

Вестник НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ Московского университета

Основан в ноябре 1946г.

Серия 13

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

№ 4 · 2013 · ОКТЯБРЬ–ДЕКАБРЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в три месяца

СО Д Е Р Ж А Н И Е

<i>Kirillina S.A., Meyer M.S.</i> Qur'anic Studies in Russia: Traditions and Accomplishments.	3
<i>Башеленишвили Л.О.</i> От «главенствующего брата» анахоретов — до предводителя монастыря. Грузинская традиция.	23
<i>Жантиев Д.Р.</i> Джамал ад-Дин Ал-Касими и дамасские салафиты в эпоху правления Абдул-Хамида II (1876–1909)	46
<i>Сафронова А.Л.</i> Историко-культурное наследие в формировании индийской идентичности: буддизм как общенациональное достояние	54
<i>Тимофеева М.В.</i> Вакфы в современной Индии: особенности организации и управления	70
<i>Пуховая Е.Д.</i> «Шиитский полумесяц» как современный геополитический феномен: виртуальная или реальная угроза? (по материалам канала «Ал-Джазира»)	82
Памяти...	
Валентина Адамовна Дольникова (1927–2013).	91
<i>Указатель статей и материалов</i> , опубликованных в журнале «Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение» в 2013 г.	93

CONTENTS

<i>Kirillina S.A., Meyer M.S.</i> Qur'anic Studies in Russia: Traditions and Accomplishments.	3
<i>Basheleishvili L.O.</i> From a "Leading Brother" of Anachorites to a Leader of Monastery. Georgian Tradition.	23
<i>Zhantiev D.R.</i> Jamal al-Din al-Qasimi and the Salafits of Damascus during the reign of Abdul Hamid II (1876–1909)	46
<i>Safronova A.L.</i> Historical and Cultural Heritage in the Formation of Indian Identity: Buddhism as All-National Treasure	54
<i>Timofeeva M.V.</i> Wakfs in Contemporary India: Problems of Management	70
<i>Pukhovaya E.D.</i> "The Shia Crescent" as A Geopolitical Phenomenon: An Imaginary or Real Threat?	82
In Memory of...	
Valentina Adamovna Dol'nikova (1927–2013)	91
<i>Index of Articles and Other Matter</i> Published in the Journal 'The Bulletin of Moscow University. Series 13. Vostokovedenie' in the Year 2013	93

© Издательство Московского университета.
«Вестник Московского университета», 2013

S.A. Kirillina, M.S. Meyer

QUR'ANIC STUDIES IN RUSSIA: TRADITIONS AND ACCOMPLISHMENTS

Данная публикация основывается на выступлении на 26-м Конгрессе Европейского союза арабистов и исламоведов, который прошел в Базеле (Швейцария) 12–16 сентября 2012 г. Конгресс прошел под девизом «Арабистика и исламоведение в Европе и за ее пределами». Публикация рассматривает основные этапы истории переводов Корана на русский язык и представляет панораму отечественного корановедения как неотъемлемой части арабистики и исламоведения.

Ключевые слова: Коран, исламоведение, корановедение, Россия.

This publication is based on the presentation made in the 26th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (UEAI) which took place in Basel, Switzerland in September 12–16, 2012. The motto of the congress was *Arabic and Islamic Studies in Europe and Beyond*. The publication is dealing with the major stages in the history of the translation of the Muslim scripture into Russian and reconstruction of the comprehensive panorama of Qur'anic studies as an essential part of Arabic and Islamic studies.

Key words: Qur'an, Islamic studies, Qur'anic studies, Russia.

The studies of the rich cultural and spiritual heritage of the Muslim world and the core of Islamic theological system — the Qur'an — are based in Russia on long-standing traditions, both Islamic and non-Islamic. These traditions were shaped by personal predilections, emotional preferences, religious orientations and ideological inclinations. Before proceeding with the overview of the studies of classical Islamic legacy in Russia, it is necessary to define its scope. In this article the main emphasis is on the academic tradition in the field of Qur'anic studies. In this paper we shall dwell on the general trends in Qur'anic studies and on those Russian scholars who made a notable contribution to the field.

Metaphorically speaking, the history of the study and translation of the Qur'an was moving with the tide of history of our motherland. For centuries the popular image of Islam was predetermined by the “Russian Orthodox perception of the world”¹. Anyhow, the development of diplomatic relations between Muscovy² and Ottoman Empire and the expansion

¹ *Romanov B.* Travels to the Holy Land // Travels to the Holy Land. Memoirs of Russian Pilgrims and Travelers from the 12th to the 20th Century. Moscow, 1995. P. 4 (in Russian).

² The Grand Principality of Moscow.

of the personal contacts established by pilgrims, merchants, clerics and the like along with the necessity of objective information about Islamic beliefs and customs stimulated a steady growth of the number of treatises on Islam. The first specialized work about the Qur'an appeared in Russia in 1683. It was dedicated to the Russian princes Peter (1672–1725), the future Tsar of Russia, and his brother Ioann³.

The history of the translation of the sacred book of Islam into Russian goes back to the era of Peter the Great (1682–1725, from 1721 — the first Emperor of Russia). By his direct order the first Russian translation of the Qur'an, done by Piotr Postnikov from the version of the French Orientalist André du Ryer⁴, saw the light in 1716⁵.

During the reign of the Empress Catherine II (1762–1796) a tolerant attitude to those who professed Islam became one of the priorities of Russian internal policy. As a result, a complete Arabic text of the Qur'an was published in 1787 and distributed among Russian Muslims free of charge. Catherine II also issued an edict to build mosques at the expense of the state. Both initiatives were parts of the project which had a political and ideological content. According to the words of the Empress, it was implemented “not for improvement of Muhammedan religion's positions but to make [Muslim believers] fall for the bait”⁶. Despite the true pragmatic nature of the monarch's colonial project the so-called “St. Petersburg Qur'an” gained a tremendous cultural significance. It was reprinted several times and was highly praised by Western European scholars, the grand maitre of the French Oriental studies Silvestre de Sacy is among them. In the early 19th century multiple copies of this text were reprinted in Kazan. So, “St. Petersburg and Kazan Qur'ans” played an important role in the history of the printed Qur'an: they both set standards for the unification of the Qur'an until 1834 when the German Orientalist Gustav Flügel released a newly verified Qur'anic text.

From the epoch of Peter the Great till the beginning of the 1860s all the translations of the Qur'an were done from European languages. The translation of the writer Mikhail Verevkin (made in 1790) was based on the André du Ryer's work. The translation, done by the poet Aleksei Kolmakov in 1792, was created on the basis of the English translation of George Sale⁷.

³ *Griaznevich P.A.* The Qur'an in Russia (Studies, Translations and Publications) // Islam: Religion, Society and State. Moscow, 1984. P. 76–77 (in Russian).

⁴ *Du Ryer A.* L'Alcoran de Mahomet. Paris, 1647.

⁵ For details see *Gusterin, Pavel*. Piotr Postnikov and His Translation of the Qur'an. URL: <http://islam-info.ru/koran/1582-petr-postnikov-i-ego-perevod-korana.html>; Idem. Several Remarks on the Question of the Priority in the Translation of the Qur'an into Russian. URL: <http://islam-info.ru/koran/page,1,1616-neskolko-zamechanij-po-voprosu-o-pervenstve-v.html> (all in Russian).

⁶ *Rezvan E.A.* The Qur'an in Russia // Islam on the Territory of the Former Russian Empire. Dictionary. Issue 1. Moscow, 1998. P. 50 (in Russian).

⁷ *Sale G.* The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed. L., 1734.

The last in this row was the translation of K. Nikolaev (1864) who worked with the French translation of the famous Orientalist and diplomat Albin de Biberstein Kazimirski⁸. According to the renowned Russian Arabists Piotr Griaznevich and Vladimir Beliaev, these translations “played a positive role by giving to the Russian reader the opportunity of getting familiar with the main religious book of Muslims and helped to dispel absurd views and judgments regarding this literary monument”⁹.

The translation of Mikhail Verevkin (1732–1795) deserves special attention for two reasons: firstly, the obvious literary merits of the work (the Old Church Slavonic component of the translation led to the flowery eloquent style awaited by the reader of the holy book) and, secondly, its influence on the development of the Russian literature of the 19th century. This translation became the source of inspiration for Alexander Pushkin’s true masterpiece — *Imitations of the Qur’an*, a poetic adaptation of fragments of thirty three *suras* in eight poems (1824)¹⁰. According to the authoritative opinion of Dmitrii Frolov, the leading expert on Qur’anic studies in today’s Russia, Pushkin’s artistic genius allowed him to demonstrate an extremely deep understanding of the very essence of the Qur’anic text concerning its lexical and stylistic richness as well as its theological and philosophical content. *Imitations of the Qur’an*, a real gem of Pushkin’s literary legacy, attracted public interest to the holy book of Islam and many prominent Russian literary figures and philosophers derived inspiration from Pushkin’s free interpretation of the Qur’anic concepts¹¹. It’s worth recollecting in this respect the speech of Feodor Dostoevskii on the inauguration of the monument to Pushkin in Moscow in 1880. Mentioning the *Imitations of the Qur’an*, he emotionally put a rhetorical question: “Is there not here a Mohammedan, is it not the very spirit of the Koran?”¹²

The second half of the 19th century was marked by a number of substantial achievements in the field under review. In 1858 Alexander Kazem-Bek (1802–1870) published a *Full Concordance to the Qur’an*¹³.

⁸ Biberstein-Kazimirski, Albert de. Le Koran: traduction nouvelle faite sur le text arabe. Paris, 1840.

⁹ Griaznevich P.A., Beliaev B.A. Introduction // The Qur’an / Transl. by I.Y. Krachkovskii. Moscow, 1963. P. 4 (in Russian).

¹⁰ Pushkin A.S. Imitations of the Koran // Complete Set of Works in 6 vols. Vol. 1. Moscow, 1937. P. 467-474 (in Russian); [Pushkin A.S.], *Imitations of the Koran* by Alexander Pushkin. Transl. by Ants Oras // The Sewanee Review. 1972. Vol. 80. № 2. P. 276–283.

¹¹ For instance see Interaction of Cultures: the Qur’an in Russian Poetry // Compiled by J.A. Gavrilov, A.G. Shevchenko. Moscow, 2006 (in Russian).

¹² Dostoevsky F. Celebration of Pushkin’s Birth, June 8, 1880 // URL: http://www.speeches-usa.com/Transcripts/098_dostoevsky.html

¹³ Kazem-Bek M.A. The Full Concordance to the Qur’an. St. Petersburg, 1859. About Kazem-Bek see Rzaev A.K. Muhammed Ali M. Kazem-Bek. Moscow, 1989 (all in Russian).

It took him more than 25 years of painstaking work to finish it up. The Russian scholar of Azeri/Persian descent, Kazem-Bek successfully combined traditional Islamic learning with proficiency in European scholarship and his *Concordance* indicated that Russian Islamic studies had made an important breakthrough and finally attained the level of Oriental studies in Western Europe.

Observing the academic ‘landscape’ in Islamic studies of the second half of the 19th century, we cannot neglect the activities of the missionaries from Kazan — an official imperial center where the ideology of the Christian missionary movement was formulated and carried out into practice¹⁴. It is no accident that the first direct translation of the Qur’an into Russian was accomplished by Gordii Sablukov (1804–1880), the distinguished representative of the Kazan school of Islamic studies. Though his scholarly research on Islam bears visible traces of the missionary pathos, Sablukov wrote a number of monographic studies of Qur’anic themes, which, according to Ramil Valeev, the connoisseur of Sablukov’s legacy, surpassed “the works of several other Islamisists-missionaries who intentionally selected doubted facts and biased interpretations of the events”¹⁵. But Sablukov achieved his fame for the translation of the Qur’an. It was published in 1877¹⁶ and nowadays it is one of the most widespread Russian translations of the sacred book of Islam. Sablukov’s translation predetermined the major vectors of the Qur’anic studies in Russia for the subsequent decades, mainly the analysis of the Muslim scripture as a foundation of the Islamic doctrine and law, as a primary monument of Islamic literature and culture and as a historical source.

There was another translation of the Qur’an from the original which was completed about the same time as Sablukov’s translation, in the 1870s. It was made by General Dmitrii Boguslavskii (1826–1893), a dragoman of the Russian embassy in Istanbul. In the preface to his work he wrote: “I didn’t intend to publish the translation. Living in the East I spent my spare time studying Islamic literature and I didn’t seem to have noticed that the translation was mostly done”¹⁷.

The materials from the personal archive of Dmitrii Boguslavskii received a positive response from the key figures of Arabic studies Ignatii Krachkovskii (1883–1951) and Victor Rosen (1849–1908): they emphasized

¹⁴ For details see Valeev R.M. *Oriental Studies in Kazan: Roots and Development* (the 19th Century — 1920s). Kazan, 1998. P. 198–215 (in Russian).

¹⁵ Valeev R.M. *From the History of the Oriental Studies in Kazan* (the Second Half of the 19th Century): Gordii Semenovich Sablukov as an Expert on Turkology and Islam. Kazan, 1993. P. 60 (in Russian).

¹⁶ [Sablukov G.S.]. *The Qur’an, Law-making Book of the Islamic Doctrine* / Transl. by Gordii Sablukov. Kazan, 1877 (in Russian).

¹⁷ [Boguslavskii D.N.]. *The Qur’an* / Transl. by D.N. Boguslavskii. Istanbul, 2005. P. XIII (in Russian).

the accuracy of the translation and its high literary qualities. It was only published in 1995¹⁸ in 100 copies as a collection deluxe edition with a hand-made calf book cover embossed by gold and silver in the similar lavishly adorned case. According to Internet resources, its price runs up to 300.000 rubles (an equivalent to 10 thousand dollars). To publishers' displeasure and to the joy of scholars this unaffordable edition was published in paperback and starting from 2001 its several pirate editions have been on sale in Istanbul bookshops. Since the original is not available to the public, we face the unsolved problem of Boguslavskii's translation which is related to the level of editing of the manuscript: in its published version the author's style looks too modern as compared with the 'old-fashioned' language of Sablukov's translation. Anyhow, without access to the manuscript all our assumptions are more than shaky.

In the late 19th — early 20th centuries a major contribution to the Qur'anic studies was made by a cohort of specialists who were destined to bring the field of Islamic studies in line with the high standards set by European Orientalists. One of them was Vladimir Girgas (1835–1887), an expert on philology, one of the founders of a new school of Arabic studies in Russia. In Russian academic milieu Vladimir Girgas is remembered primarily as the author of the *Arabic-Russian Dictionary for the Qur'an* which was published in Kazan in 1881 and which soon became a bibliographical rarity. The second long-awaited edition of this specialized Qur'anic dictionary appeared in 2006¹⁹ and was reprinted in 2010.

Collections of valuable Qur'anic manuscripts, amassed in Russian libraries, were thoroughly studied by above-mentioned Victor Rosen who launched Oriental educational programs in St. Petersburg University. As an eminent teacher Rosen raised a whole generation of first-rank scholars of international repute including those who were engaged in a serious investigation of the Qur'an and related issues. The group of his pupils embraced the "stars" of the Russian academia including prominent academics Ignatii Krachkovskii and Vasilii Barthold (1869–1930) as well as an expert on Arabic paleography Alexei Shebunin (1867–1937) who formulated the idea of necessity of systematic analysis and description of the early Qur'anic copies²⁰. According to Vasilii Barthold, Rosen's "attitude towards different branches of the Russian Orientalism was predetermined

¹⁸ [Boguslavskii D.N.]. The Qur'an / Transl. by D.N. Boguslavskii. St. Petersburg, 1995 (in Russian).

¹⁹ Girgas V.F. Arabic-Russian Dictionary for the Qur'an and Hadiths. Moscow; St. Petersburg, 2006 (in Russian).

²⁰ Shebunin A.N. Copy of the Qur'an in Kufic Script from the St. Petersburg Imperial Public Library // Proceedings of the Oriental Department of the Russian Archeological Society. St. Petersburg, 1891. Vol. VI; Idem. Copy of the Qur'an in Kufic Script from the Khedive Library in Cairo // Ibid. 1901. Vol. XIV (in Russian).

by his approach to the Russian Oriental studies as one of the important factors of the Russian culture”²¹.

There was hardly any aspect of Islamic studies that escaped the attention of academician Agafangel Krymskii (1871–1942), the multilingual specialist on Oriental cultures, the man of a sharp pen, cynical character and fantastic talent. His encyclopedic command of the field of knowledge and his expertise was equal to the task of producing notable studies of Qur’anic themes. Krymskii devoted two issues of university lectures to the Muslim scripture, as well as contributions to encyclopedias and substantial fragments of his larger works. He also published an annotated translation of selected *suras*²².

Speaking about the importance of the Qur’an for scholars, Krymskii stressed the significance of the sacred book of Islam as “a fundamental and most reliable source of true ideas of Islam”²³. In his judgment, one can understand the greatness of this outstanding monument of the Arab, Islamic and world culture only by entering the spirit of the epoch it was created in. However, Krymskii’s analysis reflects his eurocentrist approach to the issue and several of his remarks sound somewhat on the extreme side. For instance, the scholar was of a low and biased opinion of the Qur’anic language. In Krymskii’s judgment, the Qur’anic rhymed prose — *saj’* — expressed a thought by “a group of off-hand short phrases with identical rhyme”²⁴. Moreover, he compared *saj’* with the monotonous folk songs of popular Ukrainian singers — *kobzars*, often blind Kazaks who accompanied their performances by local stringed instruments — *kobza* or *bandura*²⁵. Even so, the value of Krymskii’s works is still remarkable. The post-revolutionary period of Krymskii’s academic career was as much productive as his previous one. But, unfortunately, the unprecedented ideological pressure under the Soviet regime forced

²¹ Bartold V.V. Baron V.R. Rosen and the Russian Provincial Orientalism // Works in 9 vols. Vol. 9. Works on the History of Oriental Studies. Moscow, 1977. P. 589 (in Russian).

²² See Krymskii A.E. Islam and Its Future. The Past of Islam, Current State of Muslim Peoples, Their Intelligence and Their Attitude towards European Civilization. Moscow, 1899; Idem. Lectures on the Qur’an. Issue I. Suras of the Earliest Period. Translation with Explanations. Moscow, 1902; Idem. History of Islam. Author’s Assays, Reworked Materials and Complemented Translations from Dozy and Goldziher. Pt. 1–2. Second edition. Moscow, 1904; Idem. Suras of the Earliest Period (Translation with Explanations). Lectures on the Qur’an Presented in 1905 / Supplement to the *History of Islam*. Moscow, 1905. For details of Krymskii’s studies of Islamic topics see Gurnitskii K.I. Agafangel Efimovich Krymskii. Moscow, 1980. P. 81–83, 118–122 (all in Russian).

²³ Krymskii A.E. The History of Arabs and the Arabic Secular and Religious Literature (the Qur’an, Fiqh, Sunna, etc.). Part 2. Moscow, 1912. P. 164 (in Russian).

²⁴ Krymskii A.E. The History of Arabs and the Arabic Secular and Religious Literature. Part 1. Moscow, 1911. P. 180 (in Russian).

²⁵ Ibid.

him to abandon Qur'anic studies and he never came back to them. The scholar did not survive the Second World War and died in 1942.

After the establishment of the Soviet power the specialists on Islam fell upon evil days. From that time on until the beginning of Gorbachev's *perestroika* in the late 1980s the scholarly landscape was completely dominated by Marxist-Leninist ideology. In the late 1920s the new authorities waged a powerful anti-religious campaign aimed at converting Russia's Muslims into obedient atheists. Soon after those disastrous events, in the 1930s and 1940s the Soviet academic community and mass media were involved in a heated yet fruitless discussion of the class nature of Islam and its social origins. A scathing attack was launched on those specialists on Islam who "shared fallacious theoretical approaches", "professed alien political views", "bowed to the wishes of the fire-breathing dragon — monster of the world imperialism" and "followed the way of the Islamic theology and the ideology of Western European missionaries"²⁶. Two barren ideas were generated in the framework of these academic debates: the first one was the assumption that the Qur'an was the result of a collective authorship and the second one was a ridiculous hypothesis that the sacred book of Islam appeared in the 10th — 11th centuries and was only written down in the 14th century during the reign of the Ottoman Sultan Uthman I (1281 — c. 1324).

Very often publications of those days were full of glaring blunders and marked by lack of knowledge of primary sources and disrespect for historical facts. They contrasted sharply with the solid works of the Orientalists-veterans such as Vasilii Barthold who "demonstrated the highest degree of tolerance and objectivity rare in those days"²⁷. He widely used the Muslim scripture as a historical source in some of his insightful works, among them are his brilliant essays *Islam* (1918), *The Qur'an and the Sea* (1925) and *About Muhammad* (1939)²⁸.

The Qur'an as a historical source attracted attention of the gifted scholar Kseniia Kashtaliova (1897–1938). In the late 1930s she published several articles on the Qur'anic terminology and was on the way to write a PhD thesis on the topic. But the fate decreed otherwise. Her article *Pushkin's Imitations of the Koran and Their Source*²⁹ was harshly criticized

²⁶ Pochta J.M. Revolutionary Russia and Muslim World (Islamic Studies in the Soviet Union in the 1920s — 1930s) // Orient. 1993. № 4. P. 88, 84, 89 (in Russian).

²⁷ Arapov D.J. The System of the State Regulation of Islam in the Russian Empire (the Last Three Decades of the 18th Century — the Beginning of the 20th Century). Moscow, 2004. P. 21 (in Russian).

