г.).

Федорова Екатерина Сергеевна. «Философия музыки в мусульманской средневековой культуре» (2015 г.).

Османова Ирина Андреевна. «Трактат исламского богослова *аш-Шарифа ал-Муртады Китаб захират ал-Алим ва-басират ал-мутааллим* как памятник мутазилизма» (2016 г.).

Ефимова Ольга Борисовна. «Феномен комического в арабско-мусульманской культуре» (2018 г.).

Кирилл Юрьевич Солонин

НАВСТРЕЧУ ЮБИЛЕЮ

Время движется неумолимо, и вот Тигран Гургенович отмечает шестидесятилетие. Когда мы познакомились в начале 90-х, эта дата казалась далекой, и даже было трудно представить, что когда-нибудь мне придется писать что-то подобное этому тексту. Когда мы увиделись впервые, Тигран Гургенович только вернулся из Америки и выглядел весьма импозантно, особенно на моем фоне: он был одет в новый красивый джинсовый костюм, а я ходил в брезентовой зеленой робе. Была осень или лето, — в общем, было тепло. Мы встретились во дворе филологического факультета, который выглядел тогда совсем иначе, чем сейчас: там можно было курить и не было неведомых произведений искусства, но зато был гараж. На мой вопрос, как ему понравилось в Америке, Тигран Гургенович ответил, что впечатление у него осталось амбивалентное. Этим словом я никогда не пользовался до того, не пользуюсь и сейчас, но Тигран Гургенович таким образом обогатил мой словарный запас. Позже выяснилось, что Тигран Гургенович так решил проверить мою образованность. Это слово я знал, так что в тот раз пронесло.

Время нашего знакомства и начала дружбы было, с одной стороны, довольно тяжелым в материальном отношении, но при этом весьма оптимистичным. Мы смотрели в будущее с надеждой и некоторой даже уверенностью, что все будет хорошо. Материальные трудности мы преодолевали разными способами, порой весьма забавными, но главным всегда оставалось желание работать в науке, и была убежденность в том,

что у нас все получится. Большею части того, о чем мы тогда думали, сбыться не удалось, и все случилось так, как случилось, но тогда мы были исполнены оптимизма, несмотря на оплеухи, которыми нас время от времени одаривала жизнь. С другой стороны, как сказал однажды один знакомый по иному поводу, никто не обязан делать нас счастливыми. Для меня лично очень важна была поддержка Тиграна Гургеновича после моей первой защиты кандидатской диссертации на Восточном факультете. Он был одним из немногих, кто от меня не отвернулся и не объяснял мне, что я сам виноват и должен изменить поведение, или советовал еще какую-нибудь благоглупость. Это очень важное обстоятельство, свидетельствующее о высоком нравственном облике Тиграна Гургеновича и чувстве товарищества. Думаю, это у него кавказское.

Очень важным для Тиграна Гургеновича было знакомство с Юрием Никифоровичем Солониным. Декан быстро разглядел потенциал и возможности Тиграна Гургеновича, и практически сразу после поступления в штат факультета Тигран Гургенович стал заместителем декана по международным делам. Тогда это была одна из важных позиций: факультет развивался, как и Университет в целом, был международный интерес как с Запада, так и с Востока. С деятельностью Тиграна Гургеновича на посту замдекана связан наиболее значимый период международного развития факультета: именно тогда были инициированы и выполнялись совместные образовательные и научные программы с университетами Германии, Италии; студенты посещали Китай, Тайвань, Израиль и другие страны. На факультете появились иностранные преподаватели, проводились международные мероприятия. Постоянно росло количество иностранных студентов. Тут надо иметь ввиду, что философский факультет не являлся очевидным выбором для иностранных абитуриентов, которые в основном интересовались языковыми программами. Так что, тот факт, что число иностранных студентов

увеличивалось, представляет очевидную заслугу Тиграна Гургеновича. Можно сказать, что в этот период факультет занимал значимую международную позицию, как в образовательном, так и в научном отношении. То, что за **последние** годы эти позиции были утрачены, только еще более подчеркивает важность того периода, когда Тигран Гургенович занимался международными делами.

Создание кафедры философии и культурологии Востока было очень значительным достижением: впервые была сделана попытка систематически реализовать обучение восточным философиям в сочетании с языковой подготовкой. Создание кафедры было сопряжено со многими сложностями, часть из которых пришлось преодолевать Тиграну Гургеновичу: приходилось справляться с недоверием, отвечать на критику, обосновывать позицию перед не всегда благожелательно настроенной аудиторией. Теперь это в прошлом, но тогда подобное отношение и недоверие нас крайне огорчало. В этот непростой период становления кафедры Тигран Гургенович проявил себя замечательным образом, и во многом благодаря ему кафедра состоялась. Период моего заведования ничем особенным отмечен не был, так что основная тяжесть работы по сохранению кафедры выпала на долю Тиграна Гургеновича уже после того, как я покинул пост заведующего, а затем и Университет. Тот факт, что несмотря на все препятствия, кафедра продолжает существовать до сих пор, является его несомненной заслугой. Условия работы постоянно меняются, причем, естественно, не в лучшую сторону, но существование кафедры продолжается уже под руководством Тиграна Гургеновича. Это достижение достойно того, чтобы войти в историю факультета, когда она будет написана с позиций настоящего историописания и нелицеприятного критицизма. Надеюсь, такой момент наступит при нашей жизни.

Усилия Тиграна Гургеновича в этом направлении ценны, потому что направлены не только на обеспечение учебного

процесса в настоящее время, но призваны сохранить учебную структуру для будущих поколений студентов и преподавателей, которые, как мы надеемся, будут лучше нас.

В сочинениях подобного жарна принято также восхвалять научные достоинства юбиляра. В этой связи я вспоминаю пол в квартире Тиграна Гургеновича, с разложенными фотокопиями документов по истории Ирака. Работ по современной арабской истории, выполненных на таком объеме оригинальных документов, на тот момент в России не было, подозреваю, что нет и теперь. В дальнейшем Тигран Гургенович исследовал арабскую политическую мысль средних веков. В этой области у него также есть несомненные достижения, которые я не всегда могу правильно оценить, надеюсь, это сделают более квалифицированные коллеги. Во всяком случае, я читал его работы с большим интересом.

Тигран Гургенович начинал карьеру как практический работник в Торговом представительстве СССР в Ираке, и видел свою дальнейшую работу именно в этом качестве. Если бы это реализовалось, как он тогда хотел, то, скорее всего, мы никогда бы не познакомились, и я не имел бы такого надежного друга и товарища. Но история идет странными путями, и один из ее поворотов свел нас вместе, за что я очень благодарен, ведь это большая редкость.

Жизнь и карьера Тиграна Гургеновича сложилась не совсем так, как он думал в молодости, и не так, как мы планировали в годы совместной работы на факультете. Но ноша, которая выпала Тиграну Гургеновичу, оказалась ему по плечу, и он оказался достоин нести ее. В ситуации последних лет, он сумел проявить свои лучшие деловые и личные качества и продолжает делать это, несмотря на все привходящие обстоятельства. В дни юбилея я желаю Тиграну Гургеновичу многих лет, здоровья и способности сохранять бодрость духа, даже если все кажется безнадежным.

Евгений Викторович Держивицкий

ТИГРАНУ 60!

Тиграну 60! Это, безусловно, одно из тех событий, в какие трудно поверить. Но я не про цифры и тем более не про подведение итогов, ибо первое — относительно, а второе — вообще неактуально. Многие вспоминают достижения юбиляра, коих немало, прежде всего, связанных с его преподавательской и административной деятельностью. Что сказать — они выше любых похвал и даже овеяны легендой, которая, я уверен, ещё будет дополняться, ибо легенды — ведь не мифы, они всегда конкретны и достоверны. Но я хотел бы больше сказать о той части связанных с ним легенд, которым я был непосредственным свидетелем. Укрепить их и представить во всём блеске.

Познакомились мы в далёком уже 1995 году на кафедре политологии Философского факультета, которую возглавлял мой учитель, великолепный Владимир Александрович Гуторов. Тигран пришёл ассистентом, которому доверили вести семинарские занятия по истории и теории международных отношений за другим великолепным профессором кафедры Сергеем Алексеевичем Ланцовым. Вторая половина 90-х годов прошлого века была периодом очень непростым, но по-своему счастливым и интересным — и в немалой степени интерес к нему создавал ассистент Туманян — Тигран, ставший моим другом.

Он быстро вписался в академический коллектив, хотя академическим стилем отличался не особенно, прежде всего из-за своего отношения к жизни, которую отличали жуир и редкостная удачливость. Я ни разу не помню его в унынии, наобо-

рот, даже в тоскливые моменты его всегда отличал оптимизм со здоровой, но такой уместной долей пофигизма. Он никуда не торопился, но удивительным образом всё успевал. Даже доехать за час из своих апартаментов в Петергофе на совещание с деканом — великим Юрием Никифоровичем Солониным. Который (надеюсь, что никоим образом не оскорблю этим его памяти) к тому времени уже был в жёсткой завязке. Но мы-то в этом сомнительном деле были, так сказать, только на пути к вершине, поэтому большинство моих воспоминаний о том периоде нашей жизни подёрнуты завесой испарений разнообразных напитков. Как правило, это было что-то крепкое, либо же пиво, крышки от бутылок к которому мы, согнув, кидали в помойное ведро на кафедре. Баскетбольное прошлое юбиляра и его вечная удачливость, о которой я уже упоминал, проявлялись в исключительной меткости, даже невзирая на количество опорожненных к тому моменту бутылок.

Денег у нас в ту пору было чуть больше, чем нисколько. Но даже тем немногим Тигран щедро делился с окружающими, и я многие годы не только составлял ему кампанию в посиделках, но был, говоря без обиняков, его нахлебником и прихлебателем. А учитывая, что Тигран великолепный рассказчик — в диапазоне от довольно богатого, несмотря на возраст, жизненного опыта до анекдотов, — для меня это стало настоящей школой — другой, незнакомой, но повлиявшей на моё мировоззрение и жизнь.

Не только на стол щедр юбиляр. Ещё на помощь и поддержку словом и делом. Внутренним светом и теплотой, что, помимо упомянутой удачи (когда денег не было совсем, он лихо выигрывал некоторую сумму игрой в автоматы — в те времена, помимо салонов, однорукие бандиты были почти при каждой станции метро), притягивало и притягивает по сю пору к нему людей, вниманием прекрасной части которых он пользовался неизменно. Прекрасно ведь так открыто и приязненно

относится к миру и получать от него взаимность! Хотя тонкое чутьё природы работало как в положительную, так и в отрицательную стороны: людей стоящих он принимал, а вот «дешёвок», используя любимое ругательство профессора Гуторова, распознавал сразу и бывал к ним беспощаден. Последнее, к счастью, только на словах, да и то без длительной злобы, ибо вспыльчивость всегда компенсировалась отходчивостью и мудрым пофигизмом. Судя по всему, я оказался в числе тех первых людей, раз Тигран удостоил меня своей дружбы. За что я ему искренне благодарен. Хотя, если честно, жалею до сих пор о том, что к этой его пронизательности относительно людей я прислушивался без должного внимания: скольких ошибок я мог бы избежать и насколько иначе удалось бы мне направить свою жизнь... Дорого я заплатил бы сейчас, чтобы вернуться хотя бы на один день в ту пору, когда мы оба были молодыми заместителями декана Философского факультета Солонина. Но мы ведь не постарели!

Говорят, что человеку столько лет, на сколько он себя чувствует. Так что Тиграну вовсе не 60. Ему до такого возраста ещё долго, и я очень надеюсь и желаю нам всем, чтобы это «долго» длилось бесконечно. Здоровья, счастья и благополучия тебе, Тигран-джан!

Полина Антоновна Комаровская

ЮБИЛЕЙНОЕ

С утра в Петербурге веселье,
Научный поэт Тегеран.
Ведь в день этот светлый апрельский
Родился наш добрый Тигран!

Где воды струит по ущелью
Привольный и быстрый Раздан,
Все певчие птицы щебечут:
Родился, родился Тигран!

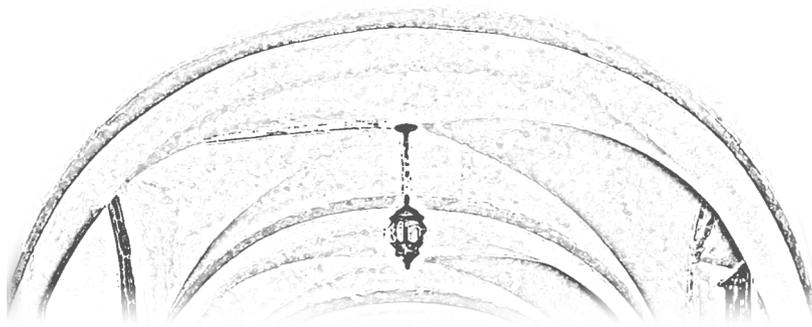
Вы годы ученью отдали,
Призвание Вас верно вело,
Вы  не щадя, написали
Так много научных работ.

Вас ценят и любят коллеги,
Друзья Вам хвалу воздают,
Студентов блестящих плеяды
Слова благодарности шлют.

И в день юбилея счастливый,
Собрав всех родных и друзей,
С игристым бокал поднимите,
Чтоб было Вам жить веселей.

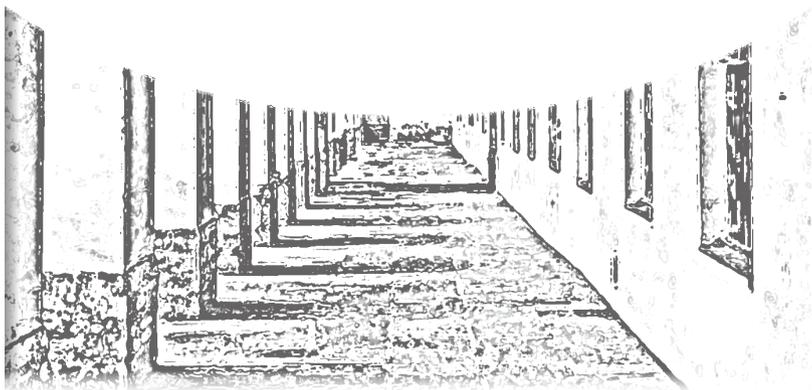
Чтоб дом был всегда изобилен,
И счастье чтоб было без мер,
Успехом полнейшим, стабильным
Решалось любое из дел.

Чтоб были всегда Вы здоровы,
Чтоб минул невзгод ураган
И чтоб лет до ста — и не меньше —
Вы жили, наш добрый Тигран!



60
ЛЕТ

НАУЧНЫЕ
СТАТЬИ





Марианна Станиславовна Баконина

**«ИДЕАЛЬНЫЙ ХАЛИФАТ» —
САЛАФИТСКАЯ ДОКТРИНАЛЬНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ
(по материалам глянцевого журнала «Dabiq»)**

Победоносное шествие Исламского государства (далее ИГ)¹, которое в июле 2014 было провозглашено «халифатом» (далее халифат), в том же году стало событием номер один в мире. После года побед, в 2015-ом году ИГ контролировало почти половину территории Сирии и Ирака, рапортовало о переходе на сторону халифата джихадистов Вазиристана, Синая, Ливии, Йемена, Нигерии, Северного Кавказа и других регионов. Сверх-эффективная пропаганда привлекала в халифат новобранцев из Европы, США, России, Китая, других стран, а также позволяла инициировать террористические атаки не только на Ближнем Востоке, но и в Европе, США и даже в Австралии.

Стратегия ИГ — тотальный террор и контроль, который затрагивает все сферы человеческого бытия от семейной жизни до культуры, от экономики до права. В рамках этой стратегии допустимы публичные казни, легализованы рабство, этнические и конфессиональные чистки. Тщательно запечатленные на видео и фото акты вандализма, массовые расстрелы, показательные отсечения голов и работорговля превратили ИГ в постоянно действующее лицо в политическом пространстве и медиасфере [1].

Стоит попробовать понять самопрезентацию халифата как актора на мировой политической сцене. Зачем был провозглашен халифат? Каким его создатели видят свое государство?

¹ Организация запрещена на территории РФ.

Как они представляют взаимодействие халифата с внешним миром? Есть ли у них союзники? Кого и почему они причисляют к врагам? Чем обусловлен крайний радикализм их внешнеполитической риторики? Вероятна ли трансформация предельно экстремистских лозунгов и стратегий ИГ в нечто менее радикальное? Будет ли возможен диалог с представителями халифата, в случае появления на международной арене нового суннитского государства, контролируемого лидерами ИГ, о чем говорят многие политики и эксперты? Что представители халифата рассказывают о самих себе в пропаганде, в том числе в пропагандистском глянцево-м журнале ИГ 'Dabiq'²?

Чтобы ответить на эти вопросы, следует понять каковы «три кита», на которых базируется внешнеполитическая и государственная доктрина салафитов-джихадистов, провозгласивших халифат.³ Стоит упомянуть, что салафизм, понимаемый как «стремление вернуться к правильной вере благочестивых предков, отказаться от греховных нововведений (*бид'а*), возродить обычаи и традиции времен пророка Мухаммада и праведных его соратников», — явление далеко не новое для мусульманской богословской мысли. Эту идеологическую конструкцию использовали и современные исламисты, причем именно они сумели включить ее в свой политический дискурс [3, с. 28–47].

Попытка вернуться в благочестивое прошлое на протяжении полуторатысячелетней истории ислама — достаточно

² 'Dabiq' — один из пропагандистских журналов ИГ, издавался медиахолдингом ИГ 'Al-Nayat' с июля 2014 по июль 2016 г. Всего вышло 16 номеров на английском и ряде других европейских языков, включая русский. На протяжении нескольких месяцев 'Dabiq' можно было приобрести на сайте Amazon.

³ Здесь и далее мы будем придерживаться терминологии, используемой Абу Ханийей и Хасаном Махмудом применительно к различным ответвлениям современного салафизма: салафиты-ваххабиты, салафиты-пропагандисты (ильмийя), салафиты-джихадисты и пр. [2].

стандартная модель преодоления любого кризиса. Спецификой XX и особенно XXI веков является новая информационно-технологическая среда, в которой обитают современные салафиты. Цифровые технологии в глобальном мире позволяют вести проповедь (*да'ва*), а также войну с неверными (*джихад*) в глобальных масштабах. Пионером глобального «джихада» стала Аль-Каида, но инициативу спустя два десятилетия перехватили создатели халифата. Они совершили своего рода переворот, идеологическую революцию и коренным образом изменили парадигму борьбы, которой придерживались исламисты-салафиты в XX веке.

Для всех исламистов XX века, помимо джихада, центральной пропагандистской идеей был халифат. Идеальный халифат, придуманный в первые века ислама. Исламское государственное право с самого начала строилось вокруг идеи «халифата» — полной и безоговорочной теократии, живущей по законам шариата как идеального государственного устройства. Причем, рассуждения об этом идеале тоже были идеалистическими. В Коране халифы и халифат не упоминаются вовсе. Реальный халифат даже во времена праведных халифов был не свободен от мирских интриг и прочих изъянов, а вскоре превратился в светское государство [4, с. 160–162]. Тем не менее, мусульманские богословы, создатели теории исламского государства, в своих сочинениях описывали именно идеальный халифат, который никогда не существовал. Идея возрождения иллюзорного халифата, описанного у ал-Маварди или ибн Халдуна, была одобрена всеми исламистскими идеологами XX века. После Первой Мировой Войны, ликвидации Османской империи и номинального халифата турецких султанов возвращение к халифату стало системообразующим звеном салафитско-исламистской идеологии.

Возрождение халифата во всемирном масштабе постулировалось как главная цель практически всеми новейшими

исламистскими движениями. В этом плане, идеологи ИГ, которые проповедают водружение Черного знамени над Римом и Иерусалимом, практически не отличаются от идеологов таких исламистских течений как «Братья-мусульмане» и «Хизб ут-Тахрир», а также от Саида Кутба, Абдаллы Аззама или его ученика Бен Ладена) [3, с. 142–147]. Все они постулируют конечной целью борьбы халифат во всемирном масштабе. Впрочем, большинство исламистов полагает, что возвращение на карту мира государства мечты — дело отдаленного будущего, а для достижения этой цели борцам за идеал следует пройти несколько промежуточных этапов. Среди салафитов-джихадистов существуют разные точки зрения на фазы продвижения ко всемирному халифату. Бен Ладен в проповедях и речах упоминал халифат, но скромно отказывался от претензий на власть халифа даже в отделенном будущем и не называл даже приблизительные сроки появления идеального государства [5, р. 85–124]. Также, разнятся представления о допустимой стратегии и тактике в ходе борьбы за строительство халифата.

Многие эксперты полагают, что разногласия относительно тактики и стратегии джихада, который ведется ради появления на карте мира подлинного халифата, стали причиной полного размежевания ИГ и других исламистских движений в Сирии и Ираке [2, р. 147–154]. Однако, не менее вероятно, что реальной причиной разрыва между Аль-Каидой и другими идейно близкими течениями стали личные амбиции, борьба за новобранцев и финансовые потоки, а вовсе не спор о том, какой противник должен стать основной мишенью: «дальний враг» — США и Израиль, или «ближний враг», в лице союзных Вашингтону режимов на Ближнем Востоке. Разногласия относительно тотального джихада против шиитов, йезидов или христиан посредством доктрины *такфира*⁴ также называют причиной раскола в рядах исламистов-джихадистов [2, р.100].

⁴ Такфир — обвинение в неверии.

В любом случае обосновать свою раскольническую политику джихадисты-салафиты из ИГ должны были с помощью привычной доктрины. Только доктринально они могли показать, почему именно они и только они проповедуют подлинный ислам и настоящую веру благочестивых предков, а их оппоненты лишь прикидываются джихадистами, хотя давно стали вероотступниками и лицемерами.

Именно ради достижения этой цели идеологи ИГ в 2014 году сломали привычную картину мира исламистов-салафитов, которые полагали, что идеальный халифат — вопрос отдаленного будущего. Они завершили дискуссию о легитимности той или иной группировки салафитов-джихадистов провозглашением на подконтрольных им территориях собственного халифата, который, по их представлениям, разрешает все споры, и становится тем центром силы, с помощью которого подлинно верующие мусульмане добьются торжества во всемирном масштабе.

В первоначальном коммюнике об учреждении нового халифата лидеры ИГ ссылались на ал-Маварди и его «*Ахкам ал-Султанийя*», классический труд, посвященный исламскому государству и праву [2. р. 62–63]. Примечателен тот факт, что уже после провозглашения халифата и назначения халифа в речах основных представителей ИГ стало акцентироваться курайшитское происхождение нового халифа Ибрахима. Требование о неперемнной принадлежности халифа к клану курайшитов есть в сочинении ал-Маварди, но в более поздних трудах других суннитских богословов условие о племенной принадлежности халифа снимается [4, р. 169–170]. Частые упоминания о том, что халиф Ибрахим происходит именно из курайшитов⁵, это очевидная попытка лидеров ИГ добиться признания полной и безусловной легитимности нового халифата. Для потенциальных

⁵ Редкий случай, когда ссылка на источник в тексте ‘Dabiq’ дается с указанием выходных данных книги и страницы: ‘Dabiq’, is.10, Ramadan,1436 (июнь-июль 2015), с. 20–24.

сторонников из числа салафитов такая тотальная легитимность означает отсутствие выбора, например, между Аль-Каидой и ИГ.

Ригидность доктрины, разработанной современными салафитами, предполагает полное соответствие деятельности движения заветам благочестивых предков, а появление необходимого как идеал халифата означает его близость к Аллаху, Пророку, его сподвижникам, а также предполагает, что истинно верующий примкнет именно к нему и ни к кому другому.

С точки зрения салафитской идеологии, лидеры ИГ, провозгласив халифат и начав джихад именно во имя и от имени уже существующего идеального государственного образования, доктринально обыграли своих конкурентов из Аль-Каиды и других джихадистских группировок. Карта и картина мира, которую рисуют лидеры ИГ после провозглашения халифата, определяет их стратегию, тактику и образ действий, методы работы с единомышленниками, процедуру признания той или иной территории или группировки частью халифата, возможность контактов с остальным миром. Открыто постулируемая позиция ИГ выглядит следующим образом: у халифата нет союзников, единомышленников или друзей, идет ли речь о стране, организации или конкретном человеке. Свой — только тот, кто принес присягу на верность халифу и влился в ряды бойцов халифата. Особое значение придается собственно процедуре присяги (*бай'а*, *bay'ah*) с ритуальными рукопожатиями, которые отсылают к церемонии присяги во времена праведных халифов.

В восьмом номере глянцевого журнала ИГ 'Dabiq' размещена статья о клятве верности, которую принесли халифу Ибрагиму Шейху Абу Бакр Шехо и бойцы «Общины людей сунны, призыва и джихада в Западной Африке»⁶. В репортаже расписываются

⁶ «Боко Харам» (Западноафриканская провинция Исламского государства, *Jamā'at Ahlis-Sunnah lid-Da'wah wal-Jihād in West Africa*) — радикальная нигерийская исламистская организация. Известна

их подвиги в Нигерии, совершенные, несмотря на трудности, связанные с противодействием «крестоносцев и отступников», а также смерть прежнего лидера группировки. Отдельно указывается, что священной войне группы препятствует вмешательство армий Чада, Камеруна и Нигера, других наемников и французских регулярных подразделений. Но они все равно утверждают шариат, обращают неверных и ведут джихад, а теперь будут делать это с еще большим успехом, поскольку они едины и управляются правоверным халифом⁷. В статье содержится призыв ко всем мусульманам немедленно совершить хиджру в халифат. Если нет пути в Сирию, Ирак или другие регионы Ближнего Востока, можно поехать в Западную Африку. Также в статье приводятся обширные цитаты из Корана и речи пресс-секретаря ИГ ал-Аднани (al-'Adnānī)⁸ с выразительным названием: «Они убивают и их убивают».

В пятом номере журнала в центральном фоторепортаже и комментариях к нему разъясняется экспансионистская политика ИГ, его взаимоотношения с курдами, которых убивают и притесняют вовсе не по национальному признаку. Сражаются только с «неверными» — коммунистами или язычниками, а курды-сунниты — естественные союзники ИГ. Проиллюстрирована статья сценами принесения присяги халифату в курдских деревнях⁹. Присяга (с обязательными ритуальными рукопожатиями)

с 2002 г. Главная провозглашенная цель — введение шариата на всей территории Нигерии и искоренение западного образа жизни. С 2009 года лидером является Абу Бакр Шекау (Shaykh Abū Bakr Shekau).

⁷ Dabiq, is.10, Ramadan, 1436 (июнь-июль 2015), с.14–16.

⁸ Таха Субхи Фалах, военный псевдоним Абу Мухаммад ал-Аднани (1977–2016) — родился в Сирии, присоединился к джихадистам в Ираке в 2005 г., с 2010 официальный представитель и пресс-секретарь ИГ.

⁹ Dabiq, is.8, Jumada al-ahira, 1436 (март-апрель 2015), с. 13–14.

принимается только от курдов-мусульман, приверженцев Сунны Пророка.

Пропагандистская статья пятого номера посвящена подробно рассказу о клятве на верность халифату, принесенной в разных странах региона. Статья начинается с отсылок к аятам и хадисам о единстве и клятве верности (*бай'а*) халифу. Полностью приводится текст клятвы, похожей на клятву советского пионера: клятвенно обещают в беде и в радости, на пути джихада быть верными халифу, пока тот стоит на пути Аллаха. Призывы немедленно начать джихад приверженцев ИГ из разных стран должны, по мнению пропагандистов ИГ, проиллюстрировать причины массового перехода верующих на сторону халифата.

В Алжире вопрошают: «Кого обрадует «отложенный джихад» — неверных или верующих?» Бойцы Аравийского полуострова радуются, что им теперь не надо далеко ехать на джихад, который уже пришел к ним, и обитатели земли «Двух Святынь» могут попасть на джихад без паспорта и визы, просто принеся клятву верности халифу. Последователи ИГ в Ливии призывают к объединению, поскольку нет другого пути к победе и торжеству истинной веры, кроме как объединиться вокруг халифа. При этом ливийские адепты ИГ ссылаются на ибн Хазма¹⁰, чтобы опровергнуть мнение о том, что настоящий имам-халиф придет лишь, когда его одобряют все представители уммы: «это недостижимо, а Аллах не требует недостижимого». Бойцы на Синае, принесшие клятву халифату, недоумевают, отчего муджахиды не спешат выступить на стороне ИГ, когда оно уже создано и когда на него ополчился весь мир? Ведь только в единстве и вере могущество и сила, в которых они сейчас так нуждаются.

¹⁰ Ибн Хазм, Ibn Hazm, (994–1064) — Абу Мухаммад Али ибн Ахмад ибн Хазм ал-Андалуси, андалусский теолог, полемист и факих, представитель захиритского мазхаба, поэт и историк.

Сторонники ИГ в Йемене ссылаются на хадис, переданный со слов сахаба Хузайфа¹¹, который спросил Пророка, что такое зло и как его избежать. Пророк ответил, что, только примкнув к *джамая* (Jama'a), можно избежать зла. Поэтому, как только они узнали, что провозглашен халифат, который обнулil все партии, они приносят клятву халифату¹².

Также кратко сообщается, что халифат принял клятву верности от своих воинов в Афганистане, Пакистане, на Кавказе, в Индонезии, Нигерии и на Филиппинах. Особо отмечаются, ритуальные формальности, организационные вопросы и забота о чистоте вероучения. Халиф принимает клятву от обитателей этих регионов, но пока не провозглашает там *вилайеты* ИГ, хотя некоторые из действующих на этих территориях отряды по численности больше, чем в тех районах, где *вилайеты* уже учреждены. Это будет сделано, когда халиф пришлет туда своего командира или утвердит в качестве *вали*-губернатора местного лидера, и между ними будут установлены прямые связи и контакты.

Далее приводятся выдержки из речи халифа Ибрагима, который принимает клятвы новых сторонников халифата и рассказывает со ссылками на хадисы о пользе терпения. Он вспоминает о том, что восемь лет назад, когда было основано ИГ¹³, никаких побед не было, наоборот наступали *кафиры* (ограниченный контингент США в Ираке), лицемеры (сторонники правительства в Багдаде) и *сахваты* (Sahwah, букв. «рассвет», «пробуждение — движение суннитских племен Ирака против

¹¹ Хузайфа, Hudhayfah (ум. 656) — Хузайфа ибн ал-Яман ал-Абси, один из сахабов-сподвижников пророка Мухаммада, зафиксировано более 100 переданных им хадисов.

¹² Dabiq, is.5, мухаррам, 1436 (октябрь–ноябрь 2014), р. 22–34.

¹³ Речь идет об ИГИ, Исламском государстве Ирака, преемнике Аль-Каиды в Ираке.

ИГ), а муджахиды отступили в пустыню Анбар, и многие тогда разочаровались. Те, кто не сдался, претерпели многое: разлуку с семьями, нищету, голод, раны, смерть товарищей, но были вознаграждены и сделали большое дело для всех мусульман¹⁴.

В статье есть несколько главков, посвященных в отдельности каждому *вилайету* нынешнего халифата, который станет со временем всемирным. Со ссылками на Коран и хадисы описывается их славное исламское прошлое: Аравийский полуостров — земля Откровения, политая кровью сахабов; там бунтовал Мусайлама¹⁵; зато там же воссиял свет истины ал-Ваххаба¹⁶; отсюда пришли мученики 11 сентября, узники Гуантанамо и тюрьмы ал-Хайир¹⁷, там родились издатели журнала Савт ал-Джихад¹⁸. Основной вывод, следующий из призывов к сторонникам ИГ на Аравийском полуострове: свет вместе с халифатом придет

¹⁴ Dabiq, is.8, Jumada al-ahira, 1436 (март-апрель 2015), p. 25.

¹⁵ Мусайлама, Musaylimah (ум. в 633 г.) — Мусайлама ибн Сумама, более известен как Мусайлима ал-Каззаб (араб. «лжец»), лжепророк Йамамы. Обратился к пророку Мухаммаду с письмом, в котором призвал признать его пророком и разделить с ним сферы влияния на Аравийском полуострове. Уничтожен вместе со своими сторонниками мусульманской армией, посланной первым праведным халифом Абу Бакром.

¹⁶ Ал-Ваххаб, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703–1792) — Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб ал-Мушаррафи ат-Тамими, арабский теолог, основатель ваххабитского движения, теоретик религиозно-политического течения ваххабизма, являющегося официальной идеологией в Саудовской Аравии.

¹⁷ Ал-Хайир, al-Nāyir — тюрьма на юге Эр-Рияда, одна из пяти крупнейших тюрем Саудовской Аравии, которые были открыты в период противостояния Королевства с Аль-Каидой и ИГ.

¹⁸ Савт ал-Джихад, Sawt al-Jihād — радикальный исламистский журнал, с которым сотрудничал аз-Заркави, где впервые был объявлен *такфир* всей династии Саудидов и их приспешникам: солдатам, офицерам и прочим отступникам, которые именуют себя джихадистами.

в Аравию и сметет всех Саудидов и другие монархии Залива, а также их сторонников. Люди должны отказаться от сотрудничества с ними и ждать победы халифата¹⁹.

Со ссылками на хадисы описываются йеменцы как люди чистосердечные и верующие, но впавшие в заблуждение, особенно после Арабской весны, когда они перестали атаковать еретиков-хуситов, которых вдруг стали считать мусульманами. Что заставило ал-Аднани воскликнуть: «Увы Йемену, увы Сане!» Далее халиф сетует, что хуситы²⁰ наступают и творят бесчинства, никто не оказывает им сопротивления. Он призывает начать террористическую борьбу — в надежде на помощь Аллаха, который дарует оружие в виде добычи, а потом и воины халифата подспеют на помощь йеменцам²¹.

Несколько иначе выглядит военно-политическая программа, подготовленная халифом для Синая. Сначала серия цитат из хадисов описывает значение Синая, который есть «Шам, где Моисей говорил с Богом, и для Пророка всегда были важны хорошие новости с Синая». Постулируется значение Синая в наши дни: там проходит фронт борьбы с «фараоном и евреями» за Иерусалим. Невзирая на это, там раньше действовали псевдоджихадисты, которые избегали масштабного джихада. Халиф благодарит за клятву верности тех, кто примкнул к нему. А также с похвалой отмечает, что в трудных условиях бойцы на Синае, тем не менее, проводят операции против евреев и армии фараона, поддерживают бойцов в Иерусалиме и даже пропагандируют свои подвиги во влиятельном издании Савлат

¹⁹ Dabiq, is.8, Jumada al-ahira, 1436 (март-апрель 2015), p. 26–27

²⁰ Хуситы, Houthis — хуситы, хути или Ансар Аллах, Ансарулла, военнизированная группировка шиитов-зейдитов (джарудиты), действующая на территории Йемена.

²¹ Dabiq, is.8, Jumada al-ahira, 1436 (март-апрель 2015), p. 28–29.

ал-Ансар²². Далее халиф обещает своим воинам на Синае поддержку и помощь²³.

Ливию и Алжир идеологи ИГ также вписывают в исламский исторический контекст. Упоминаются исторические персонажи, Укба ибн Нафи (Uqbah Ibn Nāfi'), завоевавший Африку во времена Муавии (Mu'āwiyah) и его сын Язид (Yazīd), а также Тарик ибн Зийяд (Tāriq Ibn Zī-yād), покоривший Андалузию при Омейядах. Иными словами, история стран Магриба органично включена в историю раннего халифата. Ливия названа страной, где солдаты ИГ контролируют крупные города и отважно воюют с приспешниками крестоносцев, а также присылают бойцов на войну в Сирию, за что им выражается особая благодарность²⁴. Алжир именуется территорией, где современный джихад идет дольше всего. Начавшись сразу после изгнания чужаков, он прерывался на ненужные переговоры о единстве и сотрудничестве с секуляристами и отступниками, но сейчас к ИГ примкнули подлинные воины, и джихад на этой земле возобновился. Халиф обращается к бойцам ИГ в Марокко, Тунисе, Алжире и Ливии, называет их потомками Укбы, Тарика и ибн Ташифина (*'Ibn Tāshifīn*)²⁵, величает львами джихада и призывает сражаться.

Воодушевить всех последователей ИГ в Магрибе должен рассказ о том, что — как только прозвучал призыв халифа совершать подвиги для устрашения неверных — алжирские муджахиды захватили в заложники гражданина Франции и потребовали от властей Франции выйти из антихалифатской коалиции. Когда требования проигнорировали, они казнили заложника.

²² Савлат ал-Ансар, Sawlat al-Ansār — журнал филиала медиахолдинга ИГ на Синае.

²³ Dabiq, is.8, Jumada al-ahira, 1436 (март-апрель 2015), p. 29–30.

²⁴ Dabiq, is.8, Jumada al-ahira, 1436 (март-апрель 2015), p. 30–31.

²⁵ Все трое — знаменитые полководцы эпохи ранних исламских завоеваний.

Как доказательства приводятся фотографии, в том числе фото паспорта казненного²⁶.

Завершает серию обращений к сторонникам халифата фрагмент из речи предыдущего лидера ИГ Абу Омара ал-Багдади²⁷. Речь под заголовком «Урожай лет в государстве верующих в единого бога» (*Hasād as-Sinīn bi Dawlat al-Muwahhidīn*), произнесенная в апреле 2007 года (*Rabīʿ al-Awwal* 1428), посвящена будущему могуществу только что провозглашенного ИГ (тогда еще ИГИ). С привлечением коранических образов, исторических примеров и современных аллюзий ал-Багдади «Первый» объясняет, в чем сила ИГ: «Оно устоит, потому что построено на телах мучеников, полито их кровью. Оно устоит, потому что Аллах даровал ему победу в джихаде, потому что там царят справедливость, равенство и благочестие, потому что в него верят муджахиды, на него надеются нищие и сироты. ИГ устоит, потому что должно вбить последний гвоздь в заговор Сайкса-Пико²⁸ и прийти до Рима. Иного Аллах не допустит»²⁹.

Стоит заметить, что одним из краеугольных камней конструкции миропорядка, с точки зрения ИГ, является признание абсолютной нелегитимности устройства Ближнего и Среднего

²⁶ *Dabiq, is.8, Jumada al-ahira, 1436 (март-апрель 2015)*, p. 31–32.