²⁸ Bartold V.V. Islam // Works in 9 vols. Vol. 6. Works on the History of Islam and Arab Caliphate. Moscow, 1966. P. 81–139; Idem. The Qur'an and the Sea // Ibid. P. 544–548; Idem. <About Muhammad> // Ibid. P. 630–647 (in Russian).

²⁹ Kashtaliova K.S. Pushkin's *Imitations of the Koran and Their Source* // Proceedings of the Cabinet of the Orient. 1930. № 5 (in Russian).

as “ideologically immature”. She was ousted from the University and her promising career came to an abrupt end³⁰.

The major achievements in the field of the Qur’anic studies in the Soviet period were connected with the name of one of the patriarchs of the Russian Arabic and Islamic studies academician Ignatii Krachkovskii who applied a pioneer approach to the translation of the Qur’an which he primarily regarded as a literary monument of a concrete epoch and social setting. Anna Dolinina, the renowned Russian Arabist and biographer of Krachkovskii, revealed dramatic details of the long history of this translation. In her book, which is dedicated to her teacher and bears a meaningful title *A Slave of the Duty* she writes: “Anti-religious pressure inevitably affected the research in the field of Islamic literature: the translation of the Qur’an, which was started in 1921, was completed [as a rough draft] in the summer of 1928 and ... was tabled for later without a final editing”³¹. And afterwards Dolinina exclaims: “If only it had been done at that time! If only it had been accurately edited by the author and provided with extensive commentaries!”³² But it wouldn’t happen. In the course of time Krachkovskii’s academic life became a nightmare: he was constantly accused of all thinkable and unthinkable ideological inclinations, as well as “a deadly sin of cosmopolitanism”, “surrendering to the corrupting influence of the West” and “a willful disregard of Marxist-Leninist ideology”. Under such nasty circumstances the scholar had never been able to polish his translation, let alone its publication.

The printed version of the translation, which only saw the light of the day in 1963³³, 12 years after the death of the scholar, is based on archival records. It is not free from errors and sometimes it is just a word-for-word translation. Nonetheless, according to the reputable Russian Arabist Piotr Giaznevich, the editor of its posthumous publication, and his pupil Efim Rezvan, “in its approach to the text and its philological accuracy, Krachkovskii’s work surpasses not only all Russian, but many European translations”³⁴. Krachkovskii’s translation is praised highly both by the Russian academic milieu and the Muslim community. According to the newspaper the *Islam Minbare*, “nowadays ... the outstanding value of the scholarly legacy of Ignatii Krachkovskii is becoming more and more evident. He was the first who revealed to the Russian-speaking readers,

³⁰ About Kseniia Kashtaliova see *Dolinina A.A. A Slave of the Duty*. St. Petersburg, 1994. P. 281–282; *Rezvan E.A. The Qur’an and Its World*. St. Petersburg, 2001. P. 58–59 (all in Russian).

³¹ *Dolinina A.A. A Slave of the Duty*. P. 235.

³² *Ibid.*

³³ [*Krachkovskii I.Y.*]. *The Qur’an / Transl. by I.Y. Krachkovskii*. Moscow, 1963 (in Russian).

³⁴ *Giaznevich P.A. The Qur’an in Russia*. P. 82; *Rezvan E.A. The Qur’an and Its World*. P. 44; *Idem. The Qur’an and Its World: VIII/2; West-Östlichen Divans (The Qur’an in Russia) // Manuscripta Orientalia*. 1999. Vol. 5. № 1. P. 52.

including Muslims, the text of the Qur'an and the objective and unprejudiced history of Muslim culture"³⁵.

The long-running anti-Islamic saga, which in those days seemed to be endless, was brought to an end by *perestroika* and disintegration of the Soviet Union. It all paved the way to the radical socio-political transformation and liberalization of the ideological atmosphere in Russia. The translations of the Qur'an, which appeared in the post-*perestroika* period, were carried out both by highly skilled specialists and incompetent dilettantes. The scholars engaged in Islamic studies strongly disapproved of the poetic translation done by Valeria (Iman) Porokhova in 1993³⁶. The lack of required professional skills and knowledge of Arabic (her work is based on the word-for-word translation into Russian) didn't affect the commercial success of her translation which crowded the bookshops shelves and became very popular with the reader. A big fuss over it was triggered by a gush of panegyric reviews (most likely in many cases they were arranged and sponsored by persons concerned in gaining profit) and rumors about its so-called "canonization" which had been spread in mass media in advance³⁷. Its third edition was released in Abu Dhabi in 1997, and it provoked such a level of public outrage in the Emirates that the *Dar al-awqaf* (Ministry of waqfs) of Dubai established an international committee for evaluation of this translation and this commission called for its ban. But it wouldn't help. According to an apt observation of Efim Rezvan, the translation of Porokhova "exemplifies the synthesis of highly successful management and more than unsatisfying fulfillment of an extremely complicated scholarly task"³⁸.

Another attempt to create a poetic translation was made by Theodor Shumovskii³⁹. It was published in 1995 and caused a controversial reaction within the academia. In the preface to his translation Shumovskii declared that the translation of the Qur'an in poetic form is the only way to express its true spirit and that the prosaic translation "kills the very essence of the great Book"⁴⁰. However, his own translation turned out to be an endless row of unbearably monotonous rhymed couplets.

³⁵ *Emel'ianov, Ismail-Valerii*. 125th Anniversary of the Translator of the Qur'an // *Islam Minbare*. 2008. № 2 (in Russian).

³⁶ [*Porokhova V.*]. *The Qur'an* / Transl. by Valeria Porokhova. Moscow, 1993 (in Russian).

³⁷ For details see *Ushakov V.D.* Which Translation of the Qur'an Do We Need — "Canonical" or Scientific? // *The Qur'an in Russia (Based on the Materials of the Round Table The Holy Qur'an in Russia: Spiritual Legacy and Historical Fate)*. Moscow, 1997 (in Russian).

³⁸ *Rezvan E.A.* *The Qur'an and Its World*. P. 449.

³⁹ [*Shumovskii T.A.*]. *The Qur'an. The Holy Book of Muslims* / Transl. by T.A. Shumovskii. Moscow, 1995 (in Russian).

⁴⁰ *Shumovskii T.A.* Speaking about the Qur'an // *The Holy Qur'an. Pages of Eternal Thoughts* / Poetic translation by Theodor Shumovskii. St. Petersburg, 2000. P. 19 (in Russian).

An important step in the translation of the sacred book of Islam was made by Magomed-Nuri Osmanov. His translation, based on multiple, largely Persian *tafsirs*, appeared in 1995⁴¹ and in 2002 Osmanov was awarded the State Prize of the Russian Federation for the second significantly enlarged and reworked edition.

The Qur'an became the focal point of research undertaken by the Moscow linguist Viktor Ushakov. His monographic study of the Qur'anic phraseology⁴² was followed by the publication of the translation of selected *suras* in the rhymed prose⁴³. It was supplemented by commentaries based on the *Tafsir* of al-Tabari and *Tafsir al-Jalalain* as well as Russian studies of the Islamic scripture. Discussing basic principles of this translation, quite a number of Russian experts on classical Islam opposed the author's decision to write all biblical names in the Judaic-Christian tradition (Abraham instead of Ibrahim and the like). In their opinion, it affected the authenticity of the text.

The 1990s and the first decade of the 21st century became the most fruitful period regarding new translations of the Islamic scripture. Shortly before death on the verge of the 21st century a well-known Russian Arabist philologist Betsi Shidfar (1928–1993) completed her translation of the Qur'an⁴⁴. This work is worth mentioning at least because in the period under review it became the sole translation which was undertaken by an experienced translator of the masterpieces of Arabic medieval prose and poetry. Speaking about this work, the aforementioned St. Petersburg Professor Anna Dolinina pointed out: “[Betsi Shidfar] managed to reflect the artistic form, rhythm and rhyme of the Qur'an in an adequate and delicate manner”⁴⁵.

In recent years Russian readers have become familiar with new translations. Two of them appeared at the beginning of the 21st century. The translation of El'mir Kuliev⁴⁶ was welcomed by the Islamic community and evoked a vivid interest of the scholars by its accuracy and fine literary quality. Kuliev has a great regard for his forerunners. He wrote in the preface to the third edition of his translation (Moscow, 2004): “The transla-

⁴¹ [Osmanov M.-N.O.]. The Qur'an / Transl. by M.-N.O. Osmanov. Moscow, 1995 (in Russian).

⁴² Ushakov V.D. Qur'anic Phraseology (an Attempt of Comparison of the Phrases from the Qur'an and Arabic Classical Language). Moscow, 1996 (in Russian).

⁴³ [Ushakov V.D.]. The Qur'an. Suras 1, 16-19, 35, 36 / Transl., introductory article and commentaries of V.D. Ushakov. Moscow, 1998. He published the translation of several *suras* in the academic periodical *Vostok (Oriens)*: Sura 20. Ta-Ha // *Vostok (Oriens)*. 2000. № 4; Sura 21. The Prophets // *Ibid.* 2002. № 1; Sura 22. Hajj // *Ibid.* 2002. № 5 (all in Russian).

⁴⁴ [Shidfar B.]. The Qur'an / Transl. by B. Shidfar. Moscow, 2003 (in Russian).

⁴⁵ Dolinina A.A. The Present-day Translation of the Qur'an Made for General Audience Should Take into Account Tafsirs // URL: <http://www.islamrf.ru/news/culture/history/12655/> (in Russian).

⁴⁶ [Kuliev E.R.]. The Qur'an / Transl. by E.R. Kuliev. Moscow, 2002 (in Russian).

tions of D.N. Boguslavskii, I.Y. Krachkovskii and M.-N.O. Osmanov are masterpieces of the world Oriental studies and an invaluable contribution of Russian and Soviet scholars to the development of the Islamic studies in Russia... Working on my translation, I tried to take into account the notable achievements of my predecessors”.

An entirely opposite reaction was caused by the translation made by Alim Gafurov⁴⁷. After its completion he produced a series of insulting anti-Islamic articles which led to a public scandal. He began most of his slanderous pieces of writing with the phrase: “I am the translator of the Qur’an...”

The recent translation at our disposal is the work of two scholars from the Moscow Institute of Oriental Studies Raisa Sharipova and Ural Sharipov⁴⁸. A mere glance at it reveals the translators’ underlying intention to make the text ‘readable’ and intelligible to a broader reader.

However, despite a considerable increase in the number of translations of the Qur’an into Russian, Krachkovskii’s translation is still the one which is predominantly used by the majority of Russian scholars engaged in Islamic studies. In the meantime, it is obvious that the idea of Krachkovskii to prepare a philologically accurate academic translation with comprehensive commentaries and reference materials is on the agenda of the Russian academia.

After the survey of translations of the Qur’an, it is necessary to mention what has been done in Russia in the field of the Qur’anic studies. In the second half of the 20th century St. Petersburg was undeniably the country’s flagship in this field. In the early 1980s Russian Islamists supported the call of St. Petersburg Professor Piotr Griaizevich (1929–1997) to proceed with the contextual and diachronic analysis of the Qur’anic vocabulary by comparing it with both the general Semitic lexicon and the linguistic material concerning the pre-Islamic and early Islamic Arabia. It should be noted that this specific approach appeared to be one of the most promising approaches to the Islamic scripture as a historical source⁴⁹.

Challenged by this difficult task, St. Petersburg Orientalist Il’ia Shifman carried out a number of researches on the interconnection of the Qur’anic mythologems with the general Semitic spiritual legacy⁵⁰. For his colleague, the famous Arabist historian Oleg Bol’shakov, the Qur’an became one of the basic sources of the first volume of his fundamental

⁴⁷ [Gafurov A.G.]. The Qur’an / Transl. by A.G. Gafurov. Moscow, 2000 (in Russian).

⁴⁸ [Sharipov U.Z., Sharipova R.M.]. The Qur’an / Transl. by U.Z. Sharipov, R.M. Sharipova. Moscow, 2009 (in Russian).

⁴⁹ Rezvan E.A. The Qur’an and Its World: V. Language, the Unconscious and the “Real World” // *Manuscripta Orientalia*. 1998. Vol. 4. № 1. P. 28.

⁵⁰ Shifman I.Sh. About the Certain Regulations of the Early Islam // *Islam: Religion, Society and State*. Moscow, 1984; Idem. *Historical Roots of the Qur’anic Image of Allah // Problems of the Arab Culture*. Moscow, 1987 (all in Russian).

work *History of the Caliphate*⁵¹ which is focused on the birth and the formative period of Islam.

The Qur'an as a historical source became an object of study for the renowned Arabist Professor Mikhail Piotrovskii. The innovative approach which he applies in his book *The Historical Legends of Qur'an*⁵² rests on the close examination of the place of historical legends in the Holy Islamic scripture and their interrelation with the local cultural environment. A special emphasis on the 'Arabian' legends is made as they contain unique information which sheds the light on the history of pre-Islamic Arabia.

Many creative ideas of the above-mentioned Piotr Griaznevich have been masterfully implemented by Efim Rezvan in the series of articles on the terminology of the Qur'an and its specificity as a historical source and cultural monument⁵³. In 1991 Efim Rezvan published a relatively short historiographical essay *Qur'an and Qur'anic studies*⁵⁴ which in 10 years grew into an extensive monograph *The Qur'an and Its World*. This thoroughly documented and up-to-date book goes into many particular aspects of its truly broad theme including the role and the place of the Qur'an in Muslim society and the history of the study of this text both in the Muslim East and in Europe. In 2004 Rezvan published a detailed study of the noteworthy Qur'anic manuscript of the 8th century⁵⁵. The attached CD-ROM contains the facsimile of the text and the documentary *Search for the Qur'an of Uthman*. It is worth mentioning in passing that in 2006 this manuscript was engraved on the plates of pure gold and pompously revealed to the public. The price for the set of 162 plates, according to various Internet sources, fluctuated between 6 and 9 million dollars. In spite of a massive advertizing campaign "the Golden Qur'an" project caused a contradictory public reaction and ended up as a complete commercial flop.

⁵¹ Bol'shakov O.G. History of the Caliphate. Vol. 1. Islam in Arabia, 570–633. Moscow, 1989 (in Russian).

⁵² Piotrovskii M.B. The Historical Legends of Qur'an. Moscow, 1991 (in Russian).

⁵³ Rezvan E.A. Adam and Banu Adam in the Qur'an (on the History of the Definitions "First Human Being" and "Humanity") // Islam: Religion, Society and State. Moscow, 1984; Idem. The term *Daraja* in the Qur'an (on the Problem of Social Stratification of the Settled Population in the Inner Arabia on the Verge of the 6th and 7th Century) // Socio-Political Ideas in Islam: History and Current State. Moscow, 1984; Idem. The Qur'an and Pre-Islamic Culture (Problem of the Research Methods) // Islam: Religion, Society and State. Moscow, 1984; Idem. Studies on the Terminology of the Qur'an: *Sura*, *'Abd* (*'Abid*, *'Ibad*) *Allah*; *Umma* — 16:121/12 // Problems of the Arab Culture. Moscow, 1987; Idem. Ethical Conceptions and Etiquette in the Qur'an // Etiquette of Peoples of Western Asia. Moscow, 1988 (all in Russian).

⁵⁴ Rezvan E.A. The Qur'an and Qur'anic Studies // Islam. Historiographical Assays. Moscow, 1991 (in Russian).

⁵⁵ Rezvan E.A. *Mushaf* of 'Uthman'. St. Petersburg, 2004 (in Russian).

The teaching of subjects related to Islam created an increasing demand for respective reference manuals and handbooks. It is worth mentioning in this respect the useful teaching aids prepared by St. Petersburg colleagues at various times. Among them are *Chrestomathy on Islam*, compiled by Stanislav Prozorov (its second section is dedicated to the Qur'an and its commentaries), as well as Rezvan's text book *The Qur'an and Its Exegesis* and a reader *Persian Qur'anic Exegesis* made by Firiuz Abdullaeva⁵⁶ (both books familiarize undergraduate students with the perceptions of the sacred book of Islam in different historical periods and in various ethnocultural surroundings).

It should also be pointed out that Moscow scholars have contributed much to the field under review. Above-mentioned Viktor Ushakov, an expert on the Qur'anic phraseology, represents the Moscow school of Islamic studies. In the Moscow Institute of Oriental Studies works the scholar of Arabic descent Tawfiq Ibrahim. Along with Natalia Efremova he wrote the *Companion to the Qur'an*⁵⁷ (it is devoted to the Islamic doctrinal foundations — the belief in God, angels, prophets and the Judgment Day) and thereafter he published a book *On the Way to the Qur'anic Tolerance*⁵⁸. The latter encompasses the reworked versions of his articles which were previously published in the academic journal *Oriens* under the general heading "Onwards to the Qur'anic Islam".

An important trend in the Islamic studies in Russia today is related to the revival of the profound Russian tradition of Qur'anic studies with a special stress on the philological exegesis and the structure of the Muslim holy book. A step forward in this branch of research was made by Professor of the Institute of Asian and African Studies (Moscow State University) Dmitrii Frolov⁵⁹. Speaking about his recent publications, we

⁵⁶ *Chrestomathy on Islam* / Compiled by S.M. Prozorov. Moscow, 1994; *Rezvan E.A. The Qur'an and Its Exegesis* (Texts, Translations, Commentaries). St. Petersburg, 2002; *Abdullaeva F.I. Persian Exegesis of the Qur'an* (Texts, Translations, Commentaries). St. Petersburg, 2000 (all in Russian).

⁵⁷ *Ibrahim T.K., Efremova N.V. Companion to the Qur'an: the Faith* // *Rezvan E.A. The Qur'an and Its World*. St. Petersburg, 2001 (in Russian).

⁵⁸ *Ibrahim T. On the Way to the Qur'anic Tolerance*. Nizni Novgorod, 2007 (in Russian).

⁵⁹ *Frolov D.V. Ibn al-Nadim on the History of Qur'anic Exegesis* // *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1997. Vol. 87; *Idem. The Notion of Stone in the Qur'an* // *Proceedings of the Arabic and Islamic Sections of the 35th International Congress of Asian and North African Studies (ICANAS)*. Budapest, 1999; *Idem. Medieval Muslim Discussion about the Order of Suras and Its Relevance to the Study of the Composition of the Qur'an* // *Vestnik Moskovskogo universiteta. Series 13. Vostokovedenie*. 2001. № 1; *Idem. The Problem of the "Seven Long" Suras* // *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (UEAI), Halle 1998*. Leuven, 2002; *Idem. Two in One and One in Two: An Observation on the Composition of the Qur'anic Text* // *Sirat Al-Ghaziz. Volume in Honour of Krystyna Skarzynska-Bohenska and Danuta Madeyska*. Warszawa, 2011; *Idem. The Role of Prayers in the Composition of the Qur'an* // *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies*. Pro-

should mention in the first place the extensive commentaries on the first 10 *suras* (78–87) of the most commonly referred and memorized 30th section the Qur'an known as *juz* 'Amma⁶⁰. These commentaries are based on a wide range of medieval *tafsirs* including the works Muhammad al-Tabari (839–923), Ismail ibn Kathir (1301–1373), Abu al-Qasim al-Zamakhshari (d. in 1144) and Jalal al-Din al-Suyuti (c. 1445–1505). The annotated translation of the famous treatise of the latter, *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an* (The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'an), has become a goal of the project launched by Professor Frolov. It is carried out stage-by-stage by a group of specialists from the Department of Arabic Philology at the Institute of Asian and African Studies. Six released issues of the translation cover half of the treatise⁶¹.

The head of the aforementioned department, Professor Frolov, is a caring teacher who sparks students' interest in the Qur'anic studies (his lecture course on the Qur'an is extremely popular) and who has raised a group of talented disciples. One of them, Adelia Gainutdinova, has produced a book *Images of the Prophets in the Qur'an*⁶² (this research vividly shows how the idea of prophethood became an essential part of the Arab and Islamic culture) and another, Tatiana Nalich, has published a book *Angels and Other Supernatural Creatures in Islam*⁶³ which is largely based on the material of the Islamic scripture.

In the end, two remarkable accomplishments of our Institute colleagues should also be pointed out. In 2007 the experienced teacher of Arabic Gulchara Aganina defended the PhD thesis on the orthoepy and recitation (*tajwid*) of the Qur'an which will be published soon. Vladimir Lebedev has produced a three-volume textbook *Learn to Read the Qur'an in Arabic* which has gone through three editions⁶⁴ and become a sort of bestseller. It was followed by another language manual *Reading Hadiths in Arabic* which is addressed, according to the author, "to those who perceive Arabic as a means of cultural and religious communication and one of the few 'prophetic' languages"⁶⁵.

ceedings of the 24th Congress UEAI, Leipzig, 2008. Leuven, 2013. Professor Frolov also made substantial contributions to the authoritative *Encyclopaedia of the Qur'an* (5 vols. Leiden, 2001–2006).

⁶⁰ Frolov D.V. Commentary on the Qur'an. 30th *Juz*'. Vol. 1. Suras 78–87. Moscow, 2011 (in Russian).

⁶¹ Al-Suyuti, Jalal al-Din. The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'an / Under the general editorship of D.V. Frolov. Issues 1–6. Moscow, 2000–2011 (in Russian).

⁶² Gainutdinova A.R. Images of the Prophets in the Qur'an. Moscow, 2002 (in Russian).

⁶³ Nalich T.S. Angels and Other Supernatural Creatures in Islam. Moscow, 2009 (in Russian).

⁶⁴ Lebedev V.V. Learn to Read the Qur'an in Arabic. Pt. 1–3. Third edition. Moscow, 2007 (in Russian).

⁶⁵ Lebedev V.V. Reading Hadiths in Arabic. Moscow, 2006. P. 4 (First edition — Moscow, 1999) (in Russian).

All in all, despite the notorious financial difficulties and a heavy teaching load the Russian scholars specializing in the field of Qur'anic studies are not losing a realistic vision of the future of their discipline which further progress requires a search for new methodological approaches, broad exchange of experience and knowledge with foreign colleagues and also preservation and continuation of the rich traditions of Russian Oriental science.

In conclusion it is necessary to get back to the tremendous significance of the Qur'an as an outstanding literary monument and those myriads of facets of the research prism through which scholars look at the world of the sacred book of Islam. "The spiritual milk of the Qur'an" which nourishes the mankind (borrowing this figurative expression from the Russian philosopher Vladimir Soloviev)⁶⁶ continues to nourish a chain of generations of Russian Islamicists. Alexander Pushkin was strikingly far-seeing when he composed the following stirring and persuasive verses:

Pray to the Mighty, the Creator:
He rules the winds, He guides the rains
To thirsty lands. No might is greater:
His trees give shade to burning plains.

His mind is merciful; we owe Him
Mohammed and this Koran's gift.
Oh may we see the light to know Him
And may the mists that blind us, lift.⁶⁷

Bibliography

- Abdullaeva F.I.* Persian Exegesis of the Qur'an (Texts, Translations, Commentaries) (*Абдуллаева Ф.И.* Персидская кораническая экзегетика [тексты, переводы, комментарии]). St. Petersburg, 2000.
- Arapov D.J.* The System of the State Regulation of Islam in the Russian Empire (the Last Three Decades of the 18th Century — the Beginning of the 20th Century) (*Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи [последняя треть XVIII — начало XX вв.]). Moscow, 2004.
- Bartold V.V.* Islam // Works in 9 vols. Vol. 6. Works on the History of Islam and Arab Caliphate (*Бартольд В.В.* Ислам // Соч.: В 9 т. Т. 6. Работы по истории ислама и Арабского халифата). Moscow, 1966.
- Bartold V.V.* The Qur'an and the Sea // Works in 9 vols. Vol. 6 (*Бартольд В.В.* Коран и море // Соч.: В 9 т. Т. 6). Moscow, 1966.
- Bartold V.V.* <About Muhammad> // Works in 9 vols. Vol. 6 (*Бартольд В.В.* <О Мухаммеде> // Соч.: В 9 т. Т. 6). Moscow, 1966.
- Bartold V.V.* Baron V.R. Rosen and the Russian Provincial Orientalism // Works in 9 vols. Vol. 9. Works on the History of Oriental Studies (*Бартольд В.В.* Барон

⁶⁶ *Soloviev V.S.* Mahomet, His Life and Religious Doctrine. St. Petersburg, 1896.
URL: <http://www.vchi.net/soloviev/magomet/002.html> (in Russian).

⁶⁷ *Imitations of the Koran* by Alexander Pushkin. P. 280.

- В.Р. Розен и русский провинциальный ориентализм // Соч.: В 9 т. Т. 9. Работы по истории востоковедения). Moscow, 1977.
- Biberstein-Kazimirski, Albert de.* Le Koran: traduction nouvelle faite sur le text arabe. Paris, 1840.
- [*Boguslavskii D.N.*]. The Qur'an / Transl. by D.N. Boguslavskii ([*Богуславский Д.Н.*]. Коран / Пер. и коммент. Д.Н. Богуславского). St. Petersburg, 1995.
- [*Boguslavskii D.N.*]. The Qur'an / Transl. by D.N. Boguslavskii ([*Богуславский Д.Н.*]. Коран / Пер. с араб. яз., коммент. и примеч. выполнены Д.Н. Богуславским). Istanbul, 2005.
- Bol'shakov O.G.* History of the Caliphate. Vol. 1. Islam in Arabia, 570–633 (*Большаков О.Г.* История Халифата. Т. 1: Ислам в Аравии 570–633). Moscow, 1989.
- Chrestomathy on Islam / Compiled by S.M. Prozorov (Хрестоматия по исламу / Сост. С.М. Прозоров). Moscow, 1994.
- Dolinina A.A.* A Slave of the Duty (*Долинина А.А.* Невольник долга). St. Petersburg, 1994.
- Dolinina A.A.* The Present-day Translation of the Qur'an Made for General Audience Should Take into Account Tafsirs (*Долинина А.А.* Современный перевод Корана для широкого читателя должен учитывать тафсиры). URL: <http://www.islamrf.ru/news/culture/history/12655/>
- Dostoevsky F.* Celebration of Pushkin's Birth, June 8, 1880. URL: http://www.speeches-usa.com/Transcripts/098_dostoevsky.html
- Du Ryer A.* L'Alcoran de Mahomet. Paris, 1647.
- Emel'ianov, Ismail-Valerii.* 125th Anniversary of the Translator of the Qur'an // Islam Minbare (*Емельянов, Исмаил-Валерий.* 125летие со дня рождения переводчика Корана // Ислам Минбаре). 2008. № 2.
- Frolov D.V.* Ibn al-Nadim on the History of Qur'anic Exegesis // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1997. Vol. 87.
- Frolov D.V.* The Notion of Stone in the Qur'an // Proceedings of the Arabic and Islamic Sections of the 35th International Congress of Asian and North African Studies (ICANAS). Budapest, 1999.
- Frolov D.V.* Medieval Muslim Discussion about the Order of Suras and Its Relevance to the Study of the Composition of the Qur'an // Vestnik Moskovskogo universiteta. Series 13. Vostokovedenie. 2001. № 1.
- Frolov D.V.* The Problem of the "Seven Long" Suras // Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants (UEAI), Halle 1998. Leuven, 2002.
- Frolov D.V.* Commentary on the Qur'an. 30th Juz'. Vol. 1. Suras 78–87 (*Фролов Д.В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. Суры 78–87). Moscow, 2011.
- Frolov D.V.* Two in One and One in Two: An Observation on the Composition of the Qur'anic Text // Sirat Al-Ġahiz. Volume in Honour of Krystyna Skarzynska-Bohenska and Danuta Madeyska. Warszawa, 2011.
- Frolov D.V.* The Role of Prayers in the Composition of the Qur'an // Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies. Proceedings of the 24th Congress UEAI, Leipzig, 2008. Leuven, 2013.
- Gainutdinova A.R.* Images of the Prophets in the Qur'an (*Гайнутдинова А.Р.* Образы пророков Коране). Moscow, 2002.
- [*Gafurov A.G.*]. The Qur'an / Transl. by A.G. Gafurov ([*Гафуров А.Г.*]. Коран / Пер. с арабского А.Г. Гафурова). Moscow, 2000.

- Girgas V.F.* Arabic-Russian Dictionary for the Qur'an and Hadiths (*Гиргас В.Ф.* Арабско-русский словарь к Корану и хадисам). Moscow; St. Petersburg, 2006.
- Griaznevich P.A.* The Qur'an in Russia (Studies, Translations and Publications) // Islam: Religion, Society and State (*Грязневич П.А.* Коран в России [изучение, переводы и издания] // Ислам: религия, общество, государство). Moscow, 1984.
- Griaznevich P.A., Beliaev B.A.* Introduction // The Qur'an. Transl. by I.Y. Krachkovskii (*Грязневич П.А., Беляев В.А.* Предисловие // Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского). Moscow, 1963.
- Gurnitskii K.I.* Agafangel Efimovich Krymskii (*Гурницкий К.И.* Агафангел Ефимович Крымский). Moscow, 1980.
- Gusterin, Pavel.* Several Remarks on the Question of the Priority in the Translation of the Qur'an into Russian (*Густерин П.* Несколько замечаний по вопросу о первенстве в переводе Корана на русский язык). URL: <http://islam-info.ru/koran/page,1,1616-neskolko-zamechanij-po-voprosu-o-pervenstve-v.html>
- Gusterin, Pavel.* Piotr Postnikov and His Translation of the Qur'an (*Густерин П.* Петр Постников и его перевод Корана). URL: <http://islam-info.ru/koran/1582-petr-postnikov-i-ego-perevod-korana.html>
- Ibrahim T.* On the Way to the Qur'anic Tolerance (*Ибрагим Т.* На пути к коранической толерантности). Nizni Novgorod, 2007.
- Ibrahim T.K., Efremova N.V.* Companion to the Qur'an: the Faith // Rezvan E.A. The Qur'an and Its World (*Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В.* Путеводитель по Корану: вера // Резван Е.А. Коран и его мир). St. Petersburg, 2001.
- Interaction of Cultures: the Qur'an in Russian Poetry // Compiled by J.A. Gavrilov, A.G. Shevchenko (Взаимопроникновение культур: Коран в русской поэзии / Сост. Ю.А. Гаврилов, А.Г. Шевченко). Moscow, 2006.
- Kashaliyova K.S.* Pushkin's Imitations of the Koran and Their Source // Proceedings of the Cabinet of the Orient (*Капиталева К.С.* «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // Записки кабинета Востока). 1930. № 5.
- Kazem-Bek M.A.* The Full Concordance to the Qur'an (*Казем-Бек М.А.* Полный конкорданс Корана). St. Petersburg, 1859.
- [*Krachkovskii I.Y.*]. The Qur'an / Transl. by I.Y. Krachkovskii ([*Крачковский И.Ю.*]. Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского). Moscow, 1963.
- Krymskii A.E.* Islam and Its Future. The Past of Islam, Current State of Muslim Peoples, Their Intelligence and Their Attitude towards European Civilization (*Крымский А.Е.* Мусульманство и его будущность. Прошлое ислама, современное состояние мусульманских народов, их умственные способности, их отношения к европейской цивилизации). Moscow, 1899.
- Krymskii A.E.* Lectures on the Qur'an. Issue I. Suras of the Earliest Period. Translation with Explanations (*Крымский А.Е.* Лекции по Корану. Вып. I. Суры старейшего периода. Перевод с объяснениями). Moscow, 1902.
- Krymskii A.E.* History of Islam. Author's Assays, Reworked Materials and Complemented Translations from Dozy and Goldziher. Pt. 1–2. Second edition (*Крымский А.Е.* История мусульманства. Самостоятельные очерки, обработки и дополненные переводы из Дози и Гольдциера. Ч. 1–2. 2-е изд.). Moscow, 1904.
- Krymskii A.E.* Suras of the Earliest Period (Translation with Explanations). Lectures on the Qur'an Presented in 1905 / Supplement to the *History of Islam* (*Крымский А.Е.* Суры старейшего периода [перевод с объяснениями]. Лекции

- по Корану, читанные в 1905 г. / Прилож. к «Истории мусульманства»). Moscow, 1905.
- Krymskii A.E.* The History of Arabs and the Arabic Secular and Religious Literature (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы, светской и духовной). Pts 1–2. Moscow, 1911–1912.
- [*Kuliev E.R.*]. The Qur'an / Transl. by E.R. Kuliev ([*Кулиев Э.Р.*]. Коран / Перевод смыслов и комментарии Э.Р. Кулиева). Moscow, 2002.
- Lebedev V.V.* Reading Hadiths in Arabic (*Лебедев В.В.* Читаем хадисы по-арабски). Moscow, 2006.
- Lebedev V.V.* Learn to Read the Qur'an in Arabic. Pt. 1–3 (*Лебедев В.В.* Учись читать Коран по-арабски. Ч. 1–3). Moscow, 2007.
- Nalich T.S.* Angels and Other Supernatural Creatures in Islam (*Налич Т.С.* Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе). Moscow, 2009.
- [*Osmanov M.-N.O.*]. The Qur'an / Transl. by M.-N.O. Osmanov ([*Османов М.-Н.О.*]. Коран / Пер. и коммент. М.-Н.О. Османова). Moscow, 1995.
- Piotrovskii M.B.* The Historical Legends of Qur'an (*Пиотровский М.Б.* Коранические сказания). Moscow, 1991.
- Pochta J.M.* Revolutionary Russia and Muslim World (Islamic Studies in the Soviet Union in the 1920s — 1930s) // Orient (*Почта Ю.М.* Революционная Россия и мусульманский мир [советское исламоведение в 20–30-е годы] // Восток). 1993. № 4.
- [*Porokhova V.*]. The Qur'an / Transl. by Valeria Porokhova ([*Порохова В.*]. Коран / Перевод смыслов и комментарии Валерии Пороховой). Moscow, 1993.
- Pushkin A.S.* Imitations of the Koran // Complete Set of Works in 6 vols. Vol. 1 (*Пушкин А.С.* Подражание Корану // Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. 1). Moscow, 1937.
- [*Pushkin A.S.*]. *Imitations of the Koran* by Alexander Pushkin. Transl. by Ants Oras // The Sewanee Review. 1972. Vol. 80. № 2.
- Rezvan E.A.* Adam and Banu Adam in the Qur'an (on the History of the Definitions "First Human Being" and "Humanity") // Islam: Religion, Society and State (*Резван Е.А.* Адам и бану Адам в Коране [к истории понятий «первочеловек» и «человечество»] // Ислам: религия, общество, государство). Moscow, 1984.
- Rezvan E.A.* The Qur'an and Pre-Islamic Culture (Problem of the Research Methods) // Islam: Religion, Society and State (*Резван Е.А.* Коран и доисламская культура [проблема методики изучения] // Ислам: религия, общество, государство). Moscow, 1984.
- Rezvan E.A.* The term *Daraja* in the Qur'an (on the Problem of Social Stratification of the Settled Population in the Inner Arabia on the Verge of the 6th and 7th Century) // Socio-Political Ideas in Islam: History and Current State (*Резван Е.А.* Термин дараджа в Коране [к проблеме социальной стратификации общества оседлых центров Внутренней Аравии на рубеже VI–VII вв.] // Социально-политические представления в исламе: история и современность). Moscow, 1984.
- Rezvan E.A.* Studies on the Terminology of the Qur'an: *Sura*, '*Abd*' (*Abid*, '*Ibad*) *Allah*; *Umma* — 16:121/12 // Problems of the Arab Culture (*Резван Е.А.* Исследования по терминологии Корана: сура; 'абд ['абид, 'ибад] Аллах; умма — 16:121/12 // Проблемы арабской культуры). Moscow, 1987.
- Rezvan E.A.* Ethical Conceptions and Etiquette in the Qur'an // Etiquette of Peoples of Western Asia (*Резван Е.А.* Этические представления и этикет в Коране // Этикет у народов Передней Азии). Moscow, 1988.

- Rezvan E.A.* The Qur'an and Qur'anic Studies // Islam. Historiographical Assays (Резван Е.А. Коран и коранистика // Ислам. Историографические очерки). Moscow, 1991.
- Rezvan E.A.* The Qur'an and Its World: V. Language, the Unconscious and the "Real World" // Manuscripta Orientalia. 1998. Vol. 4. № 1.
- Rezvan E.A.* The Qur'an in Russia // Islam on the Territory of the Former Russian Empire. Dictionary (Резван Е.А. Коран в России // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь). Issue 1. Moscow, 1998.
- Rezvan E.A.* The Qur'an and Its World: VIII/2. *West-Östlichen Divans* (The Qur'an in Russia) // Manuscripta Orientalia. 1999. Vol. 5. № 1.
- Rezvan E.A.* The Qur'an and Its World (Резван Е.А. Коран и его мир). St. Petersburg, 2001.
- Rezvan E.A.* The Qur'an and Its Exegesis (Texts, Translations, Commentaries) (Резван Е.А. Коран и его толкования [тексты, переводы, комментарии]). St. Petersburg, 2002.
- Rezvan E.A.* *Mushaf* of 'Uthman' (Резван Е.А. Коран «Усмана»). St. Petersburg, 2004.
- Romanov B.* Travels to the Holy Land // Travels to the Holy Land. Memoirs of Russian Pilgrims and Travelers from the 12th to the 20th Century (Романов Б. Путешествия в Святую Землю // Путешествия в Святую Землю. Записки русских паломников и путешественников XII–XX вв). Moscow, 1995.
- Rzaev A.K.* Muhammed Ali M. Kazem-Bek (Рзаев А.К. Мухаммед Али М. Казембек). Moscow, 1989.
- [*Sablukov G.S.*]. The Qur'an, Law-making Book of the Islamic Doctrine / Transl. by Gordii Sablukov ([Саблуков Г.С.]. Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения / Пер. и прилож. к пер. Гордия Саблукова). Kazan, 1877.
- Sale G.* The Koran: Commonly Called the Alcoran of Mohammed. London, 1734.
- [*Sharipov U.Z., Sharipova R.M.*]. The Qur'an / Transl. by U.Z. Sharipov, R.M. Sharipova ([Шарипов У.З., Шарипова Р.М.]. Коран / Пер. У.З. Шарипова, Р.М. Шариповой). Moscow, 2009.
- Shebunin A.N.* Copy of the Qur'an in Kufic Script from the St. Petersburg Imperial Public Library // Proceedings of the Oriental Department of the Russian Archeological Society (Шебунин А.Н. Куфический Коран Имп. СПб. Публичной библиотеки // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества). St. Petersburg, 1891. Vol. VI.
- Shebunin A.N.* Copy of the Qur'an in Kufic Script from the Khedive Library in Cairo // Proceedings of the Oriental Department of the Russian Archeological Society (Шебунин А.Н. Куфический Коран Хедивской библиотеки в Каире // Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества). Т. XIV. St. Petersburg, 1901.
- [*Shidfar B.*]. The Qur'an / Transl. by B. Shidfar ([Шидфар Б.Я.]. Коран. Перевод смыслов и комментарии / Пер. Б. Шидфар). Moscow, 2003.
- Shifman I.Sh.* About the Certain Regulations of the Early Islam // Islam: Religion, Society and State (Шифман И.Ш. О некоторых установлениях раннего ислама // Ислам: религия, общество, государство). Moscow, 1984.
- Shifman I.Sh.* Historical Roots of the Qur'anic Image of Allah // Problems of the Arab Culture (Шифман И.Ш. Исторические корни коранического образа Аллаха // Проблемы арабской культуры). Moscow, 1987.

- [*Shumovskii T.A.*]. The Qur'an. The Holy Book of Muslims / Transl. by T.A. Shumovskii ([*Шумовский Т.А.*]. Коран. Священная книга мусульман / Пер. с араб. Т.А. Шумовского). Moscow, 1995.
- Shumovskii T.A.* Speaking about the Qur'an // The Holy Qur'an. Pages of Eternal Thoughts / Poetic translation by Theodor Shumovskii (*Шумовский Т.А.* Слово о Коране // Священный Коран. Страницы вечных мыслей / Поэтический перевод с арабского Теодора Шумовского). St. Petersburg, 2000.
- Soloviev V.S.* Mahomet, His Life and Religious Doctrine (*Соловьев В.С.* Магомет, его жизнь и религиозное учение). St. Petersburg, 1896.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din.* The Perfect Guide to the Sciences of the Qur'an / Under the general editorship of D.V. Frolov. Issues 1–6 (*Ас-Суйути, Джалал ад-Дин.* Совершенство в коранических науках / Под общ. ред. Д.В. Фролова. Вып. 1–6). Moscow, 2000–2011.
- Ushakov V.D.* Qur'anic Phraseology (an Attempt of Comparison of the Phrases from the Qur'an and Arabic Classical Language) (*Ушаков В.Д.* Фразеология Корана [опыт сопоставления фразеоречений Корана и арабского классического языка]). Moscow, 1996.
- Ushakov V.D.* Which Translation of the Qur'an Do We Need — “Canonical” or Scientific? // The Qur'an in Russia (Based on the Materials of the Round Table *The Holy Qur'an in Russia: Spiritual Legacy and Historical Fate*) (*Ушаков В.Д.* Какой нужен перевод Корана: «канонический» или научный? // Коран в России [по материалам «круглого стола» «Священный Коран в России: духовное наследие и исторические судьбы»]). Moscow, 1997.
- [*Ushakov V.D.*]. The Qur'an. Suras 1, 16–19, 35, 36 / Transl., introductory article and commentaries of V.D. Ushakov ([*Ушаков В.Д.*]. Коран. Суры 1, 16–19, 35, 36 / Пер., вступительная статья и коммент. В.Д. Ушакова). Moscow, 1998.
- [*Ushakov V.D.*]. Sura 20. Ta-Ha () // *Vostok (Oriens)* ([*Ушаков В.Д.*]. Сура 20. Та Ха // Восток). 2000. № 4.
- [*Ushakov V.D.*]. Sura 21. The Prophets // *Vostok (Oriens)* ([*Ушаков В.Д.*]. Сура 21. Пророки // Восток). 2002. № 1.
- [*Ushakov V.D.*]. Sura 22. Hajj // *Vostok (Oriens)* ([*Ушаков В.Д.*]. Сура 22. Аль-Хаджж // Восток). 2002. № 5.
- Valeev R.M.* From the History of the Oriental Studies in Kazan (the Second Half of the 19th Century): Gordii Semenovich Sablukov as an Expert on Turkology and Islam (*Валеев Р.М.* Из истории казанского востоковедения середины — второй половины XIX в.: Гордий Семенович Саблуков — тюрколог и исламовед). Kazan, 1993.
- Valeev R.M.* Oriental Studies in Kazan: Roots and Development (the 19th Century — 1920s) (*Валеев Р.М.* Казанское востоковедение: истоки и развитие [XIX — 20 гг. XX в.]). Kazan, 1998.

Сведения об авторах: *Кириллина Светлана Алексеевна*, докт. ист. наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: sakir@iaas.msu.ru; *Мейер Михаил Серафимович*, докт. ист. наук, профессор, зав. кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: office@iaas.msu.ru

Л.О. Башелеишвили

ОТ «ГЛАВЕНСТВУЮЩЕГО БРАТА» АНАХОРЕТОВ — ДО ПРЕДВОДИТЕЛЯ МОНАСТЫРЯ. ГРУЗИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Статья посвящается анализу первохристианских форм монашеского любомудрия в памятниках древнегрузинской агиографической литературы, в частности, в корпусе «Житий тринадцати сирийских отцов» и в сочинении грузинского агиографа Гиорги Мерчуле «Житие святого Григола Хандзтели». В статье показано, как осваивают опыт горного отшельничества сирийских анахоретов подвизавшиеся в кельях насельники уже из Тао-Кларджетского пустынного града. Прослеживается постепенная трансформация статуса «главенствующего брата» анахоретов в предводителя монастыря.