²⁷ Абу Омар ал-Багдади, Abū ʿUmar al-Baghdādī (1959–2010) — Хамид Давуд Мухаммад Халил аз-Зави (псевдонимы Абу Абдуллах ар-Рашид ал-Багдади, Абу Хамза ал-Багдади), глава Совещательного собрания муджахидов в Ираке, головной организации восьми суннитских исламистских повстанческих группировок (Аль-Каида в Ираке, Джейш ат-Таифа ал-Мансура и др.), эмир Исламского государства Ирак в 2006–2010 годах. О прошлом Абу Омара ал-Багдади известно мало. По-видимому, был офицером Иракской армии во времена Саддама Хусейна. Убит близ Тикрита в 2010 г.

²⁸ Так идеологи ИГ называют договор Сайкса-Пико, секретное соглашение о разделе арабской части Османской империи, которое было заключено между Англией и Францией в 1916 году.

²⁹ *Dabiq, is.8, Jumada al-ahira, 1436 (март-апрель 2015)*, p. 32–33.

Востока в XX веке, и, в частности, раздел Османской империи на существующие ныне государства, согласно плану Сайкса-Пико. Одной из показательных акций ИГ уже после смерти Абу Омара ал-Багдади стал символический снос «линии Сайкса-Пико», разделяющей Сирию и Ирак³⁰.

О том, как именно халифат относится к своим потенциальным союзникам и друзьям из числа других салафитов-джихадистов, свидетельствуют рассказы о провозглашении *вилаята* Хорасан и «клятве с Кавказа»³¹. Информационный повод для написания статьи: создание еще одного *вилаята* в Хорасане, почти там, где недавно ИГ видело только отдельных верных бойцов и сплошные раздоры (*фитна*, *fitna*), теперь действуют несколько отрядов, которые принесли присягу халифу, отказались от вопиющего *ширка* (многобожия), свойственного учению *деобандов*, и отныне согласовывают свои действия с ИГ. Когда эмиссары халифата убедились, что такие благотворные перемены и очищение веры не миф, а реальность, сторонникам ИГ в Хорасане назначили *вали* и его заместителя. В знак верности они не только присягнули на верность халифу, но и казнили отступника, солдата пакистанской армии, доказав, что не будут подобно Аль-Каиде играть в поддавки с отступниками из Исламабада. Теперь сторонники ИГ есть в Пакистане и Афганистане.

Также сообщается о том, что клятву на верность ИГ принесли муджахиды Кавказа. Им было особенно трудно, ведь многие их сотоварищи на Кавказе критикуют халифат, называют ИГ такфиристским и безбожным, считают отмененными все свои прошлые клятвы, принесенные Усаме Бен Ладену и прочим эмирам, и указывают на могущество США. Однако, пропагандисты ИГ констатируют, что приверженцы халифа есть отныне в Дагестане, Чечне (Нохчичо) и в других регионах Кавказа,

³⁰ Dabiq, is.5, Muharram, 1436 (October-November 2014), p. 18–20.

³¹ Dabiq, is.4, Dhul-hijjah, 1435 (сентябрь-октябрь 2014), p. 33–37.

и что там некоторые муджахиды принесли клятву халифу. Свое решение приверженцы ИГ на Кавказе объясняют тем, что единство лучше, чем разобщенность, и их присяга халифату принесет больше побед, а также напугает крестоносцев сильнее, чем отдельные победы разобщенных групп. Автор статьи цитирует ал-Аднани, который восхваляет решимость новых воинов халифа и уверяет, что дальнейшее расширение халифата не за горами.

Более того, воином халифа можно стать, не только совершив хиджру в ИГ или какие-то его *вилайеты*. Присягу халифу и подвиг во имя торжества истинного ислама и халифата можно совершить где угодно. Ал-Аднани, идеолог и спикер ИГ, призывает отдельных солдат халифата в разных концах мира действовать так, как на глазах у всего мира действуют его верные солдаты в Австралии, Франции, Бельгии и Канаде. Потому что «страх, ужас и горечь должны охватить крестоносцев, когда они осознают, что нигде нет спасения от воинов Аллаха». Призыв к подвигу очень эмоционален и написан доступным языком. Котран цитируется умеренно, даже арабизмов в статье мало. Фотографии репортажные, некоторые похожи на те, что размещают на сайте «Кавказ-центр». Фотографии из *вилайета* Хорасан доказывают, что вооружены муджахиды этого региона не так хорошо, как бойцы ИГ в Ираке и Сирии. Еще одна статья³² посвящена раскаянию и переходу на сторону ИГ десятков бойцов из конкурирующих джихадистских организаций и отрядов, в частности, Ахрар аш-Шам³³ и Джебхат ан-Нусра³⁴.

³² Dabiq, is.4, Dhul-hijjah, 1435 (сентябрь-октябрь 2014), p. 38–39.

³³ Ахрар аш-Шам (Ahrār ash-Shām) — бригада Ахрар аш-Шам или Харакат Ахрар аш-Шам ал-Ислами, союз исламистских салафитских отрядов, объединённых для войны против армии и правительства Башара Асада, боевиков шабихи и хизбаллы. Основана в мае 2011; командир Хасан Абуд.

³⁴ Джебхат ан-Нусра (Jabhat an-Nusra) — Джебхат ан-Нусра ли-Ахлиш-Шам, исламистская террористическая организация, действующая

Публикация сопровождается фотографиями «раскаявшихся» и церемонии водружения знамени халифата на позициях перебежчиков. В статье цитируется заявление Ибн ал-Хаттаба (Ibnul-Khattāb), бывшего эмира Джабхат ан-Нусра, командующего Центральным тренировочным лагерем ал-Фарук. Ибн ал-Хаттаб призывает всех боевиков в Сирии переходить на сторону ИГ, где провозглашается шариат, вводятся законы *худуда*³⁵, ведется джихад, и при этом происходит отказ от сотрудничества со светскими партиями и отрядами боевиков, такими как ДПК³⁶ и ССА³⁷. В заявлении также сообщается,

на территории Сирии, командир Абу Мухаммад ал-Джулани, основана 23 января 2012 года, после начала гражданской войны в Сирии. Официально до июля 2016 г. — отделение Аль-Каиды на территории Сирии и Ливана. Переименована в Джабхат Фатх аш-Шам в 2016 г., тогда же объявлено о разрыве связей с Аль-Каидой.

³⁵ Худуд, мн. от хадд (араб. удержание, пресечение) — наказания, которые шариатский судья налагает за преступления против религии, нравственности и общественного порядка. На такие преступления, как кощунство, развратные действия, лжесвидетельство, клевета, пьянство, азартные игры, мошенничество и др. есть указания в Коране и Сунне.

³⁶ PDK (Partiya Demokratya Kurdistanê, используется также английская аббревиатура KDP) — Демократическая Партия Курдистана (Ирак), одна из старейших курдских политических партий, создана в 1946 г.; лидер Масуд Барзани, президент Иракского Курдистана с 2005 по 2017 г.; партия придерживается социалистической идеологии.

³⁷ ССА (FSA, Сирийская свободная армия) — крупная повстанческая группировка в Сирии, ведет вооружённую борьбу против правительства Сирии и президента Башара Асада. О создании ССА было объявлено 29 июля 2011 года, когда группа офицеров-дезертиров в видеообращении призвала солдат сирийской армии переходить на свою сторону. Первоначально лидером был полковник Рияд ал-Асаад. В 2012–2014 гг. должность главы Высшего военного совета ССА занимал бывший бригадный генерал сирийских вооружённых сил Салим Идрис, с 2014 г. Абдель Иллахи ал-Башир. Реальное командование на местах находится в руках полевых командиров отдельных отрядов.

что лидеры «Нусры» и «Ахрара» практикуют репрессии и предательство в отношении примкнувших к ИГ боевиков: они сообщают их имена властям, преследуют их семьи в Алеппо, в тех районах, которые контролируются правительством. Этот аргумент, с точки зрения ИГ, должен убедить всех исламистов, кто еще не разочаровался и продолжает сражаться на стороне этих предателей, немедленно от них отречься.

Еще одно существенное замечание: идеологи ИГ всячески подчеркивают свою приверженность идеям Бен Ладена, признавая при этом существенные и неразрешимые разногласия с современной Аль-Каидой. Этой теме отдельно посвящена небольшая заметка, опровергающая обвинения других джихадистов в том, что в халифате считают Бен Ладена отступником³⁸. В заметке цитируются речи предыдущих лидеров ИГ аз-Заркави³⁹, ал-Багдади, ал-Аднани, ал-Мухаджир⁴⁰. Все четверо, как уверяют авторы журнала 'Dabiq', неоднократно повторяли, что всегда считали Бен Ладена шейхом, героем уммы и шахидом. Его верные мысли и установления после его смерти были

³⁸ Dabiq, is.4, Dhul-hijjah, 1435 (September-October 2014), p. 25.

³⁹ аз-Заркави (Az-Zarqawi, Абу Мусаб аз-Заркави, 20 октября 1966 — 7 июня 2006) — международный террорист, иорданец по происхождению, организатор исламистского сопротивления в Ираке в 2003 году, руководитель созданной им организации Армия Единобожия и Джихада (Jamaat Al-Tawhid Wal-Jihad), которая впоследствии неоднократно трансформировалась и переименовывалась, в настоящее время ИГ.

⁴⁰ ал-Мухаджир (Abū Hamzah al-Muhājir, Абу Айюб ал-Масри, псевдоним Абу Хамза ал-Мухаджир, 1968 — 18 апреля 2010, Тикрит) — египетский араб, активный участник военных действий в Ираке. Лидер иракской ячейки Аль-Каиды после гибели аз-Заркави. В 1982 году присоединился к группировке Египетский исламский джихад, участвовал в джихаде в Афганистане, был с Усамой бен Ладеном в Судане в 1995-м, потом переехал в Пакистан. Приехал в Ирак в 2002 г. вместе с аз-Заркави.

искажены такими ренегатами, как аз-Завахири. Именно об этих отступниках, отрехшихся от благородных идей и целей Бен Ладена, а в сущности, и от ислама, идет речь в статье «Аль-Каида Вазиристана: Свидетельство очевидца». Украшена заметка очень эффектным портретом Бен Ладена, который выглядит, как всепонимающий мудрец с характерным прищуром.

Заключение

Таким образом, можно сделать вывод, что если ранее, как указывают некоторые исследователи, у ИГ и других салафитов-джихадистов, существовали военно-политические, финансовые или межличностные разногласия, то теперь конфликт стал доктринальным. Ранее они спорили относительно уместности и своевременности незамедлительного провозглашения исламского государства и, тем более, халифата на отдельно взятой территории, а также, о правомерности и законности тотального такфира в отношении мусульманских и не мусульманских религиозных общин. Однако с провозглашением халифата преодолен своеобразный Рубикон, противоречия между ИГ и другими организациями салафитско-джихадистского толка, в том числе Аль-Каидой, признаны неустрашимыми и доктринальными.

Создание халифата, который, как декларируют идеологи ИГ, полностью соответствует канонам и требованиям чистого ислама, — ислама именно такого, каким его видели благочестивые предки, — аннулирует все доводы оппонентов относительно преждевременности внедрения исламского правления, бесперспективности тотального такфира или необходимости сотрудничества с более умеренными группировками исламистов.

Именно поэтому даже в глянцевой пропаганде идеологи ИГ настойчиво отстаивают глубинную религиозно-идейную связь между ИГ и халифатом времен праведных халифов, Омейядов и Аббасидов. Особое внимание уделяется обоснованию

исламской легитимности провозглашенного халифата и халифа Ибрагимма, в частности, его курайшитскому происхождению. Ссылка на конкретный источник, который подтверждает принадлежность халифа Ибрагимма к племени курайш, в журнале Dabiq дается с выходными данными книги и указанием страницы, хотя обычно пропагандисты ИГ при цитировании такими мелочами пренебрегают.

Речь идет не о противоречиях в связи с частными политическими или военными вопросами, а о полном разрыве с бывшими союзниками, ведь отец-основатель организации предшественницы ИГ — аз-Заркави — приносил клятву верности Бен Ладену и даже переименовал свою организацию, назвав ее Аль-Каида в Ираке [2, р. 34–38]. Однако этот союз ушел в прошлое, противоречия стали непримиримыми. Теперь, по мнению создателей ИГ, согласно теории и практике строительства современного халифата, все «истинные» мусульмане обязаны присоединиться именно к этому единственно легитимному и подлинно исламскому государственному образованию, которое возглавляет законный по всем параметрам халиф.

Воссоединение с халифатом возможно и необходимо, как реально, так и виртуально. Следует, либо совершить хиджру в Сирию и Ирак, либо в другой *вилайет* халифата. Еще один вариант: принести коллективную или индивидуальную клятву на верность халифу удаленно и поддержать его конкретными делами, естественно, с оружием в руках, будь то нож или автомат; или словом, особенно словом, размещенным во Всемирной Сети.

Провозгласив халифат, лидеры ИГ полностью размежевались с остальными салафитами, не только ваххабитами и пропагандистами, но и джихадистами, и превратили этот разрыв в неотъемлемую часть доктрины. У халифата не может быть союзников, даже временных — только территории, армии, батальоны и солдаты, признавшие беспрекословное верховенство и святость халифа. Все остальные — враги. Идеологи халифата расширили круг потенциальных приверженцев и новобранцев и сузили

круг настоящих мусульман. Согласно их учению, мусульманин — только тот, кто примкнул к ИГ. Вместе с тем, эта доктрина, которая отрицает легитимность всех остальных государств, государственных границ, международных организаций, политических и религиозно-политических партий и объединений, загоняет ИГ в капкан самоизоляции и обязывает вести вечную войну.

Идеологический переворот, совершенный создателями халифата, с одной стороны, обрекает их на изоляцию и конфронтацию со всем миром, даже с самыми идейно близкими исламистскими группами джихадистского толка. С другой стороны, позволяет занять наиболее выгодную позицию для привлечения в свои ряды как можно большего числа сторонников радикального ислама, усвоивших идеологические конструкции современных салафитских движений и пропагандирующих халифат как высшую цель и центральную часть исламизма как политического течения, а джихад — как единственный путь к халифату.

Новобранцев у ИГ оказалось на удивление много, чему, несомненно, способствовала эффективная пропаганда, которая создавала реальные и идеальные портреты героев халифата.

Литература

1. Баконина, М. С. (2021), Глянцевая пропаганда джихадистов, адресованная женской аудитории (по материалам журнала *Dabiq*), *Религия и общество на Востоке*, № 5, с. 85–119.
2. Hanieh, A. and Mahmud, H. (2015), *The 'Islamic State' Organization: The Sunni Crisis and the Struggle of Global Jihadism*, Amman: Friedrich Ebert Stiftung.
3. Жиль, К. (2004), *Джихад: расцвет и закат исламизма*, Москва: Ладомир.
4. Петрушевский, И.И. (2007), *Ислам в Иране*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского Университета.
5. Баконина, М.С. (2002), *Джихад: идеология и пропаганда*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского Университета.

Анна Дмитриевна Бертова

ОСОБЕННОСТИ ЯПОНСКОГО МИРОВОСПРИЯТИЯ И ПРОБЛЕМЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА В ЯПОНИИ

Введение

Один из наиболее актуальных вопросов, связанных с развитием проповеди христианства в Японии, состоит в том, почему, несмотря на активность христианских миссионеров в стране, особенно во второй половине XIX — начале XX века и второй половине XX века, христианство не получило в стране достаточного распространения с точки зрения числа верующих. Общее число христиан в Японии на данный момент составляет около 1 % от общего населения страны [1, р. 23]. Если в случае с развитием православного христианства этому есть ряд объективных исторических причин, в числе которых недостаток денежных средств, небольшое число миссионеров, сложные отношения России и Японии в крайне важный для развития христианства исторический период конца XIX — начала XX вв., а также внутренние проблемы в России и последствия революции 1917 года¹, то в случае с западными конфессиями все оказывается не так очевидно.

Огромные усилия западных стран, масса денежных средств и обилие миссионеров, преимущества в политической сфере и общая склонность японцев к восприятию во второй половине XIX века западной культуры, казалось, обещали гораздо

¹ Подробнее см., например, [2, с. 35–39; с. 71–75] и [3, р. 71].

большой численный успех в плане привлечения новообращенных. Тем не менее, значительного прорыва в этом отношении не произошло. Возможно, это не было бы так удивительно, если бы ситуация в соседних и культурно близких странах — Китае и Корее — была бы аналогичной. Однако в Китае, даже при неблагоприятно относящемся к религии коммунистическом режиме, число христиан составляет около 5 % от общего населения, а в Корее вообще по некоторым подсчетам христианами является более четверти населения страны [4, р. 13]. Отсюда возникает вопрос: почему же в Японии, несмотря на все предпосылки, христианство все же не получило на настоящий момент значительного распространения? В данной статье было выделено четыре основных комплекса причин, которые могли стать серьезным препятствием к распространению христианства в Японии. Ниже мы разберем эти причины подробнее.

1. Ощущение христианства как чужой религии и восприятие его в качестве источника угрозы

Одной из основных причин, почему христианство не достигло на настоящий момент значительного распространения в Японии, является ощущение чуждости христианства, его инородности по отношению к местной, японской культуре и традиции. Действительно, когда христианство впервые появилось в стране, все основные институты государства и принципы его существования уже давно сложились, и христианство не могло органично встроиться в устоявшийся порядок, как когда-то удалось появившемуся в Японии в середине VI века буддизму. Более того, в середине XVI века, когда первые христианские миссионеры прибыли на Японские острова, страна находилась в состоянии кровопролитной гражданской войны. Постепенно и весьма непросто начало происходить объединение страны под руководством двух первых

объединителей — Ода Нобунага и Тоётоми Хидэёси. В это время христианство получило значительное распространение в первую очередь на острове Кюсю, где впервые оказались европейцы, причем адептами его становились не только простые люди, но и некоторые местные князья. Однако юго-западные феодальные князья, принимающие христианство, стремились использовать его в своих целях — для привлечения европейских торговцев, а также в качестве фактора обособления от центрального правительства по религиозным причинам для сохранения контроля над своими территориями в процессе продолжающегося объединения страны. Так, некоторые князья шли ради привлечения европейцев на весьма скандальные меры, в частности, дарили христианским миссионерам территории или объявляли себя подвластными исключительно римскому папе. Например, в 1580 году князь Омура Сумитада подарил иезуитам город Нагасаки с прилегающими землями [5, р. 94], что позже было крайне негативно воспринято вторым объединителем Японии, Тоётоми Хидэёси. Поэтому вполне объяснимо, что это вызывало недовольство и опасение со стороны японских властей и привело в итоге к запрету христианства и введению политики самоизоляции страны. Во второй половине XIX века, после насильственного открытия Японии западными странами и окончания самоизоляции, христианство начало вновь распространяться в стране. В этот период оно стало символом технического прогресса западных стран, которые одновременно вызывали у японцев страх и восхищение. Именно это сочетание привело к тому, что сначала христианство активно воспринималось в первую очередь ищущими истину, равнодушными молодыми японцами преимущественно из самурайского сословия², однако через некоторое время власти поняли, что оно угрожает целостности страны

² Подробнее см. [6].

и способствует вестернизации не только технической, но и духовной. Последнее было не в интересах государства — необходимо было сохранить собственную культуру и традиции, ведь западные страны угрожали независимости Японии. Стараясь защититься от превращения в колонию Запада, правительство начало ограничивать христианство и подчинять его собственным нуждам [7].

Аналогичная ситуация происходила после поражения Японии во Второй мировой войне при режиме американской оккупации: Япония воспринимала Америку мощной страной-победительницей и усиленно перенимала ее технологии и культуру. Однако при этом США воспринимались как угроза независимому существованию страны, поэтому христианство, хоть поначалу и получило значительный импульс к распространению, вскоре оказалось в состоянии стагнации [8, с. 52].

*2. Монотеистический характер христианства
и политеизм традиционных японских религий:
различие в понимании взаимоотношения
человека, божества и мира*

Основой японского традиционного мировоззрения является характерное для синтоизма представление об одушевленности всего мира [9, с. 68], о наличии мириад божеств, которые могут быть по-разному расположены к человеку. При этом в потенциале божеством может стать любой элемент природы, как одушевленный, так и неодушевленный, а также предметы, созданные человеком. Сам же человек считается органичной частью природы, не «венцом творения», как в христианстве, а таким же ее членом, как и остальные объекты, поэтому, как и все сущее, обладает возможностью стать божеством. Более того, считалось, что люди произошли от божеств, а также могут стать

ими после смерти — перейти в сонм «предков», защищающих свою семью и в посмертии³.

По этой причине в японской традиции не сложилось четкого разделения между Богом, миром и человеком, так как при определенных обстоятельствах все эти три составляющие мира могут перетекать друг в друга.

Следствием подобного мировосприятия стало недуальное отношение к миру, отсутствие четких категорий суждения и неприятие однозначного выбора между двумя крайностями — черным и белым, позитивным и негативным и т. д. Японцы склонны к поиску компромисса между двумя противоборствующими точками зрения и достижению гармонии (*ва*). Этот подход сохраняется и в религиозной сфере. Именно поэтому японцы смогли сочетать те учения, которые изначально казались противостоящими друг другу и создать неразделимую триаду — синтоизм, буддизм и конфуцианство. Более того, следование сразу нескольким учениям в повседневной жизни воспринимается японцами гораздо более естественно, нежели исповедание какой-то одной религии, особенно если при этом все остальные учения отвергаются [9, с. 66].

Следование синтоизму чаще всего не сопровождается для японца каким-то осознанным выбором в пользу исконной японской религии: скорее, японцы априори ощущают себя синтоистами с самого рождения по принципу принадлежности к японской культуре [11, с. 10]. Однако христианство с его строгими монотеистическими установками требовало от японцев отказаться от заблуждений прошлого и сделать однозначный

³ Культ предков является для японцев настолько важной составляющей религиозных верований, что, по мнению некоторых религиоведов, ни одна пришлая религия не имеет шанса закрепиться в Японии, если она не будет учитывать эту специфику и станет игнорировать ритуалы, связанные с почитанием душ усопших (см., например, [10, р. 19]).

выбор в пользу единого Бога. Это решение для многих оказалось слишком радикальным, а так как монотеизм христианства уже не мог уживаться с исконно политеистическими японскими верованиями, многие предпочитали не принимать таких ответственных решений.

Неприятие христианства было вызвано и довольно резкой политикой миссионеров по отношению к исконным японским верованиям. Так, католические миссионеры во второй половине XVI века категорично заявляли о том, что все японцы, умершие без крещения, должны попасть в Ад, причем даже те, кто вел достойную жизнь и умер до того, как христианство попало в страну. Протестантские миссионеры на первом этапе развития своей проповеди во второй половине XIX века призывали новообращенных без сожаления избавляться от всех атрибутов язычества, включая семейные буддийские и синтоистские алтари, на которых происходило почитание предков — важнейший комплекс ритуалов, лежащий в основе всей религиозной жизни Японии [12, с. 82–83]⁴. Это имело определенный отклик среди первого, молодого поколения новообращенных японцев, однако со временем, когда в христианских семьях стали сменяться поколения и появляться свои «предки», радикализм раннего времени начал вызывать стойкое отторжение у верующих. В итоге это начало вызывать отпадение прихожан от церкви, справиться с которым могло только внедрение ритуалов почитания предков в практики японских христианских организаций (подробнее см. [14, с. 8–9; с. 61–65]).

⁴ Ярким примером является поведение первого японского христианского миссионера Ниидзима Дзё, одного из первых христианских новообращенных во второй половине XIX века, который, вернувшись в Японию в 1874 году после десятилетнего проживания в Америке, первым делом сжег синтоистский и буддийский алтари, на котором его престарелые родители молились о его благополучном возвращении на родину [13, р. 23].

3. Христианство и общинные принципы

Одной из особенностей японской культуры является важность общинных принципов, ориентация на интересы группы, а не индивида, тенденция к принятию не индивидуальных, а коллективных решений. Считается, что корни подобного подхода лежат в культуре заливного рисосеяния, основополагающего для сельского хозяйства в стране. Заливное рисосеяние предполагало поддержание развитой системы ирригации, что было невозможно без участия всех членов общины. В результате личные желания и стремления уходили на второй план перед нуждами общины, а все вопросы, касающиеся благополучия последней, решались не индивидуально, а сообща. Это привело к важности ощущения принадлежности к определенной группе для японцев, защите коллективных интересов в ущерб собственным, а также к стремлению гармонизировать конфликты внутри общины в угоду общему процветанию и совместно выработать стратегии жизни и развития коллектива.

Это шло вразрез с индивидуалистическим подходом христианства, особенно в его западном варианте. Так, японцам была непонятна концепция персонифицированного, индивидуального Бога, перед которым каждый человек несет ответственность за свои личные поступки и желания [15, с. 187]. Апелляция к личным переживаниям, чувствам, грехам и индивидуальным поступкам казалась непривычной. Часто человек, желающий принять христианство, также сталкивался с проблемой неприятия его новой веры со стороны окружения. При этом он оказывался в изоляции от привычного коллектива и часто морально не справлялся с подобной ситуацией, отказываясь в итоге от христианства.

Еще одной проблемой в жизни новообращенных христиан было бытующее в западном христианстве представление о ведущей и исключительной роли священника или пасто-

ра в жизни общины. Иногда священник в приходе принимал важнейшие решения, связанные с жизнью церковной общины, без обсуждения с самими членами общины, которые считались «простыми верующими» (*хэйсинто*)⁵, не имеющими значимого голоса в решении насущных проблем данной церкви [8, с. 25]. Такая практика вызывала отторжение японцев, привыкших к коллективному принятию решений. В этом смысле крайне удачной оказалась традиция проведения общецерковных Соборов, которую внедрил в Японской православной церкви основатель Русской Духовной миссии в Японии о. Николай (Касаткин) [2, с. 37]. Соборы значительно оживляли жизнь православной общины и пользовались большой популярностью среди паствы, так как давали рядовым членам общины возможность, с одной стороны, не нести индивидуальной ответственности за принятые решения, а с другой — чувствовать себя причастными к определению дальнейшего курса развития церкви в стране.

4. Социальная ориентация христианства

В самый плодотворный для развития христианства период во второй половине XIX века наиболее активно из всех христианских конфессий молодые японцы принимали протестантизм —

⁵ В результате реформ периода Мэйдзи (1868–1912) самурайское сословие было ликвидировано, а представители всех неаристократических сословий, включая воинов, слились в простой народ (*хэймин*). Однако это вызвало значительное недовольство среди самураев, считавших себя исключительными. Поэтому поначалу слово *хэймин* имело уничижительный оттенок, ощущающийся и в слове *хэйсинто* — «простые верующие», так как главами ранних церковных общин часто становились именно выходцы из самураев, которой ставили себя выше «неразумной паствы».

именно с ним в первую очередь ассоциировались западные страны, привлекавшие Японию продвинутыми технологиями.

На определенном этапе японцы считали христианство основной причиной прогресса западных держав, поэтому в Японии его поначалу принимали получившие хорошее образование выходцы из самурайского сословия, желавшие этим поспособствовать процветанию собственной страны. Они поступали на учебу в так называемые «школы западных наук», где во второй половине XIX века преподавали иностранцы, часто по совместительству являвшиеся христианскими миссионерами. Миссионеры вместе с современными научными знаниями распространяли и христианство, удивляясь при этом высокому уровню образованности своих подопечных и их усидчивости. Многие миссионеры при этом разговаривали с учениками по-английски, и именно хороший английский был отличительной особенностью первых японских христиан. Протестантские миссионеры во многом рассчитывали свою проповедь и свой подход именно на таких способных молодых людей, в результате чего японская протестантская теология конца XIX — начала XX века стала одним из выдающихся явлений в области христианской проповеди в азиатских странах.

Действительно, до этого христианским миссионерам вряд ли приходилось сталкиваться с такими образованными и подготовленными подопечными, как в Японии [16, р. 79]. Однако при этом нужды и духовные потребности представителей масс, не обладавших таким высоким уровнем образования, как бывшие самураи, долгое время практически не учитывались. Это привело к тому, что протестантизм до определенной степени распространился в среде городской интеллигенции, однако не получил поддержки в сельской местности. В случае с Японской католической церковью, ситуация была иной: католические миссионеры много внимания уделяли благотворительной деятельности среди самых обездоленных слоев населения,

однако образованные слои общества оказались в меньшей степени затронуты проповедью, что тоже создало серьезный перекос в социальной ориентации церкви. Таким образом, ни протестантизму, ни католицизму не удалось создать прочной базы среди японских верующих и закрепиться в стране.

Заключение

Исторические обстоятельства проникновения христианства в Японию на разных этапах складывались не всегда благоприятно, что, в свою очередь, негативно сказалось на числе верующих в стране. К тому же сами миссионеры подчас действовали методом проб и ошибок. На первом этапе своей деятельности они не всегда признавали наличие специфических особенностей японской культуры, делавших невозможным буквальный перенос того варианта христианства и того подхода к проповеди, которые сформировались на Западе. Это привело к тому, что христианство не стало близкой, понятной, «своей» для японцев религией и не получило значительного распространения в стране. Возникла даже идея о том, что японские христиане не являются в полной мере японцами [17, р. 74], настолько чуждой до сих пор кажется в стране западная религия.

Думается, что в настоящее время наиболее трудными для преодоления являются первые два комплекса причин — исторически сложившееся ощущение чуждости христианства по отношению к японской культуре и образу жизни, а также строгий монотеизм христианства в противовес старающемуся примирить внутри себя различные учения политеизму исконных японских верований. Эти факторы невозможно преодолеть исключительно за счет изменения отношения христиан к проповеди. Тем не менее, есть примеры вполне благоприятного развития тех или иных локальных христианских общин, которые

на протяжении десятков лет демонстрируют стабильный прирост верующих. Однако это возможно только при условии долгой и кропотливой работы, основанной на принятии во внимание особенностей японского мировосприятия и культурно-исторической специфики.

В частности, миссиолог М. Шеррилл приводит в своей статье случай постепенного и небыстрого, но сравнительно успешного развития одной из японских христианских общин во главе с молодым японским протестантским пастором, который в процессе работы корректировал традиционный подход к проповеди⁶ [18, р. 3–4]. Этот пример демонстрирует, что внедрение христианства в жизнь отдельно взятого японского местного сообщества возможно, хотя и требует усилий и учета специфики местного культурного контекста.

Литература

1. Mullins, M. R. (1998), *Christianity Made in Japan*, Honolulu: University of Hawai'i Press.

⁶ Так, пастор стал делать акцент на привлечении молодых людей и их последующем участии в церковной жизни. Вместе с новообращенными он начал выходить за пределы церкви, пытаясь привлечь людей разговором о Евангелии «на их территории» — в торговых центрах, бассейнах, спортзалах, парках и т. д. Это помогло заинтересовать значительное число людей. Впоследствии пастор отказался от идеи развития общины, целиком зависящей исключительно от решений пастора. Он создал местные ячейки церковного самоуправления, а также начал обращать пристальное внимание на улучшение связей между церковью и членами местного сообщества, многие из которых затем вступили в ряды верующих. В настоящее время церковь ведет активную работу как в местном сообществе, так и на уровне страны, делясь своим опытом с другими христианскими организациями, а также поддерживает связи с церквями в других странах Азиатско-Тихоокеанского региона.

2. Бертова А. Д. (2017), *Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа*, СПб.: Наука.
3. Ion, A. H. (2003), *The Cross under an Imperial Sun — Imperialism, Nationalism, and Japanese Christianity, 1895-1945*, in Mullins, M.R. (ed.) *Handbook of Christianity in Japan*, Leiden-Boston: Brill, pp. 69–100.
4. Adams, D. J. (1995), *Church Growth in Korea*, in Mullins, M. R., Young, R. F. (eds.) *Perspectives on Christianity in Korea and Japan*, Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, pp. 13–28.
5. Elison, G. (1973), *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, Cambridge: Harvard University Press.
6. Бертова А. Д. (2018), Самураи и христианство: к вопросу о словной принадлежности японских христиан второй половины XIX века, *Международный журнал исследований культуры*, №4 (33), с. 132–146.
7. Paramore, K. (2009), *Ideology and Christianity in Japan*, London and New York: Routledge.
8. Фүруя, Ясуо (2004), *Нихон-но кирисутто-кё* (Японское христианство), Токио: Кёбункан.
9. Кацумото, Масами (2008), *Нихондзин-ва надзэ кирисутто-кё-о сакэру но ка* (Почему японцы избегают христианство?), Токио: Инотинокотобася.
10. Luttio, M. D. (1996), *The Passage of Death in the Japanese Context*, *Japan Christian Review*, vol. 62.
11. Светлов, Г. Е. (1985), *Путь богов*, М.: Мысль.
12. Бертова, А. Д. (2016), Толкование традиции почитания предков в современных японских протестантских организациях, *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*, № 10, с. 80–89.
13. Reid, D. (1981), *Remembering the Dead: Change in Protestant Christian Tradition through Contact with Japanese Cultural Tradition*, *Japanese Journal of Religious Studies*, 8/1–2, pp. 9–33.
14. Ивамүра, Синдзи (1990), *Сандаймэ-но кирисутто-кё* (Христианство третьего поколения), Токио: Синкё сүпанся.

15. Нагаэ, Сатоси (1987), Дайни Батикан кокайги-но каторикку кё-кай (Католическая церковь после Второго Ватиканского Собора), *Адзиа то кирисутокё*, Токио: Сэйунся.
16. Lee, R. (1966), Obstacles to Church Growth, *Theology Today*, vol. 23, No. 1.
17. Mullins, M. R. (1995), Christianity Transplanted, in Mullins, M. R., Young, R. F. (eds.) *Perspectives on Christianity in Korea and Japan*, Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, pp. 61–77.
18. Sherrill, M. J. (2007), On Becoming a Missional Church in Japan, *Missio Dei*, pp. 3–25.

Игорь Вячеславович Герасимов

АМУЛЕТЫ И ЧЕТКИ В СУДАНЕ (по произведению Ибн Дайфаллаха «Табакат»)

Народный ислам как неформализованная часть комплекса мусульманской доктрины включает в себя элементы эпох, предшествовавших его распространению и принятию в качестве государственной религии. Этими элементами могут быть материальные объекты, наделенные сакральным духом. В данном случае речь пойдет о таком предмете, обладающим в сознании людей особой сверхъестественной силой, как амулет, талисман. В арабском литературном языке существует несколько вариантов для обозначения амулетов, это и *тамима* (تميمة), и *хиджаб* (حجاب), и *тахуита* (تحوطة). В качестве амулетов могут выступать перстни, бусинки, которые вешаются на шею. Особенно ценятся четки, которые могут восприниматься в качестве предметов, оберегающих их обладателя.

В суданском арабском языке наиболее распространенным термином для обозначения «охранного» предмета служит слово *хиджаб*. Нельзя сказать, что в продаже его можно увидеть в Судане повсеместно. Местные изделия в суданской столице чаще всего приобретают либо на рынках — в той их части, где продаются товары для религиозных ритуальных целей, либо в лавках при мечетях и также на кладбище рядом с гробницей шейха Хамада ан-Нила в Омдурмане. Кроме того, богатый ассортимент амулетов, оберегов, четок, обладающих особой сакральной силой, можно встретить на импровизированных «рынках» во время поездок в пустынные районы, где проживают полукочевники и кочевники. Действительно в сельской

местности они используются значительно чаще. Большой выбор монеток, четок, *хиджабов* из кожи предлагают мелкие торговцы *джаллаба*, которые помимо этого занимаются продажей национальных сувениров, статуэток и ножей возле крупных исторических объектов в Баджравийе, Вад Бан Нака, Мусавварат ас-сафра, в ал-Мадине ал-маликийе и других туристических центрах страны.

Наиболее распространенным вариантом *хиджаба*, или амулета, являются сделанные из кожи свертки, коробочки, мешочки. Внутри них находятся написанные на бумаге или тонкой коже фрагменты сур Корана, которые, по мнению суданцев, должны оберегать от недугов, личных несчастий, болезней, «дурного глаза». В основе всех текстов мусульманских амулетов и оберегов лежат коранические айаты, что справедливо позволило М. Е. Резван сделать вывод о том, что «...текст Корана, отдельные суры, айаты, слова и буквы, являясь частью сакральной системы, приобретают собственную сакральность, и в этом качестве становятся объектом магических действий различного рода» [1, с. 42]. Большинство из продающихся *хиджабов* следует носить на шее, для чего к ним привязывается или пришивается кожаный шнурок. Однако, наряду с ними, существует разновидность амулетов, которые можно носить на руке. В этом *хиджабе*, представляющем собой свиток в кожаной оболочке, длиной примерно 4–6 см и диаметром до одного сантиметра, используются две коротких кожаных тесьмы. В них продевается рука и амулет оказывается на запястье.

Некоторые люди, чья жизнь постоянно подвергается опасности — военные, водители автомобилей, носят сразу несколько *хиджабов* одновременно в надежде максимально обезопасить себя от превратностей судьбы и злого рока. В феврале 2020 г. автор этих строк лично видел *хиджабы* на одном из военных, которые охраняли участников археологической экспедиции в Дерейхеб на севере Судана.



В маленькие кожаные мешочки люди помещали землю или песок с могил праведников. Автор этих строк сам неоднократно был свидетелем того, как жители небольших селений, почувствовав интерес со стороны иностранных гостей к могиле авторитетного шейха из их деревни, могли принести пригоршню песка с места захоронения-куббы и «торжественно» под всеобщие одобрительные взгляды вручить ее. Так было, в частности, в Илафоне в 2015 г., где группе российских ученых и студентов был предложен именно такой песок. В этом усматривается традиция, возникшая в среде особо набожных паломников, носить на себе прах с могилы Пророка Мухаммада. В нашем случае, сакральный в глазах местных жителей песок собирали из пространства куббы-гробницы местного праведника. Исследователь амулетов и связанных с этим суеверий Э. У. Бадж писал: «...прахом могли быть земля, песок или тлен из гробниц святых. В течение долгих столетий паломники

в Мекку, место рождения Пророка Мухаммада, уносили из местной мечети щепотки праха, пересыпая их в небольшие мешочки, и подвешивали на шею» [2, с. 69–70].