Ключевые слова: грузинская агиографическая литература, древнейшие формы монашеского любомудрия, анахореты, главенствующий брат, чин предводительства, монашеский подвиг.

This article analyses Epichristian forms of monastic philosophy (of selfless devotion) in ancient Georgian hagiographic literary monuments, in particular, in the cycle “The Lives of the Thirteen Syrian Fathers”, and in the writing of Georgian hagiographer Giorgi Merchule “The Vita of Grigol Khandzteli”. This paper depicts lay brothers (novice) of Tao Klardjeti desert town, who, while mastering the experience of mountain seclusion of Syrian anchorites, pursued an occupation in the cells. This article traces gradual transformation of the status of “leading brother” of Anchorites into leader of monastery.

Key words: Georgian hagiographic literature, ancient form of monastic philosophy, Anchorites, leading brother, leadership rank, monastic feat.

Христианский идеал подлинного и совершенного Бытия, основанного на евангельском учении, в IV в. приобретает новый импульс. В воцерковленном Рах Романа зарождается новое движение, и укрепляется осознание того, что быть последовательным христианином невозможно без полного отрешения от недостойного и ущербного бытия, в котором после грехопадения живет тварь.

Добровольное бегство и скитания в пустынях, житие в гротах и пещерах либо в затворе, как девы в городах, не были вызваны тяготами жизни в миру. Это было стремлением к сверхдолжному подвигу, который предполагал создание особенного строя лишь для подвижников. Зарожденное в Египте монашество почти сразу столкнулось с вызовом раздвоения монашеского пути.

В монастырях, основанных Антонием Великим (251–356), насельники жили под руководством одного наставника в отдельных кельях, когда почти в то же время в лаврах Пахомия Великого (ок. 292–346) предпочтение отдавалось киновии, т. е. общежительным монастырям. В поддержку киновии выступил и Вселенский Учитель, составитель «Аскетикона» (аскетических правил) и основатель общежительного монастыря в Понте, Василий Великий Каппадокийский (330–379).

В грузинской действительности роль культуры лингвы в эллинистический период выполнял наряду с греческим и арамейский язык с соответствующим культурным наполнением. И неудивительно, что монашеское движение приходит в Грузию из Сирии — из иудео-христианского мира с иудео-христианскими традициями. В грузинском словоупотреблении «сирийских отцов» принято называть «асури», т. е. сирины или ассирийцы, жители не только самой провинции Сирии, но и Междуречья в целом.

Приобретенные в Сирии монашеская культура и опыт пустили корни в картвельской ойкумене, но впоследствии подверглись нивелировке, и уже с конца VII в. мы можем говорить о противостоянии иудео-христианства и «эллинистического» (византийского) христианства в Грузии, которое заслуживает внимательного изучения. Выявить характерные черты духовной традиции Христианского Востока невозможно без учета этнической, географической и исторической окраски многих процессов.

Корпус жизнеописания так называемых тринадцати сирийских отцов дошел до нас в трех редакциях и, несмотря на следы литературной переработки, содержит ценнейшие сведения о подвижничестве прибывших из Междуречья в Картли учеников св. Симеона Столпника (Младшего). По мнению акад. К. Кекелидзе, они появились в Грузии поэтапно, с 30-х годов VI в., в столь драматичное время для Вселенской Церкви, когда Византия изменила толерантное отношение к монофизитству и начала гонения против них¹.

Сирийские отцы заложили основы института монашества, завершая очередной этап евангелизации Картли². «Мокцеваи Картлисаи» (IX) — «Обращение Картли» и «Житие царя Вахтанга Горгасали» историка Джуаншера, нарекают сирийских отцов «вторыми апостолами Грузии», имея в виду значимость их проповедей, вклад в

¹ См.: *Башелешвили Л.О.* Монофизиты, диофизиты и несториане в памятниках грузинской историографии «Обращение Картли» и «Житие Картли» // Ломоносовские чтения. Востоковедение: Научная конференция, апрель 2009 г.: Тезисы докладов. М.: ИСАА МГУ, 2009. С. 14–18.

² Обращение Картли // Шатбердский сборник X века / Ред. Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979. С. 326 (на груз. яз.); см.: *Джуаншер.* Житие Вахтанга Горгасали // Картлис Цховреба (Житие Картли). Т. 1. Тбилиси, 1955. С. 307, 315 (на груз. яз.).

окончательную победу и укрепление христианства и «истиной веры». Заметим, что первый этап евангелизации завершился в первом веке и связан с проповедью апостола Андрея Первозванного в Грузии; второй этап — с подвижничеством св. Нино и объявлением христианства государственной религией в Картли (1-я четверть IV в.); третий этап — с деятельностью сирийских отцов и продолжением проповеди в горах Картли и на Северном Кавказе.

В картвелологии по сей день остается открытым вопрос, что заставило сирийских отцов покинуть Антиохию и переехать в Картли? Было ли это связано с кризисом халкидонизма в Сирии? По мнению акад. И. Джавахишвили, так называемые сирийские отцы были диофизитами и сирийцами по происхождению. Он исключает принадлежность сирийских отшельников к антихалкидонскому лагерю, поскольку после 150 лет конфессиональных споров в Грузии, в период их подвижничества побеждает «партия» диофизитов. Согласно И. Джавахишвили, историческая логика оказалась на стороне их диофизитства³.

К. Кекелидзе придерживался противоположного мнения. Он утверждал, что вышеуказанный корпус «житий» подвергся цензуре и редактированию на диофизитский лад. Этот уважаемый ученый считал сирийских отцов грузинами-монофизитами, которые бежали из Антиохии, где на них начались гонения⁴.

По мнению проф. преп. Григóла Перадзе, сирийские отцы были диофизитами и этническими сирийцами. Они были вынуждены покинуть Сирию по причине репрессий. В доказательство своей гипотезы проф. Григóл Перадзе цитирует жизнеописателя св. Шио Мгвимэли, что он, св. Шио «изучал грузинский язык четыре года», следовательно, заявляет ученый, он не был грузином, а в Грузию приехал с целью реализации своего идеала странничества⁵.

Сравнительно недавно была выдвинута еще одна гипотеза о несторианстве сирийских отцов Т. Мгалоблишвили. Учитывая исторический контекст, гипотеза имеет право на существование, но в указанных житиях трудно найти богословские обоснования либо другие факты для подтверждения несторианства сирийских отцов⁶.

³ См.: Джавахишвили И. История грузинского народа. Кн. I. Тбилиси, 1951. С. 351–357 (на груз. яз.)

⁴ См.: Кекелидзе К. К вопросу о прибытии в Картли тринадцати сирийских отцов // Вестн. Тбилис. ун-та. 1926. VI. С. 158–164 (на груз. яз.); Он же. История древнегрузинской литературы. Т. I. Тбилиси, 1980. С. 533–540 (на груз. яз.); Он же. Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. I. Тбилиси, 1956. С. 44–47 (на груз. и рус. яз.)

⁵ Feradze G. Die Anfänge des Mönchtums in Georgien. COtha. 1926. S. 6–40, 157, 587.

⁶ Mgaloblishvili T. Ancient Christianity in the Caucasus. L., 1994. P. 13–14.

Согласно Католикусу Арсену II (965–980)⁷, жизнеописателю прп. старцев, получив благословение св. Симеона, ученики захотели реализовать свой идеал отвержения мира в местах, где их никто не знал, и поселились в безлюдных горах Картли⁸. Горное отшельничество «туройо авило» (*сир.*) зародилось в Месопотамии, но и в Сирии пользовалось исключительной популярностью.

Агиограф «молчит» о вероучительных взглядах анахоретов, поскольку упоминание Симеона Столпника в качестве наставника более, чем красноречиво гласит о православии подвижников. Проблема определения антропологического идеала легендарных пустынников по сей день вызывает острые споры, так как существует тонкая трудноуловимая связь между религиозным мироощущением и аскетическим подвигом. Эта связь не лежит на поверхности, и обнаружить ее в «ветхих» безыскусно описанных житиях сирийских старцев означало бы ответить на вопрос, кем были на самом деле сирийские пустынники. Прибегнув к аскетической аналитике, некоторые исследователи попытались ответить на указанный выше *богословский* вопрос⁹. Считая пути делания святых старцев изуверскими, не исключениями, а проявлениями системы, пришли к выводу, что такое отношение к телу человека характерно именно для монофизитской аскетической доктрины в целом. Попытаемся иначе расставить акценты — для определения *религиозного* и *богословского* вышеуказанный кименический корпус житий мало-пригоден. В сочинениях преобладают сотериологические темы, подвиг и опыт святых старцев не переведены на язык богословских

⁷ Арсен II (955–980) — католикос Картли, которому принадлежат наиболее древние, так называемые кименные редакции прп. отцов Давида Гареджэли и Лукианэ (VI в., пам. седьмого мая после Вознесения); Иоанэ Зедазнэли (VI в., пам. седьмого мая) и его учеников; прп. Шио Мгвимэли и Евагрэ (VI в., пам. девятое мая; четвертого февраля). Критическое издание с использованием всех списков осуществил акад. И. Абуладзе в серии Памятники древнегрузинской литературы (ПДГАЛ) в четырех томах (т. 1. Тбилиси, 1963). На основе кименной редакции, неизвестный автор XII в. создает так называемые метафрастические версии жития Давида и Лукианэ Гареджэли, изданные И. Абуладзе в ПДГАЛ (т. 3. С. 170–207; 291–331); Житие прп. Иоанэ Зедазнэли сохранилось в четырех редакциях, кименной, двух метафрастических и синаксарной. Синаксарные редакции опубликованы в ПДГАЛ (т. 4. Тбилиси, 1968. С. 407–415).

⁸ В Грузии были известны все древнейшие формы монашеского любомудрия со времен зарождения иночества, в том числе горное отшельничество, поскольку многие грузинские анахореты были учениками Симеона Столпника, о чем красноречиво свидетельствуют жития прп. Симеона, а также его досточтимой матери Марфы. См.: Житие и деяние святого и блаженного отца Симеона Чудотворца, жившего на Дивной горе в окрестностях Антиохии и сиявшего как зарница на верхушке столпа // Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. 7. Тбилиси, 1961. С. 8–13 (на груз. и рус. яз.): *Проф. арх. Анатолий*. Исторический очерк сирийского монашества до половины VI в. Киев, 1911.

⁹ См.: *Баишелишвили Л.О.* Принципы монастырской жизни по памятникам грузинской агиографической литературы. Тбилиси, 2001. С. 161–162 (на груз. яз.)

категорий. Иной интерпретации текстов не допускает заложенный в них потенциал.

Нельзя довести сочинения агиографов до уровня документов — памятники очень часто сопротивляются реконструкции их исторического фона. В них многое определяется предшествующей литературной традицией. Применение аскетической аналитики для ответа на богословский вопрос нам кажется не совсем оправданным, поскольку жизнеописания многих диофизитских отшельников тоже не лишены крайностей и отличаются ярко выраженным изуверским отношением к телу. Всему восточному монашеству был присущ дух волевого, сурового аскетического делания и в первую очередь — так называемым сирийским отцам.

Их было 13, они смогли основать монастыри и лавры и получили «фамии» по месту их подвижничества: *Иоанэ Зэдазнэли* — основатель монастыря Зэдазнэли близ Мцхета. *Давид Гареджэли*, ученик Иоанэ Зэдазнэли, основатель монастыря Мама Давити (груз. отец Давид) на горе Мтацминда (груз. Святая Гора) в Тбилиси, с его деятельностью связана история воздвижения тбилисского храма Кашвети (груз. Квашви — рожай камень), основатель лавры Давид-гареджи к юго-западу от Тбилиси, в провинции Кахети (древней Кухети). *Шио Мгвимэли*¹⁰ — основатель и настоятель Шиомгвимской лавры близ Мцхета, один из 13 сирийских отцов, гимнограф. Во второй половине VI в. погрузился в «колодезь». *Исэ Цилкнэли* (2-я половина VI в.; пам. 7 мая, 2 дек.) — епископ Цилканский, проповедовал христианство в горах Грузии, а также среди народов Северного Кавказа. Сведения сохранились в кименной редакции¹¹ в «Житии преподобных отцов наших Шио и Евагрэ»¹². *Абибос Некресэли* (рус. Авив. VI в. 30–60-е годы; пам. 29 нояб.) — епископ Некресский, страстотерпец, святой. Архетипическая версия жития преподобного обработана Католикосом Арсеном I (IX в.), который создал новую

¹⁰ Житие преподобных отцов наших Шио и Евагрэ. С. 217–229; «Житие чудотворения и святого и блаженного Шио страну Картли и обосновался в Саркинэ» (в одной пещере), описанное достойным Мартвирием, которого сперва звали Иоанном, который был одним из учеников святого Иоанна Константинополя (метафрастическая редакция) // ПДГАЛ. Т. 3. Тбилиси, 1971. С. 107–170.

¹¹ Кименная, или кименистическая, редакция (*греч.* *keimena* — букв. «предлежащий») в грузинском словоупотреблении означает редакцию ветхих списков мученичества страстотерпцев, описанных очевидцами. Повесть, написанная очевидцем, для христианского самосознания тех времен имела огромную ценность, ибо осмысливалась как благочестивое свидетельство и предание, обеспеченные творческим методом «истинного и неложного описания», противопоставляясь образному описанию, т. е. метафразированию, по образцу редакций Симеона Лагофета, к которому грузинские агиографы прибегнут позже под возрастающим давлением эстетических требований эпохи. См.: *Башеленишвили Л.О.* Грузинский агиографический памятник VIII века («Мученичество св. Або Тбилиели» Иоанэ Сабанисдзе) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2006. № 4. С. 31.

¹² ПДГАЛ. Т. 1. Тбилиси, 1963. С. 221–224.

редакцию мученичества Абибоса. Впоследствии Католикос Арсен II, переработав предыдущую редакцию, сохранил в тексте древнейшие пласты¹³. **Антон Марткопэли**¹⁴ (уединенный, ум. 623 г.; пам. 19 янв, 7 мая) — прибыл из города Эдессы, привез в Грузию нерукотворную икону Спасителя, основатель Марткопского монастыря, столпник. **Тадеоз Степанцминдэли**¹⁵ (VI в., 7 мая) — основатель монастыря Урбниси. **Зенон Икалтоэли** (VI в., память 7 мая) — основатель монастыря Икалто. **Иосеб Алавердэли** — (VI в.; пам. 7 мая) — основатель монастыря Алаверди в провинции Кахети¹⁶. **Исидоре Самтавиэли** (VI в.; пам. 7 мая) — основатель монастыря Самтависи¹⁷. **Михаил Улумбоэли** (VI в.; пам. 7 мая) — проповедовал в Северной Картли и Осетии; основатель монастыря на горе Улумбо. **Пирос Бретэли**¹⁸ (VI в.; пам. 7 мая) — проповедовал в Кахети, основатель монастыря в Брети. **Степанэ Хирсэли**¹⁹ (VI в., пам. 7 мая) — основатель монастыря Хирси в Кахети. Большинство из этих «фамилий» привязаны к местам свершения их подвига, и в конце VI в. становятся центрами новых епархий, сохраняя исключительную значимость для духовной жизни и по сей день.

В искусстве и опыте отреченной жизни складывался и вырабатывался аскетический идеал Гареджских пустынников, идеал духовного становления и совершенствования. Как бы агиограф не утверждал, что он лишь описывает жизнь святых отцов, мы всегда должны помнить, что литературное произведение «никогда не является простой регистрацией события» или «копией жизни», и комментатор должен помнить, что «толкуемый текст может противоречить историческим событиям и обстоятельствам», относящимся ко времени его создания. «Таким образом, изучение литературы отличается от исторического исследования, поскольку имеет дело не с документами, а с памятниками»²⁰.

Исследуя подвиг святых старцев, становится очевидным, что они привезли в Грузию древнейшие формы монашеского любомудрия, которые давали им возможность реализовать свой антропологический максимализм в ином биоландшафте и в других климатических условиях.

¹³ Древние редакции книг жизни сирийских подвижников / Ред. И. Абуладзе. Тбилиси, 1955. С. 188–196. (на груз. яз.)

¹⁴ См.: Кирион (*Садзаглов*), еп. Жизнь и подвиги прп. Антония Столпника, чудотворца Марткопского. Тифлис, 1892.

¹⁵ Древние редакции житий сирийских подвижников.

¹⁶ См.: Сабинин М. История грузинской церкви до конца VI в. СПб., 1877.

¹⁷ Древние редакции житий сирийских подвижников.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Мейр Вайс. Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. М., 2001. С. 18.

Сирийские отшельники, подражая Иисусу Христу, желали пройти путь духовно-телесного преображения в этой мирской жизни, предвкушая в конце «неизрекаемые наслаждения и сладость Бога». Каждый из них в стремлении *превзойти самого себя* боролся с чувственными удовольствиями, умерщвляя свое тело, изнуряя и «удручая» его, игнорируя боль, голод, жажду, усталость, холод и капризы природы. Свершить подвиг, чуждый человеческой природе, выйти за грани возможного, например, кадить, положив угли на ладони, как святой Шио — в этих крайностях четко прослеживается сирийская аскетическая традиция, которая долгие годы вдохновляла грузинских агиографов.

Описанный Арсеном Католикосом подвиг некоторых отшельников явно носит признаки воскизма²¹, *груз.* mdzoarni, реже mdzoari (букв. «пасущийся, питающийся травой»); *греч.* βοδχοι — пастух; *сир.* ḡā ūa ēsbā; у латинских авторов — Remoboth, Sarabaitae²². Кроме восков, в сочинениях фигурируют *груз.* mesvete — столпник; *груз.* udzinarī; *греч.* ακοινηται (букв. «неусыпающиеся»); *груз.* memgvime — сидящие в колодце, в пещере; *груз.* parecheli или parechi; *греч.* μανδρα (букв. «огороженное место, куда загоняют овец», так называемый овечий хлев). Вот так нарекают грузинские агиографы живущих в горах и в пещерах старцев.

Учитывая столь разнообразные формы любомудрия, возможно, предположить, как причащался сидящий в глубоком колодце св. Шио, который на определенном этапе своей жизни стал udzinarī (бодрствующий, неспящий) непрерывно молящимся исихатом, а Антон Мартмкопэли (уединенный) — столпником и безмолвствующим. Кто приносил им святые дары? Была ли такая практика ношения святых даров? Какие отношения были между восками в горах Картли?

Пасущиеся — один из видов первохристианского сурового анахоретизма. По мнению автора «Церковной истории» (книга VI, глава 33) Иеремии (Ермия) Созомена (ок. 400–450 гг.) и Ефрема Сирина (ум. ок. 373–379), свое начало воскизм получил в Сирийской церкви, в Месопотамии в IV в., во времена правления императора Валента (363–368).

Созомен поименно перечисляет девять восков, подвизавшихся у подножия горы Сигор, и отмечает, что они заложили основу новому роду любомудрия — воскизму. Согласно К. Кекелидзе, «любомудрие это не является “новым” для описываемого Созоменом времени, с другой стороны, вышеприведенные слова, можно понимать в том смысле, что перечисленные подвижники положили начало воскизму у себя на родине в Месопотамии, по отношению к которой

²¹ Вид первохристианского монашеского любомудрия.

²² Феодосий, арх. Палестинское монашество в IV–VI в. Киев, 1899. С. 47.

воскизм действительно является новым родом любомудрия, но до проникновения в Сирию он мог быть известен в другом виде»²³. По утверждению ученого, начало воскизму было положено в Египте, не позже III в., и оттуда он перешел в другие страны. Об этом свидетельствуют обнаруженные грузинские версии житий египетских отшельников, в частности, «Житие и подвиги Нисимы, дочери царя Египетского, сделавшейся в пустыне настоятелем четырехсот святых отцов — пасущихся». В этом Житии, которое никак не укладывается в указанные Созоменом и Ефремом Сирином временные рамки, выступает целое собрание восков, настоятельница которых является Нисима-Исидора.

Кто такие воски, и были ли у жизнеописателей сирийских отцов литературные модели, через которые они могли создать образы восков?

По сведениям Ефрема Сирина, который посвящает воскам восторженные строки, пасущиеся жили как в пустыне, так и в горах. Согласно Созомену, воски не имели жилища, не ели хлеба, вареной пищи, не пили вина, но, живя в горах, всегда славословили бога молитвами и песнями по уставу церкви, а во время трапезы брали серп и отправлялись бродить по горным склонам, «будто пасущиеся животные, и питались растениями»²⁴.

Пасущийся преп. Лукианэ, ученик св. Давида Гарэджэли, питался диким сельдереем, но, когда от летнего зноя Картлийская пустыня выгорела, он был вынужден изменить систему питания. Из молока диких оленей отшельники готовили творог. Увидев страдания некоего старца, питавшегося травой, орошаемой горьким источником, св. Давид Гарэджэли совершает чудо, превратив горькую воду в сладкую. Отшельники жили в гротах и пещерах, отдаленных друг от друга, либо вдвоем, либо по одному; спали на голой земле и, согласно агиографу, ходили босые с обвязанными на голом теле козьими шкурами. Так они противостояли летнему зною и зимней стуже. Сирийские отцы жили строгими анахоретами, но появление множества новоначальных из местного населения вынуждает их изменить образ жизни. Прослеживается проникновение монашеских принципов Антония Великого, представляющих собой переходную ступень от строгого анахоретства к началам киновиального образа жизни.

Именно в Сирии²⁵ киновиальное монашество встретило самое большое сопротивление. В грузинской же действительности на-

²³ Кекелидзе К. Эпизод из начальной истории египетского монашества // Этюды по истории... Т. 7. С. 87; см. также: *Иеромонах Анатолий*. Сирийское монашество во второй половине IV в. // Труды Киевской Духовной Академии. 1910. Июнь. С. 272.

²⁴ Migne, PG. T. 67. Col. 1392–1393. русский перевод — Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1881. С. 455–456.

²⁵ *Иеромонах Анатолий*. Указ. соч. С. 406.

стороженное отношение к кинонии сохранилось практически до настоящего времени, что, естественно, не означает того, что в Грузии не было общежительных монастырей.

Отшельники Гареджской пустыни изредка общались друг с другом. Эти общения не носили системный характер, но дух первенства, духовного авторитета (они все были учениками прп. Иоанэ Зедазнэли) и предводительства ощущался. Согласно агиографам, духовную жизнь вновь сформированных градов контролировал *дзмата мтавари* — главенствующий над братьями. В «Житии св. Шио и Евагрэ» читаем, что когда св. Шио принимает решение «погрузиться в глубокий колодезь», он приказывает братьям выбрать одного отшельника, «который имел бы попечения о них»²⁶. Известно почему братья не выбрали себе предводителя, поскольку прп. Шио функциями *matasaxlisi* (букв. «отец дома») облек Евагрэ, как самого опытного из его учеников. «*Dzmata mtavari*» — букв. «главенствующий над братьями», начальник, так определяет агиограф статус Евагрэ. Наставник, не советуясь с ним, принимает решение: «Не смогу я служить братьям», — возражает Евагрэ, но «святой Шио напоминает ему о добродетели послушания»²⁷.

Прп. Давид Гареджэли, старец, живущий в безмолвии и уединении, основатель Гареджской пустыни и не только, в определенный период своей жизни выполнял функцию главенствующего брата. Агиограф пишет: «И тогда собрался святой отец и пастырь добрый Давид и каждодневно выходил он проведать братьев, живущих отдаленно, в одиночестве и безмолвии, и каждого утешал и укреплял и утверждал и благовещал об уготованном им царстве небесном»²⁸.

Когда прп. Давид принимает решение хождения по святым местам Иерусалима, он не берет с собой своего духовного чада Лукианэ по той простой причине, что анахореты, живущие в горах и оставшиеся без его попечительства, «могут затеряться в поселениях и городах, и пасть от греховного вожделения и похоти и погубить душу свою, а Господь спросит с нас за их загубленные души»²⁹. Лукианэ против своей воли остается и принимает послушание и обязанности «главенствующего брата». Трудно судить, какие функции были у главенствующего брата, кроме указанных, поскольку одежды особо у них не было, и пропитание они себе добывали в пустыне и в горах самостоятельно.

Комментируя сочинения с точки зрения функций главенствующего брата, становится очевидным, что анахореты в первую очередь убегали от мира вообще и от всего, что в мире. «Прежде всего, от

²⁶ Житие преподобных отцов наших Шио и Евагрэ. С. 226.

²⁷ Там же. С. 226.

²⁸ Житие св. отцов Давида Гареджэли и Лукианэ // ПДГАЛ. Т. 1. С. 239.

²⁹ Там же. С. 237.

мирского строя, от социальных связей, и жили вопреки законам “мирского града” (ἀντιπολιτευόμεθι)³⁰. Но они имеют меж собой иные связи, либо в пустынных градах, в иных градах, «противо-градах»³¹, в этих «анти-полисах» не царит анархия, наоборот, там иной чин и порядок, и пустынники держат друг друга в поле зрения, наставляют, обучают, утешают, строят и изредка встречаются. Так понимает содержание пустыни Г.В. Флоровский.

«Древнее монашество очень социально», ибо в пустыню уходят, чтобы строить там новое общество. «В этом социальном ино-бытии все своеобразие монашества и его исторический смысл»³² Так, сирийские отцы, пришедшие из отшельничества, основывают крупные монастырские центры, в которых монахи живут в скитах-пещерах по одному, а главенствующий брат постепенно трансформируется в настоятеля монастыря, и все это происходит в целях лучшей организации духовной жизни многочисленных новоначальных монахов. Такой статус-кво можно считать переходной ступенью от анахоретства к проживанию в кельях.

Преодолеть притягательность подвига сирийских отцов довольно трудно, поскольку они оформили священную географию не только старой столицы Мцхета и ее предградий, но и нового Тбилиси. Расположенная в Тбилиси святая гора Мтацминда связана с подвижничеством преп. отца Давида Гарэджэли. Храм Мамадавити (отец Давид), находящийся на этой горе, — сакральное место для картвелов по сей день. Топонимика, идиоматическая лексика, крылатые выражения, легенды и предания, связанные с сирийскими отцами, оставили огромный след в сознании грузинского народа.

Если бы сирийские отшельники были бы только мистиками, они никогда бы не смогли искоренить в горах Картли язычество и «подавить» огнепоклонство, окончательно и бесповоротно изменить конфессиональную ситуацию в пользу христианства. Сила личного примера святости и выдержки старцев вдохновляла многих новоначальных учеников. Проницательность преп. Иоанэ Зэдазнэли, воплотившаяся в выходе его и его учеников из затвора в целях проповедования веры Христовой среди язычников в городах и поселках — подвиг иного порядка, благодаря которому сирийские отцы завершают евангелизацию Картли.

Трансформировать иноческие правила удастся лишь через два века в более отдаленной провинции Картли, “zemoni quekanani”, в Тао-Кларджети — в другом биоландшафте и в иных политических условиях под руководством преп. Григбла Хандзтэли. Он медленно, но верно начнет обуздывать тягу к анахоретству.

³⁰ Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 141.

³¹ Там же.

³² Там же.

По сведениям агиографа Гиорги Мерчуле (X в.), в VIII в., прп. Григoл Хандзтели был блестяще образованным аристократом из феодального дома правителей эрисмтаваров Картли³³. Он и трое его друзей уходят в свободные от арабов земли Тао-Кларджети³⁴ — Тао-Кларджетскую пустыню. В данном контексте монашество становится не только социальной, но и политической силой. Грузия, опустошенная после походов Марвана ибн Мухаммада, того же «Мурвана глухого»³⁵, нуждалась в импульсе иного, божественного происхождения. И, несомненно, строительство Тао-Кларджетской пустыни — впоследствии «грузинского Синая» — было актом по-неволле и политическим, и религиозным, и социальным³⁶.

Согласно Гиорги Мерчуле, в Кларджетской пустыне к этому времени не было даже мирян: тех, которые спаслись от арабов, уничтожил страшный мор, и в лесах Тао обитали только отшельники. «Некоторые из них были пасущимися и питались они травой и фруктами и дикими биллями, а некоторые из пустынников были хлебоядными»³⁷, и их, видимо, поддерживал местный благотворитель. Если считать достоверными сведения Гиорги Мерчуле, до прихода св. Григола Хандзтели, в этой провинции не было киновийного монашества, подвизались только анахореты, жившие в горных пещерах и питавшиеся дарами природы, листьями и корнями деревьев.

В грузинской агиографии пространство пустыни предполагает определенную репрезентацию ландшафта. Житии 13 сирийских отцов позволяют реконструировать процесс освоения ландшафта и этапов сакрализации «безбожных» ущелий, таких как «ущелье дьявола»³⁸, либо гротов и пещер. Агиографы оформляют «священную географию», где доколе не были видны следы деятельности человека ни в прямом, ни в переносном смысле. И в Тао-Кларджети,

³³ См.: *Башелешвили Л.О.* Грузинский агиографический памятник VIII века... С. 39–40.

³⁴ В настоящее время край Тао-Кларджети входит в состав Турецкой Республики.

³⁵ Халиф Абд ал-Малик (685–705) в целях подавления восстания в Закавказье прислал с войском своего брата Мухаммада ибн Марвана, прежде назначив его наместником халифа в Закавказье и в аль-Джазире. В 716 г. Марван попытался завоевать Эгриси (западную Грузию), разрушив все на своем пути, но так и не смог установить свой контроль. В 735–737 гг. двоюродный брат халифа ишама (724–743) Марван ибн Мухаммад с 120-тысячным войском вторгся в Закавказье и в течение двух лет подавлял восстания в Картли. Пережив все ужасы военных экспедиций «двух Мурванов» (груз. фонет. вар.), население покинуло насиженные места.

³⁶ См.: *Башелешвили Л.О.* Принципы монастырской жизни... С. 29–40.

³⁷ *Гиорги Мерчуле.* Житие св. Григола Хандзтели // ПДГАЛ (V–X). Т. 1. С. 253.

³⁸ Самые большие естественные пещеры находятся в «Монастырском ущелье», а также в ущелье Махаресхэви (букв. «благовестный»). Пещеры Шиомгвимской обители расположены на 2,5–3 км, на высоте 150–200 м. Поднимались монахи при помощи веревок или веревочных лестниц. См.: Шиомгвиме. Тбилиси, 1956. С. 23.

согласно Мерчуле, не было ничего, кроме пещер, в которых «одинокая» свеча-сирота, зажженная анахоретом, освещала мрак (*груз.* udabno, в лексеме у-о циркумфикс, морфологический инвентарь для производства так называемых неимущественных имен, а дабн — это поселение, поселок, так удабно — место, где нет поселений). «Ибо подвизались они, долгие годы в пространстве пустыни в строгом уединении по одному, или по два отшельника, овцы из стада Христова, от неведомого зверя бежавшие, после прихода пастыря Григóла, приободрились»³⁹. Предположительно анахореты Кларджетской пустыни, разделявшие принципы киновии, согласились подвизаться в Хандзийском монастыре, а некоторые, как Хуедиос, давший обет «до смерти самому служить себе в полном одиночестве», остались жить в пещерах и гротах.

Синонимом общежительного монаха в грузинском языке является *тосесе* — букв. «живущий по чину, по правилам и канонам», поэтому после завершения строительства монастыря Хандзта, перед прп. Григóлом Хандзтэли стал вопрос составления правил проживания, типика и письма к нему с комментариями. Естественно, Григóл Хандзтэли пишет типик долго, собирая и изучая сведения, правила разных монастырей и зарубежных лавр. В первую очередь он вникал в формы монашеского любомудрия, которые у местных пустынников были ориентированы на биоландшафт указанного *кекана* (*груз.* край). «И блаженный сей, св. Григóл, всех навещал и учился у них добрым нравам, от неких — молитвословие и пост, от иных — смиренномудрие и любовь, от некоторых — кротость и безгневливость, от других — бедность и возлежание на землю или как спать сидя, от иных — кротость и рукоделие в безмолвии и подобные этим добродетели, и наполненный такими духовными знаниями возвращался в место своего обитания»⁴⁰. Суровые правила, присущие анахоретизму, такие как возлежание на голую землю, или «спать сидя», или заниматься рукоделием в темноте и молча, он не внес в типик Хандзтийского монастыря.

Если опередим события, то станет очевидно, что прп. Григол не был поклонником и особым почитателем иноземных правил. Он прекрасно сформулировал свою позицию на Джавахетском церковном собрании (вторая половина VIII в.) в вопросах с Гуарамом Мампали, представителем правящего дома Багратионов. Вместе с ним другие церковные чины, участники собора согласились со старцем, что нельзя слепо копировать чужие традиции, даже если они распространены в таких христианских центрах, как Иерусалим или Константинополь.

³⁹ *Гиорги Мерчуле*. Указ. соч. С. 264.

⁴⁰ Там же. С. 253.

Комментируя события указанного собора, проф. П. Ингорква замечает, что грузинское монашество считает себя в указанном историческом отрезке самодостаточным. «Грузинская теология, по их мнению, достигла зрелости, и утвержденным и отрегулированным правилам и канонам ничего хорошего не сможет дать чужой пример»⁴¹. Эта отчетливая позиция воплощена в коротком и ясном ответе старцев Гуараму Мампали: «... сказано — ноша размеренная, достаточная для лодки, если утяжелем ношу, лодку поглотит пучина, если облегчим ношу, то ее похитят ветра и волны»⁴². Будем довольствоваться тем, что есть, не следует внедрять добрые, но чужие традиции слепо. К времени Джавахетского церковного собора прп. старцу было почти сто лет, но по комментариям агиографа, он и в молодости не отличался страстью к подражанию. Напротив, построенные им лавры Тао-Кларджети «стали образом всего благостного для подражания отстроенных впоследствии обителей для отцов пустынников»⁴³.

Получив от добрых друзей из Палестины типик лавры св. Саввы Освященного (439–532) и съездив в Константинополь с целью, чтобы воочию увидеть тамошние монастыри, прп. Григол составил правила иноческой жизни, учитывая, но, не перенимая слепо, все «увиденное и услышанное». Согласно Гиорги Мерчуле, монастырский устав, составленный прп. отцом, был продуманным, рассчитанным на проживание монашеской колонии высоко в горах и соблюдал срединные принципы во всем, т. е. отмежевываясь от крайностей.

Гарантом выполнения устава выступал пастырь — *mamasaxlisi* монастыря, т. е. сам прп. Григол Хандзтэли. После утверждения устава братством, согласно агиографу, предводитель нарушил его, привезя отроков Арсэна и Эфрэма в монастырь для воспитания. Заметим, что режим проживания братьев в Хандзта можно классифицировать как полуанахоретский, поскольку монахи проживали в *senaki* (кельях), отдаленных друг от друга, по одному человеку. Естественно, нахождение детей в пустыне вызвало «возмущение и ропот» среди поселенцев, и они почтительно, но твердо потребовали объяснения от *mamasaxlisi*. Отметив, что не берутся «обличить предводителя», поскольку считают «безупречными его дела помимо оного: «отроков этих ты привел в монастырь [и тем самым] ты сам нарушил утвержденные тобою же правила в посрамление нас в грядущие времена, хотя сердца наши спокойны касательно настоящего. Сие дело вне правил»⁴⁴.

⁴¹ Ингорква П. Гиорги Мерчуле, грузинский писатель X века. Тбилиси, 1954. С. 27.

⁴² Гиорги Мерчуле. Указ. соч. С. 289.

⁴³ Гиорги Мерчуле. Указ. соч. С. 249.

⁴⁴ Там же. С. 271.

Следовательно, устав и письмо к нему, читали все братья, и в документе не было параграфа про детей, хотя в древнем иноческом уставе Пахомия Великого воспитание детей в монастыре не запрещалось с оговоркой: дети не должны жить с взрослыми, они должны проживать отдельным домом.

Ознакомление с уставом было обязательным условием приема в монастырь, чтобы в дальнейшем никто не оправдывал себя незнанием правил. В большинстве случаев такой параграф был занесен в саму монастырскую конституцию, как об этом гласит типик широко известного в Грузии духовного центра — Ваханского скита (XII в.): «... если какой-либо брат придет к нам и пожелает стать членом нашей братии и жить по нашему чину, пусть прочтет сие положение полностью, и, если он останется довольным (букв. “полным сердцем”), и с радостью примет правила эти, да подвядется и живет с нами, а если не приемлет, то благословение и молитвы ему в путь»⁴⁵. Следовательно, Хандзтийские монахи указали предводителю о недопустимости нарушения устава. Настоятель прп. Григól смотрел намного дальше, ибо его воспитанники сыграют впоследствии огромную роль как в церковной, так и в политической жизни в Грузии.

Григól Хандзтэли разъяснил монахам, что нарушение устава с его стороны было вызвано «не телесными причинами», поскольку «ангел приказал ему», что Арсэн и Эфрэм должны воспитываться вдали от мирской суеты, подобно Ефрему Сирину и Арсену Римлянину. Он клятвенно обещал всем, что в будущем никто не нарушит устав, кроме случаев, указанных выше. «Если кто-нибудь посмеет посягнуть на типик», пусть «будет наказан до второго пришествия славного Владыки нашего Господа и Бога», что является довольно суровым предупреждением для всех на грядущие времена.

В житии св. Григóла Хандзтэли еще один эпизод, который свидетельствует о грубом нарушении устава. Имеется в виду бегство из Хандзта сподвижников преп. Григóла Тэодорэ и Христэпорэ с немногочисленной группой монахов. «Без спроса и разрешения отца», аввы (*сир.* отец), амба (*груз.* фонет. вар.), никто не мог покинуть монастырь. Такой уход квалифицировался как серьезный проступок в типике Ваханского скита. Молниеносная реакция прп. Григола Хандзтэли, поиск «заблудших овец» и путь, который он прошел ради этого, более, чем красноречиво свидетельствуют о серьезности нарушения устава. В иноческие правила Пахомия Великого специально занесен пункт касательно настоятеля, который предписывает ему в течение трех часов принять решение и идти на поиск «заблудших»

⁴⁵ Типик Ваханского скита (XIII в.). Изд. Л. Мухелишвили. Тбилиси, 1939. С. 89–90.

или «беглых» монахов как добрый пастырь, в противном случае «Господь и главный авва спросят вину с него»⁴⁶.

Согласно Гиорги Мерчуле, «когда узнал блаженный Григол об уходе Тэодорэ и Христэпорэ, сильно опечалился, и, взяв собой четырех братьев, направился на поиск агнцев избранных пастырь сей добрый»⁴⁷. Очевидно, что прп. Григол поступает в соответствии с древними правилами касательно чина настоятеля. Агиограф смягчает тяжесть вины беглых братьев и пишет: «И когда они увидели отца Григола, со слезами на глазах пали на колени, а святой тот, поднял их с любовью и благодарил Христа за то, что смог найти их. Братья те, в душе своей ожидали святого того, ибо они также радовались встрече друг с другом и собранию вместе»⁴⁸.

Тэодорэ и Христэпорэ второй раз также ушли из монастыря без спроса, и, согласно агиографу, предводитель уже обвинил их в нарушении устава. Типики известных грузинских духовных центров, Ваханского и Петрицонского (в Болгарии) монастырей (XII в.), такой поступок квалифицировали как наглость, а за это выдворяли из обители. Есть предположение, что блаженный Григол воспринял бы подобным образом аналогичные поступки других братьев, но только не Тэодорэ и Христэпорэ. Он к ним и епископу Саба Ишхнэли с детства питал особые чувства: их объединяло как телесное, так и духовное родство, а также долгий путь совместных усилий и подвигов. Хотя, по «Аскетикону» Василия Великого, неуставные отношения не должны иметь место в монастыре.

Согласно иноческим правилам и предписаниям, настоятель должен определить как вину, так и прощения для конкретного проступка, поскольку он *msajuli* (судья). Сообразно действует Григол Хандзтели и выслушивает аргументы Тэодорэ и Христэпорэ. «Святой отец, простите нас, поскольку по этой причине был исход наш из Хандзта, чтобы виден был плод [усердий наших] и доля наша во вновь отстроенных монастырях». Настоятель четко определяет свою позицию: «... намерения ваши добрые, по воле Божьей, сделайте меня соучастником ваших усердий, ибо я не препятствую добру»⁴⁹.

Покинуть монастырь в случае даже безотлагательного, срочного дела считалось тяжелым проступком и сурово каралось. «Пусть никто из братьев не позволит себе без спроса и разрешения настоятеля выйти за ограду монастыря, не по причине нужд монастырских, или не по силе служения, а если прислучится что-либо безотлагательное и срочное дело с кем-нибудь из монахов, пусть идет, доложит на-

⁴⁶ Древние иноческие уставы, собранные св. Феофаном Затворником. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1994. С. 152.

⁴⁷ Гиорги Мерчуле. Указ. соч. С. 267.

⁴⁸ Там же. С. 279.

⁴⁹ Там же. С. 279.

стоятелю и выпросит отлучку и получит благословение от него»⁵⁰. Предводитель следил за всем происходящим в монастыре и принимал соответствующие решения.

Сочинение Гиорги Мерчуле содержит эпизод, который проясняет правила раздела *deda monasteri* (монастыря матери) по долям, что входило в обязанности предводителя. Согласно агиографу, Хандзта, отстроенная в честь св. Георгия, считалась матерью всех монастырей, основанных позже. Когда Григól Хандзтэли завершил строительство Шатбердского храма в честь Пречистой и Пресвятой Богородицы, споспешествованием Баграта Курапалата Багратиони Тэодорэ и Христэпорэ исполнили свою давнюю мечту и основали монастыри Недзви и Квирикэ-цминда.

Хандзтийское братство, объединенное духовным руководством одного учителя и наставника, стало перед вызовом раздела, так как Тэодорэ и Христэпорэ требовали «свою долю» опытных монахов-старцев. Согласно агиографу, прп. Григól взял за образец семейно-гражданское право, действовавшее в то время в Грузии, и по аналогии с ним провел процедуру деления. Монастырь Хандзта он определил как «старшего сына», который остается в семье, и львиной долей имущества обладает именно он. Настоятель отобрал 13 опытных монахов по принципу «старшинства», а всех остальных разделил на три равные группы. С итогом раздела согласились не все, поскольку Эфрэм и Арсэн, воспитанники Тэодорэ и Христэпорэ, «достались» предводителю. Прп. Григól посчитался с чувствами своих соратников и вернул Тэодорэ Эфрэма, будущего епископа Ацкурского. А с Арсэном он не захотел расстаться и «обменял» его на другого монаха. Впоследствии Арсэн стал католиком Картли, войдя в историю Грузии под именем Арсена Великого. Процесс раздела был напряженным, но Григól Хандзтэли мудро устранил все противоречия и утвердил руководство касательно *deda monasteri*, после чего организация совместной жизни в Кларджетской пустыне получила бóльшую определенность. Анализируя сочинение, можно сделать выводы, что прп. Григól не любил импровизацию и приучал братьев к мерной жизни и суровой дисциплине надзора (его снисходительность к некоторым соратникам имеет свое обоснование).