Слово *хиджаб* в значении «амулет» встречается в тексте Ибн Дайфаллаха «Табакат» всего один раз в биографии Хамада ан-Нахлана б. Мухаммада ал-Бадири, известного как Ибн ат-Тураби. Этот праведник почти полностью отошел от мирской жизни и посвятил себя Всевышнему. Поэтому неудивительно, что в тексте о нем говорится: «И он [Хамад ан-Нахлан] не принимает подарков, у него нет высокого общественного положения и нет заступников перед властями. Он не владеет ремеслом, не занимается ни сельским хозяйством, ни торговлей. Он не пишет тексты для амулетов, как это обычно делают праведники» [3, с. 163].

В среде суфийских орденов амулеты и сакральные предметы могли передаваться от наставников рядовым членам братств. При этом, если человек, даривший *хиджаб*, был праведным, любящим людей, совершал богоугодные поступки, был способен творить чудеса — *карамат*, тогда подаренная им вещь разделялась в глазах верующих особым сакральным ореолом.

Наряду с рассмотренными выше *хиджабами*, амулетами, не только спасающими жизнь, но и приносящими удачу, могли служить четки. Когда идет речь о четках в Судане, то почти всегда традиционные четки *мисбаха* или *субха* изготавливаются из местных пород деревьев или из косточек плодов, а иногда даже и из самих плодов. Четки, распространенные в странах Машрика, сделанные из камня, постепенно проникают в Судан — эту большую арабо-африканскую страну, но представители народного ислама в ней предпочитают местные, изготовленные из традиционных для данного региона материалов. Дорогие четки из янтаря, агата и других полудрагоценных камней служат чаще всего прекрасным подарком достойным теологам, ученым, факихам и политикам. Практического повседневного применения они не имеют.

Традиция приобретения, ношения амулетов и оберегов пришла в Судан вместе с арабами и исламом. Судя по всему, с ними могли познакомиться жители долины Нила уже в первые века ислама, когда арабские армии пытались покорить существовавшие там христианские нубийские государства. Начиная с XVI в. можно вести речь об активном использовании этих предметов суданцами, особенно после того, как в Сеннаре возникло государственное образование — Сеннарский султанат, в котором ислам играл важнейшую идеологическую роль. Свидетельства этого находим в произведении Ибн Дайфаллаха «Табакат». В нем, помимо описаний жизни и трудов местных праведников, содержится интересная информация о разнообразных видах четок, которые наряду с другими предметами составляли повседневный набор у суфиев.

Известно, что количество бусинок в мусульманских четках в основном соответствует числам 33 и 99, но можно встретить местные суданские четки из 1000 бусинок, которые продаются торговцами неподалеку от мечетей. Их называют *альфиййа*. Если эти четки положить на молитвенный коврик и определенным образом свернуть, то их высота может достигать половины роста взрослого человека. Когда верующий перебирает бусинки четок, он вслух или про себя произносит фразу: «Аллаху акбар» (Аллах Велик). Соответственно, тот, кто использует *альфиййа*, поминает имя Аллаха тысячу раз, что является богоугодным деянием и свидетельствует об искренней набожности владельца четок.

В тексте Ибн Дайфаллаха приводится пример использования такого рода четок в период, предшествовавший захвату Судана османскими и египетскими войсками в 1821 г.: «Он сказал: “Я остановлюсь у своих братьев фукара”¹. И когда он прибыл, то остановился у факиха Нанны (б. ат-Тураби), а его брата Хамада поселили в соломенной хижине, напротив которой находилась ракуба². Хамад вошел туда после ужина и вышел

¹ Фукара — здесь синоним суфиев.

² Ракуба — строение с навесом, которое устанавливалось перед входом в жилище. Напоминает собой веранду или беседку.

из нее вслед за рассветом, неся четки из хиджлидж³ числом в одну тысячу» [З, с. 162].

В другом фрагменте содержится указание на то, что духовный наставник добивался от своего последователя использования четок именно в тысячу бусинок. Этим, как предполагается, он вырабатывал в ученике терпение и послушание. В тексте «Табакат» говорится: «И он обратился ко мне: “Мои братья получили много добра”. Я ответил им: “А я не хочу добра сверх того, что есть у дочери моего дяди по матери”. Затем он (Шараф ад-Дин б. Абдаллах ал-Араки б. шейх Али Барри. — прим. И. Г.) сказал мне: “Вставай, выстирай свою одежду, умойся и приходи”. Он сказал так. А я исполнил это и обнаружил у него тыкву, наполненную молоком, которое он хорошо прокипятил для меня и [дал мне] четки в тысячу бусинок» [З, с. 230]. Шейх, как следует из данного фрагмента, давал задания, связанные с поминанием Всевышнего, а четки при этом позволяли с точностью узнать число поминаний Аллаха.

Есть примеры, когда число бусинок в четках, превышало тысячу. В биографии другого праведника, упомянутого в тексте «Табакат», сообщается, что один из очень почитаемых шейхов-праведников Худжли б. Абд ар-Рахман б. Ибрахим говорил и о четках, число бусинок в которых равнялось двум тысячам [З, с. 200]. Большие по числу бусинок четки используются в современных суфийских братствах. Посетивший обитель шейха Мухаммада Назима Киприотского на одноименном острове, отечественный исследователь М. Ю. Рощин приводит такое описание коллективной молитвы с использованием четок членами ордена: «Каждый день в половине восьмого вечера шейх и его мюриды собирались в дарге. Сначала они все молились, произнося про себя «Ла илаха илла-л-лахи» и используя гигантские четки. Сидевшие у стен основной залы дарги мюриды растягивали их и перебирали в молчании. Затем шейх произносил

³ Хиджлидж — дерево, распространенное в Судане, приносящее плоды. Из них делают четки с большим количеством бусинок, имеющих большой размер.

поучение (сохбат) на турецком языке, которое тут же переводилось на английский» [4, с. 310].

Некоторые персонажи из «Табакат», как, например, Бадуи Абу Диллийк, видели в четках еще и предмет для украшений. «Посыльные прибыли к шейху (Бадуи. — прим. И. Г.) и обнаружили, что он сидел на ложе, надев четки как ожерелье⁴, а в них 50 бусинок» [3, с. 123]. Можно допустить, что люди приняли бусы за четки, тогда их можно рассматривать как украшение. Может быть и другая версия. Этот известный шейх, исходя из каких-то своих соображений, решил использовать четки с нетрадиционным числом, что может быть связано с предписанным им же самим количеством повторений сакральных формул.

Некоторые суфии действительно вводили свои правила использования четок. Они не только перебирали бусинки, но и одновременно для точного учета произнесенных слов такбира (произнесения «Аллаху акбар») откладывали камешки. Этим отличался суфийский шейх Дайфаллах б. факих Мухаммад. В тексте «Табакат» говорится: «Затем он молился утренней молитвой и продолжал на месте, где молился, зикры, поклонения, чтение уазифы⁵, хизбов⁶ аш-Шазили⁷ и все зикры своего шейха Худжли. Затем он молился дополнительной молитвой (нафила)⁸. Когда он освобождался от молитв, то занимался преподаванием.

⁴ «Сибха килада» — четки, которыми человек опоясывается или надевает на шею. Обычно четки состоят из 99 бусин.

⁵ Уазифа шейха Абу-л-Хасана Али б. Абдаллаха б. Абд ал-Джаббара аш-Шазили, основателя братства шазилийа, заключается в обязательном прочтении определенного фрагмента коранического текста, что тождественно его вирдам.

⁶ Хизб — одна шестидесятая часть Корана.

⁷ Хизбов у шейха ал-Хасана аш-Шазили было довольно много. Среди них можно назвать: ал-Бахр (Море), ал-Барр (Суша), ал-Латиф (Милый), ан-Наср (Орел) и др.

⁸ Нафила — дополнительная молитва, которую читают сверх обязательной.

Когда завершал с этим, то брался за чтение «Далаил ал-хайрат». Когда заканчивал и это, то пользовался своими четками и маленькими чашами, в одной из которых находилось некоторое количество камешков. Он брал четки, поминал Аллаха и творил молитву в честь Посланника Аллаха. Когда же заканчивался перебор [всех] бусинок четок, он перекладывал камешек в другую чашу. И это его особенность так вести счет» [3, с. 248].

Четками пользовались не только обычные суфии, их наставники во время молитв и уединений, но и преподаватели исламских наук во время уроков. Ибн Дайфаллах пишет: «Абд ар-Рахман б. Исид будит [спящих] фукара — людей знаний и Корана. Затем они стирают старые тексты и пишут на своих дощечках [новые]. У него есть михфаза⁹, а внутри нее четки с бусинами... Он перебирает их, пока фукара пишут на своих дощечках. Затем он приступает к проверке правильности написания учеников, и так до тех пор, пока муэдзин не призывает к утренней молитве» [3, с. 284].

Четки носил и другой преподаватель — Аммар б. Абд ал-Хафиз ал-Хатиб: «Что касается Аммара, то я направился к нему и увидел лошадей, мулов, ослов, которые окружали его. В дверях у него лежала обувь: сармуджа, обувь, которую носили фундж, и арабская обувь. Я зашел к нему и увидел людей, расположившихся кружками. Люди разговаривали о торговле с Хиджазом, с Магрибом и с Югом. А Аммар был среди них. Он носил четки, перебирая, и восхваляя Аллаха» [3, с. 262].

Основываясь на имеющемся материале, можно сделать вывод, что в условиях суданского общества амулетам придается большое значение. Они рассматриваются простыми верующими людьми как дополнительный, помимо молитв и прямого обращения к Всевышнему, материальный вариант предохранительных мер для сохранения жизни, здоровья. Спрятанные в *хиджабах* тексты Корана священны и, носимые на теле,

⁹ Михфаза — чехол.

охраняют владельца. Их активно используют почти повсеместно в сельских и многих городских районах Судана.

Четки также выступают как ритуальный предмет, помогающий верующему точно знать число обращений к Аллаху, произнесения формул для его возвеличивания. Если они принадлежали праведнику, то считается, что они «впитали» в себя все лучшие из его качеств и благодати, и поэтому при передаче ученику или неوفиту могут восприниматься как амулет, приносящий добро и счастье. В условиях суфийских братств четки могут служить одним из символов передачи духовной власти.

Тексты произведения Ибн Дайфаллаха «Табакат» содержат упоминания четок и амулетов, и их разновидностей. В книге содержатся комментарии к их использованию различными праведниками. Это позволяет сделать вывод об их большом значении для суфийской среды Судана, как в прошлом, так и в настоящее время.

Литература

1. Резван, М.Е. (2007), Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты, *Центральная Азия: Традиция в условиях перемен*, Санкт-Петербург: Наука, с. 41–70. http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-02-025231-8/ (дата обращения: 08.04.2023).
2. Бадж, Э.У. (2019), *Амулеты и суеверия*, пер. с англ. А.П. Хомика, Москва: Академический проект.
3. Ибн Дайфаллах, М.Н. (1974), *Табакат фи хусус ал-аулийа уа-с-салихин уа-л-улама уа аш-шуараа фи-с-Судан (Книга рядов о исламских подвижниках, праведниках, ученых и поэтах в Судане)*, Хартум: Дар ат-таалиф уа-т-тарджама уа-н-нашр.
4. Рощин, М.Ю. (2003), Шейх Мухамад Назим Киприотский и его последователи (к вопросу о возрождении суфизма в Дагестане), *Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе*, Москва: Восточная литература, с. 306–325.

Евгения Алексеевна Десницкая

ИСТОКИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ШАБДА-БРАХМАНЕ

Введение

Представление о Шабда-Брахмане или «словесном Абсолюте» принято считать центральным онтологическим понятием в лингвистической философии Бхартрихари (V в. н.э.). В популярной литературе нередко утверждается, что Бхартрихари переосмыслил восходящее к Упанишадам представление о Брахмане и наделил его лингвистическим измерением. Впрочем, сам Бхартрихари пишет о нем крайне лаконично. Термин *Śabda-Brahman* в тексте «Вакьяпадии» (ВП) не фигурирует, а представление о словесной природе Брахмана эксплицитно упоминается в трактате всего один раз (ВП I.1):

anādinidhanaṃ brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram
vivantate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ

Безначальный и бесконечный Брахман, сущность которого слово, нерушимый слог Ом, разворачивается в виде феноменов/значений слов. Из него происходит мир.

В исследовательской литературе эту строфу принято считать квинтэссенцией учения «лингвистического монизма», в соответствии с которым Брахман трактуется как «слово-сущность» (the Word-Principle), источник для проявления мира феноменов [1, p. 68; 2, p. 34]. Следует, впрочем, отметить, что само представление о Брахмане как некой «словосущности»

проистекает из ошибочного истолкования композиты *śabdatattva* в качестве сложного слова-*кармадхарая*¹. Интерпретации, подобные приведенным выше, основываются, главным образом, на материале позднейших комментариев и доксографических трактатов, авторы которых стремились представить философию Бхартрихари ранней формой веданты — промежуточным этапом на пути сложения учения адвайта-веданты или монистической философии кашмирского шиваизма. Такой подход, безусловно, сам по себе примечателен, однако он позволяет скорее выявить позднейшее переосмысление учения о Шабда-Брахмане, но не реконструировать изначальный облик этой концепции в рамках философии Бхартрихари.

В качестве подготовки к решению последней задачи в настоящей статье устанавливаются предпосылки для сложения концепции Шабда-Брахмана, в частности, обсуждаются особенности понимания терминов *brāhman* и *śabda* в ранней брахманистской традиции. Также в статье рассматриваются свидетельства об использовании понятия Шабда-Брахмана в произведениях, хронологически предшествующих ВП.

‘Brāhman’ в ведийском каноне: проблемы интерпретации

Брахман в индийской классической философии обыкновенно трактуется как абсолютное начало, Абсолют. Такое понимание термина начало складываться в эпоху Упанишад и ко времени Бхартрихари стало общепринятым. Бхартрихари утверждал,

¹ В действительности, это сложное слово-*бахуврихи*, которое содержит характеристику Брахмана и потому может быть переведено как ‘ [Брахман], сущность которого слово/звук’. Ср. глосс в субкомментарии «Паддхати» (VII вв. н.э.): *brahma iti nāmakathanam. śabdatattvam iti svarūpakathanam* [3, p. 2].

что Брахман наделен «словесной природой» (*śabdatattva*), подчеркивая, тем самым, особую связь Абсолюта с языком или сферой словесного. То же представление фиксируется и в выражении *Śabda-Brahman*, которое, однако, в строфах ВП не используется.

Для понимания истоков связи Брахмана с языком обратимся к истории этого понятия. Слово *bráhmaṇ* встречается уже в языке Вед. Его наиболее общие значения: ‘священное слово’, ‘ведийский гимн’, ‘заклинание’, однако в рамках ведийской и постведийской литературы разброс контекстуальных значений чрезвычайно велик. Этимология этого слова вызывает вопросы, также неочевиден путь семантической эволюции от ‘священного слова’ до ‘Абсолюта’. В середине XX в. оба эти вопроса стали предметом для оживленной полемики между ведущими индологами.

Ян Гонда, стремясь выявить исконное значение слова *bráhmaṇ*, в книге “Notes on Brahman” рассмотрел историю его использования в различных контекстах в Ведах, в поздневедийской и постведийской литературе. Необходимость привлечения такого хронологически разнородного круга источников Гонда обосновывал тем, что, по его мнению, представленное в «Ригведе» значение слова, отсылающее к сфере ритуала или поэзии, не обязательно следует считать старейшим или наиболее аутентичным. Более поздние тексты могли сохранить первоначальное значение слова. Гонда рассматривает не один десяток так называемых «определений Брахмана», в том числе его отождествления с именем, гимном, речью, мыслью, (жертвенной) пищей, водами, молнией, миропорядком (*ṛta*), временем и т. д. Разброс приводимых значений выглядит весьма внушительным. Впрочем, читатель, знакомый с характерными для Брахман и Упанишад рядами семантических сопоставлений, может задаться вопросом, действительно ли во всех рассматриваемых случаях речь идет именно о дефинициях Брахмана,

а не о ситуативных сопоставлениях. Гонда предполагает, что в основании разнообразных отождествлений лежит общее представление о Брахмане как сверхъестественной силе, типологически близкое к концепции *мань*, выявленной антропологами при изучении анимистических религий. По мнению Гонды, разнообразные значения слова *bráhman* (в том числе такие, как гимн или ритуальная речь) служат частными проявлениями этой общей идеи [4, p. 10–18].

Французский индолог Луи Рену, напротив, считал первичной связью ведийского Брахмана с речью и речевой деятельностью. Ключом к пониманию понятия Брахмана он полагал практику ритуализованных словесных состязаний (*brahmodya*), в ходе которой участники отгадывали загадки и устанавливали семантические связи между различными понятиями². Поэтому Рену делал вывод, что первоначально в Ведах *bráhman* — это ‘загадка’ [5, pp. 83–95].

Немецкий индолог Пауль Тиме предлагал рассматривать слово *bráhman* как имя действия, которое одновременно обозначает и процесс (сочинение гимна), и его результат (сам гимн) [8, p. 102–103]. Брахман понимается и как сила, поддерживающая мировой порядок (*rta*), поскольку, слагая гимн, поэт повторяет изначальный акт творения, основанный на этой силе. По мнению Тиме, данная интерпретация позволяет реконструировать связь между Брахманом как словесной формой и Брахманом как Абсолютом [6, pp. 110–112].

Голландский индолог Йоханнес ван Бейтенен критически осмыслил труды своих предшественников и предложил иную интерпретацию семантической эволюции понятия Брахмана: от ‘ритуалистически значимого высказывания’ к ‘первопричине’, что далее послужило основанием для понимания Брахмана как абсолютного первоначала. Ван Бейтенен также отметил,

² Подробнее о брахмодьях см. [6; 7].

что Брахман не был единственным понятием, которое первоначально было связано с языком, а затем расширилось до сферы Абсолюта. Схожую тенденцию он, в частности, выявил в семантической истории термина *akṣara*. Первоначально слово *akṣara* означало 'слог', но в ходе семантической эволюции стало пониматься как 'нерушимое первоначало' и отождествляемый с ним ритуальный слог «Ом» [9].

К изучению семантической истории слова *bráhman* обращался также В. Н. Топоров, который, однако, утверждал, что «ни "молитвенная формула", ни "универсальный принцип" не являются первоначальными значениями» [10, с. 23]. Основываясь на предполагаемой этимологической связи ведийских *bráhman* и *barhís* (подстилки из травы *kuśa*, используемой в ритуале), он утверждал, что первоначально слово *bráhman* могло использоваться для обозначения ритуального сооружения, представлявшего собой «конструкцию из двух или четырех столбов или шестов, соединенных в своей верхней части перекладиной или чем-то вроде крыши» и являвшегося репрезентацией мирового дерева [10, с. 68–74]. Слабым местом данной гипотезы, несомненно, является отсутствие каких-либо свидетельств существования подобных ритуальных сооружений в Древней Индии.

Можно констатировать, что несмотря на расхождение в интерпретациях, большинство исследований фиксирует особую связь ведийского Брахмана со сферой словесности, в особенности с ритуальными речевыми актами и религиозной поэзией. В рамках ведийского мировоззрения действенность речевых высказываний считалась критически важной для эффективного осуществления всего ритуала. Этим и определялось представление о том, что речь наделена особой силой или способностью к творению. Свидетельством этого является поздневедийский гимн РВ X.125, в котором речь называется основанием и движущей силой универсума [11]. Поэтому можно предположить, что

представление о Брахмане как универсальной основе и перво-причине всего сущего сложилось как гипостазированное представление о творческой потенции, присущей ритуальной речи. Это подтверждается и тем обстоятельством, что схожую эволюцию от 'высказывания' к 'Абсолюту' проделали и такие термины с первоначально лингвистическим значением, как *akṣara* и *aḥaṁkāra* [9, p. 177]. В случае с Брахманом точный ход семантической эволюции реконструировать скорее всего не получится, однако в контексте настоящего исследования достаточно подчеркнуть, что общеизвестное представление о Брахмане-Абсолюте выросло из представления о Брахмане как форме ритуальной речи.

Ранние представления о слове (*śabda*)

Два базовых значения слова *śabda* — это 'звук' и 'слово'. В таких значениях оно фигурирует и в ведийском каноне, но в отличие от таких терминов как *brāhman*, *dhī*, *vāc* или *akṣara*, слово *śabda* было лишено философских коннотаций. В грамматике Панини *śabda* используется для обозначения «слова как такового», в противовес 'словоформе' (*pada*). Патанджали определял *шабду* двояко: как полнозначное слово и как артикулированный звук (*dhvani*), способный выражать некоторое значение [12, p. 1]. Патанджали называет *шабдой* не только отдельное слово, но и высказывание произвольной длины, поэтому в качестве примеров ведийских *шабд* он цитирует целые стихи из гимнов. Также следует отметить, что в «Махабхашье» слово наделено и нормативным аспектом: оно понимается как грамматически правильное слово и противопоставляется «испорченным» словам (*apaśabda*), т. е. грамматически неправильным словам или локальному узусу.

Под *шабдой* может пониматься не только отдельное слово, но и высказывание произвольной длины, что соотносится

с представлением о *шабде* как особом источнике достоверного познания (*pratāṇa*). Вероятно, к этому представлению отсылал и Патанджали, утверждавший, что грамматисты в своих рассуждениях основываются на том, «что выражают слова»:

*śabdapratāṇakā vyaṅ, yas chabda āha tad asmākaṃ
pratāṇam* [12, p. 11, 366].

Мы [грамматисты] считаем слово мерилom: что выражено в слове, то для нас достоверно.

Это утверждение в «Махабхашье» повторяется дважды. Из контекста очевидно, что в обоих случаях Патанджали ведет речь не об источниках достоверного познания, а об интерпретации варттик Катьяяны, которые — в соответствии с процитированным выше утверждением — можно понимать буквально без дополнительных истолкований. Поэтому процитированное утверждение имеет скорее герменевтический, а не в эпистемологический смысл.

И в то же время, отмеченный в «Махабхашье» нормативный характер слова (правильная *шабда* как оппозиция неправильной *апашабде*) можно считать основой для последующего развития учения о *шабде* как *прамане* в школах брахманистской философии. *Шабда* как источник достоверного познания может трактоваться двояко: как высказывание, содержащее правдивую информацию, и как Веды, понимаемые как квинтэссенция истины. Первая интерпретация рассматривает *шабду* как полнозначное слово или высказывание — схожим образом в приведенном выше высказывании *шабду* трактует Патанджали. В рамках второй интерпретации *шабда* понимается как звук — Веды в звучащей форме. Как будет ясно из сказанного далее, связь между *шабдой*-звуком и *шабдой* Ведами можно считать ключом к пониманию представления о *Шабда-Брахмане*.

Шабда-Брахман в ранней брахманистской традиции

Бхартрихари эксплицитно не упоминает о Шабда-Брахмане, однако этот термин, вероятно, был ему известен. Впервые он употребляется в «Майтраяния-упанишаде» и в «Бхагавад-гите» — произведениях, хронологически предшествовавших Бхартрихари и, вероятно, ему знакомых.³ «Майтраяния-упанишада» (МУ), также известная как «Майтри» или «Майтраяна», вероятно, сложилась в рамках ведийской традиции Майтраяния (Maitrāyaṇīya)⁴. К этой же традиции, как принято считать, принадлежал и сам Бхартрихари [15; 16]. Впрочем, известный нам текст МУ несомненно является сравнительно поздней компиляцией. Ван Бейтенен выделял в нем «оригинальную» Упанишаду, сложившуюся в традиции Майтраяния (МУ 1.1 и 6.33 и далее), более поздний центральный раздел (МУ 1.2–5.2), который сложился на Юге Индии и тематически был близок к эпической «Мокшадхарме», и также еще более поздний раздел (МУ 6.1–28) [14, р. 20–21, 34]. Последний раздел содержит собрание цитат, посвященных различным практикам созерцания и происходящих из разнородных источников. Время сложения МУ с некоторой условностью может быть отнесено ко II в. до н. э. [17, р. 42].

Следуя характерному для многих Упанишад представлению о существовании высшего и низшего Брахмана, МУ 6.22 описывает практику созерцания двух Брахманов, которые характеризуются как *śabda* и *aśabda*. *Шабда* в данном случае понимается как звук, отождествляемый со слогом «Ом»:

dve vāva brahmaṇī abhidhyeye śabdaś cāśabdaś ca. atha śabdenaivāśabdāṃ āviśkriyate. atha tatrom iti śabdaḥ. anenordhvam utkrānto 'śabde nidhanam eti.

³ См. [13, р. 59].

⁴ «Муктика-упанишада» относит это произведение к традиции Самavedы [14, р. 6].

Надлежит созерцать двух Брахманов: звучащего и незвучащего. При помощи звучащего проявляется незвучащий. Звучащий [Брахман] — это «Ом». Поднявшись посредством звучащего, [практикующий] обретает конец в незвучащем.

Далее приводится описание другой практики, из которого также следует, что *шабда* понимается, прежде всего, как звук:

<...> *anyathā pare śabda-vādinaḥ. śravaṇāṅguṣṭha-yogenāntar-
hṛdayākāśa-śabdām ākarṇayanti. sapta-vidheyam tasyopamā.
yathā nāḍyaḥ⁵, kiṅkiṇī, kāṁsya-cakra-bheka-viḥkṛndhikā vṛṣṭir
nivāte vadatīti. taṁ pṛtha-lakṣaṇam atītya pare 'śabde 'vyak-
te brahmany astaṁ gatās tatra te 'pṛthag-dharmino 'pṛthag-
vivekyā yathā saṁpannā madhutvaṁ nānā rasā iti.*

...Иные сторонники [учения] о *шабде* считают иначе. Закрыв уши большим пальцем, они слушают звук в пространстве [своего] сердца. Есть семь ему подобных. [Он звучит], как флейта⁶, колокольчик, гонг, колесо, лягушка, карканье или дождь в тишине⁷. Преодолев

⁵ Альтернативное прочтение: *nadyaḥ* [18, р. 136].

⁶ Если возводить *nāḍya* к слову *nāḍī*. Или «журчание реки», если принять прочтение *nadyaḥ*.

⁷ Интерпретация этого перечня проблематична. Все доступные перечни рассматривают *bheka-viḥkṛndhikā* как особый элемент перечня и трактуют его как «кваканье лягушки» [18, р. 271; 14, р. 143; 19, р. 437; 20, с. 598], и в таком случае седьмым компонентом перечня оказывается *nivāte vadatī*. Такое прочтение проблематично, поскольку требует объяснить использование локатива (*vadatī* понимается как причастие настоящего времени, согласующееся с существительным *nivāta*). Однако возможно альтернативное прочтение, в соответствии с которым *vadatī* следует считать глаголом, выступающим в роли сказуемого, подлежащими к которому являются все существительные, перечисленные в списке, а *nivāte* выступает в роли наречия. При таком прочтении число элементов в перечне может быть доведено до семи только в том случае, если *bheka-*

звук, наделенный отдельными признаками, [эти звуки исчезают в высшем незвучащем непроявленном Брахмане. Там они лишены свойств и неотличимы друг от друга, словно различные соки, ставшие медом.

Завершает раздел следующая строфа:

*dve brahmaṇī veditavye śabda-brahma paraṃ ca yat
śabda-brahmaṇi niṣṇātaḥ paraṃ brahmādhigacchati*

Надлежит знать о двух Брахманах: о звучащем Брахмане (śabda-brahma) и о том, который выше.

Искушенный в звучащем Брахмане достигает высшего Брахмана.

Итак, раздел МУ рассматривает две практики созерцания Шабда-Брахмана, и в рамках каждой из них *шабда* однозначно ассоциируется со звуком. Первая практика заключается в сосредоточении на звучащем слоге «Ом». В ходе второй практики человек, заткнув уши, т. е. находясь в полной тишине, слышит «звук в пространстве [своего] сердца». На основании приводимых примеров можно предположить, что речь идет о приглушенном монотонном звуке, вроде отзвука гонга, журчания воды или непрерывного (отдаленного?) кваканья множества лягушек. Примечательно, что в обоих случаях созерцание Шабда-Брахмана оказывается предварительным этапом на пути к высшему Брахману, лишенному всяческих качеств, в том числе звуковых характеристик.

Другое **ранние** упоминание Шабда-Брахмана встречается в «Бхагавадгите» (6.44):

viḥkṛndhikā трактуется как обозначения двух различных звуков: кваканья лягушки (bheka) и какого-то иного звука (*viḥkṛndhikā*) — карканья (?).

*pūrvābhyāsenā tenaiva hriyate hy avāśo 'pi saḥ
jijñāsur api yogasya śabdabrahmātivartate*

*Предшествующие упражнения [в созерцании] влекут
[йога] вперед, даже помимо воли. Желая превзойти йогу,
[он] выходит за пределы Шабда-Брахмана.*

По мнению традиционных комментаторов, Шабда-Брахман в этой строфе служит обобщенным обозначением Вед. В схожем значении это слово неоднократно употребляется в Пуранах [21, р. 233]. Использование такой характеристики как «словесный» или «звучащий» (*śabda*), вероятно, указывает на то, что Брахман здесь понимается в первоначальном значении ведийского текста (что, впрочем, не исключает и более поздних коннотаций с Абсолютом). Изначальное представление об укоренённости Брахмана в сфере языка и речи на данном этапе не было утрачено, однако нуждалось в уточнении.

С онтологической точки зрения, Шабда-Брахман здесь — не высшая реальность, но промежуточный этап на пути к высшей реальности. Очевидная переключка с МУ указывает на то, что оба рассмотренных отрывка содержат выражение единой доктрины. Можно предположить, что учение о Шабда-Брахмане переосмысливало представление о Брахмане как сакральном звуке и звучащем священном тексте с позиций монистической философии, в рамках которой абсолютный характер звука вызывал сомнения. Вероятно, это учение было разновидностью ранней веданты.

Представление о том, что Шабда-Брахман или священный звук-квинтэссенция Вед не является предельной реальностью и подлежит преодолению, очевидно, не согласуется с ВП I.1, где утверждается, что не имеющий начала и конца (т. е. высший) Брахман наделен звуковой/словесной природой (*śabdātattva*). Эллиптичность строфы не позволяет в должной мере воссоздать интенцию Бхартрихари, тем более, что сведения из других

разделов трактата достаточно противоречивы. Желая разрешить эту проблему, М. Биардо предложила различать между понятиями *Śabda-Brahman* и *śabdatattva*. По ее мнению, Бхартрихари намеренно не упоминал о Шабда-Брахмане, поскольку начиная по крайней мере с МУ это понятие ассоциировалось с низшим Брахманом, который отождествляли со слогом «Ом» и практикой рецитации Вед. Вместо этого Бхартрихари употреблял термин *śabdatattva*, отсылавший к высшему Парабрахману. В рамках этой оппозиции Веда предстает средством для достижения Шабда-Брахмана (*Brahman-Parole*) и одновременно воплощением сущностной речи (*Parole principielle — śabdatattva*) [22, р. 265–270]. С этой гипотезой сложно согласиться, во-первых, потому, что противопоставление понятий *Śabda-Brahman* и *śabdatattva* не находит подтверждений в тексте трактата или в комментариях; а во-вторых, потому что, как отмечалось выше, синтаксис строфы подразумевает, что *śabdatattva* в строфе является сложным словом по типу *бахуврихи* и потому обозначает не особое понятие (*‘слово-сущность’), но характеристику Брахмана (‘сущность которого звук/слово’).

Представление о лингвистической природе Брахмана в ВП, несомненно, требует более пристального рассмотрения. На данном этапе можно отметить, что в рамках учения о Шабда-Брахмане, представленного в произведениях, хронологически предшествующих ВП, *шabda* понимается как звук, а не как слово, а Шабда-Брахман трактуется как промежуточная, не предельная, форма Абсолюта. Эти соображения могут позволить скорректировать наши представления о Брахмане в ВП.

Заключение

Таким образом, представление о Брахмане, наделенном звуковой или словесной природой, можно считать не инновацией со стороны Бхартрихари, но логичным развитием

первоначальной ведийской концепции. В общем круге ранневедантских учений эта концепция не получила большой популярности, поэтому ее можно отнести к числу маргинальных. Переключка между первой строфой ВП и учениями о Шабда-Брахмане в МУ и «Бхагавадгите» вполне очевидна, однако в свете всего, что было сказано выше, представляется необходимым уточнить понимание характеристики Брахмана как *śabdatattva*. Разумел ли Бхартрихари под Брахманом Абсолют, наделенный словесной природой и посредством слов проявляющийся в мир феноменов, или же его Брахман — это звуковое измерение **Вед, священного звука, наделенного** абсолютным статусом? Этот вопрос несомненно заслуживает дальнейшего исследования.

Литература

1. Iyer, S. (1969), *Bhārṛhari: A study of the Vākyapadīya in the light of the ancient commentaries*, Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute.
2. Raja, K.K. and Harold G.C. (1990), *The Encyclopedia of Indian Philosophies, Volume 5: The Philosophy of the Grammarians*, Delhi: Motilal Banarsidass.
3. Iyer, S. (ed.) (1966), *Vākyapadīya of Bhārṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati, Kāṇḍa I*, Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute.
4. Gonda, J. (1950), *Notes on Brahman*. Utrecht.
5. Renou, L. (1978), Sur la notion de brāhman, *L'Inde fondamentale*, Paris: Hermann, pp. 83–116.
6. Десницкая, Е.А. (2016), Ведийская брахмодья: эволюция жанра и проблема интерпретации, *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*, вып. 10, с. 116–125.
7. Desnitskaya, E. (2021), Ātman as Substance in the Vākyapadīya and Beyond, *Philosophy East and West*, 71(2), pp. 287–308.
8. Thieme, P. (1952), Brāhman, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. 102 (1), pp. 91–129.

9. van Buitenen, J. A. B. (1959), Akṣara, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 79 (3), pp. 176–187.
10. Топоров, В.Н. (1974), О Брахмане: к истокам концепции, *Проблемы истории и языков народов Индии. Сборник статей памяти В.С. Воробьева-Десятовского*, Москва: Наука, с. 20–74.
11. Елизаренкова, Т.Я. и Топоров, В.Н. (1979), Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки, *Литература и культура древней и средневековой Индии*, Москва: Восточная литература, с. 36–88.
12. Kielhorn, F. (ed.) (1880), *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya*, vol. I, Bombay: Government Central Book Depot.
13. Houben, J.E.M. (1995), *The Saṃbandha-samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartrhari's Philosophy of Language*, Groningen: Egbert Forsten.
14. van Buitenen, J. A. B. (1962), *The Maitrāyaṇīya Upaniṣad: A Critical Essay with Text, Translation and Commentary*, Hague: Mouton.
15. Bronkhorst, J. (1987), Further Remarks on Bhartrhari's Vedic Affiliation, in *Studies in Indian Culture: S. Ramachandra Rao Felicitation Volume*, Bangalore: Professor S. Ramachandra Rao Felicitation Committee, p. 216–223.
16. Bronkhorst, J. (2009), Bhartrhari and his Vedic tradition, in *Bhartrhari: Language, Thought and Reality*, Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 99–117.
17. Nakamura, H. (1990), *A history of early Vedānta philosophy (Part One)*, Delhi: Motilal Banarsidass.
18. Cowell, E. (ed.) (1870), *The Maitri Or Maitrāyaṇīya Upanishad: With the Commentary of Rāmatīrtha*, London: Watts.
19. Hume, R. E. (1971), *The Thirteen Principal Upanishads with an Outline of the Philosophy of the Upanishads*, New York: Oxford University Press.
20. Сыркин, А.Я. (2000), *Упанишады*, перевод с санскрита, исследования, комментарии, Москва: Восточная литература.
21. Minor, R. N. (1982), *Bhagavad-gītā: an exegetical Commentary*, New Delhi: South Asia Books.
22. Biardeau, M. (1964), *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris: Mouton.

Заринэ Алиевна Джандосова

ПРАЗДНИК МИХРГАН В ИРАНСКОЙ ТРАДИЦИИ (Часть I)

Сходство Михргана с Наврузом

Осенний праздник Михрган/Михриган/Мехреган/Мехргон, как и Навруз/Ноуруз (праздник нового года), относится к числу древних иранских календарных праздников. Навруз и Михрган связаны как две оппозиции (весна — осень, посев — жатва, рождение — возрождение), составляющие годовой цикл. Объясняя эту связь, Абу Райхан Бируни пишет в «Памятниках минувших поколений»:

«Что же касается толкователей из персов, то они ... сделали Михриджан¹ вестником Дня Воскресения и конца мира², ибо в этот день все, что растет, достигает предела, и вещество роста иссыхает, и животные перестают плодиться. Точно так же они объявили Науруз вестником о начале мира, так как в день Науруза имеют место противоположные [Михриджану] обстоятельства» [1, с. 234].

В другом месте Бируни говорит:

¹ В арабском нет буквы для звука «г», поэтому арабоязычные писатели называли этот праздник Михриджаном.

² День, когда, согласно зороастрийским представлениям, бессмертные души обретут новую плоть и воскреснут. Поэтому Михрган, во время которого все растущее достигает предела (или совершенства), становится символом возрождения.

«[Науруз] с Михриджаном — это два ока времени, как Солнце и Луна — два ока неба» [1, с. 224].

Традиции и ритуалы, связанные с проведением этих двух праздников, были схожими. К ним относились, например, проведение государями общих приемов (аудиенций) для простого народа и знати, разделение обоих праздничных месяцев на шесть отрезков по пять дней (*panja* или *panjrūza*), распределение конкретных церемоний и ритуалов по этим пятидневкам³ или по отдельным дням внутри пятидневок. Во время общего приема правители вершили прямой суд в интересах бедняков и любых истцов из народа, раздавали беднякам одежду из шахских гардеробных. Бируни пишет:

³ Рассказывая о Михргане (Михриджане), Бируни пишет: «Цари и обитатели Ираншахра объявили дни от Михридждана до конца тридцати дней [месяца] праздниками, предназначенными для различных разрядов людей, подобно тому, что было сказано о Наурузе» [1, с. 235], уместно привести его же описание одного из обычаев Науруза: «К числу обычаев Хосроев, [которые соблюдались] в эти пять дней, [принадлежало такое установление]: в день Науруза царь начинал [празднество] и объявлял [простым] людям, что будет сидеть для них и окажет им милость. Во второй день он принимал тех, кто стоял ступенью выше, то есть дикханов и членов [знатных] семей; в третий день царь сидел для всадников и для высших мобедов; в четвертый — для членов своего дома и родичей, а в тот, пятый день, — для своих сыновей и клиентов. Каждому оказывались милости в той мере, в какой он их заслужил, и получал [каждый] сполна подобающие ему подарки и награды. Когда же наступал шестой день, то царь, покончив с удовлетворением нужд [подданных], устраивал Науруз для самого себя, и к нему имели доступ только люди близкие, достойные быть наедине с царем. Царь приказывал принести поступившие подарки, в соответствии с чинами дарящих, и осматривал их, он раздавал из этих подарков то, что хотел, и складывал в сокровищницы то, что хотел» [1, с. 219–220].