Причиной многих зол и бесчинств прп. Григól считал «болезнь, недуги» привилегий⁵¹. Об этом повествуют все древние иноческие уставы и советуют предводителям перед Богом и братьями соблюсти принцип равенства в еде и одеждах.

Согласно Гиорги Мерчуле, прп. Григól так наставлял отца Басили, будущего настоятеля монастыря Хандзта: «... когда ты находишься в монастыре, довольствуйся общей трапезой, для под-

⁵⁰ Типик Ваханского скита. С. 74.

⁵¹ Древние иноческие уставы. С. 152.

держания тела, а когда ты будешь вне стен монастыря, для утешения плоти хватит тебе [то, что найдешь в пути]»⁵². Отец Басили всю жизнь помнил про наставления святого старца и строго соблюдал его завет. Он прошел путь от пастуха мулов до игумена и, уже будучи игуменом, всегда ел то, что готовил стряпчий для общей трапезы.

«Надобно, для сохранения мира и согласия в монастыре и среди братии, чтоб одинаково для всех готовили трапезу и подавали по-ровну и хлеб, и вино, и варево, и пусть старшинствующие братья по причине чревоугодия и ненасытности своей, не становятся преградой для всех остальных во всем и да каждый довольствуется всеобщей евлогией»⁵³. В монашеском мире все разделяли справедливость такого подхода.

Под ихцеси (букв. «старейшина, старший») агиограф подразумевает так называемый *utavades dzmata krebuli* (букв. «сонм главенствующих братьев»), т. е. *mamasxlisi*, *dekanosi* (дьякон), *kandelaki* (осветитель), *metchre* (начинающий псалмопения, определитель гласа). Дьякону подчинялись священники монастыря и псаломщики. Он следил за чином богослужения, приглашал братьев на литургию, бил в било. Помощником дьякона был *metchre*. Предводитель следил за тем, чтобы рядовые монахи, так называемые *mciri* — странники не противопоставляли себя «главенствующим братьям». *Mamasaxlisi* не допускал никаких послаблений и привилегий ни в трапезной, ни при распределении одежды.

Согласно агиографу, Григóл Хандзтэли сам себя считал «*mciri*» — странником, а «Хандзта — местом своего странничества». Его справедливость была гарантией спокойной и безропотной жизни в монастырях как для простых иноков, так и для «сонма главенствующих». Прп. отец в перспективе допускал изменения устава сообразно времени и новым обстоятельствам, но он препятствовал наносящим ущерб духовной жизни новшествам, допускавшим праздность, безделье, умаление значения духовного становления, «облегчения монашеского труда». По мнению старца, «больше всего гнев Господа вызывает праздность и множество послаблений»⁵⁴.

Еще при жизни прп. Григóла появились опасные тенденции для духовной жизни. Согласно Мерчуле, некоторые исихасты — «безмолвствующие» требовали от предводителя разрешение устроить *eguter* (молельный дом, место) в своей келье. Богословское измерение литургии, умаление значения храмового действия в пользу личной молитвы, неизбежно вело к ереси. Эту проблему, опасную для православия в целом, прекрасно осознавал преподобный отец. Монашеская среда должна была оставаться верной сакраменталь-

⁵² *Гиорги Мерчуле*. Указ. соч. С. 319.

⁵³ Типик Ваханского скита. С. 68.

⁵⁴ *Гиорги Мерчуле*. Указ. соч. С. 311.

ному или литургическому пониманию церкви. Прп. Григóл, отказав просителю, дал ему такие объяснения: «... если не будет желания народа, по указанной причине, в большую церковь никто не пойдет, и, когда дьякон будет бить в било и приглашать на богослужение, не все священники направятся туда, а останутся в своих егутэрах и наравне с большой церковью будут просить пожертвования у людей, а дьякону постоянно придется упрашивать их, чтоб они пришли в церковь, да еще провели богослужение»⁵⁵.

Преодолеть поголовное стремление подвизаться в ските было настолько сильным, что через два века после подвижничества сирийских отцов Кларджетскому главному авве приходится бороться за киновию, за литургическое понимание церкви. Сам авва Григóл к киновии шел постепенно, хотя Хандзта долгое время был монастырем отшельнического типа.

К концу своего жизненного пути преп. Григóл Хандзтэли утвердил новое чиноположение касательно перехода монахов из Хандзта в Шатбердскую обитель, и наоборот. Со времен Халкидонского собора (451 г., правило 4) для перехода из одного монастыря в другой требовалось разрешение епископа города: «...монахи должны оставаться в том месте, где они дали обет пребывать, т. е. в монастыре, где они и приняли монашество»⁵⁶. Вообще постоянное пребывание монашествующих в одном монастыре «связано с обетом послушания, который не исключает и изъятия из этого принципа»⁵⁷.

Завещание великого старца Шатбердским братьям было простым: «...все другие правила для духовной жизни и спасения и божественный чин установлены мною изначально, держитесь крепко за них во веки веков»⁵⁸. Если опередить события, станет очевидным, что время внесло свои коррективы в устав Григóла Хандзтэли и в период подвизания самого агиографа в монастыре Хандзта осталась «лишь капля» от старых канонов.

Архимандрит — главный авва Кларджетского града

Стихийное строительство Тао-Кларджетского пустынного града завершается, когда в Кларджетский град по приглашению Григóла Хандзтэли прибыли куропалаты из правящего дома Багратионов. Они осмотрели «город монахов», «земное войско Христово» и включили пустыню в церковно-политическую структуру царства, признав Григóла Хандзтэли архимандритом. Строительство монастырей без

⁵⁵ Там же. С. 308.

⁵⁶ Во время пострига, согласно восточной традиции, постригаемому задается следующий вопрос: «пребудеши ли в монастыре и послушании до твоего издыхания?» // Большой Требник. М., 1842. Л. 74.

⁵⁷ *Архиепископ Петр (Люблин)*. Правила первых четырех Вселенских соборов. М., 2005. С. 356–357.

⁵⁸ *Гиорги Мерчуле*. Указ. соч. С. 310.

ведома епископа ближайшего города было запрещено указанным выше четвертым правилом Халкидонского собора.

К приходу «богопомазанных» гостей Кларджетский град объединял 12 лавр (*греч.* лавра — сельская улочка, подход). Первенцем была Хандзта, и все позднее отстроенные монастыри функционировали по подобию этой обители. Блаженный старец сам управлял своим любимым монастырем Шатбэрди, а в Гуанатлэс Вани был назначен настоятель.

Мидзнадзорскую обитель построил старец Давид, а игуменом Цкаростави стал преп. Илларион Цкароставэли. Женский монастырь в Мэрэ, обновленный матерью Тэбронией, оставался на ее попечении. В то же время были построены Даба, Джмэрки, Парэхи, Долискана и Бэрта.

Так главный авва пустыни Григóл Хандзтэли более 70 лет руководил духовной жизнью всего Кларджетского града. В обязанности главного аввы входила координация действий всех лавр. Перед престольными праздниками из года в год преп. Григóл приглашал к себе всех предводителей монастырей «во все дни блаженных и святых отцов в монастыре Хандзта справляли окончание мясопустной недели, принимали канон перед великим постом и после этого возвращались восвояси». Завершение пасхального цикла отмечали большой совместной трапезой.

Гиорги Мерчуле в свое сочинение вносит эпизод про Опизскую обитель и ее настоятеля, в котором хорошо отражены правовые границы полномочий архимандрита пустыни. Опизская обитель к этому времени имела почти 200-летнюю традицию, ибо была основана царем Грузии Вахтангом Горгасали (умер в 502 г.). В этом монастыре начинают подвизаться «беглые достославные» из столицы: сам Григóл Хандзтэли и трое его сподвижников под руководством амба Гиорги. Со временем Опиза оказалась в духовной орбите Кларджетского града, и настоятель приходил на собрание игуменов, но не получал от Григóла Хандзтэли ни духовного учения, ни поручений, ни наставлений, что вызывало искреннюю досаду у предводителя. «Святой отче, по какой причине лишаете Вы меня духовного окормления?» — спрашивает он архимандрита. На что блаженный сей отвечает: «Опиза построена раньше всех этих пустынь. Не управляю я Опизой и не имею власти над ее предводителем»⁵⁹.

Большие традиции этого монастыря побуждали преп. старца относиться к духовной автономии Опизы с глубоким уважением. Настоятелю пришлось потрудиться, чтобы уверить архимандрита в разумности и искренности его желания — получить наравне со всеми наставления, молитвы и духовные учения.

⁵⁹ Гиорги Мерчуле. Указ. соч. С. 282.

Василий Великий в своем «Аскетиконе» не раз отмечает, что надо уважать иноческие правила других монастырей, их уставы, и пишет о недопустимости принуждения предводителя, «живущего другим монастырским уставом»⁶⁰.

Преп. Григól как главный авва и наставник всего пустынного града участвовал в хиротонии епископа Анчи, ибо это была ближайшая епископия. Анчская кафедра осуществляла надзор над Кларджетской пустыней согласно четвертому правилу Халкидонского собора. Указанный собор определил статус монашества и утвердил высшую власть епископа в случае противоречия между послушанием настоятелю монастыря и епископу. С V в. в Византийской империи епископы назначали экзархов для надзора над монахами и наблюдения за монастырями. Но пустыня также влияла на рукоположение епископа.

Согласно сочинению Мерчуле, чтобы хиротонисать епископа Анчели, пустыня должна была подготовить одобрительное письмо. Этот документ назывался *cigni sacamebeli*, т. е. чиноположение, письмо свидетельствования. Без указанного документа католикос не решался провести обряд «если у него нет согласия пустыни и письма истинного подтверждения от всех, он не пожелает рукоположить и наставить епископа»⁶¹. Иное решение не одобрил бы совет, комментирует Гиорги Мерчуле. Очевидно, что роль пустыни в решении данного вопроса трудно переоценить. Документ согласия и свидетельствования составлял архимандрит. Вынужденные обстоятельства могли свести на нет действия всех вселенских канонов. Некому Цкири, дьякону из Тбилисси, мужу непорядочному и воспитанному в скитаниях по разным местам, фавориту тбилисского эмира Сахака Исмаила удалось при помощи разных махинаций и манипуляций без письма согласия Кларджетского града овладеть вдовствующей кафедрой Анчи. К тому времени все священники и дьяконы для церкви Кларджетской пустыни рукополагались епископом Анчели, а для тбилисского эмира контролировать указанную кафедру означало контролировать, так или иначе, свободный Тао-Кларджети. Восстановленному церковному порядку, отлаженному механизму взаимодействия епископства и пустыни опять угрожал разлад. Пустыня начала обличать беззаконие епископа, что естественно не возымело никакого воздействия. Кларджетский град обратился с письмом к католикосу Картли и потребовал дехиротонизации Цкири. Архимандрит созвал малый церковный собор в Анчи. Все тщательно подготовив, Григól Хандзтэли пригласил всех церковных чинов края. Он и мать Тэброния рассказали честному собранию о недо-

⁶⁰ Древние иноческие уставы... С. 324.

⁶¹ Гиорги Мерчуле. Указ. соч. С. 303.

пустимости такого поведения епископа. Церковный собор посчитал рукоположение Цкири незаконным, и блаженный Григól вместе с матерью Тэбронией провели ритуал дехиротонисании и «разоблачения Цкири от священнических одежд». Краткая реплика агиографа звучит как вердикт: «И выплеснули это недостойное семя из лона церкви». Самовольное занятие архиерейской кафедры с точки зрения 15-го правила Никейского (325 г.) и 5-го правила Халкидонского соборов налагает на нарушителя отлучение от общения церковного. В соответствии с указанными правилами и поступает Анчское церковное собрание. «Выплеснуть» означает полное лишение церковного общения, а не только запрещение в священнослужении. Цкири, как учинитель бесчинства, по решению собрания также «извержен из клира», т. е. ему запрещают и священнодействие.

Так, архимандрит Кларджетского града имеет «полноту власти», «право». Он «поставляет», «назначает» игуменов, «направляет священников в монастыри», «учит», «наставляет», «обличает», «судит», «врачуется», участвует в подготовке процесса хиротонии епископа, инициирует созвание местного собора, управляет финансовыми и хозяйственными делами, добывает средства и оформляет соглашения, касающиеся землевладений и пользования монастырями, судит те преступления, которые были совершены против монастырей, поскольку царские «искатели воров и взломщиков» не могли без разрешения архимандрита войти на территорию монастырей и судить преступников. Но, что важнее всего, главный авва пустыни сам подает пример великого аскетико-мистического подвига.

Вышерассмотренные сочинения грузинских агиографов дают нам возможность различить три основных вида первохристианского подвижничества: анахоретизм, или полное уединение; безмолвие в сообществе одного или двух братьев; пребывание в общежитии. Эти три основные формы подвижничества воплощены в древнейших формах монашеского любомудрия восков, акимитов, горных отшельников и столпников. Монашеская духовность сформировала институциональную иерархию в виде чина предводителя. Переход от главенствующего брата к предводителю монастыря произошел без особых потрясений, поскольку все грузинское монашество осталось верным сакраментальному и литургическому пониманию Церкви, избегая тем самым ереси и сектантства месалианского типа. Такой взгляд на литургию, четко сформулированный преп. Григóлом Хандзтэли, сможет защитить грузинское монашество даже в тех драматических ситуациях, когда будут возникать явные конфликты между киновией и келиотством. Трансформация функции главенствующего брата анахоретов привела в итоге к возникновению сложного дисциплинарного надзора и чина предводительства пустыни.

Источники

- Арсен Католикос*. Житие и деяния св. Отца нашего Давида Гареджэли и Лукианэ // ПДГАЛ⁶². Т. 1. Тбилиси, 1963.
- Арсен Католикос*. Житие преподобных отцов наших Шио и Евагрэ // ПДГАЛ. Т. 1. Тбилиси, 1963.
- გიორგი მერჩულე*. Житие св. Григола Хандзтэли // ПДГАЛ. Т. 1. Тбилиси, 1963.
- Джуанишер*. Житие Вахтанга Горгасали // Картлис Цховреба (Житие Картли). Т. 1. Тбилиси, 1955 (на груз. яз.).
- Древние иноческие уставы, собранные св. Феофаном Затворником. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. М., 1994.
- Житие и деяние святого и блаженного отца Симеона Чудотворца, жившего на Дивной горе в окрестностях Антиохии и сиявшего как зарница на верхушке столпа // Кекелидзе К. Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. 7. Тбилиси, 1961 (на груз. и рус. яз.).
- Житие Иоанэ Зэдазнэли и его учеников, которые просветили страну эту северную // ПДГАЛ. Т. 1. Тбилиси, 1963 (кименная ред.).
- Житие отца нашего Онуфрия воска и прочих отшельников, которых видел Пафнутий // Кекелидзе К. Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. 7.
- Житие прп. Иоанэ Зэдазнэли // ПДГАЛ. Т. 4. Тбилиси, 1963 (синаксарная ред.).
- Житие чудотворения и святого и блаженного Шио, который был из Антиохии. Междуречья, который прибыл в страну Картли и обосновался в Саркинэ» (в одной пещере), описанное достойным Мартвирием, которого сперва звали Иоанном, который был одним из учеников святого Иоанна Константинополя (метафрастическая редакция) // ПДГАЛ. Т. 3. Тбилиси, 1971.
- Обращение Картли // Шатбердский сборник X века / Ред. Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.).
- Типик Ваханского скита (XIII в.). Изд. Л. Мусхелишвили. Тбилиси, 1939.
- Sozomen // Migne, PG. t. 67. col. 1392–1393. Русский перевод — Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1881.

Список литературы

- Анатолий, проф. арх.* Исторический очерк сирийского монашества до половины VI в. Киев, 1911.
- Башелеишвили Л.О.* Принципы монастырской жизни по памятникам грузинской агиографической литературы. Тбилиси, 2001 (на груз. яз.).
- Башелеишвили Л.О.* Грузинский агиографический памятник VIII века («Мученичество св. Або Тбилели» Иоанэ Сабанисдзе) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2006. № 4.
- Башелеишвили Л.О.* Монофизиты, диофизиты и несториане в памятниках грузинской историографии «Обращение Картли» и «Житие Картли» // Ло-

⁶² ПДГАЛ — Памятники древнегрузинской агиографической литературы: В 4 т. / Под ред. акад. И. Абуладзе.

- моносовские чтения. Востоковедение: Научная конференция, апрель 2009 г.: Тезисы докладов. М., 2009.
- Джавахишвили И.* История грузинского народа. Кн. I. Тбилиси, 1951 (на груз. яз.)
- Древние редакции книг жизни сирийских подвижников / Ред. И. Абуладзе. Тбилиси, 1955.
- Иеромонах Анатолий.* Сирийское монашество во второй половине IV в. // Труды Киевской Духовной Академии. 1910. Июнь.
- Ингороква П.* Гиорги Мерчуле, грузинский писатель X века. Тбилиси, 1954.
- Кекелидзе К.* История древнегрузинской литературы. Т. 1. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.)
- Кекелидзе К.* К вопросу о прибытии в Картли тринадцати сирийских отцов // Вестник Тбилисского Университета. VI. 1926 (на груз. яз.)
- Кекелидзе К.* Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. 1. Тбилиси, 1956. (на груз. и рус. яз.)
- Кекелидзе К.* Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. 7. Тбилиси, 1961. (на груз. и рус. яз.)
- Кирион (Садзаглов), еп.* Жизнь и подвиги прп. Антония Столпника, чудотворца Марткопского. Тифлис, 1892.
- Лобачевский С. Св.* Антоний Великий. Одесса, 1906.
- Мейр Вайс.* Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. М., 2001.
- Петр (Люилье), арх.* Правила первых четырех Вселенских соборов. М., 2005.
- Сабинин М.* История грузинской церкви до конца VI в. СПб., 1877.
- Феодосий, арх.* Палестинское монашество в IV–VI в. Киев, 1899.
- Флоровский Г.В.* Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933.
- Шиомгвие. Тбилиси, 1956.
- Feradze G.* Die Anfänge des Mōchtums in Georgien. COtha, 1926.
- Mgaloblishvili T.* Ancient Christianity in the Caucasus. L., 1994.

Сведения об авторе: *Башелешвили Лиана Отаровна*, канд. филол. наук, ст. преподаватель кафедры иранской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: likamgu@mail.ru

Д.Р. Жантиев

ДЖАМАЛ АД-ДИН АЛ-КАСИМИ И ДАМАССКИЕ САЛАФИТЫ В ЭПОХУ ПРАВЛЕНИЯ АБДУЛ-ХАМИДА II (1876–1909)

Вопреки мнению, высказанному в ряде научных исследований по истории исламской мысли, стремление обновить и реформировать исламскую практику с прямой опорой на священные тексты Корана и Сунны было характерно во второй половине XIX — начале XX в. для некоторых мусульманских мыслителей не только в Египте, но и в Османской Сирии. Эта тенденция практически не встречала сопротивления со стороны османских властей при условии, что священный характер власти султана не ставился под сомнение тем или иным мусульманским ученым-реформатором. Представленная статья посвящена анализу деятельности ряда салафитски настроенных дамасских алимов в эпоху правления султана Абдул-Хамида II. Особое внимание уделяется личности и деятельности шейха Джамал ад-Дина ал-Касими.

Ключевые слова: Ислам, салафиты, эпоха Абдул-Хамида II, Дамаск, Джамал ад-Дина ал-Касими, Абд ар-Раззак ал-Битар.

Contrary to the opinion spread in some studies on the history of Islamic thought, a tendency to revive and reform Islamic practices with direct reliance on the sacred texts of the Koran and the Sunnah was common among some Muslim thinkers not only in Egypt but also in Ottoman Syria. And the mentioned tendency practically met no resistance provided that the principle of sacred Sultan's reign was not challenged by this or that Muslim scholar. The represented article is devoted to the analysis of the activities of some Salafi-minded Islamic scholars (*ulama*) in Damascus during the reign of Abdul Hamid II. A special attention is paid to the personality of sheikh Jamal al-Din al-Qasimi.

Key words: Islam, Salafits, Abdul Hamid II, Damascus, Jamal al-Din al-Qasimi, Abd al-Razzaq al-Bitar.

Длительный и сложный по своей социально-политической сущности период правления султана Абдул-Хамида II (1876–1909) наложил особый отпечаток на интеллектуальную жизнь ключевой арабской страны, остававшейся в то время в составе Османской империи, а именно Сирии (включая современные территории Сирийской Арабской Республики, Ливана, Иордании, Израиля, Палестины). Важнейшим традиционным центром исламской учености в Османской Сирии, влияние которого ощущалось во всем арабомусульманском мире, в рассматриваемый период оставался Дамаск.

В его интеллектуальной жизни доминирующие позиции сохраняла поддерживаемая властями консервативная исламская доктрина. Она постулировала незыблемость традиции некритического следования авторитетному мнению богословов-законоведов первых веков ислама (*таклид*) и одновременно поддерживала влияние суфийских братств. Важной фигурой, олицетворявшей эту консервативную доктрину, был влиятельный сирийский суфийский шейх братства рифаййа Абу-ль-Худа ас-Сайяди (1850–1909), обладавший значительным влиянием при султанском дворе. Его сподвижники и протеже занимали в сирийских вилайетах наиболее важные религиозные должности (кадиев, муфтиев, имамов-хатыбов крупных мечетей, преподавателей медресе). Отвергая попытки рационалистического переосмысления священных текстов Корана и Сунны, консерваторы считали следование религиозно-правовой традиции, а также безоговорочное повиновение простых мусульман мнению исламских ученых (*улама*) и суфийских шейхов залогом стабильности и лояльности мусульманского населения по отношению к священной власти правящего султана-халифа. В свою очередь султанский двор и османские власти в целом естественным образом были заинтересованы в сохранении консервативной тенденции среди османских улама, так как опасались любых попыток поставить под сомнение легитимность османского правления с богословско-правовых позиций.

В то же время традиционная система верований и религиозная практика постепенно стали подвергаться в Османской Сирии критике со стороны ряда реформаторски настроенных мусульманских ученых среднего уровня. В отличие от «элиты» улама, представленной муфтиями четырех мазхабов, кадиями и имамами-хатыбами крупнейшей в Дамаске Омейядской мечети, имамами небольших мечетей и преподавателями медресе (*мударрисы*), занимавшиеся частной практикой, не имели высоких доходов от вакфов и не были инкорпорированы в османскую систему провинциального управления. Некоторые представители этого круга улама стали активно изучать и критически переосмысливать труды по мусульманскому праву и толкованию хадисов, составленные авторитетными богословами первых веков ислама. В то же время они были знакомы с обновленческими подходами к исламу, которых придерживался крупнейший мусульманский мыслитель XIX в. Джамал ад-Дин ал-Афгани и такие его последователи, как Мухаммад Абдо и Рашид Рида¹. Результа-

¹ Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897) — крупнейший исламский идеолог-реформатор XIX в., религиозно-политический деятель. Шейх Мухаммад Абдо (1849–1905), известный египетский богослов-законовед, сторонник умеренной модернизации ислама, муфтий Египта (1899–1905). Мухаммад Рашид Рида (1865–1935) исламский реформатор сирийского происхождения, один из основоположников новой концепции «исламского государства».

том деятельности дамасских алимов-реформаторов были развитие религиозного просвещения и критика некоторых отживших (по их мнению) убеждений и культовых действий (особенно суфийских), не соответствовавших их представлениям об «истинном исламе».

Сирийские исламские реформаторы эпохи Абдул-Хамида II стали направлять свои интеллектуальные усилия на прямое изучение текстов Корана и Сунны в 80-е гг. XIX в. не только под влиянием ал-Афгани и Абдо. Салафитские² тенденции среди мусульманских ученых в Дамаске имели, в основном, местные корни и развивались самостоятельно. Так, например, в последней четверти XIX в. среди улама в Дамаске стал вновь проявляться интерес к идеям и сочинениям видного средневекового мыслителя Таки ад-Дина Ибн Таймийи, рукописи сочинений которого веками хранились в частных собраниях³. Вероятно, это происходило под влиянием драматичных перемен, происходивших как во внутренней политике Османской империи, так и в ее внешнеполитическом положении. Разочарование в итогах реформ Танзимата и недолгом конституционном периоде (1877–1878), кризис идей османизма, частичный раздел османских владений по итогам Берлинского конгресса 1878 г. и усиление давления на султана со стороны Британии, Франции и России, противоречивость реформ в сфере образования и судопроизводства, — все эти процессы побуждали некоторых мусульманских мыслителей обращаться напрямую к исламским священным текстам в поисках ответов на новые вызовы времени с позиций «чистого ислама». И вполне закономерно, что в это кризисное время критический подход Ибн Таймийи к осмыслению окружающей действительности в строгом соответствии с принципами Корана и Сунны вновь оказался в той или иной степени востребован.

Одним из первых проявлений возвращения интереса к творчеству Ибн Таймийи и проблематике *иджтихада*⁴ среди дамасских улама в начале 80-х годов XIX в. было сочинение алима ханбалитско-

² Салафизм (*салафия*) — направление в суннитском исламе, объединяющее мусульманских религиозных ученых и деятелей, которые в разные периоды исламской истории призывали ориентироваться на образ жизни и веру «праведных предков» (*ас-салаф ас-салихун*), т. е. ранней мусульманской общины эпохи пророка Мухаммада и Праведных халифов.

³ Таки ад-Дин Ахмад ибн Таймийя (1263–1328) — влиятельный мусульманский правовед и теолог ханбалитского мазхаба, убежденный приверженец и проповедник салафитских взглядов, провел большую часть жизни в Дамаске, скончался в заключении. Идеи Ибн Таймийи оказали значительное влияние на последующие поколения салафитов.

⁴ Иджтихад (букв. Усердствование) — самостоятельная деятельность исламского ученого высшей квалификации (*муджтахид*) в изучении и решении вопросов религиозно-правового комплекса с опорой на священные тексты. Обычно противопоставляется *таклиду* — некритическому следованию выводам авторитетного ученого по вопросам исламской юриспруденции (*фикх*).

го толка Мухаммада аш-Шатти (1832–1890)⁵, посвященное вопросу о соответствии государственного законодательства Османской империи нормам шариата. Подтверждая наличие такого соответствия в духе лояльности султанской власти и не отказываясь от принципов таклида, аш-Шатти с опорой непосредственно на Коран и Сунну указывает на обязанность правителя советоваться по всем важнейшим вопросам со знатоками священных текстов из числа факихов⁶. Аш-Шатти как будто стремился примирить между собой принципы иджитхада и таклида, однако в качестве примера для подражания нынешним поколениям улама он изображает именно муджтахидов первых веков ислама.

Первым, кто выступил с открытой критикой таклида и призывом к иджитхаду с позиций салафизма в Дамаске в рассматриваемый период, стал шейх Абд ар-Раззак ал-Битар (1837–1916). В 50-летнем возрасте он ощутил нечто вроде духовного перерождения и начал проповедовать принцип прямой опоры на Коран и Сунну при решении любых религиозно-правовых вопросов. Ал-Битар стремился убедить своих коллег-улама отказаться от некритичного слепого следования тому или иному мазхабу. Объектом его критики стали также суфии, которых он упрекал в неправомерности и недопустимости суфийской практики обращения с молитвами о заступничестве к умершим шейхам⁷. Вероятно, именно взгляды Абд ар-Раззака ал-Битара серьезным образом повлияли на формирование религиозно-правового мировоззрения двух дамасских алимов следующего поколения — Тахира ал-Джазаири (1852–1920) и Джамал ад-Дина ал-Касими (1866–1914). Тахир ал-Джазаири получил известность среди дамасских улама и светски образованных интеллектуалов в конце 70-х годов XIX в. как советник по вопросам образования при видном османском реформаторе Мидхате-паше⁸. В период наместничества Мидхат-паши в Сирии (1878–1880) Тахир ал-Джазаири посвятил жизнь просветительской деятельности в целях обновления исламской системы образования, а также собиранию обширнейшей

⁵ *Аш-Шатти Мухаммад*. Мукаддимат тауфик ал-мавад ан-низамийа ли-ахкям аш-шариа ал-мухаммадийа (Введение в соответствие административных норм законам шариата). Каир, б.г. О нем см.: *Weismann I. Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle // Die Welt des Islams, New Ser., Vol. 41, Issue 2 (Jul., 2001). P. 209–210.*

⁶ *Аш-Шатти Мухаммад*. Мукаддимат... С. 19–20.

⁷ *Ал-Битар, Мухаммад Бахджат*. Тарджамат аш-шайх Абд ар-Раззак ал-Битар (Жизнеописание шейха Абд ар-Раззака ал-Битара) // Аль-Манар. 21 (1919). С. 317–319.

⁸ Мидхат-паша (1822–1884) — видный османский государственный деятель, вдохновитель османской конституции 1876 г., дважды занимал пост великого везира. В период опалы в 1878–1880 гг. был наместником в Дамаске, впоследствии осужден, умер в заключении.

библиотеки средневековых арабских рукописей, в числе которых были и произведения Ибн Таймийи. Однако надежды Тахира ал-Джазаيري на покровительство Мидхат-паши рухнули после отставки османского сановника-реформатора с поста наместника Сирии. Сам он был уволен с государственной службы, а его попытки расширить в государственных учебных заведениях преподавание исламских дисциплин в духе салафизма не принесли заметных результатов.

Более значительное влияние на современников в распространении идей обновления исламской мысли с позиций Корана и Сунны оказал алим Джамал ад-Дин ал-Касими⁹, ставший неформальным лидером салафитов в Дамаске на рубеже XIX и XX вв. Вслед за своим дедом и отцом он занимал должность шафиитского имама-хатыба дамасской мечети Синанийя, а также преподавал в медресе при этой мечети. В проповедях и лекциях, а также на страницах своих трудов по вопросам фикха, тафсира¹⁰ и исламской морали ал-Касими обращался напрямую к текстам Корана и Сунны для подкрепления тезиса о необходимости и возможности иджтихада на основании рационального осмысления божественных указаний и предписаний. В частности, на страницах трактата «Даляиль ат-таухид» (Доводы единобожия) ал-Касими с опорой непосредственно на Коран отстаивал рациональные методы постижения окружающей действительности¹¹. Критикуя таклид и защищая принципы иджтихада, ал-Касими обращал особое внимание на методы составления фетв и индивидуальную ответственность муфтия¹². Для издания фетвы, по его мнению, муфтий при необходимости обязан прибегать к иджтихаду, подобно тому, как это происходило в эпоху сподвижников пророка Мухаммада и их последователей¹³. Не отрицая историческую важность мазхабов в исламе, ал-Касими в то же время критиковал традиционную практику раздельного совершения коллективной молитвы представителями разных религиозно-правовых школ как противоречащую принципу единства мусульман. Ал-Касими также

⁹ О нем см.: *Ал-Касими, Зафир*. Джамал ад-Дин ал-Касими ва-асруху (Джамал ад-Дин ал-Касими и его эпоха). Дамаск, 1965; *Commins D.D.* Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. N.Y., 1990.

¹⁰ Фикх — система исламских правовых норм, охватывающая все сферы жизни и деятельности человека и закреплённая в виде доктрины. Тафсир — исламская наука толкования и комментирования текста Корана.

¹¹ *Ал-Касими, Мухаммад Джамал ад-Дин*. Даляиль ат-таухид (Доводы единобожия). Бейрут, 1984. С. 115–118; см. также: *Ал-Касими, Джамал ад-Дин*. Тааруд ал-акл ва-н-накл (Противоречия разума и передачи) // Аль-Манар. 13 (1910). С. 622.

¹² Муфтий — мусульманский ученый-правовед, обладающий правом выносить официальное заключение по религиозно-юридическим вопросам (*фетва*).

¹³ *Ал-Касими, Мухаммад Джамал ад-Дин*. Ал-фатва фи-л-ислам (Фетва в исламе). Бейрут, 1986. С. 54–60.

обращал критический пафос против свойственной таклиду практики слепого следования выводам авторитетного богослова-законоведа или комментатора хадисов без рациональной и аргументированной опоры на первоисточники¹⁴. С этой точки зрения наставническая деятельность большинства его современников из числа улама представлялась реформатору-салафиту лишенной здравого смысла и полной заблуждений. Что же касается суфийских шейхов-руководителей мистических братств (*турук*), то их воздействие на верующих ал-Касими образно сравнивал с «электрическими проводами, по которым в головы людей передается безумие»¹⁵.

Резко критикуя коллективные экстатические ритуалы зикра¹⁶ и слепое преклонение суфиев перед наставником-шейхом, ал-Касими при этом не отрицал важность суфийского идейного комплекса в его высшем духовном значении. В не слишком типичном для салафита духе он уважительно высказывался о творчестве Ибн Араби¹⁷, цитируя его сочинения¹⁸, и придерживался мнения об истинно исламской природе философско-теологических рассуждений ранних суфийских мыслителей¹⁹. Для творчества ал-Касими в целом был характерен умеренно-критический взгляд в отношении даже тех концепций и толкований, с которыми он лично не был согласен, при условии что они опираются на кораническую основу. Кроме того, он считал недопустимым обвинения в неверии (*такфир*) человека, признающего основополагающие исламские догматы²⁰. Терпимое в целом отношение алима-салафита к суфизму становится более понятным с учетом того, что в молодости он сам был мюридом братства накшбандийа-халидийа и постигал суфийский «путь» под руководством шейха Мухаммада ал-Хани²¹. И хотя впоследствии ал-Касими (подобно своему знаменитому египетскому современнику шейху Мухаммаду Абдо) отошел от суфизма, он сохранял с бывшим наставником вполне доброжелательные отношения. Кроме того,

¹⁴ Ал-Касими, Мухаммад Джамал ад-Дин. Каваид ат-тахдис мин фунун мусталах ал-хадис (Правила изучения хадисов). Дамаск, 1935. С. 288–293.

¹⁵ Ал-Касими, Зафир. Джамал ад-Дин ал-Касими ва-асруху. Дамаск, 1965. С. 353.

¹⁶ Зикр (букв. «помянуть») — суфийская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении имени Аллаха.

¹⁷ Ибн Араби, Мухи ад-Дин Абу Абдалла (1165–1240) — выдающийся суфийский мыслитель и философ, создатель учения о «единстве и единственности бытия» (*вахдат ал-вуджуд*).

¹⁸ Ал-Касими, Мухаммад Джамал ад-Дин. Даляиль ат-таухид, С. 80–82.

¹⁹ Об отношении ал-Касими к суфизму и суфиям см.: Sirry M. Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism // Die Welt des Islams 51 (2011). P. 75–108.

²⁰ Ал-Касими, Зафир. Джамал ад-Дин ал-Касими ва-асруху, С. 303.

²¹ Weismann I. Op. cit. P. 219.

на духовное становление ал-Касими повлиял пример убеждений эмира Абд ал-Кадира ал-Джазаири²², который в период его жизни в Дамаске обучал своих последователей и слушателей мистическим идеям Ибн Араби.

К концу XIX в. популярность и авторитет ал-Касими как ведущего салафитского алима и проповедника в Дамаске стала вызывать подозрения со стороны османских властей. В 1896 г. по поручению османского наместника (*вали*) он сам и его ученики были допрошены муфтием в целях выяснения идейного содержания их ученых бесед. Однако никакой оппозиционной политической программы у шейха Джамал ад-Дина выявить не удалось, а обвинения в самостоятельной практике иджтихада не могли служить достаточным основанием для продолжения расследования. Вплоть до конца Абдул-Хамидовской эпохи Джамал ад-Дин ал-Касими больше не подвергался преследованиям со стороны властей, хотя его позиция по вопросам иджтихада (как и взгляды других мусульманских реформаторов того времени) стала предметом заочной критики со стороны некоторых консервативно настроенных улама²³.

Отдельного внимания заслуживает вопрос об интеллектуальных контактах дамасских салафитов и египетского шейха-реформатора Мухаммада Абдо. Находясь в Бейруте в 1885 г. в период ссылки, Абдо познакомился с Абд ар-Раззаком ал-Битаром, в дальнейшем вел с ним переписку и высоко ценил знания дамасского шейха. Аналогичным образом ученик и последователь Мухаммада Абдо Рашид Рида впоследствии поддерживал контакты с Джамал ад-Дином ал-Касими, считая его выдающимся религиозным наставником. Можно предположить, что, изначально придерживаясь по вопросам иджтихада схожих позиций с Абдо и Рашидом Ридой, дамасские салафиты в определенной степени повлияли на воззрения Абдо и его последователей в Египте в том, что касалось принципов и методов «обновления» ислама. Салафизм ал-Битара и ал-Касими базировался на подходах Ибн Таймийи, т. е. не на рационалистической философии, а на традиционном догматическом богословии. Критикуя таклид и суфийских шейхов, дамасские салафиты в то же время считали необходимым возродить и практиковать те методы рационального толкования священных текстов, которых придерживались «благо-

²² Абд ал-Кадир ал-Джазаири (1808–1883) — руководитель (*амир*) сопротивления мусульман французской колониальной экспансии в Алжире, военачальник, государственный и религиозный деятель, поэт-мистик. С 1855 г. жил в Дамаске.

²³ Подробнее о полемике между мусульманскими консерваторами и реформаторами в эпоху правления Абдул-Хамида II см.: *Ghazal, Amal Nadim. Beyond Modernity: Islamic Conservatism in the Late Ottoman Period*. Edmonton, 1999 (на правах рукописи).

честивые предки» (*ас-салаф ас-салихун*). Что же касается западных рационалистических подходов и влияния внешних по отношению к исламу источников мысли, то они воспринимались салафитами как неприемлемые, — будь то при решении правовых вопросов или же в построении системы образования. Таким образом, дамаскские салафиты вплоть до младотурецкой революции 1908–1909 гг. предпочитали сторониться политики и оставаться вне дискуссий по проблемам политической и культурной идентичности мусульманских подданных Османской империи, — будь то в контексте идей османизма или же нового зарождавшегося идейного комплекса — арабского национализма.

Список литературы

- Ал-Битар, Мухаммад Бахджат*. Тарджамат аш-шайх Абд ар-Раззак ал-Битар (Жизнеописание шейха Абд ар-Раззака ал-Битара) // Аль-Манар. 21 (1919).
- Ал-Касими, Зафир*. Джамал ад-Дин ал-Касими ва-асруху (Джамал ад-Дин ал-Касими и его эпоха). Дамаск, 1965.
- Ал-Касими, Мухаммад Джамал ад-Дин*. Каваид ат-тахдис мин фунун мусталах ал-хадис (Правила изучения хадисов). Дамаск, 1935.
- Ал-Касими, Мухаммад Джамал ад-Дин*. Даляиль ат-таухид (Доводы единобожия). Бейрут, 1984.
- Ал-Касими, Мухаммад Джамал ад-Дин*. Ал-фатва фи-л-ислам (Фетва в исламе). Бейрут, 1986.
- Аш-Шатти Мухаммад*. Мукаддимат тауфик ал-мавад ан-низамийа ли-ахкям аш-шариа ал-мухаммадийа (Введение в соответствие административных норм законом шариата). Каир, б.г.
- Крымский А.Е.* История новой арабской литературы: XIX — начало XX в. М., 1971.
- Commins D.* Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. N.Y., 1990.
- Commins D.* Social Criticism and Reformist Ulama of Damascus // *Studia Islamica*. 78 (1993).
- Gibb H.A.R.* Modern trends in Islam. N.Y., 1972.
- Sirry M.* Jamāl al-Dīn al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism // *Die Welt des Islams*. 51 (2011).
- Weismann I.* Between Sufi Reformism and Modernist Rationalism: A Reappraisal of the Origins of the Salafiyya from the Damascene Angle // *Die Welt des Islams*, New Ser. Vol. 41. Issue 2 (Jul., 2001).

Сведения об авторе: *Жантиев Дмитрий Рустемович*, канд. ист. наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: zdimitry@yandex.ru

А.Л. Сафронова

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В ФОРМИРОВАНИИ ИНДИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: БУДДИЗМ КАК ОБЩЕНАЦИОНАЛЬНОЕ ДОСТОЯНИЕ

В статье анализируется роль и место буддийского наследия в формировании понятия общенациональной идентичности в современной Индии, где буддийские ценности рассматриваются как неотъемлемая составная часть единой культурно-цивилизационной основы. Буддийский идейный комплекс на протяжении независимого развития использовался в государственной политике как скрепляющее начало, призванное обеспечивать общность народов, объединенных границами суверенной республики.

Ключевые слова: индийская идентичность, южноазиатская цивилизация, общиндийский национализм, секуляризм, буддизм, «буддийское возрождение».

The article is dedicated to the analysis of the role and place of Buddhist heritage in the formation of all-national identity in modern India, where Buddhist ideas are incorporated into the governmental strategy of unification of the state and interpreted as a composite part of cultural foundations of South Asian civilization, strengthening the links between the peoples inside the boundaries of contemporary state.

Key words: Indian identity, South-Asian civilization, all-Indian nationalism, secularism, Buddhism, “Buddhist Resurgence”.

Обретение Индией независимости в 1947 г. поставило перед создателями индийской суверенной государственности вопрос о легитимации идеи общности народов, вошедших в индийскую федерацию, о поиске общецивилизационных ценностей, призванных скрепить союз разнородных групп населения, включенных отныне в новые, ранее не существовавшие границы. Вторая половина XX в. стала важным периодом с точки зрения внутреннего развития индийского социума и поиска историко-культурной идентичности индийцев¹. В эти годы в недрах индийского общества, гетерогенного

¹ Об особенностях формирования «национальной идеи» в Индии см., например: Алаев Л.Б. Индийские идентичности в условиях модернизации // Глобализация и поиски национальной идентичности в странах Востока. М., 1999. С. 112–150; Белокреницкий В.Я. Глобализация и поиски путей национальной идентичности в Индии и странах Южной Азии // Глобализация и поиски национальной идентичности в странах Востока. С. 95–111.

по своим этническим, конфессиональным, социальным и сословно-кастовым характеристикам, происходило складывание новых взаимосвязей и, одновременно, противоречий между различными его частями, возникновение политических культур на базе отдельных групповых интересов, осознаваемых в процессе самоидентификации основными общинами, составившими население страны. В поисках «национальной идеи» были сформированы основные направления общественно-политической мысли, определяющие развитие региона вплоть до настоящего времени: государственный национализм, базирующийся на светской основе, индуистский национализм, а также мусульманский национализм, сикхский национализм, националистические течения других религиозных меньшинств, этнонационализмы в среде наиболее консолидированных народов региона — маратхов, бенгальцев, тамилы и др., кастовые самоидентификации, включая антибрахманизм и консолидацию каст среднего статуса, с одной стороны, и движения «неприкасаемых» — с другой. Противоборство «арийский Север — дравидийский Юг» стало важной линией демаркации внутри индуистской общины.