«В наше время⁴ // у царей Хорасана вошло в обычай облачать в этот день всадников в осенние и зимние одежды» [1, с. 234–235].

В обоих случаях важным элементом было прибытие вестника с сообщением о наступлении праздника, также проведение ритуала славословия (*āfarīnkhānī*), а затем всеобщее угощение. Подобно Большому и Малому Наврузам, праздновались Большой и Малый (Особый и Общий) Михрганы. Традицией стало приурочивание важных событий к этим двум праздникам; мифологизация привела к привязке обоих праздников к именам легендарных царей: Навруз был связан с Джамшидом, а Михрган — с Фаридуном. С астрономической стороны Навруз был связан с весенним равноденствием, или вхождением Солнца в созвездие Овна, а Михрган (более опосредованно) с осенним равноденствием, или вхождением Солнца в созвездие Весов. Михрган являлся, таким образом, началом второй половины года, а иногда и началом года (например, при Ахеменидах новый год начинался у иранцев осенью) [2, с. 19–20]. Митракана/Митраган⁵ был у Ахеменидов праздником более значимым, чем Навруз. Сохранились свидетельства античных источников о значимости Михргана для древних персов [3], но ничего подобного о Наврузе в этих источниках нет. Это было связано с положением бога Митры (перс. *Мехр*), которому посвящался праздник, в языческом пантеоне иранцев⁶. В Авесте Митре посвящен один

⁴ «Памятники минувших поколений», *Китаб ал-асар ал-бакийа ан ал-карун ал-халийа* (كتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية) Бируни — первая крупная работа ученого, оконченная в 1000 г.

⁵ В маздаистском/зороастрийском календаре древнеперсидский суффикс *-аган*, *-акан* в сочетании с именем божества выражал значение праздника. Например, существовали праздники Тираган, Бахманеган, Фарвардинаган и т. п.

⁶ В индийских Ведах, прежде всего в Ригведе, Митра (обычно в паре с Варуной) также занимает важное место.

из самых красивых гимнов. Разумеется, *именинный* праздник, посвященный такому значительному божеству, был важным днем календаря.

Место праздника Михрган в иранском солнечном календаре

Введя в календарь семь праздников (*гахамбар*) в честь Ахура Мазды и его помощников (*амешаспента*), Заратуштра, по преданию, сохранил древние праздники Тираган и Митракана/Митраган. Первый *гахамбар* отмечался в середине весны, второй в середине лета, третий был праздником зерна, четвертый — праздником возвращения скота с летних пастбищ. За ним следовал зимний праздник, а затем праздник праздников *Хамаспатамедайя*, приходившийся на последний вечер года перед весенним равноденствием [4, с. 46–47]. Этот последний праздник постепенно трансформировался в Навруз.

В зороастрийском («авестийском») календаре месяц длился тридцать дней. У каждого дня было название, связанное с именем того бога, которому он посвящался и которого особенно прославляли в этот день (это и есть именинный праздник, именины божества). Двенадцать месяцев календаря также назывались в честь богов, так что имена богов в названиях дней и месяцев повторялись. Всякий раз, когда названия дня и месяца совпадали, проводили праздник в честь того бога, чьи имени совпали. Шестнадцатый день каждого месяца посвящался Митре. Поэтому праздник Митры отмечался 16-го числа месяца Митры (месяц *михр* (*мехр*), *Михрмох*). Авестийский календарь получил распространение у Ахеменидов, и до сих пор зороастрийцы отмечают Михрган в соответствии этим календарем. Шестнадцатое число старого календаря — это десятое число месяца *михр* реформированного календаря, применяемого

в современном Иране. В авестийском календаре, где было 12 месяцев по 30 дней, то есть всего 360 дней, к ним (после тридцатого числа последнего месяца *асфанд*) прибавлялись еще пять дней, именованных «украденной пятерницей» (*ham-sa-yi masruqa, andargāh, panjrūza-yi duzdida*); каждый день имел собственное название. Раз в четыре года из остатка в 6 часов складывался дополнительный день, который прибавлялся к «украденной пятернице» и назывался *avardād* т. е. «дополнительный день» [2, с. 21]. При реформе календаря решено было отказаться от дополнительных дней: первые шесть месяцев года получили по дополнительному дню, и в них стало по 31 дню. Следующие пять месяцев сохранили 30 дней, а в *асфанде* получилось 29 дней, с добавочным днем в високосные годы. Из-за этой реформы место Михргана в календаре поменялось.

Согласно авестийскому календарю, год делился на две части — большое лето (*hama*) и большую зиму (*zayana*). Михрган праздновался в начале большой зимы. При Сасанидах вместо этих двух неравных по длительности сезонов появились четыре равных времени года, сохранившихся в календаре до наших дней. Эти сезоны получили такие названия: *Vahār* (перс. *bahār*, рус. *весна*), *Hamīn* (перс. *tābestān*, рус. *лето*), *Patīz* (перс. *paūz*, тадж. *хазон*, рус. *осень*), *Zamīstan* (перс. *zemeštān*, тадж. *зимистон*, рус. *зима*). По мере того, как значение Навруза возрастало, складывалась календарная зеркальность двух праздников. Навруз стал маркировать начало весны, а Михрган — начало осени. Оба праздника отмечались с большой пышностью, и какое-то время невозможно было выделить один из них. Было бы естественно, если бы Михрган, по аналогии с Наврузом, праздновался в день осеннего равноденствия и приходился бы на первое число месяца Михр (зодиак Весы, нач. 22 сентября). Но из-за того, что шестнадцатое число этого месяца считалось днем Митры, Михрган отмечался шестнадцатого, а не первого. На деле же в обоих случаях празднование длилось целый

месяц, и в течении шести пятериц проводились разные ритуалы. Десятое число месяца *михр* приходится на 2 октября, именно этот день считается главным днем Михргана по современному календарю [3].

*Митра/Михр — языческий бог,
которому был посвящен праздник*

Митра — древний индоиранский бог [5]. Имя его читается как *Mitra* на санскрите, *Mithra* на авестийском и *Mitr* на пехлеви. Оно означает «связь» и подразумевает связь между светом Создателя и извечным сиянием. В Авесте Митра — величайший из богов-*язата*. В самом начале «Михр-яшта» (гимна Митре) говорится, что Ахура Мазда создал Митру равным себе по величию, славе и мощи. При этом Митра не является богом Солнца (поскольку отдельно упоминается бог Солнца *Hvare-Khshaeta/Xuršid*, которому посвящен отдельный гимн). Митра — это солнечный свет, о чем говорится в 13-ой строфе «Михр-яшта»⁷ [6, с. 273]. Митра символизировал дружбу и любовь⁸, а его имя означало «проводника», «друга» и «судью». Как и другие авестийские боги, он был наделен постоянными эпитетами, из которых следует, что изначально Митра рассматривался как судья, свидетель и хранитель договора. Под «договором» при этом понимались не только взаимные обязательства между людьми, но и вера в Ахура Мазду и других авестийских богов. В обязанности Митры входил постоянный надзор за соблюдением верности договору и вере [5].

⁷ В ведических текстах Митра ассоциируется со светом утренней зари.

⁸ В современном персидском языке *мехр* مهر означает «любовь», «привязанность», а связанное с ним прилагательное *мехребан* مهربان означает «добрый», «любящий».

Древнейшим письменным документом, упоминающим имя Митры, является глиняная дощечка, датируемая приблизительно 1400 г. до н. э. и найденная в Малой Азии в Богаз-Куй. На одной из дощечек был записан договор между арийскими племенами — хеттами и миттани. Договор скреплен именами Митры и Варуны — двух великих индоиранских богов [2, с. 23].

Михр-яшт

«Михр-яшт» — специальный *яшт*/гимн, посвященный *язате* Митре в Авесте. Исполнение этого гимна было важной частью Михргана. В наши дни гимн присутствует в религиозных церемониях, которые проводят зороастрийцы Ирана, Индии и других стран. Этот гимн много раз переводили на иностранные языки. Из русских переводов наиболее известен перевод И. М. Стеблина-Каменского.

Во вступлении к *яшту* (которое является зороастрийским, то есть, было добавлено уже после проповеди пророка Заратуштры) Митра прославляется как обладатель просторных пастбищ. Но и в зороастрийском зачине можно увидеть значимость Митры. Ахура Мазда говорит Заратуштре о том, что Митра является его творением и «*достоин молитв и восхвалений, как я, Ахура-Мазда*». Далее следуют строфы 2–48, которые относятся ко времени до проповеди Заратуштры. Из этих строф следует, что Митра наблюдает за всеми, кто заключил договор, поклявшись его именем, где бы они ни находились, а всех тех, кто не хранит верность договору, преследует и наказывает. Любой договор следует уважать, заключен ли он с тем, кто поклоняется благим *ахурам*, или с тем, кто поклоняется злым *дэвам* (2). Тем же, кто хранит верность договору, Митра дарует «*быстрых коней*» и всегда приходит к ним на помощь; а ангелы-*фраваш* им «*детей даруют добрых*» (3).

*«Молюсь я ради счастья
ему молитвой громкой,
почту я жертвой Митру,
чьи пастбища просторны.
Мы почитаем Митру,
чьи пастбища просторны,
дарящего блаженство,
покой арийским странам.
Пусть нам придет на помощь,
придет нам на поддержку,
пусть нам придет на милость,
придет на исцеленье,
придет нам на победу,
пусть нам придет на счастье,
победоносный, мощный,
обману неподвластный,
достойный восхвалений
всего мирского — Митра» (4–5).*

Шестая строфа яшта описывает обряд поклонения Митре с помощью возлияний (*заотры*), напитка хаомы и прутьев *барс-мана*, а также *«языка искусством, священным изречением, речами и делами»* (6). Иранцы представляли себе Митру обладателем тысячи ушей и десяти тысяч глаз:

*«Мы почитаем Митру,
чьи пастбища просторны,
чьи истинны слова.
Тысячеухий, статный,
чьих мириад очей,
могучий и высокий,
он вширь обозревает,
бессонный, неусыпный» (7).*

Но при этом Митра не является лишь богом Света и богом Договора. Он также — бог Войны и Победы⁹:

*«Владыки стран взывают
к нему, идя на битву»,
«и первым, кто восхвалит
его со всею верой,
и помыслом, и силой,
к тому и обернется,
тому поможет Митра» (8–9).*

Митра является светом и золотыми лучами Солнца. Митра

*«самым первым
из всех божеств небесных
над Харюю восходит
перед бессмертным Солнцем,
чьи лошади быстры,
и первым достигает
прекрасных, золотистых
вершин, откуда видит
он всех арийцев край,
где храбрые владыки
собираются на битвы,
где на горах высоких,
укромных, полных пастбищ,
пасется скот привольно...» (13–14).*

В 14–16 строфах упоминаются семь арийских стран (*кишвар* или *каршвар*), которые озирает «тысячеглазый» Митра: «*Киш-варами над всеми // летит он, бог небесный, // и счастием*

⁹ Это и объясняет последующее распространение митраизма среди солдат сначала Ахеменидской, а затем Римской империй.

дарит». (16) Митра является беспощадным врагом лжи и лжецов: *«Мы почитаем Митру, // которого не может // ввести в обман никто: // в дому — домохозяин, в семействе — старший в роде, ни в племени — вожак и ни в стране — владыка»* (17). Нет такого греха, который оскорблял бы Митру больше, чем ложь. Поэтому стоит ему услышать ложь, как он тут же безжалостно наказывает лжеца. Он наказывает поражением воинов, которые в него не верят: *«Везти не будет лошадь // противящихся Митре, // не продвигаясь, скачет, // несомых не несет, // везомых не везет. // Летит копье обратно, // что лжец вперед бросает»* (18–21). Те же, кто следует путем правды, всегда почитают Митру как бога Правды и сохраняют верность договору, а Митра спешит им на помощь:

*«Спаси нас от напасти,
спаси от бед нас, Митра,
которому не лгут.
Вот так ты устрашаешь
противящихся Митре,
не чтущих договор:
рук отнимаешь силу,
у них, когда ты грозен,
ног отнимаешь стойкость,
из глаз обоих зренье
и слух их двух ушей»* (22–24).

Митра достоин поклонения, потому что он направляет речь (слово) в сторону правды: *«Мы почитаем Митру, // всесильного владыку, // дающего блага, // речистого, высокого, // к молитвам благосклонного, // возвышенного, мудрого, // Божественное Слово // вместившего в себя»* (25–27). Митра дарует славу и величие, благополучие и богатство, наполняет дом радостью и счастьем, воздает добром верующим и наказывает

неверных. От его внимания зависит порядок в обществе. Благодаря ему «в *деревнях и семьях*» имеются «*красивые высокие жены, храбрые сыновья, быстроногие кони, прекрасные повозки, мягкие и благоухающие постели*». Поэтому верующие славят его подобающими ритуалами, которые впоследствии стали частью ритуала Михргана. И во время этих церемоний возносят руки в молитве и поют:

*«Такую дай удачу
ты нам, о мощный Митра,
которую мы просим
по вере данных слов:
дай силу и победу,
благую жизнь, правдивость,
благую славу, честность,
ученость, святость, знание...
чтоб мы сумели, добрые,
благие, благодушные,
с надеждою и радостно
всех победить противников» (28–34).*

Место обитания Митры — посередине широкой земли. Ахура Мазда с помощью *амешаспента* построил для Митры на высокой горе Харе¹⁰ прекрасный сияющий дворец, откуда Митра наблюдает за людьми. «*И только выбегает // злодей, творящий зло, // как в колесницу быструю // коней впрягает Митра, // чьи пастбища просторны*» и, настигнув нарушителя договора, наказывает его (49–52). Строфы с 49 по 59 являются зороастрийскими добавлениями к гимну (в них упоминаются *амешаспента*). Митра жалуется Ахура Мазде на то, что люди не почитают его и других *язата* должным образом. Затем идут

¹⁰ Харайти-Бареза или Эльбурз, в Иране.

славословия Митре, повторяющие древние строки и перечисляющие эпитеты божества. Митра провозглашается хранителем спокойствия, и именно он ниспосылает дождь, благодаря которому земля покрывается травой (60–63). Митра спускается на землю и распространяет свое сияние и благодать (*фарр*). Он силен и быстр, дарует блага, поддерживает здоровье стад и табунов, дарует славу и величие, сильных сыновей и спокойствие. Его помощниками являются такие боги, как Арта (Истина), Паренди, Кваем-Хварена, а также *фраваш* (64–66). Он мчится на своей быстрой и красивой колеснице, запряженной четверкой белых лошадей, переполненный *фарром* Ахура Мазды. Возницей его колесницы является богиня Арта. Божеество победы Вэрэтрагна (перс. *Bahrām*) в образе дикого вепря с острыми клыками, в любой миг готового к нападению на врагов, прокладывает перед ним дорогу, а злые *дэвы* в страхе разбегаются (67–72).

Митра одновременно и бог войны, и бог света и сияния, бог договора, бог дружбы и любви, защитник семьи, города и страны, даритель богатства, милости, победы, власти, силы и могущества, справедливый судья в Судный день, сама Правда и правдивое Слово. «Его, вздевая руки, // страны владыка просит, // зовет его на помощь. // К нему, вздевая руки, // вождь племени взывает, // зовет его на помощь. // К нему, вздевая руки, // семья глава взывает, // зовет его на помощь... // Его корова просит, // зовет его на помощь»¹¹. И Митра помогает тем, кем он доволен, кто верен ему и верен договору (83–87). Митру прославляют не только люди, но боги: «Мы почитаем Митру, /// которому молился // лучистый, властный //

¹¹ Характерно выделение в гимне всех слоев общества, по-отдельности взывающих к божеству. Ср. с праведным судом иранских царей, по-отдельности (от имени Митры?) судивших владык, вождей и глав семейств в разные дни Михргана (см. выше).

*Хаома златоглазый // на высочайшем пике // высоких гор Харати», и прославляют Митру «барсманом безупречным // и возлияньем чистым, // словами без ошибок»¹². Он прославляет Митру такими словами и с помощью таких обрядов, равных которым по пышности мы почти не встречаем в *яштах*, прославляющих других богов (88–94). Когда Солнце заходит, Митра продолжает следить за людьми. Он видит все, происходящее и на земле, и на небе. Его грозный вид, мощь и гнев таковы, что начинает дрожать даже «тлетворный Анхра-Манью» (главный противник Ахура Мазды), а *дэвы*, злодеи и демоны пугаются и теряют силу (95–98). Митра появляется на своей колеснице с правой стороны земли. Справа от него скачет верхом бог Суруш, а слева — бог Рашну. Его окружают и другие боги, *амешаспента* и *фравашаи*; все они скачут верхом. Своим спутникам и помощникам дарует он лучшее оружие и летучие стрелы, украшенные орлиными перьями (99–101). Митра объезжает на своей колеснице широкие степи, пышные рощи и все земли, населенные мощными животными и свободными людьми. Митра и Ахура, эти двое вечных, всегда приходят на помощь страждущим (112) [6, с. 270–300].*

До Заратуштры в ритуал праздника входили кровавые жертвоприношения Митре. Ритуал этот выполняли жрецы, именовавшиеся *карапанами*. Для того чтобы все участники ритуала, включая жрецов и простых верующих, были готовы к выполнению ритуала и пению гимна Митре, *карапаны* готовили напиток из выжатого сока растения *хаома*. После проповеди Заратуштры память о древнем боге сохранилась, зороастрийцы почитали его в качестве одного из богов-*язата*. При Заратуштре Митра оказался богом «со строчной буквы», находящимся в услужении у Бога, Ахура Мазды. Пророк Заратуштра запретил и жертвоприношения, и использование *хаомы* и других

¹² Описание элементов зороастрийского богослужения.

веществ, приводящих человека в состояние измененного сознания [7, с. 16–17]. Древние гимны были дополнены новыми строфами во славу Ахура Мазды.

В то же время в эпоху Ксеркса I (518–465 гг. до н. э.) на первый план выдвинулись два старых бога — богиня плодородия Ардвисура Анахита и Митра. Оба упоминаются в наскальных надписях и на глиняных табличках того времени [2, с. 35]. В это же время праздник Митракана стал главным праздником и началом календарного года. Но поскольку старые строфы сохранились, в «Михр-яште» отразилась двойственная природа Митры зороастрийской эпохи. В *яште* представлен и древний бог Митра с его колоссальной мощью, подобной мощи верховного бога, и воспеваемый зороастрийскими *мубадами язата*, почитаемый как бог договора, любви, света и солнечных лучей. В то же время, мы видели, что в «Михр-яште» упоминаются и его воинственность, и его боевая колесница — последнее слово в боевой технике, по представлениям древних иранцев.

Распространение митраизма к западу от Ирана

Учитывая, что в «Михр-яште» Митра прославляется как бог-покровитель воинов, этот бог был всегда почитаем среди этой касты. Во времена Артаксеркса II (405–359 гг. до н. э.) и Артаксеркса III (359–338 гг. до н. э.) культ Митры получил широкое распространение у персидских солдат; в ахеменидской армии появились знамена с изображением Митры в виде сияющего солнца. Культ Митры (митраизм) вышел за пределы Ахеменидской империи: в Малой Азии и Риме возникли тайные митраистские общины, которые через римских солдат-легионеров в первом веке до нашей эры распространились уже по всей Римской империи. Многие племена и народы отождествили Митру с богом Солнца, присутствовавшим в их языческих

пантеонах. Влияние митраизма сохранялось долгие пять веков. Римский император Константин Великий (306–337) предпринял серьезные усилия с целью вытеснения митраизма христианством. На многие митраистские обычаи и традиции была наложена печать христианства, и наоборот. 25 декабря, который считается днем рождения Христа (Рождеством), первоначально был днем рождения Митры и бога Солнца¹³. Праздник Михрган в Риме отмечался как день рождения Митры¹⁴ 25 декабря, и впоследствии эта дата была канонизирована в христианстве как день Рождества Христова [8].

Хотя на иранских клинописных табличках название Митракана не встречается, о наличии праздника в жизни древних персов и о его ритуалах можно судить по античным источникам. Как Митракана праздник широко отмечался по всей Малой Азии, при этом митраистские мистерии смешивались с вавилонскими праздниками, дионисийскими, вакхическими и орфическими оргиями. Во время этих праздников на первый план выдвигались митраистские жрецы, которых называли магами. Ритуалы включали жертвоприношения, винопитие, бурное выражение радости, ритмические танцы [2, с. 34–35]. Арабские авторы ранней мусульманской эпохи зафиксировали этот праздник именно под этим названием в таких удаленных друг от друга и от Ирана странах, как Йемен, Египет, Сомали, Андалусия [3].

Связь Михргана с иранскими легендами

Помимо природно-календарного, астрономического и религиозного, у Михргана имеется также условно национальный

¹³ Поэтому воскресенье по-немецки и по-английски называется «Днем Солнца» — Sonntag и Sunday, соответственно.

¹⁴ Непобедимого Солнца — Sol Invictus или Непобедимого Рождящего Солнца — Sol Natalis Invictus.

аспект, связанный с иранской мифологией и легендами. В празднике выделялись первый и шестой день в связи с легендой о том, что именно в первый день *мехра* состоялось пленение тирана Заххака (авест. *Ажи-Дахака*) кузнецом Кава (Кавэ, Кова) и будущим царем Фаридуном¹⁵ на горе Демавенд. Согласно легенде, несколько богов-язата спустились тогда на землю и помогли Фаридуну. Шесть дней тиран находился на горе в цепях и на шестой день умер. Именно поэтому шестой день считается особенным. После победы над Заххаком Фаридун приказал всем верующим носить пояс «кусти» [9]. В «Шахнаме» Фирдоуси об установлении праздника в честь победы над Заххаком рассказывается так (пер. Ц. Бану под ред. А. Лахути):

*Так стал Феридун, победивший в борьбе,
Царем, и не ведал он равных себе.
Украсил дворец, и корону, и трон,
Во всем возрождая кеянский закон.
Лишь месяца Мехра настал первый день, //
В венце он вступил под дворцовую сень.
Избавился мир от насилия и зла,
Стезю изедовой жизнь потекла.
На празднике новом, избавлен от смут,
Плясал, веселился ликующий люд.
И витязи тесным сомкнулись звеном,
И пенились чаши кипучим вином.
Был солнцу подобен лик ясный царя,
И новая мир осветила заря.
Приказ был царем торжествующим дан
Жечь амбру душистую, руту, шафран.
Тот праздник зовется Мехрган с той поры //
В тот праздник — повсюду веселье, пиры.
Хранит его в память владыки народ.
В Мехрган избегай и трудов, и забот!
[10, с. 120–122].*

¹⁵ Он же Феридун, Фарайдун, Афридун.

А вот как ту же легенду излагает Бируни:

«Утверждают, будто персы особо отмечают этот день по той причине, что люди обрадовались, услышав о выступлении Аффридуна, когда Кави напал на ад-Даххака Биварасифа¹⁶, выгнал его и призвал последовать за Аффридуном. Кави — это тот [человек], знамя и стяг которого персидские цари сочли приносящим счастье. Это знамя было из медвежьей шкуры, — а говорят также: из львиной — и его назвали “дифафш-и кавиан”¹⁷. После него оно было украшено драгоценными камнями и золотом. Говорят также, что в этот день ангелы¹⁸ спустились с неба на помощь Аффридуну и из-за этого пошел такой обычай в домах царей: во дворе // дома, во время восхода зари, становился смелый человек и говорил самым громким голосом: «Ангелы, спуститесь на землю, поразите дьяволов и злодеев, отгоните их от мира» [1, с. 233–234].

И далее:

«Двадцать первый день, то есть Рам-Руз, — это БОЛЬШОЙ МИХРИДЖАН. Причиной установления этого праздника является победа Аффридуна над ад-Даххаком и пленение последнего Аффридуном. Говорят, что когда ад-Даххака привели к Аффридуну и поставили перед ним, ад-Даххак сказал: “Не убивай меня в отмщение за твоего деда”. И Аффридун ответил ад-Даххаку, порицая его слова: “Неужели ты хочешь быть равным Джаму, сыну Виджана, в отношении отмщения? Нет, я убью тебя за быка, который стоял во дворе моего деда”.

После этого он заключил ад-Даххака в оковы и заточил его на горе Дунбавенд¹⁹. Таким образом люди избавились

¹⁶ Биварасиф — искаж. Биварасп («Обладающий мириадами коней»), прозвище Ажи-Дахака/Заххака/ад-Даххака.

¹⁷ Т. е «знамя Кавиев» — мифической династии иранских царей.

¹⁸ Боги-язата.

¹⁹ Демавенд.

от злодейства ад-Даххака, и этот день был объявлен праздником. Афридун приказал им стягивать стан особыми поясами, совершать замзаму и воздерживаться от разговора во время еды — все это в благодарность Аллаху²⁰, за то, что он даровал им возможность свободно распорядиться своими делами и устанавливать для себя время еды и питья, после того как они тысячу лет боялись за себя. Делать все это в день Рам-Руза стало у них обычаем и привычкой» [1, с. 236].

В другом сочинении Бируни более кратко отвечает на вопрос о Михргане, сводя все значение праздника к памятной победе Добра над Злом:

«(304) Что такое Михрган? Это шестнадцатый день михр-маха, называемый михр. В этот день Афридун одержал победу над колдуном Бавараспом, известным как Заххак, и захватил его на горе Дунбаванде. Дни, следующие за Михрганом, тоже являются праздничными, как дни, следующие за Наурузом. Шестой день — Большой Михрган, известный также, как день Рам» [11, с. 141–142].

Ему вторит другой писатель XI столетия, Гардизи:

«16. Этот день — Михрган, и названия дня и месяца свпадают. Говорят, что в этот день Афридун одолел Бивараспа, которого называют Заххак, взял его в плен, отвел на гору Демавенд и приковал к ней. 17. Это Большой Михрган, и некоторые маги говорят, что победа Афридуна над Бивараспом была в Рам-руз месяца михр. А Зардушт, которого маги считают пророком, приказал им отмечать этот день и день Навруза» [12, с. 276].

²⁰ Так у Бируни. В зороастрийских легендах речь идет о боге Ахура Мазде.

Существует предположение, что эта легенда может отражать и исторический факт, а именно победу ахеменидского царя Дария Великого над узурпатором магом Гауматой в 522 г. до н. э., которая, скорее всего, также пришлась на осеннее равноденствие. Исследователи утверждают, что мистерии-магофагии, которые ставились в память о победе Дария над Гауматой, напоминали мистерии в память о победе Фаридуна над Заххаком [3]. Другие легенды связывают Михрган с более ранней мифологической эпохой. Так, считается, что именно в «День Михра» из первочеловека Гайо-маретана были созданы первые люди: мужчина Маши и женщина Машийана (Бундахишн, гл. 15). В Михрган люди получают душу *раван* (авест. *урван*), а земля расширяется, чтобы вместить больше людей. В этот день и Луна, бывшая до того темной и холодной, получила свет от Солнца и стала освещать землю²¹.

Литература

1. Бируни, А.Р. (1957), Памятники минувших поколений, гер. и примеч. М.А. Салье, Абу Рейхан Бируни, *Избранные произведения*, т. I, Ташкент: АН Узбекской ССР.
2. Рази, Х. (2004), Праздники огня, Тегеран. (на языке фарси).
3. *Cristoforetti, S. Mehragān, Encyclopaedia Iranica* <https://iranicaonline.org/articles/mehragan> (дата обращения 07.04.2023).
4. Бойс, М. (1994), *Зороастрийцы: Вера и обычаи*, Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
5. *Mithra, Encyclopaedia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/mithra-i> (дата обращения 07.04.2023).

²¹ Бируни: «Говорят [также], в этот день Аллах облачил Луну блеском и красотой и [дал ей] свет, после того, как он создал Луну [в виде] черного шара, у которого нет света. Поэтому говорят, что Луна в Михриджане [по блеску] превышает Солнце. Счастливейшая часть [этого дня] — часы Луны» [1, с. 234].

6. Михр-яшт, Яшт, Авеста в русских переводах (1861–1996), *Журнал “Нева”*, Санкт-Петербург: РХГИ, 1997, с. 269–311.
7. Крюкова, В.Ю. (2007), Жертвоприношение в традиционной культуре ираноязычных народов Центральной Азии, *Центральная Азия. Традиция в условиях перемен*, Выпуск 1, Санкт-Петербург: Наука, с. 13–40.
8. Beck, R., Mithraism, *Encyclopaedia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/mithraism> (дата обращения 07.04.2023).
9. Price, M., *Mehregan*, <http://www.iranonline.com/festivals/mehregan> (дата обращения 07.04.2023).
10. Фирдоуси (1957), *Шахнаме*, Т. I, Москва: АН СССР.
11. Беруни, А.Р. (1975), *Книга вразумления начаткам науки о звездах*, вступит. статья, пер. и примеч. Б. А. Розенфельда и А. Ахмедова, Ташкент: Фан.
12. Гардезй, А.А. (2014), *Зайну-л-ахбор*, Душанбе: Бухоро. (на фарси/тадж. языке).

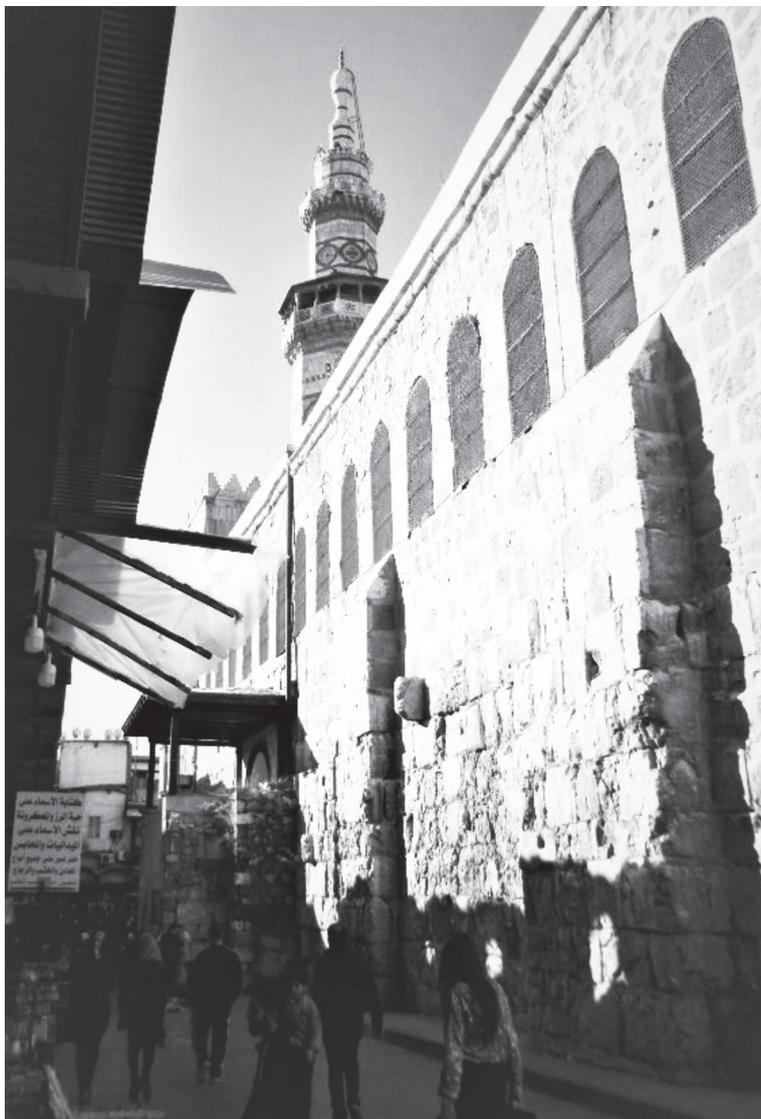
Николай Николаевич Дьяков

**«АШ-ШАМ» — «ВЕЧНЫЙ ГОРОД» СИРИИ.
ОТ ДРЕВНОСТИ К XXI ВЕКУ**

Путник, паломник, впервые попадающий в Сирию и в ее древнюю столицу Дамаск, как правило, удивляется весьма частой встрече там со словом «Шам» — в названиях отелей и магазинов, кинотеатров, парикмахерских и т. п. Сама Сирия издревле была известна народам Передней Азии по названию ее главного города, разместившегося в оазисе Гута, на берегах не столь впечатляющей реки Барада, на одном из старинных западных перекрестков великого трансасиатского «Шелкового пути».

Торговые пути, — писала Н. В. Пигулевская (1894–1970), — крупнейший отечественный исследователь истории и культуры античной и средневековой Сирии, — уводили сирийцев далеко от Месопотамии. Из Ирана они отправлялись в области Закавказья, им был доступен Средиземноморский бассейн, они плавали по Красному морю, а по «дороге ароматов» (араб.: «*тарик ал-’утур*». — Н. Д.) достигали страны самой «царицы Савской»... [1, с. 6].

«*Билад аш-Шам*», «*Страна Шама*» — это и есть историческая земля Сирии, охватывающая все обширное, преимущественно равнинное пространство от Междуречья Евфрата и Тигра на востоке до Средиземноморского побережья Ливана и Палестины на западе. По сути, именно здесь находится библейская «Земля обетованная», Ханаан, откуда у местных арабских племен возникло еще одно ее название — «Билад Кан’ан» — колыбель ближневосточного монотеизма, давшая миру великие авраамические религии (араб.: «*’акаид Ибрахим*». — Н. Д.).



Дамаск. Большая мечеть Омейядов. 2019 г.
Фото Н. Н. Дьякова

Принято считать, что известное всему миру имя свое «Сирия» («Syria») страна унаследовала от греков еще в I тысячелетии до н.э., а одним из первых его упоминал Геродот (V в. до н.э.). В памятниках сиро-финикийского Угарита, давшего миру алфавитное письмо, обитатели этой страны именовались «Шурриин», в Торе — «Сурийин» (З: *мазамир* 29: 6).



Н. Н. Дьяков, Р. Г. Ланда, О. М. Бавыкин на раскопе древнего Угарита. Сирия, Рас-Шамра. 1990 г.
Из фотоархива *Н. Н. Дьякова*

Впрочем, нередко историки утверждают, что топонимы «Сирия» и «Ассирия» («Ашур») не имеют ничего общего. В древности для обозначения этих краев было также распространено название «Амуру», которым обитатели восточной Месопотамии именовали своих соседей на западе. Сам этноним «аморейцы» / «амориты» означал «западные», а столицей их был город Мари. Позже вавилоняне распространили это название, Амуру, на всю Сирию. Средиземное море и было некогда

известно как «Море Амуру», т. е. «Аморейское море». Что касается древнего топонима «Ханаан» («Кан'ан»), то он явно семитского происхождения и означает низинные земли, низину в отличие от горной местности, возвышенности, получившей название «Ливан» («Лубнан»). Канаан, как известно, был в свою очередь сыном ветхозаветного Хама...

Эта же земля была когда-то известна и как страна Арам, т. е. высокая, горная страна. Со временем сирийцами — «сури» стали называть всех ее обитателей, говоривших на арамейском языке, который получил известность как (древне-) сирийский. Сирийской же стали называть и местную христианскую церковь, распространившую свое влияние до Индии и Средней Азии.

Аравитяне и сегодня называют эту страну «аш-Шам», т. е. «край, лежащий слева», или «на севере». В свою очередь Йемен получил название (араб.: «билад Йаман». — *Н. Д.*), которое означает «страна, лежащая справа», т. е. на юге по отношению к аравийскому Хиджазу, а точнее к Мекке и Каабе, от которой возносились молитвы к востоку. Впервые название «аш-Шам», уточняет сирийский историк М. Хури, встречается у ал-Хамадани (X в.) в его сочинении «ал-Иклил...» («Венец...») [2, с. 28].

Видный российский гебраист А. Я. Гаркави (1835–1919) отмечал в 1872 г. противоречивость взглядов восточных и западных авторов на происхождение топонима «Шам». Арабские авторы, по его словам, издавна отождествляли название города и страны «аш-Шам» с именем библейского Сима — прародителя семитских народов. Как писал Йакут (ум. ок. 1229): «...Говорят прочие из людей старины..., что аш-Шам был назван по Симу, сыну Ноя, потому что был он первым, кто поселился там, а “син” стало “шин” из-за разницы в иноземном произношении...» [3, с. 53].

О большом числе легенд, связанных с основанием этого города, писал уже в начале XX века, в 1902 г., известный

русский путешественник, писатель и переводчик С. С. Кондурушкин (1874– 1919): имя этого «вечного города» «...приурочивается то к Симу, сыну Ноя, то к имени слуги Александра Македонского, “Димашку”»... [4, с. 2].

Обширные контакты тысячелетиями связывали Сирию с самыми отдаленными областями Азии и Африки. Поселения-колонии и торговые склады сирийцев, как отмечала Н. В. Пигулевская, издревле лежали «вдоль всего пути, который тянулся от берегов Средиземного моря до «Небесной империи». На всем протяжении Великого шелкового пути, проходившего по степям, пустыням и горам, «...встречаются свидетельства сирийской письменности и сирийского христианства», распространение которого началось уже в самый ранний период его истории. Многовековые экономические связи сирийцев обусловили их культурное влияние и на Аравийском полуострове, и в Индии, и в областях Средней Азии, где иранские и тюркские наречия оказались в известной мере под воздействием сирийского языка. Как ветвь арамейского языка сирийский был «превосходно развитым литературным языком, способным передавать сложные отвлеченные мысли, философские понятия, и в качестве торгового и дипломатического языка Передней Азии стал распространяться задолго до христианской эры...» [1, с. 7–8]. В том числе, отметим, и на территории нынешней РФ, например, в Дагестане и других областях Прикаспия и Причерноморья.

Сирия, как восточная окраина Византийской державы, одной из первых была включена в состав Халифата — империи Ислама, основоположник которого Мухаммад ибн Абдаллах с детских лет посещал с мекканскими караванами Дамаск, знакомясь с его святынями. В первом же столетии хиджры именно Дамаск — «аш-Шам», стал столицей Халифата Омейядов. Традиции «веры Авраамовой» объединяли здесь народы и племена Передней Азии, а также Северной Африки, вплоть

до Дальнего Магриба (Марокко) и Испании — страны Ал-Андалус (араб.: «*билад ал-Андалус*»).

Позже, уже в составе Багдадского халифата Аббасидов, Сирия и Дамаск волна за волной пережили нашествия завоевателей с Востока и Запада: тюрков-сельджуков и крестоносцев-франков (XI в.), мамлюков и монголов (XIII в.), войск Тимура (XV в.) и османского султана Селима Явуза (XVI в.). Древнее семитское название страны закрепилось и в османском делопроизводстве: внутренние области Сирии Порты обозначала как «*барр аш-Шам*» (т. е. сирийская «пустошь», «суша»), или же «*бадв аш-Шам*» (сирийская «степь», «пустыня»).

Уже в Новое время в борьбе за стратегические позиции на Ближнем Востоке в Сирию направляет свой экспедиционный корпус император Франции Наполеон III (1860 г.). В годы «великой» первой мировой войны на древние берега Леванта и Сирии положила глаз и французская «Третья республика», установившая далее в межвоенный период свой «мандатный» режим, окончательно ликвидированный лишь с эвакуацией иностранных оккупационных сил в 1946 г.

Святая Земля в восточной политике России нового времени

Практически с самого рождения «Восточного вопроса» в мировой политике России суждено было играть в нем особую роль. Еще накануне, а особенно после крещения Руси, через «земли Дамаска» — «Билад аш-Шам» — проходил знаменитый путь «из варяг в греки», связавший Северную Европу с восточным Средиземноморьем, а также путь «из варяг в арабы» — через Волгу и Каспий, к восточным рубежам Халифата. Многие века насчитывало «хождение» русских паломников к святыням Сирии и Палестины, Синая и Египта. Через Святую Землю

проходили и маршруты хаджа мусульман России, направлявшихся к Мекке и Медине.



У стен и куполов монастыря Св. Фёклы.
Сирия, Маалюля. 2019 г. Фото Н. Н. Дьякова

Как отмечает С. А. Кирилина в своем блестящем исследовании истории русских паломников, этих «очарованных странников» влекло в неведомые дали не только сердце, неугасающее горячей любовью к Богу, к местам, прославленным «Его Единородным Сыном», но и великая «Муза Дальних странствий»... [5, с. 116]. Достигшему, подчас «на последнем издыхании» богомольцу, преодолевшему все трудности очистительного пути, Святой Град и земли, его окружавшие, представлялись столь невыразимо прекрасными, что тягостные мысли о бедах, страхах и болезнях «вмиг его оставляли»...

В сознании паломника, пишет С. А. Кириллина, образ Святой Земли открывался в разных измерениях: мирском, реальном,

буднично-прозаическом и легендарно-библейском — «с присущим ему мифологическим и религиозным символизмом...». Природа в восприятии верующего — априорно часть божественного мироздания. С неподдельным восторгом и «почти детской непосредственностью богомольцы всматривались в многообразии природного мира». Все богатство природы Восточного Средиземноморья, как оно рисуется в «Хождениях», «прекрасно вписывается в образ Святой Земли как земного воплощения рая, благословенного Создателем». [5, с. 146–149].

В многочисленных русско-турецких войнах Нового времени Россия неизменно выступала защитником прав христиан Сирии и Палестины, в том числе во время нередких там межконфессиональных столкновений, многие из которых в XVIII–XIX вв. провоцировались османскими властями и их западными партнерами по «большой игре». Возросшее влияние России на востоке Средиземноморья, особенно при Екатерине Великой, неслучайно вызвало тогда у некоторых правителей Сирии и Египта желание выйти из-под власти Порты и перейти под покровительство протекторат России.

Обострение «восточного вопроса», который уже к середине XIX в. фигурировал в мировой политике как «вопрос о Сирии», сопровождалось ростом соперничества держав за влияние в регионе. Свои миссии в Святой Земле открывают Англия и Франция. В 1847 г. Император Николай I направил в Иерусалим духовную миссию, которую до 1853 г. возглавлял епископ Порфирий Успенский (1804–1885). Поток паломников из России в Сирию и Палестину неуклонно возрастал.

Примечательно, что тогда же совершил свое паломничество ко Гробу Господню Н. В. Гоголь. В начале февраля 1848 г. он прибыл в Иерусалим, куда в продолжение многих лет влекла его «жажда духовного обновления». Пребывание писателя в Палестине облегчалось содействием, которое ему оказывал русский генеральный консул в Сирии К. М. Базили (1809–1884) —

его старый товарищ еще по нежинской гимназии, известный дипломат, автор уникального труда «Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях» (Одесса, 1862; Москва, 1962). Отправляясь в Святую Землю, Н. В. Гоголь настолько верил в силу своей молитвы, что мечтал, по словам архимандрита Августина (Никитина), подобно древнерусскому паломнику Даниилу (XII в.), «помолиться у Святого Гроба о собратях и кровных своих, о всех людях земли своей и о всей отчизне своей, о ее мирном времени, о примирении всего в ней враждующего и негодующего, о водворении в ней любви и о воцарении в ней царства Божия» [6].

Середина XIX века была отмечена новым всплеском соперничества держав в «Восточном вопросе», приведшего к острому конфликту в рамках большой «Восточной войны», более известной у нас как «Крымская война» (1853–1856). Выступив за гарантии религиозных прав ее единоверцев в провинциях «оттоманской Порты», Россия своим актом «военных демонстраций» дала западным «партнерам» повод для нового «крестового похода» против нее

Удивительно, насколько эскалация военно-политической напряженности вокруг Сирии и Крыма в 1853 г. напоминает геополитическую ситуацию у южных рубежей РФ в начале XXI в. Военные действия на Черном море и последующее вторжение коалиционных сил в Крым героическая оборона русского Севастополя, обернулись масштабным международным конфликтом, в известной мере ставшим репетицией мировых войн XX в. — борьбы за Восток, а фактически за решение «Вопроса о Сирии» и о судьбах Святой Земли.

Выдающийся русский ученый-востоковед и дипломат П. А. Чихачев (1808–1890) писал, что одно из заблуждений дипломатии в «одном из наиболее запутанных вопросов современной политики — это роль, которую отводят России в Восточном вопросе... Европа даже не может представить

себе положение дел в России, так как не знает русского языка и не имеет возможности следить за нашей литературой...». Анализируя итоги Крымской войны и Парижский договор 1856 г., П. А. Чихачев предупреждал, что следствием дальнейшего вмешательства европейцев в дела Сирии «станет разгул фанатизма во всей Турецкой империи [7, с. 169–170]. Последовавшие вскоре очередные столкновения между мусульманами и христианами Сирии дали Франции желанный повод для организации экспедиции на Восток (1860). Именно Сирии отводилось тогда особое место в проекте «Арабского королевства» в составе империи Наполеона III.

После Крымской войны и Парижского мира Александр II назначил в Иерусалим своего консула «для покровительства и защиты наших богомольцев». Возобновила работу и русская духовная миссия (1857). К концу XIX в. паломничество к святыням Сирии и Палестины заметно возрастает. Ежегодно караваны доставляли туда из России более 10 тысяч верующих, в основном, крестьян, выходцев из беднейших слоев.

Открытое в мае 1882 г. Императорское Православное Палестинское Общество (ИППО), помимо защиты русских паломников, приняло на себя заботы о местных православных христианах, живших в крайней бедности. Для их детей открывались школы с преподаванием Закона Божьего, русского, арабского и турецкого языков. Сириец Юлиан Халеби, питомец Московского университета и Казанской духовной семинарии, объяснял в основном утилитарный подход местных жителей к учебе в «московских школах» — «*мускубийат*» — тем, что «на первом плане у местного населения стоит вопрос о куске хлеба...» [8, с. 48].

Русский поэт и путешественник Виктор Григорьевич Тепляков, посетивший Сирию на пороге XX в., отмечал особую «торговую значимость» Дамаска как места для обмена товаров, поступавших в Сирию из Ирана и Индии, из Европы и Аравии.

Касаясь политической судьбы Сирии, автор подчеркивал, что страна эта «никогда не мирилась с чужеземным игом» и может в недалеком будущем стать местом, «где разрешится важный восточный вопрос...» [9, с. 478].

Решению жизненных проблем восточных христиан в Сирии во многом способствовала подвижническая деятельность в Святой Земле как самого епископа Порфирия Успенского, так и начальника Иерусалимской миссии архимандрита Антонина Капустина (1865–1894) и, конечно, упомянутого уже ИППО, председателем которого до своей мученической кончины был Великий князь Сергей Александрович Романов (1882–1905).

Дамаск в XX веке

XX век Дамаск встретил не только как один из опорных центров Османской империи в Сирии, но и как важный очаг арабского национализма, духовного пробуждения — «ан-Нахда» — мира ислама. Наряду с общим обострением соперничества держав на востоке Средиземноморья накануне первой мировой войны, начало XX в. было отмечено открытием стратегической Хиджазской железной дороги (1908), превратившей Дамаск в крупный современный перекресток межрегиональных коммуникаций и, конечно, паломничества-хаджа мусульман к святыням Мекки и Медины. Хиджазский вокзал в Дамаске, по выражению французского арабиста Д. Шеваллье, с момента его открытия стал символом возрождения «оттоманских и исламских амбиций» Порты [10, с. 399].

Превратившись по итогам «Великой войны» (1914–1918) в административно-хозяйственный центр французской «подмандатной территории», Дамаск смог освободиться от иностранной военной оккупации только в апреле 1946 г., обретя, наконец, статус столицы суверенного государства.

Метаморфозы политической и социокультурной эволюции города с его уникальными памятниками, традициями межконфессионального и международного взаимодействия в XX в. — от заката османской эпохи до наступления сил Антанты и установления французского мандата, от завоевания государственного суверенитета до строительства независимой республики, перипетии внутривосточной борьбы и участие в арабо-израильском противостоянии во 2-й половине XX в. — все это нашло отражение в море художественных, публицистических и научных трудов, изданных как сирийскими, так и многими зарубежными авторами.

Квинтэссенцией историко-социологического взгляда французских и арабских исследователей на историю Дамаска стала вышедшая в 1993 г. в Париже коллективная монография «*Дамаск. Разбитое зеркало арабского Востока*». В пяти разделах этой книги представлена тысячелетняя биография великого города: от начала освоения оазиса Гута — «райского сада на пороге гор и степей» — древними племенами, описания библейских и исламских святынь, до политических коллизий XX века, включая период французского мандата и первые итоги президентства Х. Асада. Не меньший интерес представляют вошедшие в книгу историко-этнографические очерки, посвященные повседневной жизни, семье и школе, музыкальному и кулинарному искусству жителей Дамаска [11].

Еще одним замечательным историко-культурным путеводителем по сирийской столице послужила автору этих строк в свое время известная «*Дамасская повесть*» — книга воспоминаний уроженца Дамаска, рискнувшего написать полную летопись родного города от конца XIX до конца XX в. [12] Известный столичный журналист и публицист, автор многих статей и очерков о жизни Дамаска на разных этапах его новейшей истории, Наджат Кассаб Хасан, родившийся на заре французского протектората, как никто иной имел право рассказать о судьбах родного города в бурном XX столетии. Очевидец и прямой участник

многих событий, автор «Дамасской повести» посвятил ее своему городу и его горожанам, их истории, обычаям и нравам, занятиям и ремеслам, которые издревле прославили Дамаск и его обитателей не только на сирийском, но и на общерегиональном и даже на мировом историко-культурном фоне.

Образ «Града Симова», воздух Дамаска, вся атмосфера благодатной земли Сирии продолжают привлекать паломников и поэтов, путешественников и ученых, правда, к сожалению, как это было тысячелетиями, и всевозможных захватчиков с востока и запада.

В относительно недавно вышедшем историко-биографическом романе (2007), посвященном преподобному Иоанну Дамаскину (676–749), его автор — протоиерей Николай Агафонов — писал о родном городе святого старца, одного из столпов Восточной церкви:

«Пожалуй, лишь «Благоухание рая» можно считать самым удачным наименованием города, утопающего в зелени садов. Воздух Дамаска напоен сладостным ароматом роз, растущих здесь в великом изобилии. Ветви фруктовых деревьев ломятся под тяжестью плодов. Сочные сливы и ароматные абрикосы, миндальные орехи и крупные оливки, знаменитый дамасский виноград и постоянно журчащие в садах ручейки с прохладной водой — это ли не идеал рая, воспетый в семьдесят шестой суре Корана! Может быть, именно поэтому последователи Пророка Мухаммеда, создавая в VII веке арабскую империю, избрали Дамаск столицей своего могущественного халифата...» [14, с. 9–10].

* * *

Нечастые поездки автора этих строк на переломе столетий, XX и XXI вв., в святую для всех россиян — христиан, мусульман, иудеев и не только — землю Сирии лишний раз подтверждают эти слова и укрепляют наши чувства к сколь славной, столь и трагической земле пророков и героев.

Литература

1. Пигулевская, Н.В. (2017), *Культура Сирии в Средние века*, Москва: Ломоносовъ.
2. Хури, М. (1995), Сирийское пространство: колыбель цивилизации, *Сурия. Ат-Таарих уа-л-хадара (Сирия: История и цивилизация)*, Дамаск, с. 18–38.
3. Гаркави, А.Я. (2016), *О первоначальном обиталище семитов, индоевропейцев и хамитов*, Москва: ЛЕНАНД.
4. Кондурушкин, С.С. (2015), *Дамаск: Записки путешественника*. Мультимедийное издательство Стрельбицкого.
5. Кириллина, С.А. (2010), «Очарованные странники»: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. Москва: Ключ-С.
6. Никитин, А. (2018), *Паломничество Гоголя в Святую Землю*, <https://azbyka.ru/fiction/palomnichestvo-gogolya-v-svyatuyu-zemlyu/> (12.12.2018).
7. Чихачев, П.А. (1970), Россия и Восточный вопрос. 1860, *Великие державы и Восточный вопрос*, Москва: Наука, с. 168–188.
8. Базиленко, И.В., Дьяков, Н.Н., Жуков, К.А. (2017), *Россия и мусульманский Ближний Восток (арабские страны, Турция, Иран)*, Санкт-Петербург: Президентская библиотека.
9. Тепляков, В.Г. (1905), Записки о Сирии и Палестине, *Вестник Европы*, №10, с. 461–478.
10. Chevallier, D. et Miquel A. (eds.) (1995), *Les Arabes, du message à l'histoire*, Paris: Fayard.
11. Bianquis, A.-M. (ed.) (1993), *Damas. Miroir brisé d'un Orient arabe*, Paris: Autrement.
12. Наджат Касаб, Х. (1988), *Дамасская повесть*, Дамаск.
13. Дьяков, Н.Н. (2011), Рецензия: С.А. Кириллина. «Очарованные странники»: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI-XVIII столетий. Изд-во ИСАА МГУ. М.: «Ключ-С», 2010. 564 с., *Вестник СПбГУ*, Сер.13, Востоковедение, африканистика, вып.3, с. 127–132.
14. Агафонов, Н. (2007), *Иоанн Дамаскин: Исторический роман*, Москва: Сретенский монастырь.

Владимир Владимирович Емельянов

ИРАКСКИЙ ДНЕВНИК

С Тиграном Гургеновичем Туманяном я работал на кафедре философии и культурологии Востока со дня основания кафедры (1999 г.) и в течение девяти лет. Мы вдвоем вели группу студентов-арабистов и читали им курсы по древнему и средневековому Ближнему Востоку. Еще одним важным совместным делом были организации секций по Ближнему Востоку на Торчиновских чтениях. С 2006 г. началось наше сотрудничество в журнале *Asiatica*, которое продолжается и после моего перехода на Восточный факультет в 2008 г. Мы подготовили трех кандидатов наук и выпустили немало магистрантов по ближневосточной философии и теологии. В преддверии юбилея хочу пожелать моему коллеге крепкого здоровья и множества сил для продолжения его неустанного труда по руководству кафедрой и обучению специалистов-исламоведов. Мое приношение юбиляру связано с основным родом его научной деятельности — ираковедением. Именно Тигран Гургенович более, чем кто-либо в петербургском востоковедении, является специалистом по новой и новейшей истории Ирака, способным написать монографию об этой стране. В Ираке он был довольно давно, и я предоставляю его вниманию свежий срез действительности, привезенный из Месопотамии в начале 20-х годов XXI века. Вдруг да пробудится задремавшая близ него муза Клио, и юбиляр одарит нас зрелыми творениями своего пера.

* * *

Русские путешественники в Ираке — особая тема в истории науки. В третьей главе моей книги о русской Месопотамии были собраны мемуары и отчеты подданных Российской империи Демиды Цепулина, Вильяма Диттеля и Егора Чирикова, побывавших в этом районе Османской империи в период с 1810-х по 1840-е гг. [1; 2, с. 76–84]. Что было после этого? В период СССР в Ираке побывали дипломаты, инженеры, востоковеды и археологи. В северных районах Месопотамии проходили раскопки экспедиций Р.М. Мунчаева, Н. Я. Мерперта и Ш. Н. Амирова на Ярым-тепе и в Тель-Хазне [3; 4; 5]. В 1960–1980-х гг. в Ираке работали ленинградские арабисты С. М. Бациева (в качестве переводчика по линии Министерства здравоохранения) и О. Г. Большаков (в составе экспедиции Мунчаева и Мерперта). На юге Ирака в 1970-х-80-х гг. стажировались в университетах выпускники Восточного факультета — арабисты Н. Н. Дьяков, О. И. Голузеев и Т. Г. Туманян, ставшие впоследствии крупными экспертами по этой стране [6; 7]. Однако ни один российский ассириолог до самого конца СССР не имел возможности увидеть места, историю которых он изучает. Это кажется невероятным, но ни В. К. Шилейко, ни А. П. Рифтин, ни В. В. Струве, ни И. М. Дьяконов, ни В. А. Якобсон не были в Ираке даже туристами. Исключением из этого печального правила стало короткое пребывание в Ираке в конце 1980-х гг. аспирантки Дьяконова Л. В. Бобровой, муж которой был офицером и служил военным консультантом на территории этой страны.

Путешествия историков древнего Востока в Ирак начались только в новом тысячелетии. В 2001 г. в Багдадском университете проходила конференция «5000 лет истории письменности», и я вместе с Л. Е. Коганом, В. К. Афанасьевой, Н. Б. Янковской и Н. В. Козловой получил официальное приглашение от университета выступить с докладом. Тезисы моего выступления были

напечатаны в сборнике материалов конференции [8]. Однако сам я тогда не смог поехать в Багдад: несмотря на то, что сотрудники Эрмитажа и РГУ получили деньги на поездку, СПбГУ отказался финансировать мое выступление на конференции, и мое участие проявилось только в публикации. Пришлось ждать долгих 22 года, чтобы, наконец, войти в список российских граждан, побывавших в Ираке. За это время там оказались уже многие российские историки древнего Востока из Москвы и Казани (Э. В. Рунг, Е. М. Берзон, А. С. Балахванцев). На территории Телль-Дехайлы начала работать археологическая экспедиция под руководством Ш. Н. Амирова и А. И. Янковского-Дьяконова [9]. Шанс на поездку возник совершенно неожиданно. Во время конференции в Казани в сентябре 2022 г. я подарил представителям университета ал-Кадисия две свои монографии. Через некоторое время мне была вручена официальная благодарность декана факультета археологии доктора Раджавана ал-Майали за подаренные работы. Вместе с благодарностью я получил приглашение участвовать в конференции, которая должна пройти в университете ал-Кадисия в марте 2023 г.

У моей поездки в Ирак, проходившей с 5 по 11 марта 2023 г., были две цели: участие в 4-й Международной конференции по археологии Месопотамии в Дивании и проверка сенсации об открытии храма Энинну на городище Телло. 17 февраля 2023 г. в мировой прессе было объявлено, что экспедиция археолога Себастьяна Рея (Sebastien Rey) обнаружила на городище Телло храм Энинну, построенный правителем Гудеа в XXII в. до н.э. На месте раскопок были найдены около 200 глиняных табличек и десятки кирпичей и гвоздей с надписями о строительстве Энинну [10]. Несмотря на пресс-релиз Британского музея, сенсация вызвала массовый скепсис в среде ассириологов и археологов, и следовало проверить результаты раскопок на месте.

О ходе поездки рассказывают дневниковые записи, которые делались вечером каждого из отмеченных дней в гостевом доме Университета ал-Кадисия.

5.03. В Диванию меня пригласил доцент университета ал-Кадисия Амир Абед. Он защищал диссертацию по храмовой архитектуре Урука в Удмуртском государственном университете [11], у него семья в России, он хорошо говорит по-русски. Из Москвы я летел с тремя московскими археологами — Арчилом Балахванцевым, Олегом Бельшем и Таисией Двуреченской. Они хотят копать Каркар. В аэропорту Багдада визы сделали за полчаса. Виза стоит 77 долларов, старые доллары за визу не берут, и нам очень помогли летевшие с нами одним самолетом российские инженеры, которые их обменяли. Дальше проблема: от аэропорта нужно 8 км ехать на такси, поскольку встречающим нет въезда в запретную зону. Нашли такси, доехали до улицы шаха Аббаса. Дальше ехали на машине университета с сопровождающим, доктором Мухаммадом из Багдадского музея. Доктор Мухаммад покинул нас на границе Багдада, дальше сами с водителем. Амир приехать не смог. На блокпосте нас остановили. Оказалось, что на меня нет документов, забыли сделать. Полтора часа стояли, перезванивались, приехал на пост человек из университета, привез на меня документ, поехали дальше. От Багдада до Дивании 178 с половиной километров. Приехали. Перед зданием факультета археологии памятник Гудеа. У меня уже установилась личная традиция — фотографироваться со всеми статуями Гудеа, что не преминул сделать и на этот раз. На факультете археологии торжественная встреча с ректором и деканом, извинения передо мной, кофе. Кофе очень крепкий и очень сладкий, к нему холодная вода. Наливают на донышке — в знак расположения.

Потом нас устроили в гостевой дом, расположенный на окраине университетского кампуса. В каждом номере три комнаты: ванная, гостевая и спальня. Постоянно работают (если

работают) вентиляторы. Но в целом это смешное место: целые сутки не было воды, потом отрубилось электричество, у кого-то вышел из строя вентилятор. Однако иракцы легко выходят из всех сложных ситуаций благодаря горизонтальным связям. Амир кому-то позвонил, дали воду, сделали местную SIM-карту, купили коробку бутылок с холодной водой, Амир привез из своей квартиры чайник и переходник (поскольку розетки там английские), и все наладилось.

Итак, что такое Ирак по первому дню? С одной стороны, страна блокпостов и запретов. О каждом нашем шаге обязаны извещать полицию. С другой стороны, страна широчайших горизонтальных связей и повсеместного интернета. Все проблемы решаются через «*ас-салям алейкум, хабиби!*» («хабиби» — «любимый мой»). Все обнимаются, целуются, выказывают нежность друг к другу. У всех родня в полиции, звонок на блокпост родне решает всё.

Очень правоверные шииты, на каждом шагу портреты шахидов, погибших в войне с ИГИЛ. Повсюду портреты (!!!) Али и Хусейна.

В Ираке нигде, за исключением Багдада, нет общественного транспорта, и нет пешеходов. Люди экономят силы на жаре, ходят только по магазинам — и тут же в машину. Ездят аккуратно: если права отберут — сиди дома. Безмашинных подвозят подружески и денег не берут. Кроме машин, много мотоциклов с прицепами, на которых перевозят как грузы, так и инвалидов вместе с колясками. Вьючных животных и лошадей в городах нет. Дорожное движение продолжается целые сутки и не останавливается ни на секунду, жизнь кипит в любое время, торгуют даже за полночь. Все машины американские или японские. Наших нет, несмотря на большую любовь к России. В машинах слышат *кавалли суфиев* или шиитские песнопения.

На улицах в клетках живые курицы, при тебе разделают и сготовят. Рядом свежепойманная рыба. Бананы, апельсины,

арбузы такие сладкие, что никогда таких не ел. Апельсиновый сок пью литрами, и слизистая в порядке. А дома от любой дольки апельсина она воспаляется и начинается дикий кашель. Воздух сухой и какой-то целебный, нос и глотку прочищает. Грязь на торговых улицах есть, в центре нет, но люди здесь и там идеально чисты, всюду рукомойники и мыло. Однако туалеты напрягают: дырки. Унитазы только в музеях и в университете.

Я понял, что они продолжают жить как в шумерское время. Местные правители, нет центра, ненависть к абсолютной власти, образ имама Хусейна в плачах напоминает Думузи. Огромное чувство своего родства с правителями-строителями прошлого. Нелюбовь к завоевателям.

Пожалуй, вставляю тут одну новеллу. Как проходила покупка лопат для археологов. Приезжаем в магазин. К Амиру кидается продавец: «*йа хабиби* («о дорогой мой»), у меня сын в Саратовский университет поступил, геологом будет! Вот он сейчас на связи в скайпе. Уважаемые, хотите поговорить с моим сыном по скайпу? У меня радость. Мы говорим, что пришли лопаты покупать. Как??? Вы не хотите говорить с моим сыном? Ну, спросите его, как дела». Мы не были настроены говорить с его сыном, поэтому за нас отдувался Амир. Минут 20 Амир трепался с продавцом. Тот звал нас всех пить чай с финиками. Наконец, лопаты купили. Они оказались американские. Но копать ими не дали, сказали: «*йа хабиби* (дорогой мой), посмотреть, дрон пустить, измерить — *тафаддаль* («пожалуйста»). Но копать — у вас денег не хватит, чтоб всем нашим сейчас заплатить». Так и остались мои археологи без раскопок.

06.03. Археологи захотели копать Каркар. Я уже писал, что копать не разрешили, но разметить поле, посмотреть керамику и пустить дрон дали. Я поехал с ними, рассчитывая потом попасть в Ниппур (Нуффар) к зиккурату Экур. Они сказали, что будут работать до двух дня. А потом поедем по моему адресу. Поехали. У Амира машины нет, транспорт дает нам университет.

Иногда к машине прилагается водитель, иногда Амир ведет сам. В этот раз был водитель. По дороге к нам присоединился смотритель Каркара, поскольку без официальных документов никуда нельзя. Приехали, пустыня, сухая почва, верблюды, 30 градусов жары, укрыться от которой можно только в шиитском мазаре, где ковры, подушки и чай. Я пошел с археологами. Посмотрел за их работой. Подергал из земли как морковку всякую керамику. Ни кирпичей с надписями, ни табличек. Стало очень жарко. Пошел спать в мазар. Там сидели и пили чай. Для меня расстелили ковер и положили две подушки. Дали чаю с кардамоном. Я выпил чай и уснул. В 14.30 археологи пришли с поля, и мы поехали в Нуффар.

В Нуффаре весь раскоп обнесен проволокой и замок на входе. Амир вызвонил охранника. Тот открыл ворота раскопа, и мы на машине поехали к зиккурату Экур. Приехали, я стал фотографировать панораму Ниппура. Вопреки ожиданиям, храмы в южном Ираке небольшие, меньше египетских пирамид. Влезть на зиккурат можно легко при наличии пандуса. Здесь же не было ничего. Карабкаешься наверх, идешь по кирпичам, нога соскальзывает вбок, боишься ее подвернуть. Я дошел до половины, а потом очень ясно понял, что если дойду доверху, то обратно будет не слезть. Археологи этого не поняли и доверху дошли. А потом довольно долго ловили друг дружку при спуске. Только на следующий день я оценил, какая это была благодать — ехать к раскопу на машине и идти по сухой глине.

07.03. Уже с предыдущего вечера выяснилось, что археологам нужно опять в Каркар, что от Дивании до Каркара и затем до Лагаша и обратно за световой день доехать нельзя, и что археологам нужен Амир. Я сказал: хорошо, пусть мне дадут арабского водителя, я с ним объяснюсь на арабском, и мы доедем до Лагаша. Амир начал лихорадочно искать свободную машину. Около полуночи меня согласился везти Казем. Встал я в 5.25, в 6.00 приехал Казем. И тут я понял, что говорю

по-арабски. Сказал ему, что пишу книгу о Гудеа и Лагаше, знаю об открытии Эннинну и хотел бы осмотреть все на месте. Мы поехали в Насирию, где нужно было получить у директора музея разрешение и провожатых на два памятника — Гирсу и Лагаш. Дорогой говорили о древностях. Я понял, что мой запас фусхи хорош для бесед о науке, но безнадежен в быту. Поэтому в бытовых вопросах я переходил на английский, который Казем как-то улавливал. Ехали больше двух часов по отличной скоростной трассе со скоростью самолета. Иногда думал, что взлетаем.

Приехали в музей Насирии. Директора еще нет на месте. Как всегда, чай, сладости и — о радость! — туалет с унитазом. Потом содрали деньги за экскурсию по музею. В основном, там копии. Подлинны только вещи эпохи Гудеа и ранняя керамика. В музее неожиданно обнаружился московский экономист Алексей, который помогает на раскопках. Наконец, в 12.00 явился директор. Он выписал нам охранный свидетельский документ и сказал, что два сотрудника будут ждать нас в Шатре. Блокпосты, блокпосты... останавливали, выводили из машины, отбирали паспорт, требовали доказательств, что я профессор и гость университета. Только тогда я понял, зачем Казем утром перед выездом снимал меня на фоне букв «Университет ал-Кадисия». Долго, впрочем, не держали. Дальше было целое приключение, как найти Шатру. Все нас направляли не туда. Но все же мы доехали. И на въезде в поселок в машину сели ждавшие нас Карар и Бакр. Тут пошел дождь. Ну, дождь и дождь. Но когда мы въехали в Телло, машина застряла в невероятно сырой и вязкой глине. Карар сказал: теперь выйдем, снимайте общие планы, а дальше мы пешком пойдем к Гирсу. А где Гирсу? Во-о-он там, отсюда не видно. Мы пошли. Сперва шли по выступившей соли. Потом началось такое, что лед покажется твердой поверхностью. Самое противное, что если ступаешь вот сюда, то нормально, а если на шаг вправо, то уже можно упасть. Сколько идти? Да тут недалеко, говорит Бакр, километров пять. Сама цифра

не пугает. Пугает то, что ты не только скользишь, но еще и проваливаешься в глину. Мои зимние сапоги прошли неожиданное испытание. И показали себя молодцами. Молодцами были и мои спутники, которые несколько раз меня ловили. Но! После дождя выглянуло такое горячее солнце, что, когда мы дошли до раскопа, вся глина высохла. Она буквально стала обожженной. И по раскопу я ходил спокойно.

Вот, сказал Карар, это лагерь Себастьяна Рея, а мы его сотрудники. Давайте мы вам расскажем про наше открытие. Дальнейший разговор был англо-арабским. Некоторые научные термины они не знали по-арабски. Сперва мне показали старые раскопы еще времен Сарзека (работы шли в 1877–1930 гг.). Потом повели к новым. Я хорошо понял то, чего раньше ощутить не мог: все, что мы называем Лагашем, это Гирсу. А Гирсу это сплошные храмы и дворец, Гирсу это великий канал. В Лагаше как городе не было почти ничего, просто именем Лагаш назывался сам ном, в который входили Гирсу, Лагаш (в 25 км) и Нигин (в 10 км). Дальше Карар начал показывать мне найденный тель и библиотеку кирпичей. «Рей говорит, что это Эннинну», «Рей говорит, что вот здесь вход, а здесь гостевая комната», «Рей говорит, что это остатки пандуса». И так далее, и все «Рей говорит». Обнаруженные 200 табличек накануне увезли в Багдадский музей, я их не видел. Но кирпичи и гвозди читал. Они были аккуратно сложены под навесом, их десятки. На них по-шумерски написано хорошо известное, навязшее в зубах со студенческой скамьи: «Для Нингирсу, могучего героя Энлиля, Гудеа, энси Лагаша, все подходящее видимым сделал: его Эннинну — белую птицу Имдугуд — он ему построил, на место свое вернул» [12, р. 273]. Рядом лежат кирпичи с надписью по-арамейски: «Адад-надин-аххе». Таково имя правителя эллинистического времени, жившего во II в. до н.э. и построившего свое здание над слоем храмов эпохи Гудеа. Из прочитанных мною на раскопе надписей не следует, что обнаруженный

холм — именно Энинну. Гудеа привычно назван в них человеком, построившим Энинну. Подобное известно давно и разбросано по всему ному Лагаш. Для меня загадка, как Рей может доказать свою гипотезу. Зато я сам, стоя на раскопе, придумал метод. 1. Если удалось бы найти кирпич с надписью «Энинну — дом Нингирсу». 2. Если на табличках говорится о выдачах из храма Энинну работникам. Тогда да. Я довольно долго смотрел надписи. Интересно, как идти назад? Ноги гудели до невозможности. И тут выяснилось, что машина подъехала очень близко. Глина-то высохла!

Мы вернулись в Шатру, пообедали, а затем поехали в Лагаш. Там очень низкие холмы, ничего интересного. Хотя именно там американцы недавно обнаружили следы таверны. Вероятно, в Гирсу молились богам, а в Лагаше отдыхали и пили пиво. Археологи вышли в Шатре, а мы поехали назад, и вернулись в Диванию только в 19.00, в самом конце светового дня.

08.03. Конференция должна была проходить 8 и 9 марта. Но 7-го вечером выяснилось, что 8-го открытия не будет. Почему? Шиитский праздник. День рождения имама Махди. А что же раньше не вспомнили, когда составляли программу? Да вот, не вспомнили. Поэтому конференция будет один день 9-го. Потом выяснилось, что Махди тут не причина. Ждали министра образования и науки. А он мог приехать только 9-го. Стали думать, куда девать делегатов конференции 8-го. Для начала повезли нас в Вавилон. О нем можно сказать коротко: саддамовский новодел на кладке Навуходоносора II. Город в руинах, наверху дворец Саддама, под ним что-то вроде висячего сада Семирамиды, как его представляли греки. Гид сказал, что дворец Саддама пуст. Пошли по маршруту. Есть печати Навуходоносора II на кирпичках. Сохранилась часть древнего асфальта. Есть подлинники фрагменты ворот и Улица процессий. Есть лев в центре города. Есть развалины самого города и обломки надписанных кирпичей под ногами. Но в целом не сильно

впечатляет. 2 часа там пробыли. Что дальше? Прокатили нас с музыкой по каналу. Повезли смотреть в Кифле синагогу, превращенную в могилу пророка Зу-ль-Кифла, которого отождествляют с Иезекиилем. Подарили книгу с еврейскими надписями. Что дальше? Дальше пикник на берегу Евфрата и катание на лодках. Поджаренный на углях карп, рис, фасолевый суп, айран, чай и фрукты. Все бы хорошо, но расстелили эти бедуйские ковры с подушками и решили, что все могут сидеть по-турецки. Ни одного стула. Оценив мой рост, положили для меня одну на другую три подушки. Я на них сел. На полчаса меня хватило. Ел карпа, очень костлявый. Между прочим, карп в Месопотамии — символ весны. В вавилонском месяце Аддару (а мы как раз в нем) это важно, потому что нерест карпов — это знак скорого перехода в Нисанну, канун весеннего новогодья. Кстати, не все иракцы знают древние названия своих месяцев. От меня на этом пиру многие узнали, что весна в Шумере называлась «вода карпов»... Потом начался конкретный такой спазм в ноге. Я попробовал подняться с подушки, но закружилась голова. Меня подняли. Немного постоял, отпустило.

Потом все поехали кататься на узких неприятных лодках. Я сразу отказался, потому что не умею плавать. Мы остались на берегу вдвоем с Давиде Надали, копающим город богини Нанше Нигин, и чудесно провели время внутри шумерологии, даже не видя, как заходило солнце. Я высказал Надали свой скепсис относительно заявлений Рея о находке Эннину, и он со мной согласился. Потом нас повезли ужинать. Я черпнул ложкой какой-то соус — и немедленно почувствовал боль в печени. Два аллохола, лактофильтрум и активированный уголь «спасли гиганта мысли». Что здесь можно есть безопасно? Все виды кебабов, рис, бобовые супы, шаурму из баранины. Но соусами судьбу лучше не испытывать. И аперитивы есть нельзя, кроме фруктовых.

09.03. Прислали программу 4-й Международной конференции по археологии Месопотамии. Она на 2 дня, и все должности и институты перепутаны. Я грозно сказал в деканате, что многое требуется переделать, иначе на них плохо посмотрят в нашем министерстве образования. Археологи из Москвы сказали, что их вообще записали сотрудниками СПбГУ, а это уже финансовый скандал. В деканате испугались и обещали к ночи прислать исправленный вариант. Прислали. Но как вместить 40 докладов в один день? Непонятно. 9-е. Утро. В большом конференц-зале аншлаг. Приехал министр. Студентки разносят гостям розы. Розы искусственные. Затем на кафедру выходит мулла. Долго поет. И начинаются приветствия от министра и начальников пониже. Потом профессор музыки играет на лютне-уд и тоже поет. Я жду, когда начнутся пленарные доклады. Дальше было так. Неожиданно выносят на сцену почетные дипломы. И награждают некоторых участников. Но на дипломах нет имен. Написано просто «Исследователю за заслуги в изучении древностей». Московский археолог с недоумением разглядывает врученный ему министром документ. Его можно дать кому угодно. Меня в списке нет. Ну и ладно.

Начинается пленарное заседание. Выступают начальники крупнейших археологических экспедиций: Адельхайд Отто (город Шуруппак), Давиде Надали (Нигин), Аббас ал-Хусейни (Марад). И — о ужас! — я понимаю, что аудитория лишена научного этикета. Во время докладов люди ходят по залу, разносят чай и апельсиновый сок, очень громко говорят и не обращают внимание на докладчика. В зале ученые из 7 стран (Ирак, Сирия, Россия, Германия, США, Швеция, Италия). Переводчики докладов с арабского не предусмотрены, европейцев с английского на арабский переводит по своему желанию один местный преподаватель. Расслышать доклады почти нельзя, микрофоны не помогают. В середине одного доклада мне сообщают, что телевизионщики просят дать интервью. Я отвечаю, что

в перерыве смогу дать, а сейчас слушаю доклады. Люди с камерами недоумевают. В перерыве нас ведут в музей университета, где наверху накрыты столы. После обеда участников разделяют на две секции, причем я попадаю не к европейцам, а к арабам. В аудитории сидят улыбающиеся люди с бараньими глазами. И я понимаю, что аудитории у моего доклада нет. Неожиданно входит еще один араб, который представляется шумерологом. Уф, можно выдохнуть, аудитория есть. Выступаю в 14.00 первым. Благодарю за приглашение. Читаю доклад о календарном и историческом времени в цилиндрах Гудеа. Аплодисменты. Внезапно входит какой-то чиновник и вручает мне именную диплом за сотрудничество. Именной! Там написано по-арабски: «Мы ценим ваше сотрудничество и время, потраченное на участие в 4-ой Международной конференции по археологии Месопотамии, и просим Бога даровать вам дальнейшие успехи». Дальше мне сообщают, что принято решение о переводе моих книг на арабский язык. Я благодарю и спешу на секцию к европейцам.

Там ужас. Экран расположен так далеко от зала, что даже первый ряд не может разглядеть детали презентаций. А вентилятор скрипит так, что не разобрать слова. Сажусь рядом с Надали и отдаю ему свой доклад. Он тут же читает и соглашается с основными тезисами. Доклады европейцев слабые. Если археологи, то излагают чистые факты без социально-исторических выводов. Если филологи, то говорят о компьютерных программах по сбору и обработке табличек. Один доклад был про шумерскую мифологию, и совершенно на школьном уровне. А время идет. Мои археологи сидят как на иголках. Они не понимают, когда им выступать. Потому что в фальшивой программе их поставили на второй день. В 18.00 всем объявляют, что конференция прошла успешно, всех везут на заключительный ужин, а университет закрывается. Мои: «Как??? Мы же не выступали, мы столько готовились!» — *«Йа хабибун («дорогие»), считайте,*

что вы выступили. Если ваше начальство спросит, то покажите им программу, вы там есть». Дальше ко мне подсакивают целых два издательства, и каждое предлагает переводить книги у них. Ладно, говорю, разберемся. Они дали имейлы. Мы договорились насчет «Древнего Шумера». Кстати, про интервью они забыли. Память рыба, и их часто относит от цели в сторону случайных коммуникаций.

10.03. Археологи поехали под Урук смотреть какой-то «объект X», а я остался в гостевом доме и предался размышлениям. Какой он, Ирак? Что нового открылось мне за эти 5 дней?

1. Открылось, что тоталитаризм возможен без культа личности и вертикали власти. Общинный тоталитаризм свергнуть нельзя, потому что никого нет, а есть просто издавна заведенный порядок вещей. Каждый твой шаг контролируют семья, род, начальство и полиция. Ты никогда не принадлежишь себе. Это страшно.

2. Стало ясно, что структура отношений там осталась шумеро-вавилонской, а критический интеллект испорчен двумя волнами регресса: бедуинско-аравийской и монголо-османской. К науке способны только учившиеся на Западе или в России.

3. Исламская культура в целом, и Ирака в частности, оставалась развитой, пока в ней сохранялась арамейско-греческая прививка (античная и христианская). Последним всплеском культуры была философия мутакаллимов и ал-Кинди. А это до XI века. С приходом монголов и османов прививка закончилась, наступил длящийся с XVI века застой.

4. Иракцы чтут свои древние корни, потому что миролюбивы и хорошо зарабатывают на туризме. При этом они очень мало знают о древней истории своего края.

5. Иракцы исполнительны, но безынициативны. Они любят всех, кто обеспечивает их проектами. В том числе русских, которые ремонтируют их заводы и учат их детей на нефтяников.

6. Здесь всегда время пить чай или воду. Люди ходят с бутылками в руках. Иссушающая жара мешает концентрации мысли.

7. Самое главное. Здесь нужно заново изобретать мир. Дано: две реки, глина, тростник, пальма, ячмень, домашний скот. Задача — достать все остальное. Без открытости другому, без знания языков, без желания научиться и перенять навыки здесь не могла бы закрепиться цивилизованная жизнь.

А что, если представить себе историю как смену доминирующих цивилизаций? Что тогда получим? Ну-ка.

IV — начало II тыс. до н.э. — шумеры и египтяне.

Начало II — конец II тыс. до н.э. — вавилоняне, финикийцы, хетты.

Конец II тыс. — начало I тыс. до н.э. — ассирийцы.

VIII–II вв. до н.э. — персы, греки, евреи.

II в. до н.э. — IV в. н.э. — римляне.

IV–VII вв. н.э. — Византия.

VII–XII вв. н.э. — арабы.

XIII–XV вв. н.э. — монголы и Тимур.

А дальше, с конца XV века, уже Европа. И с начала XX века США. Что дальше? Китай или Россия?

Пока я размышлял, вернулись археологи. Им снова не дали копать, но Арчил Балахванцев сделал несколько красивых снимков храмов Урука.

11.03. Рано утром Амир достал для нас машину, приехал на своей, попрощался с нами, и мы выехали в Багдад, чтобы попасть в открывающийся в 9.00 Иракский музей, где хранятся древности. Однако нам не повезло: музей в будний день оказался закрыт. Охрана объяснила нам причины довольно расплывчато. Якобы здесь вчера открывали новый зал, был министр, и вот теперь музей закрыт. Ну что ж, может быть, это вовсе даже и не неудача, а хороший повод приехать сюда еще раз. Мы пообедали в ресторане бараньей шаурмой. Она

здесь замечательная, подается на тарелке со многими овощами и даже с фруктами. После обеда поехали в аэропорт. Там снова нужно искать такси, которое возит в запретную зону. Нашли. По дороге нас два раза останавливали и обыскивали с собаками. В самом аэропорту оказались еще две собаки. Погода была солнечная. Снова летели одним самолетом с теми же инженерами, что помогли нам неделю назад с обменом долларов. Они спросили, как дела, что удалось откопать нового. Мы до самой посадки рассказывали о своих приключениях. Они довольно сухо отвечали, что неделю ремонтировали один завод, ничего интересного. В 17.45 мы попрощались с Ираком.

* * *

Здесь я завершу свое повествование. Как говорится в конце арабских научных текстов, «Аллах знает лучше!»

Литература

1. Данциг, Б.М. (1965), *Русские путешественники на Ближнем Востоке*, Москва: Мысль.
2. Емельянов, В.В. (2021), *Древняя Месопотамия в русской литературе. Исследования и антология*, Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение.
3. Бадер, Н. О. (1989), *Древнейшие земледельцы Северной Месопотамии*, Москва: Наука.
4. Мунчаев, Р. М. и Мерперт, Н. Я. (1981), *Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии. Исследования советской экспедиции в Ираке*, Москва: Наука.
5. Мунчаев, Р.М., Мерперт, Н.Я. и Амиров, Ш.Н. (2004), *Телль Хазна I: Культурно-административный центр в северо-восточной Сирии. Том I*, Москва: Палеограф.
6. Дьяков, Н.Н. (2013), *Междуречье в эпицентре политических бурь начала XXI в. К 10-летию агрессии против Ирака, Евразийская дуга*

- нестабильности и проблемы региональной безопасности от Восточной Азии до Сев. Африки*, Отв. ред. В. Н. Колотов, Санкт-Петербург: СПбГУ, с. 433–450.
7. Туманян, Т.Г. (1996), *Ирак в системе международных отношений на Ближнем Востоке 1921-1941 гг.* Автореферат... к.и.н., Санкт-Петербург: СПбГУ.
 8. Emelianov, V.V. (2001), 'Tablets of Destinies' and the Cult of Writing in Ancient Mesopotamia, in *Abstracts for the Papers of the International Conference of the Fifth Millennium for the Invention of Writing in Mesopotamia. Baghdad, 20–26 March 2001* (без номера страницы).
 9. Янковский-Дьяконов, А.И., Кальдербанк, Д., Джотери, Дж. и Новиков, В.В. (2020), Результаты пробного сезона российско-иракской экспедиции на теле Дехайла-1, *Восток (Oriens)*, N 5, С. 9–21.
 10. URL: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-11765351/amp/Girsu-Project-archaeologist-accused-making-finding-lost-palace.html>
 11. Амир, А.Н.А. (2017), *Религиозная архитектура г. Урук от эпохи Убейд до конца правления III династии Ура*, Автореферат дис. ... к.и.н. Удмурт. гос. ун-т. Ижевск.
 12. Simpson, St.J., Rey, S., Taylor, J. and Tub, J. (2020), Stolen, identified, returned: a group of antiquities from Tello (ancient Girsu), in *Sumer*, LXVI, pp. 273–281.

Анна Игоревна Маточкина

ВКЛАД НЕМЕЦКИХ УЧЕНЫХ В РАЗВИТИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ШКОЛЫ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Обращение к немецкой школе востоковедения обусловлено тем, что в 1978 г. Эдвард Саид опубликовал труд «Ориентализм», в котором обвинил востоковедов («ориенталистов») в искаженном восприятии ислама и мусульман, в формировании стереотипов и оправдании колониальной экспансии европейских держав [1, с. 3]. Обвинения звучали, главным образом, в адрес ориенталистов Великобритании и Франции, в то время как деятельность немецких и российских востоковедов хотя и принималась в расчет, но значительно в меньшей степени [2, с. 155]. Саид признавался, что в своей книге не рассматривал важный вклад в развитие ориенталистики таких стран, как Германия, Италия, Россия, Испания и Португалия. Однако он справедливо замечал, что за пионерами в области востоковедения — Францией и Великобританией — идет Германия [2, с. 31–32]. Вера Тольц в книге «Собственный Восток России» сближает немецкую и российскую школы востоковедения, говоря о том, что ревизионистская тенденция в науке проявилась в Германии и в России одновременно, и что В. Р. Розен (1849–1908) стал создавать новую школу востоковедения на принципах немецкого ревизионизма, впоследствии связав ее деятельность с российской ревизионистской традицией [3, с. 91, 151]. Ученики Розена, такие как В. В. Бартольд (1869–1930), Н. Я. Марр (1865–1934) и С. Ф. Ольденбург (1863–1934), подвергали научной критике европейский ориентализм и его методы и подчеркивали

необходимость формирования новых принципов уже советского востоковедения.

Таким образом, определенная близость подходов немецкой и российской школ востоковедения, опиравшихся на «чистую» науку, не запятнанную колониальными задачами, определила интерес к изучению контекста взаимодействия двух школ и влияния немецких ученых на развитие отечественного востоковедения в разные периоды его истории.

Рассмотрение отечественного востоковедения предполагает разговор не только об академических центрах востоковедения в университетах (в первую очередь Казанском и Санкт-Петербургском), но и упоминание миссионерской школы, сформировавшейся на базе Казанской духовной академии. Первоначально главным центром академического востоковедения был Императорский Казанский университет. Именно сюда из Ростка в 1804 году был приглашен немецкий ученый-арабист Христиан Данилович Френ (1782–1851), получивший образование в университетах Ростка, Гёттингена, Тюбингена. В 1807 году ученый был назначен на должность ординарного профессора восточной словесности Казанского университета. С 1807 по 1817 годы он возглавлял кафедру восточной словесности, преподавал арабский, персидский, еврейский, палеографию, золотоордынскую нумизматику. По словам И. Ю. Крачковского (1883–1951), становление Френа как ученого произошло именно в Казани. Исследования Христиана Даниловича заложили направления для развития классического востоковедения и восточной (в том числе золотоордынской) нумизматики в России. В 1818 году он был назначен первым директором Азиатского музея в Санкт-Петербурге [4].

Александр Касимович Казем-Бек (1802–1870) — основоположник российского востоковедения XIX века, декан и профессор факультета восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета, переписывался с Френом в 1831–

1846 годах. Письма Казем-Бека в период его пребывания в Казани написаны на английском языке с использованием турецкого, персидского, арабского, русского и французского языков. Казем-Бек обсуждает с Х. Д. Френом изучение, переводы и издание арабо-мусульманских источников, составление грамматик и словарей, расшифровку письменных памятников. Из писем следует, что Френ рецензировал труды Казем-Бека, покупал у него рукописи, высылал по его просьбе ученые издания в Казанский университет, рекомендовал представить Казем-Бека к наградам и сделать членом-корреспондентом Академии наук. Казем-Бек в свою очередь старался быть полезен Френу, в частности искал для него литературу, скупал редкие рукописи, описывал монеты и расшифровывал талисманы [4].

Созданные А. К. Казем-Беком уже в Петербурге труды по истории движения мюридов и имама Шамиля на Кавказе, Баба и бабидов в Иране поставили его в ряд первых не только российских, но и европейских исследователей ислама. Составленный ученым «Полный конкорданс Корана», хотя и оказался, по мнению академика И. Ю. Крачковского, не очень удобным для использования, но долгое время оставался востребованным специалистами при изучении Корана и мусульманских первоисточников. Именно Х. Д. Френа, а затем и А. К. Казем-Бека считают основоположниками школы востоковедения не только в Казани, но и в целом в России, и тем примечательнее их переписка.

Как пишет немецкий востоковед Иоанн Фюк в своей хрестоматийной работе «Die Arabischen Studien in Europa» («Арабские исследования в Европе»): «Подъем, который испытывала арабистика в России с 1870 года связан, в первую очередь, с именем барона Виктора Романовича Розена» [5, с. 222]. Примерно такую же мысль высказывал один из учеников Виктора Романовича, Александр Эдуардович Шмидт (1871–1939), 25 января 1938 года в докладе на заседании Ассоциации арабистов при

Институте востоковедения Академии наук СССР, приуроченном к 30-летию со дня смерти Розена¹. С первых слов он говорит о Викторе Романовиче как об основоположнике ленинградской школы арабистов и ревнителе отечественного востоковедения [6, с. 11]. Для подтверждения своих слов он также приводит слова академика Николая Яковлевича Марра, который отмечает, что В. Р. Розен «был ярким представителем того научного течения, которое стремилось освободить востоковедение от служебной роли и создать из него новую, восточную филологию со своими самостоятельными задачами» [6, с. 11].

Игнатий Юлианович Крачковский в «Очерках по истории русской арабистики» отмечает, что по прошествии 100 лет со дня рождения Розена можно с уверенностью говорить о том, что его роль в науке сравнима только с деятельностью немецкого и российского востоковеда, основателя Азиатского музея Академии наук Х. Д. Френа, и что с его именем связана вся новая школа российского востоковедения [7, с. 98]. Он же гораздо раньше, сразу после смерти Розена в 1908 году, в заметке «Памяти барона В. Р. Розена» пишет, что главная цель Виктора Романовича состояла в «подготовке дружной семьи ученых работников, в создании такой научной среды, которая бы позволила не бояться за будущность востоковедения в России» [8, с. 8].

Виктор Романович Розен происходил из старинного дворянского рода. Он родился в Ревеле 21 февраля 1849 года. В 1859 году поступил в Эстляндскую дворянскую гимназию «Ritter und Domschule», которую закончил в 1866 году. В том же году поступил в Санкт-Петербургский университет на арабско-персидско-татарское отделение факультета восточных языков. Помимо выбранного отделения, он также прослушал полный курс лекций по еврейско-арабско-сирийскому разряду [8, с. 2].

¹ Доклады этого заседания вошли в сборник: «Памяти академика В. Р. Розена. Статьи и материалы к сорокалетию со дня его смерти» [6].

В 1870 году Розен закончил университет с золотой медалью, полученную за сочинение по персидской словесности «Полная оценка Шахнамэ». Таким образом, всю жизнь Розен был как иранистом, так и арабистом. В арабистике его учителем был В. Ф. Гиргас (1835–1887), испытывавший, по мнению И. Ю. Крачковского, влияние французской арабистической школы. Однако большое значение в его становлении в качестве ученого сыграла немецкая школа востоковедения, поскольку после завершения учебы в университете в 1870 году он отправился в Лейпциг, где слушал лекции «профессоров Креля, Каутша, а особенно великого «шейха» арабистов Генриха Леберехта Флейшера (1801–1888), у которого был одним из любимых учеников» [8, с. 2]. Генрих Леберехт Флейшер, профессор восточных языков Лейпцигского университета, стоял у истоков арабистики в Лейпциге. Он сначала изучал теологию, а в 1824–1828 годах учил арабский, персидский и турецкий языки в Париже, где также получил важные советы по своим исследованиям от Сильвестра де Саси (1758–1838). Среди его немецких учеников стоит особо выделить Августа Мюллера (1848–1892) — профессора Лейпцигского, а впоследствии Кёнигсбергского университета. Однако у него учились слушатели и из других стран, в частности Розен. Во время этих занятий он познакомился и подружился с Игнацем Гольдциером (1850–1921), венгерским востоковедом, учившимся в Будапештском университете у востоковеда и путешественника Арминия Вамбери (1832–1913). В филиале Архива РАН² можно найти письма Игнаца Гольдциера к В. Р. Розену, из которых видно, что их дружба длилась с момента знакомства до конца жизни Виктора Романовича (письма датируются 1871–1907 гг.). Стоит отметить, что родным языком Розена был немецкий (на котором он в основном и переписывался с Гольдциером). Он также в совершенстве владел русским языком,

² Фонд 777. Опись 2.

писал свободно на французском, говорил на английском. Об этом свидетельствует обширная переписка ученого с ведущими востоковедами того времени. Многих из них он знал лично и посещал во время своей работы в библиотеках Европы в летние месяцы, а также встречался на международных съездах ориенталистов. Так, его связывали дружеские отношения с итальянским востоковедом Игнацио Гвиди (1844–1935) — семитологом, профессором в университете Рима; Шарлем Шейфером (1820–1898) — французским профессором-иранистом в Школе живых восточных языков; Эдуардом Гранвилем Брауном (1862–1926), британским востоковедом, с которым он переписывался на одну из живо интересовавших его тем — тему бабизма; Августом Мюллером (1848–1892) — немецким профессором-арабистом, тюркологом; Рейнхардом Дози (1820–1883) — французским профессором арабистом-испанистом; Теодором Нельдеке (1836–1930) — немецким профессором семитологом, иранистом, тюркологом; Мартином Теодором Хаутсмой (1851–1943) — голландским профессором арабистом и тюркологом, и с самим Флейшером (письма датируются 1871–1886 гг.). Есть письма на немецком, французском, английском, голландском, арабском и русском языках.

Спустя год после возвращения из Лейпцига — в 1872 году — Розен защитил диссертацию на степень магистра арабской словесности на тему «Древнеарабская поэзия и ее критика» и был утвержден штатным доцентом по той же кафедре [8, с. 2]. Летом 1873 года он вторично отправился за границу — в Берлин — где слушал лекции знатока арабской поэзии, немецкого востоковеда Вильгельма Альвардта (1828–1909). В 1883 году Розен защитил диссертацию на степень доктора арабской словесности «Император Василий Болгаробойца: Извлечения из летописи Яхьи Антиохийского» и в том же году был утвержден экстраординарным, а в 1885 — ординарным профессором [8, с. 3]. С осени 1886 по осень 1890 года он был единственным

преподавателем арабского языка в Петербургском университете и читал лекции на всех четырех курсах (до 12 лекций в неделю) [9]. В 1893 году был назначен деканом факультета восточных языков и занимал эту должность до 1902 года, неоднократно исполняя обязанности ректора факультета [8, с. 3].

С 1885 года и вплоть до своей смерти Розен состоял управляющим Восточным отделением Императорского русского археологического общества. С 1886 года по его инициативе и при его непосредственном участии начинают выходить «Записки Восточного отделения Императорского русского археологического общества», ставшие одним из лучших востоковедных журналов Европы. Под редакцией Розена было издано 18 томов, в создании которых он принимал непосредственное участие. Стоит отметить, что «Записки», равно как и общество, можно считать российским аналогом Немецкого Восточного общества (*Deutsche Morgenländische Gesellschaft*) и «Журнала для известий Востока» (*«Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes»*), основанных в 1845 и 1838 годах, соответственно [1, с. 16].

В. Р. Розен стремился расширять поле научного знания, включая в него целый ряд новых исследовательских областей, ранее практически не затрагиваемых. Он сам занимался систематическим изучением сотен рукописей во многом для того, чтобы собрать материал не только и не столько для себя, сколько для своих коллег и учеников. Одной из увлекавших его научных областей, была, безусловно, арабская изящная литература IX–X вв., второй — христианско-арабская историография. Столь же интенсивно он работал в области мусульманской истории. В частности, как отмечает И.Ю. Крачковский, еще в 1877 году в каталоге арабских рукописей учебного отделения при МИД барон издал несколько важных бабидских памятников, давших толчок научной разработке литературных источников одной из наименее изученных сект ислама [8, с. 7]. По этой теме Розен переписывался с британским профессором Эдуардом

Гранвилем Брауном и военным переводчиком, востоковедом, исследователем бабизма Александром Григорьевичем Туманским (1861–1920). Не менее плодотворными были работы Розена по сравнительной истории литературных сюжетов, например, целый ряд работ о легенде «Варлаам и Иоасаф». Все его заметки и рецензии, по справедливому замечанию И. Ю. Крачковского, могли быть интересны не только арабистам и давали толчок к дальнейшей разработке того или иного вскользь затронутого вопроса.

Помимо собственных научных изысканий, работы с рукописями (составление каталогов арабских и персидских рукописей во время работы адъюнктом Академии наук), сотрудничества с ведущими востоковедами Европы, управления восточным отделением РАО и исполнением должности декана Восточного факультета, его безусловной заслугой в создании новой востоковедной школы стало то, как он относился к своим ученикам.

Учениками Розена были кавказовед Н. Я. Марр, востоковед В. В. Бартольд, индолог С. Ф. Ольденбург, семитолог П. К. Коковцов (1861–1942), иранист В. А. Жуковский (1858–1918), тюрколог П. М. Мелиоранский (1868–1906). Кроме них, к ученикам Розена относились также И. Ю. Крачковский, А. Э. Шмидт, К. А. Иностранцев (1876–1941), Н. А. Медников (1855–1918). Среди его учеников были также чиновники-арабисты и дипломаты-арабисты, например, А. Ф. Шебунин (1867–1937), подготовивший палеографическое исследование Корана Османа.

В. В. Бартольд писал: «Все развитие нашей арабистики с 80-х годов мы смело можем связать с именем Розена и назвать этот период периодом его школы» [7, с. 104–105]. И это действительно так, поскольку при Розене издавался российский востоковедный журнал, были подготовлены первоклассные специалисты, сложилась самостоятельная востоковедная традиция.

Как пишет Вера Тольц, школа барона Розена представляет собой особую группу, оказавшую культурное и политическое влияние как на родине, так и за рубежом [3, с. 9]. Для последователей

этой школы характерен новый подход в изучении народов Востока, избегавший дихотомии Восток-Запад и рассматривавший народы Востока не как экзотических существ, но как полноценных участников исторического процесса. Розен и его ученики признавали важность работ неакадемических экспертов, например, офицеров и чиновников, как источник этнографического и лингвистического материала, но одновременно с этим четко различали подходы к изучению Востока академических ученых и неакадемических экспертов, часто критикуя востоковедов из военных, государственных и богословских учреждений за ошибочность их методик и проявление религиозных и расовых предрассудков [3, с. 23].

Подход академических ученых к изучению ислама и арабо-мусульманской культуры импонирует в первую очередь попытками достичь идеологически нейтрального, объективного знания, и именно такой поход характеризует школу В. Р. Розена. Однако подобные попытки не стоит преувеличивать в силу того, что многие положения отечественного исламоведения, понятийный аппарат и методология были заимствованы у европейских исламоведов, в частности у германоязычных ученых, вместе с их общеевропейским исламоведческим контекстом [10, с. 11].

Так, рассмотрение диссертации В. Р. Розена на степень магистра арабской словесности «Древнеарабская поэзия и ее критика», которую он защитил в 1872 году, вскоре после своего возвращения из Лейпцига, где обучался у Г. Л. Флейшера, позволяет говорить о глубине и разностороннем характере научных познаний Розена, и дает возможность изучить по ней литературу, на которую он ссылается. В частности, это работа немецкого историка античности, публициста Максимилиана Дункера (1811–1886) «История Древности» [11], первые два тома которой (из четырех) содержат историю Востока. Здесь же дается ссылка на труд Иоганна Готфрида Ветцштайна (1815–1905) — востоковеда, приват-доцента арабского языка в Берлинском

университете и прусского консула в Дамаске. Путешествия, предпринятые им из Дамаска, он описал в «Путевом отчете о Хауране и Трахоне» [12]. Здесь же встречается ссылка на австрийского востоковеда и врача Алоиза Шпренгера (1813–1893) и его сочинение «Жизнь и учение Мухаммада» [13].

Важно отметить, что на это же сочинение ссылался представитель Казанской миссионерской школы востоковедения Николай Остроумов в своей еще студенческой работе «Критический разбор мухаммеданского учения о пророках» [14], где, в частности, отмечал, что мусульманское учение о пророках важно для изучения прежде всего потому, что оно является одним из основных догматов ислама [14, с. 6]. С первых страниц своей работы автор обращается к сочинениям европейских исследователей³ и их мнению об исламе, в частности, к тексту «Жизнь и учение Мухаммада» [13], о котором Бартольд пишет следующее: «...о трехтомном труде Шпренгера о жизни и учении Мухаммеда отзывались как о «единственной вполне удачной попытке воссоздать путем критического исследования образ основателя религии и очистить его от всяких легендарных прикрас». В настоящее время от выводов Шпренгера осталось немного...» [15, с. 631]. Наряду с ним, автор цитирует сочинения немецкого востоковеда Густава Вайля (1808–1889) «Пророк Мухаммад, Его жизнь, и его учение» [16] и «Исследования религиозной истории» [17], замечая, что «мы представим известные нам взгляды западноевропейских ученых и свои собственные соображения о происхождении и постепенном развитии мухаммеданского учения о пророках...» [14, с. 10].

³ Достаточно полный список часто используемых авторами Миссионерского противомусульманского сборника источников и пособий дан в сочинении А. Михайлова «Сказания Корана о новозаветных лицах и событиях и критико-полемический разбор этих сказаний» в XXI выпуске сборника за 1894 г. С. 9–14.

На сочинения Вайля и Шпренгера ссылается также Александр Заборовский (1845–1888), будущий протоиерей, ректор Саратовской духовной семинарии. Его работа называется «Мысли Аль-Корана, заимствованные из христианства» [18]. Текст Заборовского свидетельствует об изучении Корана и знании арабского, персидского, турецкого, древнееврейского, древнегреческого, латинского, немецкого, французского языков, а также демонстрирует осведомленность о сочинениях европейских ученых, посвященных биографии пророка Мухаммада и истории Аравии. Так же как и Остроумов, Заборовский цитирует Шпренгера и Вайля, а также упоминает сочинение Коссена де Персеваля «Очерки истории арабов» [19]. Встречается здесь и ссылка на работу А. К. Казем-Бека «История ислама» [20], напечатанная в «Русском слове» за 1860 год.

В диссертации Розена также дается ссылка на Вильгельма Теодора Альвардта — немецкого востоковеда, члена-корреспондента Петербургской академии наук, знатока арабской поэзии, и его работу «О поэзии и поэтике арабов» [21], и уже упомянутого Густава Вайля — немецкого востоковеда, профессора восточных языков Гейдельбергского университета — с работой «История исламских народов» [22]. Кроме того, Розен приводит цитаты из работы немецкого востоковеда, филолога и историка Теодора Нельдеке «Вклад в изучение поэзии древних арабов» [23].

Безусловен вклад ученика Виктора Романовича Розена — Василия Владимировича Бартольда⁴ — в развитие востоковедения в целом и исламоведения в частности.

⁴ В. В. Бартольд — востоковед, арабист, окончил факультет Восточных языков по арабо-персидско-турецко-татарскому разряду, доктор истории Востока (1900), академик (1913), автор более 400 трудов по истории ислама, взаимодействию культуры Востока и Запада, истории народов и государств Центральной и Средней Азии.

В контексте разговора о влиянии немецких ученых на развитие отечественного востоковедения, стоит обратиться к работе Бартольда «Халиф и султан», которая была написана в 1912 году и опубликована в журнале «Мир ислама», редактором которого он тогда являлся. Тема, затронутая в этом сочинении, касалась теократической и светской власти в исламе, и разрабатывалась Бартольдом к тому времени уже достаточно давно. Еще в 1902 году он выступил с речью на тему: «Теократическая идея и светская власть в мусульманском государстве» и на протяжении последующих десяти лет продолжал разработку этого вопроса. Результатом стало исследование «Халиф и султан» [15], выводы которого были признаны крупным открытием в науке.

Цель своих работ по исламу, равно как и журнала «Мир ислама», ученый видел в том, чтобы способствовать объективному изучению этой религии и жизни мусульманских народов с учетом культурного, политического и экономического влияния. Эта работа изобилует ссылками, позволяющими судить о работах, повлиявших на взгляды Василия Владимировича. Так, уже на первых страницах текста он ссылается на работу Альфреда Кремера (1828–1889) «Культурная история Востока под властью халифов» [24]. Кремер был австрийским востоковедом, чьи усилия на поприще исламоведения Теодор Нельдеке считал новаторскими. Кремер жил три месяца в Алеппо и год в Дамаске, семь лет в Александрии. В 1870 году он стал генеральным консулом в Бейруте, а в 1876 — членом египетской национальной комиссии по долгу. Во время своих путешествий по Востоку Кремер собрал много рукописей для библиотеки в Вене и для себя лично. Он представлял государство как социальное явление, возникновение, развитие и падение которого подчиняется определенным законам, и которое неразрывно связано со всеми формами проявления культуры.

Еще одной работой, ссылку на которую дает Бартольд, является «Арабская империя и ее падение» [25] немецкого востоковеда Юлиуса Велльгаузена (1844–1918). Эта работа

представляет собой комбинацию литературного анализа источников и исторической критики исламской истории от начала до падения арабской империи.

Бартольд также цитирует немецкого востоковеда Карла Эдуарда Сахау (1845–1930) — профессора Венского и Берлинского университетов и его сочинение «О втором халифе Омаре: Образ персонажа из древнейшей истории ислама» [26] и уже упомянутого Вайля с его работой «История халифов» [22], представлявшей собой пятитомное сочинение с опорой на оригинальные тексты мусульманских историков, которых он в значительной степени изучал по рукописям.

На основе изучения деятельности и сочинений В. Р. Розена и В. В. Бартольда можно говорить о том, что академическое востоковедение развивалось в тесной связи с европейской востоковедной и исламоведческой традицией, поскольку на этапе своего становления нуждалось в приглашенных европейских специалистах, а в последующие периоды истории российские ученые налаживали и поддерживали связи с европейскими коллегами за счет участия в конференциях и конгрессах, а также ведения переписки по темам исследований. При этом востоковеды понимали особенности исторического развития и социально-политических условий Российской империи, испокон веков включавшей в свой состав мусульманское население, поэтому критически подходили к работам европейских авторов и стремились выработать свой взгляд на ислам и мусульманскую культуру. Будучи гражданами Российского государства, они понимали, что развитие востоковедения определялось его государственными интересами и общественными потребностями. Для надлежащего руководства территориями с мусульманским населением и ведения грамотной внешней политики с государствами мусульманского Востока было необходимо изучать ислам как важнейший фактор общественной и политической жизни мусульман. Однако было бы неправильно говорить, что их научные интересы были подчинены государственным,

напротив, они постоянно подчеркивали самоценность научных изысканий и критиковали ангажированность сочинений востоковедов-миссионеров.

Изучение работ представителей противомусульманского отделения Казанской духовной академии свидетельствует о том, что миссионеры-востоковеды имели хорошую осведомленность о традиции изучения ислама и арабо-мусульманского мира на Западе и обращались к трудам как западно-христианских полемистов, так и светских востоковедов. Кроме того, они понимали особенности российских условий и учитывали их при выработке собственной полемической методики. Наряду с этим, миссионеры хорошо знали Коран и наиболее известные комментарии к нему, а также ряд других мусульманских сочинений, получивших широкое распространение в татарской среде. Однако все эти знания не способствовали формированию объективного взгляда на ислам у большинства из представителей миссионерского востоковедения. Напротив, многие из них сохраняли в своих работах предубеждения и стереотипы, от которых европейские исследователи постепенно отказывались, рассуждая в русле идей эволюции и прогресса и руководствуясь методом историзма. Однако были и те, кто постепенно отходил от конфессионального подхода в сторону научной объективности (например, М. А. Машанов, Н. П. Остроумов, П. К. Жузе). Академические востоковеды находили у миссионеров ошибки в арабском языке, переводе и употреблении отдельных терминов, недостаточную проработку используемых источников, критиковали за пристрастность и компилятивный характер сочинений. Однако, они же отмечали заслуги миссионерской школы в рассмотрении вопросов догматического характера, в сравнении положений христианства и ислама, в изучении положения христианства на мусульманском Востоке и в сборе материала о культуре, быте и нравах коренного населения Поволжья⁵.

⁵ См., например, Ильминский *Н. И.* Казанская крещено-татарская школа. Материалы для истории просвещения татар. Казань, 1887;

Таким образом, можно говорить о том, что академическое и миссионерское востоковедение не противоречили, но дополняли и стимулировали друг друга в формировании и развитии исламоведения как науки. Представители обеих школ были хорошо осведомлены о достижениях европейского востоковедения в целом, и немецкого востоковедения в частности, и испытывали его безусловное влияние.

Литература

1. Knysh, A. (2019), *Between Europe and Asia: Arabic and Islamic Studies in Imperial Russia*, in B. Gräf, B. Krawietz, & S. Amir-Moazami (Eds.), *Ways of Knowing Muslim Cultures and Societies: Studies in Honor of Gudrun Krämer* (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; Vol. 122), Brill, P. 3–26.
2. Саид, Э. (2006), *Ориентализм*, Москва: Русский Миръ.
3. Тольц, В. (2013), *«Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период*, Москва: Новое литературное обозрение.
4. Валеев, Р.М., Валеева, Р.З. и Зяппаров, Т.И. (2013), Из истории российской арабистики XIX в.: о письмах мирзы А.К. Казем-бека академику Х.Д. Френу (1831–1846 гг.), *Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств*, История и археология [Электронный ресурс], <https://cyberleninka.ru/article/n/iz-istorii-rossiyskoj-arabistiki-h1h-v-o-pismah-mirzy-a-k>

Коблов Я. Д. 1) О магометанских муллах. Религиозно-бытовой очерк. Казань, 1907; 2) О татарских мусульманских праздниках. Казань, 1907; 3) Мифология казанских татар. Казань, 1910; 4) Конфессиональные школы казанских татар. Казань, 1916; Малов Е. А. 1) Очерк религиозного состояния крещеных татар, подвергавшихся влиянию мухаммеданства. Казань, 1871; 2) О крещеных татарах (из миссионерского дневника. Казань, 1891; 3) Сведения о мишарях. Этнографический очерк. Казань, 1885; Машанов М. А. Заметка о религиозно-нравственном состоянии крещеных татар Казанской губернии Мамадышского уезда. Казань, 1875.

- kazem-beka-akademiku-h-d-frenu-1831-1846-gg (дата обращения: 15.02.2023).
5. Fück, J. (1955), *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig.
 6. *Памяти академика В.Р. Розена* (1947), Статьи и материалы к рокалетию со дня его смерти, Москва–Ленинград.
 7. Крачковский, И.Ю. (1958), *Избранные сочинения*, V том, Москва–Ленинград: Изд-во Академии наук СССР.
 8. *Памяти барона В.Р. Розена (И.Ю. Крачковский)* (1908), Перепечатано из № 22 «Турк. Вед.» за 1908 г., Типография при канцелярии Туркестанского генерал-губернатора.
 9. *Словарь Брокгауза и Ефрона* [Электронный ресурс] (дата обращения: 15.02.2023).
 10. Батунский, М.А. (2003), *Россия и ислам*, Т. 3, Москва.
 11. Duncker, M. (1878), *Geschichte des Alterthums*. Leipzig, Duncker & Humblot.
 12. Wetzstein, J.G. (1860), *Reisebericht über Hauran und die Trachonen nebst einem Anhang über die Sabäischen Denkmäler in Ostsyrien*, Berlin.
 13. Sprenger, A. (1861), *Das Leben und die Lehre des Mohammed. Nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen*, Berlin.
 14. *Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии* (1874), Выпуск IV. Казань. В университетской типографии.
 15. Бартольд, В.В. (1966), *Сочинения*, Том 6, Москва: Наука.
 16. Weil, G. (1843), *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und dargestellt*, Stuttgart, Metzler Signatur.
 17. *Études d'histoire Religieuse par Ernest Renan* (1857), Paris. Michel Lévy Frères. Libraires-Éditeurs.
 18. *Миссионерский противомусульманский сборник. Труды студентов миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии* (1875), Выпуск VI. Казань. В университетской типографии.
 19. Caussin de Perceval, A.-P. (1847), *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction*

- de toutes les tribus sous la loi musulmane.* Paris: Librairie de Firmin Didot Freres.
20. Казем-бек, А.К. (1860), История ислама. Обзорение Востока в политическом отношении перед появлением Мухаммада, *Русское слово*.
 21. Ahlwardt, W. (1856), *Ueber Poesie und Poetik der Araber*. Gotha.
 22. Weil, G. (1866), *Geschichte der islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim*. Stuttgart: Rieger.
 23. Nöldeke, T. (1864), *Beitrage zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*. Hannover.
 24. Kremer, A.V. (1875), *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Wien.
 25. Wellhausen, J. (1902), *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin.
 26. Sachau, E. (1902), *Über den zweiten Chalifen Omar. Ein Charakterbild aus der ältesten Geschichte des Islams*. Berlin, S. 292–323.

Таисия Леонидовна Рудакова

**РАЗМЫШЛЕНИЯ О СОВМЕСТНОЙ РУССКО-КИТАЙСКОЙ
ПРОГРАММЕ ПО ПОДГОТОВКЕ ПЕДАГОГОВ
ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА**

*1. Мотивация реализации совместных (сетевых)
образовательных программ*

Сотрудничество между вузами России и Китая по подготовке преподавателей живописи и рисунка для КНР осуществляется в нескольких вариантах. Наиболее распространённая форма — краткосрочные поездки профессорско-преподавательского состава с циклом мастер-классов и лекций. Значение этих контактов неоднократно отмечалось исследователями взаимоотношений российских (советских) и китайских художников. В научной литературе широко освещается один из первых значимых примеров преподавания живописи и рисунка в Китае советскими художниками, который был реализован К. М. Максимовым в 1950-е годы. В КНР эти годы прошли под официальным лозунгом «Учиться у СССР», поэтому специалисты из разных областей науки, в том числе и преподаватели искусства, были направлены в китайские университеты. В процессе развития российско-китайских отношений, помимо академической мобильности преподавателей, получили распространение студенческая мобильность, целевое, грантовое обучение и др. Особо должны быть выделены совместные (сетевые) образовательные программы (СОП) профессионального обучения китайских студентов преподаванию живописи и рисунка. Сегодня такая подготовка преподавателей, в силу специфических особенностей,

является наиболее перспективной формой сотрудничества российских и китайских вузов. В настоящей статье на основе анализа совместной деятельности института художественного образования РГПУ им. А. И. Герцена и Шаньдунского педагогического университета (ШПУ) рассматриваются особенности, преимущества и проблемы реализации совместных образовательных программ.

В последнее десятилетие отмечается активное участие колледжей и университетов провинции Шаньдун в художественно-образовательном обмене с российскими учреждениями. Художники из городов России, в частности из Санкт-Петербурга, в ходе творческих командировок посещали провинцию для проведения мастер-классов, выставок, лекций [1, с. 176]. Такие художественные мастер-классы, как правило, носят краткосрочный характер, часто представляют собой демонстрацию мастерства, успешное усвоение и дальнейшее применение которого требует определённого уровня подготовки участников мероприятия. Опыт работы профессорско-преподавательского состава института художественного образования РГПУ им. А. И. Герцена показывает, что участники встреч часто не имеют достаточных практических знаний о русской академической школе, не владеют в должной степени специальной терминологией, которая позволила бы обеспечить адекватный перевод выступлений преподавателей. По мнению ряда исследователей, перечисленные факторы затрудняют трансляцию знаний и опыта [1, с. 180]. Русская академическая школа подразумевает обязательное обучение натурному рисованию, живописи маслом, академическому рисунку и другим дисциплинам, нехарактерным для традиционной школы живописи Китая. Поэтому практическое усвоение китайскими учащимися опыта российской академической школы существенно осложнено в рамках фрагментарного знакомства с традицией академического рисования. Подготовка педагогов-художников

по совместным программам — один из способов комплексного решения указанной проблемы.

Возможность получения китайскими студентами профессиональной квалификации бакалавра по педагогической художественной деятельности может быть обеспечена благодаря широкому внедрению СОП [2, с. 121]. До их реализации практически единственно возможным способом для китайских граждан систематически изучать русское академическое искусство было поступление в российский вуз. В настоящий момент — это самый распространённый способ. Так, в институте художественного образования РГПУ им. А. И. Герцена по программе бакалавриата успешно обучаются 297 иностранных студентов, большая часть которых — граждане КНР. Широкая заинтересованность иностранных граждан в получении российского образования в области преподавания изобразительного искусства подтверждается созданием в марте 2023 года на базе ШПУ Международного института искусств.

В качестве прототипа СОП можно рассматривать опыт взаимодействия Московского педагогического университета (МПГУ) с Вэйнаньским педагогическим университетом (ВПУ) во время реализации СОП по направлению 44.03.01 «Педагогическое образование» (профиль «Изобразительное искусство») с 2017 по 2021 г. Анализ учебного плана СОП показал, что распределение дисциплин, которые вели преподаватели МПГУ, выполнялось синхронно. Такое распределение дисциплин возможно только при заочной форме обучения, так как российские преподаватели задействованы в очной работе с российскими студентами. Согласно отчётам, опубликованным участниками этой программы, в период пандемии COVID-19 МПГУ успешно перешёл на дистанционную форму обучения и записал цикл лекций по реализуемым дисциплинам для китайских студентов [3, с. 194]. Учебный план программы был составлен и реализовывался в соответствии с федеральным государственным

образовательным стандартом высшего образования 3+ и приказом Министерства образования и науки РФ от 04.12.2015 г. № 1426 «Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования по направлению подготовки 44.03.01 Педагогическое образование (уровень бакалавриата)». Опыт МПГУ и ВПУ может быть использован для реализации СОП РГПУ им. А. И. Герцена и ШПУ только частично. Реализованный подход к обучению продемонстрировал возможность интеграции деятельности сторон на основе широкого использования технологий дистанционного обучения в подготовке иностранных студентов. В то же время, дистанционное обучение не отвечает в полной мере требованиям методики преподавания творческих дисциплин в области изобразительного искусства, так как требует постоянной контактной работы преподавателей со студентами. С учётом изложенного, в процессе разработки СОП РГПУ им. А. И. Герцена и ШПУ были учтены практический преподавательский опыт и проблемы реализации описанной совместной образовательной программы [3, с. 197].

В 2023 году руководством РГПУ и ШПУ был подписан протокол о намерениях, одной из целей которого должна стать реализация совместной образовательной программы, проводимой на базе двух университетов. Набор на программу профессиональной подготовки бакалавров по направлению 44.03.01 «Педагогическое образование, направленность “Художественное образование в области живописи (академическое искусство)”» планируется открыть в 2024 году. В течение четырёх лет студенты будут получать очное образование в рамках СОП с ШПУ по системе «2+2» (года), которая также соответствует программе двойного диплома. На первом этапе обучения (2 года), который будет проходить в ШПУ, китайские студенты должны осваивать дисциплины общегуманитарного профиля. В содержание программы также входят дисциплины, соответствующие направленности программы: «основы живописи», «основы

рисунка», «технологии цифрового образования», «методика обучения (в области изобразительного искусства». После успешного завершения первого этапа студенты продолжают обучение в РГПУ им. А. И. Герцена, где получают углубленные знания по академической живописи, скульптуре, уникальной и печатной графике, истории русского и советского искусства, методике преподавания академической живописи и другим соответствующим профилю программы предметам.

Чтобы объективно оценить преимущества совместных образовательных программ, рассмотрим особенности содержания двух этапов обучения и логику распределения дисциплин между двумя образовательными организациями.

2. Особенности китайской части совместных образовательных программ

Одним из преимуществ СОП является то, что на первом этапе обучения иностранные студенты изучают часть дисциплин в Китае. Это позволяет не только обеспечить их дипломами двух университетов, но и значительно облегчить период адаптации к образовательному процессу в вузе. В условиях родной страны адаптация к системе высшего образования (модульное обучение, продолжительность занятий, методика преподавания, система оценивания и др.) проходит быстрее, так как факторы, связанные со сменой страны проживания, на данном этапе исключены. Существенно то, что такие предметы как «Философия», «Психология», «Педагогика», «Технологии цифрового образования», «Этика межкультурных отношений», «Технология воспитательных практик» и т. д. будут проходить именно на базе ШПУ. Студентам это даст возможность получить базовые знания по программам, разработанным китайскими преподавателями, в комфортной языковой и психологической среде.

Важно отметить, что в России в рамках программ бакалавриата стандартные общеуниверситетские курсы, к которым относятся названные выше дисциплины, ориентированы на российских студентов и могут не содержать актуальную информацию для подготовки китайских специалистов. Например, в рамках курса по педагогике студенты не изучают историю китайского образования, его видных деятелей и современное состояние, упор делается на европейскую, в частности, на русскую педагогику, так как программа реализуется в РФ и в первую очередь предназначается для подготовки преподавателей в российские учебные заведения.

В то же время, важной задачей первого этапа обучения является подготовка к восприятию русской академической школы изобразительного искусства. Помимо дисциплин общегуманитарного профиля, студенты будут изучать русский язык, а также готовиться к творческой работе на курсах «Введение в профессию», «Основы живописи», «Основы рисунка», «Методика обучения (в области изобразительного искусства)». Эти дисциплины служат базой для последующего продолжения обучения в институте художественного образования РГПУ им. А. И. Герцена.

3. Особенности российской части совместных образовательных программ

В силу культурных и лингвистических различий, обучение на первом этапе СОП на базе ШПУ не обеспечивает достаточного уровня технической, языковой и психологической подготовки китайских студентов для обучения в условиях российского вуза. Поэтому первостепенная задача руководства РГПУ им. А. И. Герцена на втором этапе обучения заключается в том,

чтобы помочь студенту, а точнее учебной группе (обучение китайских студентов, несмотря на их индивидуальные особенности, носит выраженный групповой характер) адаптироваться к российской образовательной и бытовой студенческой среде. За адаптацию иностранных студентов отвечает куратор академической группы, которым назначают одного из преподавателей института художественного образования РГПУ. В его задачи входит информационная поддержка студентов, контроль успеваемости и посещаемости занятий, помощь во взаимодействии со структурами университета.

Параллельно с погружением в российскую образовательную среду начинается работа профессорско-преподавательского состава по обучению студентов. В первый год второго этапа обучения (3 курс) студенты получают теоретические и практические знания по отдельным видам изобразительного искусства: живописи, рисунку, скульптуре и декоративно-прикладному искусству. В учебной программе делается упор на дисциплины «Академический рисунок» и «Академическая живопись». Принципиально важно, что на этом этапе обучения, китайские студенты не только получают знания и навыки по дисциплинам художественного направления, но и пройдут производственную практику в предпрофессиональных художественно-эстетических учреждениях дополнительного образования детей города Санкт-Петербурга. Цель практики — дать будущим педагогам наглядное представление об особенностях и специфике организации процесса обучения в различных учреждениях дополнительного художественного образования детей.

В то же время, для рационального построения учебного курса по профильным художественным дисциплинам важно не только добиться усвоения студентами базовых знаний и навыков, типизированных для российской художественной школы, но и показать пути адаптации этих знаний в условиях

современной китайской системы дополнительного художественного образования детей. Для решения этой задачи может быть использован опыт преподавателей РГПУ им. А. И. Герцена, полученный во время организованных ознакомительных поездок в Китай. В частности, в рамках командировок преподаватели института художественного образования познакомились с работой учреждений дополнительного художественного образования в Китае. Непосредственное взаимодействие с китайскими коллегами позволило специалистам составить представление о структуре и технических возможностях художественно-эстетического воспитания детей, обучения их живописи и рисунку. Были выявлены принципиальные отличия в подходах к организации обучения, оказывающие влияние на построение учебного процесса и взаимодействие педагога с учениками. Эти особенности имеют существенное значение для построения методики обучения китайских студентов в российском вузе по специальности 44.03.01 «Педагогическое образование» (направление «Изобразительное искусство»).

Например, в большинстве образовательных учреждений Китая не было предметного фонда для обучения искусству живописи и рисунка. Учебные задания по рисованию натуры выполнялись по фотографии. Очевидно, что такой подход влияет не только на художественную стилистику, но и на процесс непосредственного визуального восприятия изображаемого предмета (объем, форма, текстура поверхности, освещённость, позиционирование в интерьере). Принцип наглядности, на котором строится большинство учебных дисциплин российской академической школы рисования, является для неё фундаментальным и оказывает влияние на качество обучения. Поэтому, в рамках данной программы требуется уделить особое внимание усвоению подходов обучения академической живописи и академическому рисунку, адаптировав методику обучения для групп китайских студентов.

Завершающий год обучения формируется участниками образовательных отношений самостоятельно, на основании их интересов и способностей в отдельных видах изобразительного искусства. Возможен выбор одного из следующих модулей: «Масляная живопись», «Скульптура», «Живопись (акварель, гуашь, темпера, акрил)». Содержание модулей можно охарактеризовать следующим образом:

- Модуль «Масляная живопись» включает дисциплины по композиции, живописи и рисунку.
- Модуль «Скульптура» включает дисциплины по композиции, скульптуре, анатомии и рисунку.
- Модуль «Живопись (акварель, гуашь, темпера, акрил)» включает в себя дисциплины по композиции, теории и технике акварельной живописи.

Изучение профильных дисциплин на площадке университета дополняет учебная практика. Важно отметить что проектно-технологическая производственная практика может стать одним из инструментов, способствующим преодолению противоречий между принципами преподавания в России и в Китае. Отдельным заданием в рамках практики предметно-методического модуля может быть разработка программы курса, учитывающего особенности интеграции действующих Китае рекомендаций по дополнительному художественному образованию и полученных в России знаний.

Результаты полученных в ходе обучения на российском этапе теоретических и практических знаний студенты должны будут продемонстрировать в дипломных работах, включающих в себя творческое произведение, соответствующее специфике выбранного модуля, и пояснительную записку. Дипломные работы выполняются под руководством профессиональных художников — преподавателей института художественного образования.

4. Заключение

Проведенный в ходе работы над статьёй анализ показал, что совместные образовательные программы педагогических университетов России и Китая можно считать перспективной формой международного научного сотрудничества в сфере подготовки учителей изобразительного искусства. На современном этапе необходимо переосмыслить сформировавшиеся практики обучения китайских студентов в российских вузах и разработать инновационные совместные образовательные программы с верификацией содержания отдельных курсов и адаптацией учебных модулей для китайского и российского этапов обучения. Международный институт искусств как эффективная форма организации взаимодействия российских и китайских специалистов в области художественного образования может стать площадкой для реализации этой и последующих образовательных программ. Перспективой развития комплекса образовательных услуг на базе Международного института искусств видится развитие постдипломного обучения китайских студентов, для поддержки их уровня и компетенций в области академического искусства.

Литература

1. Ду, Я. (2022), Китайско-российский опыт академического обмена в сфере художественного образования (на примере мастер-классов по русскому искусству), *Современное педагогическое образование*, № 5, с. 177–182.
2. Гурулева, Т.Л. и Бедарева, Н.И. (2019), Сотрудничество России и Китая в области создания сетевых университетов и совместных образовательных учреждений, *Высшее образование в России*, № 4, с. 108–123.
3. Зубрилин, К.М. и Раздобарина, Л.А. (2021), Особенности реализации совместной образовательной программы (Россия-Китай), *Преподаватель XXI век*, № 1, часть 1, с. 191–197.

Екатерина Сергеевна Федорова

НАСЛЕДИЕ ПИФАГОРЕЙСКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ ТЕОРИИ В ПОСЛАНИИ «О МУЗЫКЕ» БРАТЬЕВ ЧИСТОТЫ

В VIII–X вв. на территории Арабского халифата осуществлялась активная переводческая деятельность, которая способствовала освоению наследия античной научно-философской мысли. В результате в орбиту арабо-мусульманского знания попали идеи ученых Античности, оказавшие значительное влияние на последующее развитие арабо-мусульманской науки и философии.

Арабо-мусульманская «наука о музыке» (*'илм ал-мўсйкā*)¹ сформировалась под ощутимым влиянием античного музыкознания. Среди известных по арабским переводам древнегреческих трудов по музыке в арабских источниках фигурируют «Книга о музыке» («Гармоника») Птолемея, «Большая книга о музыке» Никомаха, «Книга о мелодиях» («Введение в гармонику» Псевдо-Евклида) и «Книга о каноне» («Деление канона») Евклида, «Книга о началах» и «Книга о ритмах» («Элементы ритмики») Аристоксена², «Книга о голосе» Галена, некий трактат

¹ Также варианты перевода: «музыкальная наука», «наука музыки». В классической арабо-мусульманской культуре — отрасль знания, входящая в общую систему наук, рассматривающая как сугубо музыкально-теоретические, так и акустические, эстетические и этические вопросы. В связи с этим приведенные версии перевода термина *'илм ал-мўсйкā* могут употребляться как синонимы, наряду с «музыказнанием» и «музыковедением».

² В скобках указаны известные на сегодня названия сочинений упомянутых авторов, которым, предположительно, соответствуют вышеперечисленные арабские переводы.

о музыке Пифагора, а также труды Платона и Аристотеля, в которых содержатся сведения музыкально-теоретического характера [1, р. 325–329]. Несмотря на то, что переводы эти до нас не дошли, арабоязычные трактаты по музыке демонстрируют прямую преемственность античной музыкальной науке. В арабо-мусульманской, так же как и в античной, традиции основоположником научного знания о музыке считался Пифагор, что и нашло отражение в многочисленных отсылках к Пифагору — создателю «науки о музыке» и вариантах известной «кузнечной легенды». Не стало в этом отношении исключением и послание «О музыке» Братьев Чистоты.

Послание «О музыке» (*Фи-л-мўсйкā*) является пятым посланием (*рисāла*) из «Математического раздела» (*ал-қисм ар-рийādй*) монументального коллективного труда энциклопедического характера *Расā'ил Ихвāнас-Сафā' ва-Хуллāнал-Вафā'* («Послания Братьев Чистоты и Друзей Верности», X в.)³. «Послания Братьев Чистоты и Друзей Верности» содержат изложение основ всех существовавших на тот момент в арабо-мусульманском мире наук, а также дают представление о самой структуре средневекового арабо-мусульманского знания. Науки, помещенные в «Математический раздел», включая «науку о музыке», испытали несомненное влияние пифагорейских идей, однако насколько велико было это влияние?

В послании «О музыке» напрямую утверждается, что именно Пифагор стал основателем музыкознания: «Говорят, что мудрец Пифагор благодаря чистоте субстанции своей души и пронизательности разума своего услышал *тоны*⁴, [издаваемые] движениями небесных сфер и светил, и благодаря превосходным врожденным качествам своим вывел основы музыки и тоны мелодий. Из мудрецов он был первым, кто рассуждал

³ Подробнее об *Ихвāн ас-Сафā' ва-Хуллāн ал-Вафā'* см. [2].

⁴ В приведенном здесь переводе А.В. Сагадеева — «тонá» (*нағамāt*).

об этой науке и поведал об этом таинстве. За ним последовали Никомах, Птолемей, Эвклид и другие мудрецы» [3, с. 271]. Поскольку работы самого Пифагора не сохранились, некоторыми ставилось под сомнение, что он, как и его последователи — пифагорейцы, вообще письменно фиксировали свои знания. Однако в античных источниках приводится целый ряд названий сочинений пифагорейцев под названием «О музыке» (Περὶ μουσικῆς). Сохранившиеся цитаты из их работ и пересказы пифагорейских идей о музыке не содержат определения самого термина μουσική. В средневековых же трактатах на арабском и персидском языках, напротив, определение *мӯсйкӣ* (перс. *мӯсйкӣ*) обычно дается, и, как отмечали сами ученые, слово это греческого происхождения, что дает нам основания считать термин *мӯсйкӣ* эквивалентом греческого μουσική.

Об античном понимании μουσική в целом мы можем судить, в частности, по нескольким обобщенным определениям из анонимного трактата «Искусство музыки» (Τέχνη μουσικῆς): «Музыка (μουσική) — это теоретическое знание о том, что имеет отношение к совершенному мелосу (μέλος)»; «теоретическое, практическое и поэтическое владение тем, что связано с совершенным мелосом. “Мусикос” (μουσικός) же — знаток совершенного мелоса, способный как должно в точности его сохранить и объяснять» [4, с. 688]; «Музыка — это теоретическое и практическое знание совершенного и инструментального мелоса, либо искусство подобиющего и неподобиющего в мелосах и ритмах, стремящееся к созданию этосов» [ibid, с. 693]. Во всех трех определениях μουσική фигурирует как некоторое теоретическое знание, наука, и в двух из них говорится как о музыкальной теории, так и о владении практическими навыками, связанными с созданием «совершенного», под которым понимался вокальный *мелос*, и «инструментального» *мелоса*. В то время как μουσικός в большинстве античных источников — именно «знаток» этой науки, то есть ученый, а не музыкант-исполнитель.

Теперь следует обратиться к арабо-мусульманской традиции определения *мӯсйкӯ*. В главе «О том, что музыкальное искусство обязано своим происхождением мудрецам» из послания «О музыке» Братьев Чистоты содержится следующее определение: «*мӯсйкӯ* — это музыка (*гунӯ*’); *мӯсйкӯр* — музыкант (*муганнин*), а *мӯсйкӯт* — музыкальный инструмент (*ӯлат ал-гунӯ*’). Музыка (*гунӯ*’) — это гармонично сочиненные мелодии (*алхӯн му’аллафа*); мелодия — это следующие друг за другом *нагамӯт*; *нагамӯт* — это размеренные звуки (*асвӯт муттазина*); звук — это удар, возникающий в воздухе от взаимного столкновения тел» [5, с. 188]. Братья Чистоты здесь объясняют значение неарабского слова *мӯсйкӯ*, переводя его на арабский как *гунӯ*’ — «пение», однако, в данном случае под *гунӯ*’ можно понимать и «музыку» в целом⁵. В приведенной цитате *мӯсйкӯ* разъясняется через *гунӯ*’, а не противопоставляется. В то же время в самом начале послания «О музыке» *гунӯ*’ употребляется скорее в значении именно пение, наряду с инструментальной музыкой (*сунӯ’ат ал-малӯхй*)⁶: «В этом послании, под названием “*Мӯсйкӯ*”, мы хотим рассмотреть искусство (*сунӯ’ат*), состоящее из материального и духовного и заключающееся в искусстве гармоничной композиции (*та’лйф*)

⁵ В монографии Г. Б. Шамилли «Философия музыки. Теория и практика искусства *тақӯт*» высказывается мнение, что *мӯсйкӯ* нельзя переводить как «музыка», в том числе и потому, что этот термин «не разъяснялся через понятия, указывающие на такие музыкальные реалии, например, как *гунӯ* (“пение”») [6, с. 138]. Однако именно такое разъяснение мы встречаем у Братьев Чистоты.

⁶ Термин *сунӯ’ат ал-малӯхй* («искусство развлечения, увеселения») закрепился в средневековой арабо-мусульманской культуре за инструментальной музыкой, поскольку музыкальные инструменты часто рассматривались мусульманскими теологами как средство развлечения и достижения чувственного удовольствия, а потому порицались.

при помощи познания соотношений (*нисаб*)⁷. Нашей целью в этом послании является не обучение пению (*гунā*) и инструментальному музыкальному искусству (*сунā'ат ал-малāхй*), хотя рассмотрение этого также необходимо, а познание соотношений и того, каким образом создавать гармоничную композицию в (*та'лйф*) первом и втором. Благодаря знанию этого и достигается искусство во всех искусствах» [Ibid, с. 183]. В приведенном отрывке содержится указание как на музыкальную науку, так и на музыкальную практику — вокальную (*гунā*) и инструментальную (*сунā'ат ал-малāхй*) музыку. При этом, в отличие от *μουσικὸς*-ученого, у Братьев Чистоты *мӯсйкār* — это тот, кто занимается музыкальным исполнительством (*муганнин*), поскольку в арабо-мусульманской традиции ученые-философы (*хукамā*' или *фалāсифа*), рассматривающие общие законы музыки, так не назывались. Однако это не означает, что арабо-мусульманские ученые, писавшие о музыке, так же как и *μουσικὸς*, вовсе не умели исполнять музыку. Согласно античным и арабо-мусульманским источникам, Пифагор обучался игре на лире и сам музицировал, а один из величайших музыкальных теоретиков мусульманского Средневековья — Абу Наср Мухаммад ал-Фараби (870–950) также был выдающимся музыкантом. Из этого следует, что они, в основном, не занимались профессиональным музыкальным исполнительством.

Одним из ключевых терминов античного музыкознания был *мéλος* («песня, напев, мелодия»), который имеет отношение исключительно к музыкальному организованному звучанию и может быть соотнесен с арабским термином *лахн* («напев, мелодия»), поскольку *μουσική* в любом из своих значений апеллирует к «мелосу», а *мӯсйкā* — к «мелодиям» (*алхāн*, *ед. лāхн*). Помимо «мелоса», в древнегреческих трактатах также используется и другой термин, относящийся именно

⁷ Т. е. пропорций.

к музыкальному звуку: «Пифагорейцы рассуждают об этих вещах так. Поскольку всякий “мелос” и всякий “фтонг” (φθόγγος) является неким звучанием, всякий же звук (φωνή) — шум (ψόφος), а шум — это удар по рассеиваемому воздуху» [7, с. 102]. В качестве музыкального звука (как вокального, так и инструментального) в пифагорейской теории музыки выступает термин φθόγγος, звука же вообще — φωνή. Сравним этот фрагмент с уже упомянутой цитатой из послания «О музыке» Братьев Чистоты: «Мелодия (*лахн*) — это следующие друг за другом *нагамāt*; *нагамāt* — это размеренные звуки (*асвāt муттазина*); звук — это удар, возникающий в воздухе от взаимного столкновения тел» [5, с. 188]. Несмотря на то, что приведенные фрагменты не полностью дублируют друг друга, все же нельзя не заметить некоторого сходства в общей схеме классификации: *мелос* — *фтонг* — звук — шум — «удар по рассеиваемому воздуху»; *лахн* — *нагамат* — *саут* — «удар, возникающий в воздухе». Если «мелос» можно соотнести с *лахн*, то согласно данным схемам, «фтонг» также соотносится с *нагамат* (мн. *нагамāt*), а звук — φωνή со звуком — *саут*, причем как в античном, так и в арабо-мусульманском контексте φωνή и *саут* — это не только «звук», но и «голос» (как человеческий, певческий, так и «голоса» животных). Хотя у Братьев Чистоты отсутствует самое нижнее звено — шум (ψόφος), однако в объяснении физической природы звука они явно следовали пифагорейскому учению.

Так же как и пифагорейцы, причиной всякого звука Братья Чистоты считали удар и движение. С точки зрения пифагорейцев «изначальная причина всякого шума и [вообще] любого звучания — движение» [7, с. 92]. Вот как эта идея изложена в главе «О том, каким образом слух воспринимает звуки» из послания «О музыке»: «Все эти звуки не что иное, как удар, возникающий в воздухе при столкновении тел, это [происходит вследствие того], что воздух из-за своей очень низкой плотности,

легкости своей субстанции и скорости движения своих частиц, проникает во все тела, и когда два тела сталкиваются друг с другом, воздух, проскальзывающий между ними, расходится волнами во все стороны. От этого движения возникает сферическая форма, [которая] расширяется так же, как стеклянный сосуд при выдувании. По мере того, как эти сферические волны расходятся, их движение и волнообразность [постепенно] ослабевают, пока [наконец] не утихнут и не прикратятся» [5, с. 189]. В данном фрагменте дается некоторая попытка изложения волновой теории звука. Нечто похожее можно обнаружить у Диогена Лаэртского в описании физики стоиков: «Слышание совершается оттого, что воздух между слушателем и звучащим предметом колеблется кругами, а затем расходится волнами и достигает слуха, наподобие того, как вода в водоеме расходится круговыми волнами от брошенного камня» [8, с. 292]. Подобная же аналогия с кругами волн на воде от брошенного камня излагается и в трактате Витрувия «Десять книг об архитектуре», где он, однако, уточняет, что звук распространяется «не только вширь», но и «ввысь» [9, с. 92]. Аналогия же с выдуванием стеклянного сосуда, которую мы видим у Братьев Чистоты, иллюстрирует распространение звука одновременно во все стороны более точно, чем круги на воде. Далее, в той же главе «О том, каким образом слух воспринимает звуки» рассматриваются причины громкости звука, среди которых фигурирует и сила, с которой сталкиваются тела, или сила вдыхания и выдыхания воздуха, если звук производится голосом. Согласно пифагорейцам, сила звука и его высота зависят от силы удара (или дыхания) и скорости движения — чем сильнее удар и быстрее движение, тем выше и громче звук. В отличие от пифагорейского учения, в послании «О музыке» перечисляются и другие причины силы звука, при этом причины звуковысотности подробно не рассматриваются, хотя и отмечается, что высота звука является одним из неотъемлемых его качеств.

Процесс восприятия звука Братья Чистоты разъясняли следующим образом: «Если человек или другое животное, имеющее уши, находится поблизости от этого места⁸, то воздух, волнообразно распространяясь, проникает в их уши и достигает слуховых каналов в задней части мозга. Находясь там, воздух продолжает волнообразно распространяться, при этом слух ощущает это движение и изменение» [5, с. 189]. Слух же «передает» воспринимаемое «воображению, которое пребывает в передней части мозга» [ibid, с. 189]. Что касается древнегреческих источников, то сходная идея содержится в следующем фрагменте: «Слышание же [происходит], когда сотрясаемый извне в ушах воздух передает [колебания] в мозг» [7, с. 122]. Однако нельзя утверждать, что подобная мысль о роли головного мозга в восприятии звука была для пифагорейской теории главенствующей.

Помимо рассмотрения физической природы звука в главе «О том, каким образом слух воспринимает звуки» также излагается достаточно подробная классификация звуков: органические (разумные — артикулированные и не артикулированные; неразумные), неорганические (природные и инструментальные). Исходя из данной Братьями Чистоты общей классификации звуков, музыкальные звуки частично попадают в разряд неорганических инструментальных (звуки, издаваемые различными музыкальными инструментами), а частично относятся к органическим разумным артикулированным (вокальная музыка с текстом). В той же главе авторы послания «О музыке» напоминают читателю о том, в чем состоит сущность музыки: «Необходимо упомянуть о [сущностных] аспектах этого искусства, так как одной из наших целей в этом послании является разъяснение сущности *мӯсйкӯ*, которая есть гармонично сочиненные мелодии (*алхӯн му'талифа*) и размеренные

⁸ Т. е. вблизи источника звука.

музыкальные звуки (*нагама̄т муттазина*) и которая называется “музыкой” (*гунā*). Коль скоро мы упомянули, что музыка — это не что иное, как гармонично сочиненные мелодии, а мелодия — это размеренные музыкальные звуки, размеренные же музыкальные звуки возникают только от непрерывных последовательных движений и пауз, то [теперь] мы должны упомянуть, прежде всего, о том, что такое движение и пауза» [5, с. 192].

Во всех определениях термина *мӯсйкā*, которые можно встретить в послании «О музыке», музыкальные звуки (*нагама̄т*) описываются как размеренные (*муттазина*). Причастие *муттазина* образуется от корня *в-з-н*, от которого же происходит и слово *вазн* — музыкальный и стихотворный размер. Для арабо-мусульманской культуры в целом характерна тесная связь между стихотворным и музыкальным размерами, поэтому три главы послания «О музыке» посвящены рассмотрению метроритмических основ музыки, соответствующих стихотворным размерам, «ибо законы музыки аналогичны законам *‘аруда*, и мы говорим: поистине *‘аруд* — это размеры стиха» [10]. В главе «Об основах мелодий и их законах» приводится еще одна трактовка музыки: «Музыка (*гунā*) состоит из мелодий (*алхāн*), мелодия состоит из музыкальных звуков (*нагама̄т*), а музыкальные звуки состоят из ударов (*накарāт*) и ритмов (*йкā’āt*), а основа всего этого — движение и покой» [5, с. 196–197]. Таким образом, музыкальные звуки организуются в соответствии с определенным порядком звучания и пауз, что и составляет метроритмическую основу музыки в учении Братьев Чистоты.

В средневековой арабо-мусульманской науке о музыке не наблюдается четкого разделения между ритмом и метром, в то время как античная наука о музыке, начиная с Аристоксена, включала в себя учения о ритме и метре — ритмику и метрику. Однако, судя по дошедшим до нас сведениям о пифагорейской музыкальной теории, эти вопросы в ней не рассматривались. Самой ранней работой, посвященной этим проблемам,

считается трактат Аристоксена «Элементы ритмики». В целом же античная традиция также демонстрирует тесную связь между метроритмической организацией музыки и поэзии.

Античная музыкальная наука состояла из нескольких разделов: уже упомянутых ритмики и метрики, а также органики (учения об инструментах) и гармонике. Именно эта последняя, начиная с пифагорейской теории музыки, играла ведущую роль в античном музыкознании в целом. Вопросом, который занимал центральное место в пифагорейском музыкознании, было рассмотрение звуковысотности и интервалов, выраженных в числовых отношениях, причем заслуга в определении этих числовых выражений приписывалась непосредственно Пифагору. Таким образом, начиная с Пифагора, музыка стала связана с математикой, а наука о музыке вошла в корпус дисциплин в дальнейшем известный как «квадривиум». Арабо-мусульманская музыкальная наука в изложении Братьев Чистоты, будучи заимствована, безоговорочно приняла положение о том, что она основана на знании пропорций. Это явствует из краткого вступления к посланию «О музыке». В соответствии с античной традицией, наука о музыке Братьями Чистоты также относится к «математическим» наукам. Однако если квадривиум состоял из арифметики, геометрии, астрономии и музыки, то в «Посланиях» к ним еще примыкают география и логика.

Главным достижением пифагорейцев в области теории музыки считается обнаружение ими математического принципа, лежащего в основе интервалов, сама же теория интервалов, принятая в пифагорейской школе, базировалась на пропорциях. Учение о пропорциях стало наиболее важной частью пифагорейской науки о музыке, построенной на музыкально-математической гармонии. Теперь следует рассмотреть, что же понимали пифагорейцы под «гармонией». Из всех определенных гармонии в первую очередь нас интересует то, которое связывает гармонию с числовой пропорцией: «Самосей Пифагор,

сын Мнесарха, первый назвавший философию этим словом, основы [всего видел] в числах и пропорциях, [составленных] из них, которые он именует также гармониями» [7, с. 153–154]. В пифагорейской среде, как и в данном определении, термин «гармония» использовался для обозначения любых пропорций, в том числе и в музыке. О музыкальной же гармонии в древнегреческих источниках можно найти следующее: «Гармония вообще возникает из противоположностей. Ибо “гармония есть соединение разнообразной смеси и согласие разногласного”. И пифагорейцы, которым часто следует Платон, говорят, что музыка есть гармоническое соединение противоположностей, приведение к единству многого и согласие разногласного» [11, с. 133]. Аналогичный фрагмент есть и в послании «О музыке» Братьев Чистоты: «высокие и низкие звуки составляют противоположности. Однако, если между ними окажется гармоническое отношение, они будут согласованными, сольются и соединятся, став размеренной мелодией, и тогда они доставят слушателю удовольствие, духам — радость и душам — наслаждение. Если же между ними не окажется [такого] отношения, они будут несогласованными и чуждыми друг другу, гармонии в них не будет, и тогда они не только не доставят слушателю удовольствия, но будут для него неприятны, души проникнутся к ним отвращением, духи — неприязнью» [3, с. 267]. Создается впечатление, что здесь говорится о консонансах и диссонансах, однако ни в пифагорейском музыкознании, ни в послании «О музыке» Братьев Чистоты, подобной терминологии не встретишь. В главе «О том, как изготавливать музыкальные инструменты и их настраивать», где, собственно, идет речь о музыкальных интервалах, описываются соотношения (*нисаб*) между музыкальными звуками (*нагамāt*), среди которых как наиболее совершенные и благородные значатся октава («равные» *нагамāt*), кварта, квинта, терция и тон. Из пифагорейской теории музыки нам известно учение о *симфонии* и *диафонии*,

где *симфониями* считались только совершенные консонансы — октава, кварта, квинта, дуодецима, двойная октава. Однако ни то, ни другое не совпадает с современной классификацией консонансов и диссонансов. В целом, в учении о музыкальной гармонии Братьев Чистоты нет ни заимствованной греческой терминологии, ни арабской терминологии, известной, в частности, по «Большой книге музыки» ал-Фараби: интервал (*бу'д*), тетрахорд⁹ (*джинс*), звукоряд (*джам'*). В трактате ал-Фараби также более детально рассмотрено учение об интервалах, включая пифагорейские *симфонии*, мелодические и гармонические интервалы¹⁰.

Античные источники сообщают, что Пифагором был создан специальный инструмент под названием «канон» или «монохорд», служивший для практического исследования гармонии и пропорций в музыке. Прообразом этого инструмента стала хорошо известная лира, однако, поскольку для исследовательских нужд не было необходимости в исполнении музыкальных произведений, канон имел всего одну струну. В арабо-мусульманской же науке о музыке для наглядной демонстрации интервальных отношений между звуками часто прибегали к настройке и конструкции четырехструнного уда¹¹. Подобное описание пропорций уда есть, в частности, в «Послании о мелодиях и музыкальных звуках» ал-Кинди (ок. 796–874) [13] — основоположника арабо-мусульманской музыкальной науки, и, конечно, в рассматриваемом здесь послании «О музыке» Братьев Чистоты. Уд назван ими наиболее «совершенным» музыкальным инструментом, «изобретенным философами».

⁹ В древнегреческой музыкальной теории основой ладовой организации музыки является *тетрахорд* («четырёхструн»).

¹⁰ Подробнее об этом см. [12, с. 148–246].

¹¹ Струнный музыкальный инструмент, прототип европейской лютни.

Посредством пропорций пифагорейцы представляли взаимоотношения между составляющими в самых разных областях — от арифметики, геометрии, астрономии (знаменитая идея о «гармонии сфер») и музыки до пропорций человеческого тела и природных элементов, а «гармония» (ἁρμονία) как универсальный принцип всего бытия становится главным понятием их этических и эстетических воззрений. Недаром одна из пифагорейских акусм¹² гласит: «Что самое прекрасное? Гармония» [14, с. 56]. Послание «О музыке» Братьев Чистоты в целом являет нам перенесение пифагорейско-платоновского учения о пропорциях (ἀνάλογια) на арабскую почву, с описанием различного рода «соотношений» (*нисаб*, ед. *нисбат*) — пропорций и аналогий между музыкальными звуками, ритмами, небесными светилами, природными элементами, буквами при письме, частями человеческого тела. Последние две темы рассматриваются в послании «О музыке» в главах «О том, что совершенство речи — искусство из искусств» и «О соответствии частей тела музыкальным основам», содержание которой чрезвычайно напоминает фрагмент о пропорциях человеческого тела из «Десяти книг об архитектуре» Витрувия [9, с. 61].

Для пифагорейцев тот факт, что гармония охватывает весь универсум, а пропорции, аналогичные музыкальным, обнаруживаются во всех его явлениях, служил основанием считать «небесную гармонию» не умоглядным принципом, а некой звучащей действительностью. Ведь если основа любого звука, в том числе музыкального, — это движение, то движение небесных тел также должно порождать звуки, а раз их движение подчинено гармонии, то и звуки, возникающие от этого движения, должны быть похожи на звуки, составленные в соответствии с принципами музыкальной гармонии. В представлении пифагорейцев космос наполнен именно звучащей гармонией

¹² Акусмы — изречения Пифагора без доказательств и объяснений.

аналогичной музыкальной. При этом, однако, приходилось объяснять, что люди не слышат «музыки небесных сфер» либо в силу того, что возможности человеческого слуха ограничены, и он не воспринимает слишком тихие и громкие звуки, либо по причине того, что люди, наоборот, слишком привыкли к ней, слыша с самого рождения, и потому не различают ее звуков. Пифагор же был единственным человеком, который слышал эти космические звуки.

Пифагорейская идея о звучащей гармонии небесных сфер также была принята Братьями Чистоты. Этому вопросу посвящены главы «О том, что звуки от движения небесных сфер подобны звукам удов» и «Об истинности [существования] звуков небесных сфер». Братья Чистоты, вопреки известной по многим источникам пифагорейской «кузнечной легенде», полагали, что Пифагор «вывел основы музыки», услышав звуки «небесных сфер и светил»¹³. Истинность существования «музыки небесных сфер» Братья Чистоты обосновывали следующим образом: «если бы единичные [тела] небесных сфер в своем движении не [издавали] звуков <...>, обитателям их не было бы никакого проку от имеющегося у них чувства слуха. А если бы они не обладали слухом, то они были бы глухими, немыми и слепыми — но ведь таковы [лишь] косные, несовершенные в своем существовании минералы» [3, с. 269]. Обычный же человек, не обладающий такой же «чистой душой», как Пифагор, не может слышать «музыку небесных сфер», поскольку в нем много дурного, однако каждому следует стремиться к очищению души от «рабства человеческих страстей» через приобщение к «вечным мыслям, математике, геометрии, музыке» [10].

В учении Братьев Чистоты земная музыка призвана напоминать душам, «пребывающим в мире возникновения и уничтожения, о радостях небесного мира, подобно тому, как *тоны*,

¹³ С другой стороны, подобный мотив есть в сочинении «О жизни Пифагора» Ямвлиха [14, с. 43].

[издаваемые] движениями небесных сфер и светил, напоминают обитающим там душам о радостях мира духов» [3, с. 270]. В главе «О редкостных [изречениях] философов о музыке» приводится цитата некоего мудреца: «Поскольку субстанция души имеет родство и соответствие с гармоническими числами, поскольку *тоны* музыкальных мелодий размеренны, и поскольку между периодами звучания тонов и разделяющими их паузами существует определенная пропорция, они приносят удовольствие природе [людей], наслаждение — духам и радость — душам, ибо им свойственны подобие, соответствие и родство» [3, с. 276]. Этот фрагмент созвучен тому, что можно найти у Аристотеля о воздействии музыки на душу: «Из всего вышесказанного следует, что музыка способна оказывать известное воздействие на этическую сторону души... У гармонии и ритмики существует, по-видимому, какое-то сродство их [с душою]; почему одни из философов и утверждают, что сама душа есть гармония, а другие говорят, что душа носит гармонию в себе» [15, с. 627].

В средневековой арабо-мусульманской философии, так же как и в античной, особое значение придавалось рассмотрению этического аспекта музыки, моральной значимости влияния музыки и ее роли в воспитании добродетельного человека. Поэтому между воззрениями пифагорейцев и Братьев Чистоты о музыкальном воспитании и «лечении душ музыкой» не наблюдается значительного расхождения. Значение психоэмоционального воздействия музыки упоминается в различных главах послания «О музыке». В частности, ему посвящена глава «О разнообразных воздействиях напевов», где рассказывается о «воздействиях» (*та'сйрāt*)¹⁴, которые оказывает слышимое на душу

¹⁴ Термин *та'сйр* (мн. *та'сйрāt*, от корня 'с-р) или *асар* (мн. *āсār*, «след») также используется в суфийской литературе для обозначения последствий *ваджд* — состояния религиозного экстаза, или транса, достигаемого, в том числе, посредством *самā'* — суфийской ритуальной практики «слушания».

человека. Согласно учению Братьев Чистоты, музыку следует использовать для приведения в равновесие душевных сил, умирения страстей и побуждения ее к возвышенному. Сходные с античными представлениями об «этосе» ладов и ритмов идеи в общем виде существовали и в арабо-мусульманской культуре. Поэтому в главе «О переходах между разновидностями мелодий» рассматриваются приемы, при помощи которых музыкант меняет музыку на ту, что соответствует случаю. Изложенное в этой главе в общем виде напоминает античное учение о модуляции — «переходе» (μεταβολή) — и ее этической стороне [16, с. 558–564].

Источники сообщают, что Пифагор практиковал и проповедовал «лечение музыкой», «он придумал, как сдерживать и исцелять болезни равно телесные и душевные» [14, с. 42]. Следуя пифагорейской идее и опираясь на гуморальную теорию Гиппократ и Галена, Братья Чистоты развивали мысль о лечебной функции музыки. Поскольку музыка, воздействуя на тело человека, влияет на телесные жидкости, то при ее правильном использовании можно изменить соотношение этих телесных жидкостей для достижения между ними гармонии, чем и обеспечивается терапевтическое воздействие музыки. В послании «О музыке» проводятся параллели между телесными жидкостями, телесными силами, периодами жизни человека, моральными качествами, характерами действий, природными качествами, стихиями, сторонами света, ветрами, астрономическими явлениями, частями суток, временами года, вкусами, запахами, цветами, поэзией, ритмами, струнами уда. Все это группируется Братьями Чистоты в «четверицы». В главе «Об упоминании четвериц» Братья Чистоты приводят аналогии, которые, с некоторыми расхождениями, содержатся в трактате ал-Кинди «Об известных фрагментах о музыке» [17, с. 45–48], и источником которых считается пифагорейская теория. Известно, что в пифагорейском учении чрезвычайно важное значение придавалось

четверице (*тетрактида, тетрактис*): «она высоко ценится всеми пифагорейцами... потому что [им] кажется, что она скрепляет природу всех вещей» [7, с. 161]. В подтверждение роли четверицы во всех проявлениях природы и разума пифагорейцы приводили целый ряд сущностей, собранных в четверицы: 4 стороны света, 4 стихии, 4 времени года, 4 природные силы, 4 стадии возраста человека, и т. д. О значимости числа четыре для пифагорейцев и пифагорейской клятве четверицей говорится, в частности, в «Теологуменах арифметики» [14, с. 346–427]. Там же, в части, посвященной восьмерке (которой Братья Чистоты также придавали большое значение), содержится числовое описание «гармонии небесных сфер» похожее на то, что изложено в главе «О том, что звуки от движения небесных сфер подобны звукам удов» послания «О музыке».

В целом, пифагорейская музыкальная теория, для которой гармония, основанная на знании пропорций (у Братьев Чистоты «соотношения» — *нисаб*), имела решающее значение, оставила заметный след на музыкально-теоретических воззрениях Братьев Чистоты. В терминологии Братьев Чистоты слово, которое можно перевести как «гармония» — *та'лйф*, имеет также и другой вариант перевода — «композиция». Хотя современное значение музыкальных терминов «гармония» и «композиция» не совпадает, в данном случае его возможно трактовать как «гармоничная композиция» или «композиционная гармония», поскольку для Братьев Чистоты это универсальный принцип, построенный на определенных соотношениях, на котором зиждется не только всякое искусство, но и мироздание в целом. В этом смысле композиция как «составление» или «сочетание» некоторых элементов при соблюдении известных «соотношений» не противоречит гармонии как «согласованности» этих же элементов, основанной на пропорциях, так как в философии Братьев Чистоты всякая композиция должна быть гармоничным сочетанием ее частей. Если же рассматривать термин *та'лйф*

как сугубо музыкальный в рамках арабо-мусульманской музыкальной теории в целом, то вопрос о его переводе остается дискуссионным.

Что касается греческого и арабского терминов, переводимых как «музыка», то можно сказать, что *мўсйкā* — это «музыка» в той же степени и с теми же оговорками, что и *μουσική* является «музыкой». Если в рассмотренных в данной статье схемах *мўсйкā–гунā’–лахн–нагма–саут* музыка рассматривается как звуковой материал, то *мўсйкā–сунā’ат ат-та’лйф–ма’рифат ан-нисаб* — как познание (*ма’рифат*) ее теоретических (и шире, философских) основ. Сейчас принято считать, что с Пифагора начинается не только музыкальная теория (в узком смысле), но и философия музыки, а Братья Чистоты, так же как и многие мыслители мусульманского Востока, признавали его авторитет в этой области.

В истории Арабского халифата X век считается периодом расцвета науки, философии и культуры. В это время широкое распространение получила античная философия, в результате чего возникли учения, сочетающие в себе принципы ислама и идеи древнегреческой философии. В связи с этим «Послания Братьев Чистоты» являют собой сплав доисламских, мусульманских и античных идей, включая пифагореизм, философию Платона и Аристотеля и неоплатонизм. Несмотря на неизбежные при этом частные расхождения, послание «О музыке» демонстрирует явную преемственность ключевых моментов пифагорейской музыкальной теории.

Литература

1. Farmer, H.G. (1930), *Greek Theorists of Music in Arabic Translation, Isis*, Vol. 13, № 2, pp. 325–333.
2. Кирабаев, Н.С. (2005), *Очерки философии «Чистых братьев»*, Москва: Изд-во Российского университета дружбы народов.

3. Шестаков, В.П. (ред.) (1967), *Музыкальная эстетика стран Востока*, Москва: Музыка.
4. Герцман, Е.В. (2020), *Следы встречи двух музыкальных цивилизаций*, Т. 2, Санкт-Петербург: Мирь.
5. Ихвāн ас-Ṣафā' (1985), *Расā'ил Ихвāн ас-Ṣафā' ва-Хуллāн ал-Вафā'* (Послания Братьев Чистоты и Друзей Верности), Кум: Мактаб ал-а'лām ал-ислāmий.
6. Шамилли, Г.Б. (2020), *Философия музыки. Теория и практика искусства таqат*, Москва: ЯСК; Садра.
7. Герцман, Е.В. (2017), *История музыки. Пифагорейское музыкознание*, Москва: Юрайт.
8. Диоген Лаэртский (1998), *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, пер. Гаспаров, М.Л., ред. Лосев, А.Ф. Москва: Мысль.
9. Витрувий (2017), *Десять книг об архитектуре*, пер. Петровский, Ф.А. Москва: Архитектура-С.
10. Мураки, М.Г. *Ритм в «Трактате о музыке» Братьев Чистоты*. URL: <http://ethnocolocol.ru/load/ritmtraktatmuzbratchist2/6-1-0-508> (дата обращения: 12.04.2014).
11. Лосев, А.Ф. (ред.) (1960), *Античная музыкальная эстетика*, Москва: Музгиз.
12. Даукеева, С.Д. (2002), *Философия музыки Абу Насра Мухаммада аль-Фараби*, Алматы: Фонд Сорос-Казахстан.
13. Shiloah, A. (1974), Un ancien traité sur le 'ūd d'Abū Yūsuf al Kindī, *Israel Oriental Studies*, Vol. 4, p. 179–205.
14. Ямвлих (2020), *Собрание творений*. Т. 3: Пифагорейское предание. Санкт-Петербург: Квадривиум.
15. Лосев, А. Ф. (2000), *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*, Харьков: Фолио; Москва: АСТ.
16. Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики. Ранний эллинизм*, Харьков: Фолио; Москва: АСТ.
17. Нофал, Ф.О. (2017), Философия музыки ал-Кинди: космологический аспект, *Ислам в современном мире*, Т. 13, № 2, с. 41–54.
18. Лосев, А.Ф. (2000), *История античной эстетики. Ранняя классика*, Харьков: Фолио; Москва: АСТ.

Сергей Львович Фирсов

**МУСУЛЬМАНЕ РОССИИ:
К ВОПРОСУ О ВОСПРИЯТИИ ИСЛАМА И МУСУЛЬМАН
В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВНОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ
НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ**

В конце сентября 1997 г. Президентом России Б. Н. Ельциным был подписан Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», ранее принятый Государственной Думой и одобренный Советом Федерации. В преамбуле Закона, после указания на то, что страна является светским государством, специально подчёркивалась особая роль православия в её истории, в становлении духовности и культуры и говорилось об уважении христианства, ислама, буддизма, иудаизма, равно как и других религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России. Известно, что преамбула — самостоятельная часть Закона, не являющаяся обязательной, но именно в ней определяются цели и задачи Закона. В нашем случае важно подчеркнуть, что, несмотря на некорректность использования фразы об особой роли православия (а не Православной Церкви!), которое оказывается фактически «отделённым» (и тем самым невольно противопоставленным) «христианству», вслед за последним упоминается ислам. Тем самым официальная власть заявляла, что в негласной «шкале религий» после христианства, поставленного на первое место, идёт религия, которую в России исповедовало (или к которой по рождению принадлежало) на тот момент около 10% населения страны.

Со времени принятия Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» прошло более четверти века. За это время выросло и число мусульман-граждан России, хотя точную цифру назвать затруднительно (тем более, что официальной статистики вероисповеданий в Российской Федерации нет)¹. В любом случае, российские мусульмане представляют весьма значительное «религиозное меньшинство», игнорировать которое не могут ни светские руководители страны, ни представители Русской Православной Церкви — самой большой и влиятельной конфессии страны. Вопрос о восприятии и оценке священноначалием РПЦ роли ислама в современной России нам уже приходилось разбирать [18, с. 220–235]. Но, думается, не менее важно хотя бы кратко рассказать о том, что и как пишут об исламе современные церковные публицисты, как они воспринимают и оценивают «исламское благочестие» и веру.

Безусловно, время накладывает свой отпечаток на восприятие человеком и себя самого, и своей веры, и иных религиозных традиций. Современная эпоха «секуляризации сознания» нередко приводит к тому, что для части (порой значительной) верующих гораздо важнее найти то, что их объединяет с верующими, пусть даже иноверными, чем пытаться наладить диалог с теми, кто по рождению принадлежит к «правильной религии», но является неверующим (либо считается таковым).

В этой связи вполне понятным выглядит и создание ещё во второй половине 1990-х гг. совместной с лидерами Исламской революции в Иране Комиссии «Ислам-Православие»,

¹ Некоторые исследователи полагают, что приверженцев ислама в России намного меньше 20 миллионов, а представители исламского сообщества говорят о 30 миллионах. Зимой 2017 г. депутат Государственной Думы С. С. Говорухин озвучил неофициальные статистические данные, согласно которым мусульмане в России составляют четверть её населения, т. е. приверженцами ислама являются 35–37 миллионов [12].

которая, по словам Святейшего Патриарха Кирилла, формулирует общую позицию по противостоянию «секуляризации современного мира» и «защите нравственных ценностей»². По словам современного исследователя, «для Русской Православной Церкви и исламской общины Ирана характерно стремление к сохранению сакральной сферы в неприкосновенности, её ограждению от попыток вторжения извне, отказ от каких-либо компромиссов в вопросах веры и слияния религиозных мировоззрений. В связи с этим о развитии отношений, соответствующих парадигме духовного диалога, речи в ходе работы Комиссии не шло» [7, с. 103].

Само по себе обсуждение с исламскими богословами и религиозными деятелями Ирана вопроса о сохранении в неприкосновенности «сакральной сферы» уже и характерно, и показательно. Получается, что ведущие диалог стороны ищут точки соприкосновения прежде всего при обсуждении вопросов, касающихся морали и нравственности, имея одинаковое представление о необходимости сохранения традиционных ценностей как таковых. Неслучайно ещё в 2013 г., отвечая на вопрос о том, идёт ли в мире столкновение христианства и ислама, заслуженный профессор Московской духовной академии А. И. Осипов подчёркивал, что «мысль о столкновении — это нарочитое искажение ситуации, прежде всего потому что Запад, Европа — уже давно потеряли христианство», и что «говорить о столкновении христианства и ислама, указывая на Европу и арабский мир, едва ли теперь будет верно». Профессор даже заявил, что «мусульманская религия из всех религий мира —

² Так, выступая на пленарном заседании XXIV Всемирного русского народного собора 25 октября 2022 г., Патриарх Кирилл заявил, что «секулярный мир, в котором вынужден жить современный человек, на определенном этапе подводит общество к тому, чтобы признать грех добродетелью» [11].

самая близкая к христианству. В исламе два великих пророка: Мухаммед и Иса (Иисус). Иса убьет Антихриста. Мусульмане почитают Мать Иисуса Христа как Деву Марию!» [9].

Не вдаваясь в теологические тонкости того, как мусульмане понимают Богородицу и что говорит православное вероучение о восприятии в исламе Иисуса Христа, отметим одно: ислам противопоставляется европейскому миру, как миру, потерявшему веру. Таким образом, отношение к исламу основывается на простой истине, согласно которой подлинным «братом» скорее может считаться не номинальный «инославный» христианин, а «иноверный» мусульманин, верящий в Единого Бога-Творца. Следуя этой логике, нетрудно понять, что для А. И. Осипова антагонизм между потерявшими веру и сохранившими её также естественен, как естественно и оправданно стремление к взаимопониманию между православными и мусульманами. Ведь и Святейший Патриарх Кирилл, посетив на Пасху 16 апреля 2017 г. Российскую детскую клиническую больницу, заявил: «Я знаю, что здесь — и христиане, и мусульмане; каждый обращается к одному и тому же Богу-Творцу; и вот в ответ на это, мы каждый получаем реальную Божию помощь» [10].

Говоря о христианах, предстоятель Русской Православной Церкви имел в виду, конечно, христиан православных (по крайней мере, в первую очередь именно их). Однако важнее обратить внимание не на это. Принципиальнее фраза об обращении к одному и тому же Богу-Творцу. В этом (и только в этом) смысле, и христиане, и мусульмане могут быть названы «единоверцами», что, на мой взгляд, следует учитывать при разговоре о восприятии ислама и людей, придерживающихся его религиозных норм и правил, официальными деятелями Московской Патриархии.

Об исламе много и ярко говорил один из известнейших церковных деятелей РПЦ митрофорный протоиерей Димитрий

Смирнов, скончавшийся в октябре 2020 г. Долгие годы он был членом Высшего церковного совета РПЦ, руководителем Синодального отдела по взаимодействию с вооружёнными силами и правоохранительными учреждениями, а затем председателем Патриаршей комиссии по вопросам семьи и защиты материнства. Заявляя, что будущее за мусульманами, отец Димитрий заявлял, что в исламе любви оказалось больше, чем в христианстве, что христианство как религия жертвенной любви оскудело.

«То, что угодно Богу, современный мусульманин знает, а современный крещёный не знает, — заявлял в проповеди 2012 г. отец Димитрий. — И кто же ближе к Богу?! Поэтому будущее за этими мусульманами. За ними будущее. Они будут населять эту землю, потому что современным крещёным это всё не нужно. Они горячие, они и посты соблюдают. Когда их праздник, люди боятся в этот квартал заходить, потому что десятки тысяч молодых мужчин стоят на коленях и молятся Богу. Где вы видели столько православных мужиков? Нигде и никогда, только одни бабы» [19].

Тезис отца Димитрия был прост и однозначен: мусульманские юноши, в отличие от православных ровесников, не изменяют своей вере. Сохраняя нравственные ценности и религиозные идеалы, мусульмане поступают по-христиански, а христиане, отказываясь от своего христианского призвания, предают собственную веру. Не случайно, выступления пастыря пользовались большой популярностью как у российских мусульман, так и у мусульман так называемого ближнего зарубежья. В комментариях, опубликованных под роликами с его проповедями, можно найти сотни восторженных сентенций, оставленных мусульманами. Просмотрев ролик, они писали: «АЛЛАХУ АКБАР!!! Священник прав на все 100%. Сильнейший аналитик», «Я хоть мусульманин, но очень уважаю и люблю Батюшку Смирнова! Пусть земля будет ему пухом, пусть Аллах примет его душу

в райских садах арша! Он очень правильный человек! Простой добрый мудрый отважный и любимый человек своего времени! Мы не забудем вас брат наш», «Светлая память великому христианину. Мы уважали этого батюшку. Останется в наших сердцах. Мы Мусульмане любим таких христиан. Мы любим и пророка ИИСУСА, называем его именем детей и любим святую Марию» и т. п. [4].

Впрочем, отец Димитрий, делая реверансы в сторону мусульманской уммы, не забывал подчёркивать, что Россия — мононациональная и моноэтническая страна, в которой 84% населения русские православные. Он подчёркивал, что только «15% населения корнями уходит в мусульманство, как русские в Православие. Обычно из любой этнической группы религиозны только 5–7%. Если взять 5% от этих 15%, то мы получаем меньше одного процента населения». Дальше — больше. Отец Димитрий подчёркивал, что «в теперешней России у государства вообще нет ничего от исламской культуры. Единственное, что создало нашу культуру, это Православие». И что же из этого следует?

Очень простой вывод: «Нужно вставать в позицию доброжелателя и любовно относиться к мусульманину как к младшему брату, которому разрешается жить в этой стране и исповедовать ислам», нужно быть с мусульманами добродушными, ласковыми, терпимыми. Следует не заставлять мусульманам принимать христианство, а предлагать. «И вот если будет у нас такая позиция, им нас не в чем будет упрекнуть. У нас ислам, более или менее, развит на северном Кавказе. Но жителей воспитал не ислам, Дагестан и Осетия вообще были страны православные. Изначала жители Северного Кавказа были христиане, там до сих пор находят в горах памятники христианской культуры. Памятников исламской культуры там не находится, потому что их нет и не было. <...> На наш Кавказ он [ислам] не оказал практически никакого влияния».

После знакомства с этими заявлениями невольно возникает желание получить ответ на сакраментальный русский вопрос: что делать?

И мы его получаем. Отец Димитрий констатирует: «Мы сейчас живем в эпоху, конечно, отказа христианских народов от христианства, но тысяча лет царство Христа держится на земле — чем? Любовью. Кто больше любит, тот и прав» [13]. Он призывает к любви как к единственно возможному средству «обращения» человека ко Христу, но одновременно не забывает о современной эпохе отказа христианских народов от христианства.

Подобный подход следует признать парадоксальным. С одной стороны, отец Димитрий указывал на неизбежность утверждения ислама на «этой земле», говорил о горячей вере молодого поколения мусульман, осознающих цену нравственности и религиозных идеалов, называл их поступки христианскими. Но с другой стороны, утверждал, что российских мусульман Северного Кавказа воспитал не ислам, который не оказал на данные территории «практически никакого влияния». Получалось, что ислам утвердился вопреки историческому («культурному») развитию Северного Кавказа и, следовательно, не может рассматриваться как то, что формировало северокавказские народы как народы. Вряд ли с такой постановкой вопроса согласились бы и исламские лидеры российских мусульман на Кавказе, да и сами верующие мусульмане. Полагаю, ещё больше недоумений вызвал бы такой подход к оценке ислама у представителей уммы Татарстана, хотя, следует отметить, о влиянии ислама на формирование татар и их «религиозной идентичности» отец Димитрий не писал.

Позитивные заявления отца Димитрия об исламе и о верующих мусульманах «вообще», вместе с указанием на моноэтничность России, где большинство населения — русские православные, которые должны относиться к мусульманам как

к младшим братьям, неизбежно вызывают недоумение (особенно с учётом постоянно повторяемых им фраз о деградации морально-нравственных представлений у большинства «православных по рождению»). И, тем не менее, полагаю, что здесь не следует искать нарушения «логических связей». Проблема заключается в том, что отец Димитрий пытается говорить о мусульманах как о тех, с кого православные должны брать пример в следовании собственным религиозным традициям, не желая признавать истинность ислама как религии более высокой по сравнению с православным христианством. Как это у него получалось — отдельный вопрос, искать ответ на который вряд ли стоит.

Время от времени касается «исламской темы» и другой современный проповедник и миссионер — московский протоиерей Андрей Ткачёв. Неоднократно в своих выступлениях он обращался к «исламской теме», однажды заявив, что «ислам — это настолько мощный фактор геополитики, что он заставляет нас заниматься собою». Отец Андрей подчёркивал, что «атеисты наши хуже мусульман, потому что мусульманин знает, что Бог есть. Мало того, мусульманин знает, что Христос воскрес. Он знает, что Христос родился от Девы, от Девы Марии, и что Иисус — это Иса-ал-Масих, это безгрешный пророк» [14]³.

То, что исламское учение отвергает идею воскресения Христа, проповедник, сознательно или нет, игнорировал. И это не было случайным. Для него принципиальнее указать, что мусульмане мешают приходу антихриста, что они верят в то, что на Страшном Суде их будет судить Иисус. Он договаривается до того, что заявляет: мусульмане «почти что христиане», хотя

³ Следует отметить, что слово Иса-ал-Масих переводится как «Иисус Помазанный». Об Иисусе в Коране говорится в 15 сурах, в 93 аятах и после детализируется в хадисах, трудах мутакаллимов (богословов) и суфиев.

и не признают за Христом Божественного достоинства, «но это их личная проблема». Указывая на то, что мы живём в мульти-религиозном мире, отец Андрей, отвечая на вопросы прихожан, говорил им: «мусульмане из этого пёстрого разнообразия вер, которые нас окружают, наименее опасные люди». Мусульманство, по его мнению, таит в себе гораздо меньше опасностей, чем то, что несёт нам Запад [14]. Неудивительно, что высказывания отца Андрея вызвали поддержку многих мусульман, смотревших ролик с его выступлениями в You Tube. Среди сотен комментариев можно встретить, например, такие: «Я мусульманка и с большим уважением смотрю ролики Ткачева. Очень мудрый и справедливый человек. Мир вам Ткачев от Аллаха! И всем людям мира» [5].

Кстати сказать, долгое время он не считал предосудительным и заключение браков между христианами и мусульманами. Но в ноябре 2020 г., после того, как Духовное управление мусульман России наложило запрет на заключение смешанных браков между людьми, исповедующими ислам, и немусульманами, он скорректировал свою позицию. Он сказал, что Совет муфтиев России снял «с нас» проблему заключения браков между иноверными. «Им нельзя. Ну и слава Богу, и нам хорошо. Нам будет легче. Любая честность лучше паршивой толерантности. Там, где проведена демаркационная линия, где прочерчена честная граница, как алмазом по стеклу, там гораздо легче жить, нежели в этой пушистой, бессмысленной, беззубой, бесхребетной и в полном смысле бессмысленной толерантности. Так что я приветствую решение муфтиев. Честный человек всегда лучше нечестного или двусмысленного. Аллилуйя» [8].

Как видим, православный клирик выказал не только понимание принятого муфтиями решения, но и приветствовал его. Попытки доказать, что ислам *как религия* близка христианству, особенно христианству православному, свидетельствовали о желании не только обратить внимание на факт принадлежности

ислама и православия к одной восточной группе, к единой восточной культуре (как однажды сказал Святейший Патриарх Кирилл), но и показать важность единения мусульман и православных в борьбе с «безрелигиозной толерантностью». Не будет преувеличением сказать, что наиболее известные православные проповедники и богословы России, придерживающиеся консервативных взглядов на развитие общества, выступают с позиций «идейных государственников», считающих жизненно необходимым в условиях, когда потеряна историческая преемственность религиозной традиции, реконструировать её в духе евразийского мира, доминирующими силами в котором должны являться христианство и ислам.

Говоря об отношении православных публицистов и полемистов к исламу, невозможно не вспомнить и о московском священнике, миссионере Данииле Сысоеве, смертельно раненном 19 ноября 2009 г. в храме святого апостола Фомы на Кантемировской и скончавшемся на следующий день. Отец Даниил, чей прадед со стороны матери-татарки был муллой, прославился как активный проповедник православия мусульманам. Он участвовал в открытых диспутах с мусульманами; по его благословию была даже написана икона «Собор святых из ислама в Православие обратившихся», на которой изображены шестнадцать святых, некогда являвшихся мусульманами.

В своих проповедях, статьях и книгах, отец Даниил позволял себе резкие высказывания об исламе, что, разумеется, вызывало недовольство, причём не только мусульман, но и некоторых православных священнослужителей. Уже после смерти отца Даниила, в 2011 г. петербургская автономная некоммерческая организация «Духовное наследие» опубликовала в виде книги его видеолекции, ранее распространяемые в Интернете. В лекциях он пытался дать критический обзор исламского вероучения, анализировал богословские и мистические аспекты жизни и служения Пророка Мухаммеда.

Проповедник утверждал, что ислам — «это некая попытка глобального мироустройства на авторитете Бога», полагая возможным сравнивать его не с Православной или Католической Церквями, «а с такими проектами, как национал-социалистическое, коммунистическое строительство, нынешняя глобализация». «Для мусульманина, — говорил он, — в принципе немыслимо разделение между религией и политикой». Резко критикуя основные теологические постулаты ислама, отец Даниил резюмировал: «ислам не является религией, имеющей с нами нечто общее. Это не религия одного Бога с нами, это не религия, которая уважает Христа. Она не уважает Божью Матерь. Это религия, которая на самом деле очень сильно отличается от веры Откровения, и поэтому все мусульмане должны, конечно, принять Откровение Божье. Потому что без него они, безусловно, погибнут, и никакой надежды на спасение у мусульман нет, потому что они не верят в Сына Божия» [17].

Понятно, что подобные утверждения встречали резкое противодействие со стороны тех, кого проповедник-миссионер чаял обратить в православие. Ему неоднократно угрожали. И в итоге убили. Следствие установило, что убийство было совершено на религиозной почве. Ответственность за него взял на себя никогда не бывавший на Кавказе сторонник исламского террориста амира «Кавказского эмирата» Доку Умарова, имя которого первоначально не раскрывалось. Правда, уже спустя короткое время, в марте 2010 г., официальный представитель Следственного комитета России заявил, что 1 декабря 2009 года сотрудники правоохранительных органов застрелили при задержании в Махачкале оказавшего вооружённое сопротивление уроженца Киргизии Бексултана Карыбекова и изъяли у него пистолет, из которого и был убит священник Даниил Сысоев [16]. Впрочем, официальные представители РПЦ тогда же выразили сомнение в том, что убийство полностью раскрыто, поскольку не было выяснено, совершено ли оно по личной инициативе

Б. Карыбекова или же он являлся орудием в руках религиозно-экстремистской группы [15; 2].

Как бы то ни было, следует обратить внимание не только на это, но также и на то, что проститься с убитым миссионером приехал в храм, где происходило отпевание, Святейший Патриарх Кирилл, совершивший у гроба литию и призвавший «собравшихся к продолжению того служения, которому отец Даниил отдавал всего себя — проповеди Слова Божия и утверждению Божией правды» [1]. Примечательно, что соболезнование в связи с убийством священника предстоятелю Русской Церкви тогда же выразил председатель духовного управления мусульман России Талгат Таджуддин. Верховный муфтий отметил, что «нет ничего более богопротивного, чем убийство в храме священника, как нет оправданий этому преступлению ни в глазах людей, ни перед всевышним Творцом» [1]. Верховный муфтий, по понятным причинам, не стал заострять внимание на том, что послужило поводом к преступлению, совершённого религиозным фанатиком.

Не заострял внимания на том, что этот фанатик был радикальным исламистом, и Святейший Патриарх Кирилл, произнёсший «Слово» после отпевания. Предстоятель лишь напомнил, что «отец Даниил многое сделал для утверждения Божией правды», что «он участвовал в различного рода дискуссиях, диспутах» и «в меру своих сил и талантов он отстаивал Божию правду» [6]. Кому он нёс эту правду и в каких дискуссиях и с кем он участвовал, не говорилось. Присутствовавшие на отпевании и так всё понимали. Говорилось только, что он пострадал до смерти за Христа.

Тогда же некоторые православные стали поднимать вопрос о возможном церковном прославлении отца Даниила в лике мучеников, за веру пострадавшего. Так, иеромонах Иов (Гумеров) — преподаватель Московской духовной семинарии, некогда читавший на курсе отца Даниила основное богословие,

откровенно заявлял, что тот «вёл свою миссионерскую деятельность среди мусульман. Его проповедь была весьма успешной: многих он обратил и крестил. В ответ он получал угрозы быть убитым. На них отвечал тем, что с ещё большей ревностью продолжал начатое дело. Поэтому его кончина есть христианская жертва ради того высокого дела, к которому он считал себя призванным» [3]⁴.

В дальнейшем, насколько можно судить по официальным церковным публикациям, вопрос о том, достоин ли отец Даниил прославления в лике мучеников, публично не обсуждался. И это, думается, вполне объяснимо: канонизация потребовала бы громкого и гласного обсуждения вопроса о православном миссионерстве среди российских мусульман, о формах и методах этого миссионерства. А это, в свою очередь, неизбежно вызвало бы недовольство исламских лидеров России, и не только лидеров... Не случайно, книга отца Даниила об исламе не переиздаётся и не продаётся в церковных лавках.

Резюмируя, следует сказать, что вопрос о восприятии ислама в православной церковной публицистике не только (и, быть может, не столько) богословский, сколько церковно-политический. Это и предопределяет его парадоксальность, объясняет публичные заявления о симпатии к исповедующим ислам людям, направляя внимание православной паствы скорее на акцидентальные проявления исламской религиозности. Современное дискурсивное поле оказывается слишком ограниченным для того, чтобы поддерживать официальное обсуждение ислама в духе священника Даниила Сысоева. Это поле представляет собой удобную площадку для популяризации идей и мыслей, подобных тем, что высказывались протоиереем Димитрием

⁴ [Иов (Гумеров), иеромонах]. Можно ли считать кончину отца Даниила мученичеством? // ПРАВОСЛАВИЕ.RU (<http://pravoslavie.ru/32904.html>).

Смирновым и высказываются поныне протоиереем Андреем Ткачёвым и профессором А. И. Осиповым. Насколько данные идеи и мысли будут содействовать поддержанию «конфессионального согласия» в многонациональной России, покажет время.

Литература

1. В Москве убит священник-миссионер Даниил Сысоев, *Журнал Московской Патриархии*, 2009, № 12 (http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc_2012/jmp/09/12-09/14.html).
2. В Патриархии не считают, что убийство священника Даниила Сысоева полностью раскрыто, *БЛАГОВЕСТ-ИНФО* (<https://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=33169>).
3. Иов (Гумеров), Можно ли считать кончину отца Даниила мученичеством? *ПРАВОСЛАВИЕ.RU* (<http://pravoslavie.ru/32904.html>).
4. [Комментарии к видеоролику]: *Мусульмане наше будущее*, Д. Смирнов (<https://www.youtube.com/watch?v=3НОsfnkXL4>).
5. [Комментарии к видеоролику]: *Ткачёв об Исламе* (<https://www.youtube.com/watch?v=8vvD0vfGj-k&t=49s>).
6. Кровь мучеников — семя христианства. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после отпевания священника Даниила Сысоева, *Журнал Московской Патриархии*, 2009, № 12. (http://www-old.srcc.msu.ru/bib_roc_2012/jmp/09/12-09/14.html).
7. Мельник, С. В. (2022), Совместная российско-иранская комиссия по диалогу «Православие-Ислам»: история и основные принципы межрелигиозного взаимодействия, *Россия и мусульманский мир*, № 1 (323).
8. «Нам будет легче»: отец Андрей Ткачёв неожиданно отреагировал на мусульманские «брачные ограничения», *Первый русский. Царьград* (https://spb.tsargrad.tv/experts/nam-budet-legche-otec-andrej-tkachev-neozhidanno-otreagiroval-na-musulmanskie-brachnye-ogranichenija_299013).
9. Осипов А. И. Мусульманство — это ближайшая к христианству религия, *Осипов Алексей Ильич Профессор Московской Духовной Академии: Официальный сайт* (<https://alexey-osipov.ru/>)

- books-and-publications/intervyu/musulmanstvo-eto-blizhayshaya-k-khristianstvu-religiya/).
10. Патриарх Кирилл посетил Российскую детскую клиническую больницу в Москве (<https://www.youtube.com/watch?v=hq3Jlхr-cG1>).
 11. Святейший Патриарх Кирилл: секуляризация на определённом этапе заставляет общество признать грех добродетелью, *Православие.ru* (<https://pravoslavie.ru/148934.html>).
 12. Сколько мусульман в России: статистика, *SYL.RU* (<https://yandex.ru/turbo/syl.ru/s/article/338951/skolko-musulman-v-rossii-statistika>).
 13. Смирнов Д., прот. Об отношении к мусульманам, *Азбука веры* (<https://azbyka.ru/ob-otnoshenii-k-musulmanam>).
 14. Ткачёв об Исламе (<https://www.youtube.com/watch?v=8vvD0vfGj-k&t=49s>).
 15. Убийство священника Даниила Сысоева практически раскрыто, *NEWS ru.com* (<https://yandex.ru/turbo/newsru.com/s/religy/16mar2010/sysoev.html>).
 16. Убитый в Махачкале мог быть причастен к гибели священника Сысоева, *РИА Новости* (<https://ria.ru/20100316/214751227.html>).
 17. Сысоев, Д., (2011), *Ислам: Православный взгляд*, Санкт-Петербург. См. также: (<https://azbyka.ru/islam-pravoslavnyj-vzglyad>).
 18. Фирсов, С. Л. (2020), Восприятие и оценка священноначалием Русской Православной Церкви роли ислама в современной России. К постановке вопроса, *Asiatica. Труды по философии и культурам Востока*, Том. 14, № 2, с. 220–235.
 19. Христианин — Будущее за Мусульманами, Исламом (<https://yandex.ru/video/preview/3394083061470793549>).

Содержание

Поздравления

Маточкина А. И. Творческая биография Тиграна Гургеновича Туманяна	5
Солонин К. Ю. Навстречу юбилею	13
Держивицкий Е. В. Тиграну 60!	17
Комаровская П.А. Юбилейное	20

Научные статьи

Баконина М. С. «Идеальный халифат» — салафитская доктринальная революция (по материалам глянцевого журнала «Dabiq»)	23
Бертова А. Д. Особенности японского мировосприятия и проблемы распространения христианства в Японии	43
Герасимов И. В. Амулеты и четки в Судане (по произведению Ибн Дайфаллаха «Табакат»)	56
Десницкая Е. А. Истоки представления о Шабда-Брахмане	65
Джандосова З. А. Праздник Михрган в иранской традиции (Часть I)	79

Дьяков Н. Н. «Аш-Шам» — «вечный город» Сирии. От древности к XXI веку	99
Емельянов В. В. Иракский дневник	113
Маточкина А. И. Вклад немецких ученых в развитие отечественной школы востоковедения	130
Рудакова Т. Л. Размышления о совместной русско-китайской программе по подготовке педагогов изобразительного искусства	147
Федорова Е. С. Наследие пифагорейской музыкальной теории в послании «О музыке» Братьев Чистоты	157
Фирсов С. Л. Мусульмане России: к вопросу о восприятии ислама и мусульман в православной церковной публицистике нового времени	176