Таким образом, выработка принципов самоопределения и самоосознания индийцев определила развитие исторического процесса со второй половины XX в. и до настоящего времени. На их основе были созданы системы общеиндийских и региональных политических партий, секуляристских и конфессиональных объединений, кастовых ассоциаций и федераций. В этот период были сформированы как общерегиональные тенденции в развитии Индии, так и проявились особенности развития отдельных районов Индостана, произошло складывание основных субрегиональных центров. Совокупность перечисленных факторов обусловила актуализацию поисков тех общественных устоев и общекультурных ценностей, которые были залогом толерантного единения на протяжении исторического развития народов Южной Азии.

Важное место в поисках общенациональной идеи заняло обращение политиков, философов, представителей общественности Индии к буддийскому идейному комплексу, который по праву считается «достоянием республики». Синкретизм и веротерпимость, идеи эгалитаризма, призыв к морально-нравственному совершенствованию, богатая традиция ведения дискуссий и дебатов, склонность к компромиссам, свойственные буддийской индийской культуре и религиозно-философской и общественно-политической мысли на протяжении тысячелетий, иными словами «интеллектуальная гетеродоксия», «интеллектуальный плюрализм», проявляют себя и в политической культуре этой страны в XX — начале XXI в. и, по мысли создателей индийского суверенного государства, — это залог ее поступательного развития и гарант осуществления принципа

единства в многообразии. Идеологи движения за независимость подчеркивали, что идеи равенства и прав личности не заимствованы с Запада, а заложены в недрах индийской цивилизации буддийскими мыслителями многочисленных школ и направлений и являются неотъемлемой частью культурных и религиозных ценностей народов Индостана.

Философские и этические воззрения буддизма, относящиеся к разряду высших достижений индийской мысли, и поныне — гордость индийской интеллектуальной традиции. Обращение к буддийской тематике характерно и для современной философской литературы Индии (С. Радхакришнан, М. Хириянна, П.Т. Раджу, С.Н. Дасгупта и др.), в которой буддизм занимает почетное место в современной «философии ценностей»². Индийское государство опирается на символику, основанную на буддийской традиции. Так, символом Республики Индия является Львиная капитель Ашоки с четырьмя львами, развернутыми на четыре стороны света, а на национальном флаге Индии изображена *чакра*, «колесо Учения». С. Радхакришнан, будучи не только ученым-философом, но и государственным деятелем «эпохи Неру», разъясняя смысл государственной символики независимой Индии в своих публичных выступлениях, неоднократно указывал на ее буддийские истоки: «Колесо Ашоки (*чакра*), изображенное на белой полосе индийского флага, — наш символ чистоты и святости помыслов и стремления к Истине»³.

Буддизм в Южной Азии имеет особую судьбу — он зародился в середине VI в. до н. э. в исторической Индии, обрел массовую опору, был востребован как религия в крупных имперских державах древности, но, не удержавшись в центрах власти южноазиатского субконтинента, распространился по периферии региона, влияние его сократилось до остаточных нестатусных отдельных групп в преимущественно индусском социуме. По количеству адептов буддийская община сегодня — одна из самых незначительных конфессий республики Индия: менее 1 % населения — ничтожное число в сравнении не только с индусами, составляющими более 80 %, но и другими религиозными общинами, исповедующими ислам, сикхизм, христианство.

В современной Индии «буддийский мир» представлен, несмотря на общую малочисленность общины, всеми основными направлениями буддизма: буддизм тхеравады (Северо-восточная Индия: Бихар и Орисса), махаяны и ваджраяны (Северная Индия: Ладакх, Химачал-Прадеш и Сикким), включая буддистов — тибетских

² См., например: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1–2. М., 1966; Hiriyanна M. Outlines of Indian Philosophy. L., 1951.

³ Radhakrishnan, S. The Flag of Dharma // Modern Indian Speeches. 1877 to the Present / Ed. by R. Batabyal. N. Delhi, 2007. P. 386.

беженцев, обосновавшихся в районе Дхармшалы, а также необуддизм — наваяна (Западная Индия: Махараштра)⁴.

Невысокое положение буддистов в социальной структуре современного индийского общества побуждает последователей этой религии к использованию буддистских лозунгов и риторики в различного рода протестных движениях социально-политического и социально-экономического характера, нередко с несвойственными духу буддизма агрессивными проявлениями. Интересны в этом плане и тибетские беженцы, обосновавшиеся в Индии со второй половины 50-х годов XX в. после вступления в Тибет китайских войск, и необуддисты, последователи крупного общественно-политического деятеля Индии, лидера низкастовых и «неприкасаемых» индийцев, получивших в независимой Индии наименование *далиты* («угнетенные»), — Б.Р. Амбедкара, начавшие с 50-х годов XX в. массово переходить в буддизм с целью повышения своего общественного статуса. Однако эти темы, нашедшие отражение в работах Е.С. Юрловой, Б.И. Ключева, А.В. Бочковской и ряда других отечественных и зарубежных исследователей⁵, являются, безусловно, предметами отдельного исследования (прежде всего следует выделить процесс, именуемый в литературе «далитизацией» буддизма) и выводятся нами за рамки рассмотрения в данной работе.

Данная статья не ставит своей целью рассмотрение современного буддизма как религии, равно как и положения отдельных буддийских общин в Индии, а исследует буддизм вне религиозного дискурса. Иными словами, речь идет о буддизме как составной части идеологии государственного строительства, этическом и эстетическом феномене, а также о значении буддийской традиции в жизни индийцев, исповедующих в своем большинстве другие религии, и о деятельности представителей буддийской общины, направленной на консолидацию индийского общества в целом⁶.

⁴ Между тем упадок буддизма в центральных районах Индии (XII–XIII вв.) сопровождался закреплением его позиций на юге — в Шри Ланке — и на севере — в Непале, Тибете, Бутане и Сиккиме (ныне штат Индии), где он и по сей день является массовой религией.

⁵ Подробнее см.: Бочковская А.В. Прах для памяти и единения // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение. М., 2012; Ключев Б.И. Религия и конфликт в Индии. М., 2002; Юрлова Е.С. Индия: от неприкасаемых к далитам. М., 2003.

⁶ Интересным представляется сравнение модели использования буддийской риторики и символики государственными структурами секулярной республики Индия с характером обращения к буддийским лозунгам в Шри Ланке, где согласно действующей Конституции буддизм провозглашается государственной религией. В Индии, где буддизм является религией меньшинства, его идейный комплекс используется вне религиозного поля, а в качестве историко-культурного символа, олицетворяющего достижения южноазиатской цивилизации. В Шри Ланке, где буддизм является религией большинства, подчеркивается именно его религиозная

Буддизму, уступившему свои позиции по количеству адептов индуизму в Индии, суждено было получить историческую «компенсацию» — выйти за пределы южноазиатского региона и стать мировой религией (в отличие от индуизма). Сегодня буддизм властвует над умами сотен миллионов последователей в Юго-Восточной и Центральной Азии, на Дальнем Востоке, шагнул в Европу и Америку. Обретенный буддизмом статус мировой религии дает свой «отсвет» и на жителей Индии, «променявших» его когда-то на индуизм.

Буддизм для представителей иных религий, порожденных Индостаном, занимает уникальное место — он принадлежит одновременно всем и никому. Неслучайно огромное количество публикаций по буддизму в современной Индии: индийские ученые, наследовавшие богатые традиции классических школ изучения буддийской традиции в Южной Азии, — историки, социологи, антропологи, религиоведы — вносят большой вклад в развитие буддологии и популяризацию научных достижений в этой области.

Значительно число буддийских научных центров (такие центры существуют во всех крупных университетах страны), занимающихся проблемами буддийского наследия: охраной буддийских памятников, переводом и публикациями буддийских текстов, чтением лекционных курсов по истории буддизма и буддийскому искусству. Жива и популярна традиция паломничества к священным местам, связанным с важнейшими вехами становления и развития буддизма: Бодх-Гайя, Сарнатх, Раджагриха, Паталипутра и др. В паломничествах принимают участие представители всех традиционных конфессий Индии, исповедующие религии, порожденные Индостаном. Ведутся археологические раскопки в районах исторического распространения буддизма. Буддийские архитектурные памятники и ансамбли считаются жемчужинами индийского зодчества — такие, например, как ступа в Санчи.

Обретение национальной независимости стало важной вехой в возрождении буддийских ценностей в индийском обществе. Безвозмездный труд на благо общества трактовался как традиционная *дана* — пожертвование на благо буддийской общины. В его рамках были определены и сформулированы возможные пути участия сангхи в современной общественно-политической жизни, включая деятельность в области образования и воспитания молодежи, а также в социальных программах по повышению уровня жизни населения. Важным направлением в деятельности сангхи стало участие в буддийском экуменическом движении в рамках Всемирного братства

функция, буддизм объявляется священной религией сингалов, а не всех ланкийцев. Подробнее см.: Сафронова А.Л. Буддизм в историко-культурной традиции Шри Ланки. М., 2005.

буддистов и других международных буддийских организаций, а также борьба за мир и нераспространение ядерного оружия⁷.

Индия пышно отпраздновала 2500-летие (1956) и 2550-летие (2006) буддийской традиции, ознаменовав их проведением многочисленных конференций и симпозиумов по проблемам буддийского наследия, основанием центров по изучению буддизма (Centres for Buddhist Studies) при ведущих университетах Индии и центров по изучению буддийских медитативных практик (Vipassana centres). Продолжают свою деятельность буддийские университеты в Наланде, Дхармшале. В жизни индийцев велико значение храмового комплекса Махабодхи махавихара в Бодх-Гайе, где, по преданию, Будда достиг озарения. Для современной Индии характерна практика возведения статуй Будды и ступ — ярким примером первого может служить колоссальное изваяние Будды, доминирующее над водохранилищем Хусейн Сагар в центре Хайдарабада, — оно было установлено в 2006 г., второго — гигантская ступа Вишва Шанти, возведенная в 2007 г. в мемориале Радж Гхат в Дели, священном месте кремации Махатмы Ганди. Важным объектом паломничеств является мемориал Чайтья-бхуми на месте кремации Б.Р. Амbedкара в Дадаре.

Буддийская культура, став составной частью мировой цивилизации, отразившись в мировой литературе, философии и искусстве, продолжает свою жизнь и в современной индийской литературе, и искусстве, разрабатывающих буддийские сюжеты. «Джатаки», «Дхаммапада» — составная часть общеиндийского литературного наследия. В современной Индии издаются как палийские буддийские источники: буддийский канон «Типитака» и его важнейшие составляющие части — «Виная-питака», «Сутта-питака», «Абхидхамма-питака»; комментаторская литература Нагасены, Буддхагхоши, Буддхадатты, Дхаммапалы; неканонические сочинения — «Милинда-паньха», так и санскритские буддийские источники «Дивья-авадана», «Лалитавистара», «Махавасту», «Ашокавадана»; труды буддийских санскритских авторов Ашвагхоши, Нагарджуны, Васубандху, Дхармакирти, эпиграфические и литературные источники, сочинения китайских буддийских паломников Фа Сяня, Сюань Цзана и И Цзина. Переиздаются труды буддийских реформаторов, просветителей и общественно-политических деятелей колониального периода, таких как Анагарика Дхармапала, Ананда Кумарасвами, работы современных буддийских идеологов и философов.

Огромен интерес современных индийцев к буддийским экспозициям в Национальных музеях Индии. Интеллектуалы воздают

⁷ Swearer D.K. Buddhism in Transition. Philadelphia, 1970. P. 51.

должное художественным ценностям выставленных творений, массовые посетители (со всей очевидностью не буддисты, а индусы) совершают подношение (*пуджу*) к скульптурным или иконографическим изображениям Будды, а также к изображениям Будды в современной живописи, полагая его составной частью индусского пантеона. Буддийские верования инкорпорированы индуизмом и существуют с ним на уровне народных культов и бытовой традиции. Эта «инклюзивная» тенденция прослеживается не только на уровне массового религиозного сознания, но и в современной политической деятельности индусских партий и общественных организаций.

К буддийской фразеологии и символике обращаются люди, не относящие себя к буддистам по вероисповеданию и апеллирующие к секуляризму и универсализму. Как отмечает нобелевский лауреат Амартья Сен в своей ставшей бестселлером книге “The Argumentative Indian”, буддийское толерантное отношение к инаковым по отношению к буддизму ценностям и воззрениям, а также практика публичных дискуссий, берущая начало в глубокой древности, стали основой для идей секуляризма и демократии, создания атмосферы «интеллектуальной гетеродоксии» в современной Индии⁸.

Реформаторская и просветительская деятельность представителей буддийской традиции в Южной Азии, охватившая территориально как Индию, так и сопредельные страны, берет начало в последней четверти XIX в. и связана с такими именами, как Анагарика Дхармапала (современники называли его «вторым Ашокой»), Валисинха Харишчандра и Ананда Кумарасвами. Они стояли у истоков концепции «буддийского возрождения» и способствовали развитию классической буддологии в Южной Азии.

Важную роль в популяризации буддийских ценностей среди индийцев самых различных конфессий сыграли Раджендралал Митра, Хара Прасад Шастри, Сатиш Чандра Вибхусан, подчеркивавшие те стороны буддизма, которые, по их мысли, должны были способствовать единению индийцев — незначимость для буддистов этнических границ и сословно-кастовых разграничений⁹.

Одним из направлений активности буддийских мыслителей последней четверти XIX — первой половины XX в. явилось так называемое движение в защиту буддийских святынь. Оно оказалось значимым не только для последователей буддизма в Индии, но и для индийцев других религиозных общин, ратовавших за возрождение национальных культурных символов. В 1891 г. было основано Обще-

⁸ *Sen Amartya. The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity. Delhi, 2005. P. 15–17.*

⁹ *Ahir A.C. Buddhism in Modern India. Nagpur, 1972; Ambedkar B.R. The Buddha and his Dhamma. 2nd ed., Bombay, 1974; Bapat P.V. 2500 Years of Buddhism. Calcutta, 1976.*

ство Махабодхи для защиты буддийских ценностей в Бодх-Гайе, а в октябре того же года организована там международная буддийская конференция с участием представителей Индии, Цейлона, Китая, Японии с целью выкупить буддийский храм в Бодх-Гайе и превратить его в центр по распространению буддийских знаний, где бы преподавали ученые монахи из различных азиатских стран. Большое внимание уделялось также восстановлению буддийских памятников в Сарнатхе, Санчи, Кушинагаре, Раджагрихе, Амаравати.

Буддийский экуменизм предполагал укрепление новой модернизированной религиозности, призванной создать базу для координации практической деятельности различных буддийских конфессий, для формирования единой мировой общности буддистов.

Интерес Запада к буддийской философии, тесные контакты буддийских деятелей с теософским движением, их стремление к изменению «удельного веса» буддизма как в Индии, так и за ее пределами привели лидеров движения в защиту буддизма к мысли о миссионерской деятельности в странах Европы и Америки. Это положило начало «экспорту буддизма». Анагарика Дхармапала, представлявший буддистов на Всемирном конгрессе религий в Чикаго в 1893 г., заявил: «Не подлежит сомнению, что американцы и другие западные народы утратили веру в христианство и готовы принять учение нашей возвышенной религии»¹⁰. Он совершал неоднократные пропагандистские поездки по странам Европы и Америки, в том числе по Англии и США. При его активном участии были созданы Общество Махабодхи в Лондоне и целый ряд его филиалов в европейских странах¹¹.

Буддийские идеологи, говоря о зарождении буддизма как оппозиции брахманизму, ссылались на канон и на историю сангхи как на источник демократических идеалов. В выступлении на Всемирном конгрессе религий в Чикаго «Чем мир обязан Будде?» Анагарика Дхармапала подчеркивал, что основной целью буддизма является достижение на земле всеобщего братства. Один из разделов назывался «Религия и социальные проблемы», где Дхармапала особо отмечал глубокий гуманизм буддизма. Он призывал к мирным отношениям между различными народами, осуждал войны и кровопролитие¹². В 1899 г. во время поездки по Северной Индии в открытом письме, написанном в Сахаранпуре, он призывал: «Откройте глаза и смотрите, слушайте крики печали. Не рассчитывайте, что кто-то позаботится о вас, потому что Всемогущий не считает времени по вашим часам. Для него тысяча лет — один час, и неразумно с

¹⁰ *Dharmapala A. Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala* / Ed. by A. Guruge. Colombo, 1965. P. 6.

¹¹ Sangharakshita. *Ambedkar and Buddhism*. Kandy, 1986. P. 82–84.

¹² *Dharmapala A. Op. cit.* P. 20.

вашей стороны сидеть сложа руки. Поднимайтесь, мои братья, ибо жизнь в этом мире коротка»¹³. В речи, произнесенной летом 1915 г. в Бенгальской медицинской академии в Калькутте, он отметил, что буддизм по самому своему происхождению является «социальной этикой»¹⁴.

Внимание Дхармапалы привлекала проблема трактовки вопроса о кастовом, социальном и расовом неравенстве. Обратившись к буддийским текстам («Дигха-никае», «Ангуттара-никае», Маджхима-никае», «Самьютта-никае»), он пришел к выводу, что в них «кастовая теория осуждена и подвергнута осмеянию как порочная по своей природе»¹⁵. Буддийский реформатор не отвергал понятие «каста» вообще, но выступал против того, чтобы человек был отнесен к какой-либо касте от рождения. С его точки зрения, каста может быть обретена и это определяется жизненным поведением: «Простейшим путем определения касты или религии человека является выяснение его каждодневных занятий, в чьих интересах он затрачивает свою жизненную энергию»¹⁶. Вопрос о кастах он связывал с вопросом о равенстве людей в целом и расовом равенстве, в частности. «Разница между человеком и человеком состоит не в цвете кожи, а в характере», — говорил он¹⁷.

Приемлемость тех или иных положений буддизма выводилась из их соответствия переосмыслимому пониманию мира, новому соотношению веры и знания. В «Буддийском катехизисе», созданном буддийскими реформаторами на рубеже XIX и XX столетий и крайне популярном среди буддийских активистов первой половины XX в., отмечалось: «Как и всякая другая религия, просуществовавшая много веков, он, несомненно, содержит как истинные, так и неистинные положения... благородные моральные принципы Будды и то, что должно быть устранено для его же блага»¹⁸.

Буддийскими реформаторами были предприняты попытки приспособить религию к современным представлениям, подчеркнуть «рациональность» буддизма, доказать, что он не только не противоречит новейшим научным открытиям (теориям эволюции, наследственности, законам сохранения и превращения энергии, причинности и т. п.), но и «предугадал» их более двух тысячелетий назад. Они указывали, что научные открытия изложены в буддийских канонических сочинениях в символической или аллегорической

¹³ *Sangharakshita*. Ambedkar and Buddhism. Kandy, 1986. P. 66-67.

¹⁴ *Benz E.* Buddhism or Communism: Which Holds the Future of Asia? L., 1966. P. 40-41.

¹⁵ *Dharmapala Anagarika*. Return to Righteousness... Colombo, 1965. P. 142.

¹⁶ *Ibid.* P. 143.

¹⁷ *Ibid.* P. 144.

¹⁸ *A Buddhist Catechism* / Ed. H.S. Olcott. 44th ed. Madras, 1915. P. 20.

форме. Многие высказывания Будды нужно понимать метафорически, а не буквально и соотносить с новыми достижениями науки.

Буддийские идеологи утверждали, что «буддизм — это научная религия, поскольку она... учит, что ничто не должно приниматься на веру»¹⁹, что метод постижения истины в науке и буддизме одинаков: он основан не на слепой вере, а на практическом познании мира: доказательства можно получить лишь опытным путем. По их мнению, истина в буддизме не возвещается свыше, она должна быть увидена путем медитации, выступающей как средство проверки достоверности буддийской доктрины, как своего рода экспериментальная лаборатория. Анагарика Дхармапала не раз отмечал в своих статьях, что «чрезмерная вера и недостаточный разум пагубны», что «буддизм равноценен знанию в других науках»²⁰. Он подчеркивал глубокую философскую насыщенность буддизма. Буддийские реформаторы старались подчеркнуть, что буддизм — это «реалистическая доктрина... свободная от сверхъестественного и лишенная всех антропоморфных концепций»²¹. Анагарика Дхармапала писал, что буддизм «свободен от теологии, служителей культа, ритуалов, церемоний, догм, рая, ада и прочих теологических примет»²², а в «Буддийском катехизисе» указывалось: «Из всех религий он один учит наивысшему благу без бога, продолжению бытия без души, блаженству без неба, святости без Спасителя, искуплению одними собственными силами, без обрядов, молитв и покаяния, без посредства святых и духовенства; он учит, наконец, совершенству, осуществимому уже в земной жизни... Слово религия неприменимо к буддизму; он не религия, а нравственная философия»²³.

Признание рационального характера буддизма влекло за собой реинтерпретацию его целей как направленных на социальную реформу и строительство нового эгалитарного общества, а также выделение приоритета социально-этического начала. Буддийские реформаторы стремились ввести новый тип медитации не только для монахов, но и для мирян, ориентированный не на достижение нирваны, а на социально значимые цели — обретение самоконтроля, самодисциплины, необходимые буддисту в его активной борьбе за процветание своей религии. Изменяется и само понятие нирваны, под которой подразумевается «жизнь в самопожертвовании и благотворительности, всеобъемлющей любви ко всему сущему и

¹⁹ *Dharmapala A. Return to Righteousness...* Colombo, 1965. P. 142. P. 20.

²⁰ *Dharmapala A. The Psychology of Progress or the Thirty-Seven Principles of Bodhi.* Colombo, 1946. P. 16.

²¹ *Dharmapala A. Buddhism in its Relationship with Hinduism.* Calcutta, 1954. P. 3.

²² *Dharmapala A. Return to Righteousness...* Colombo, 1965. P. 142. P. 27.

²³ *A Buddhist Catechism / Ed. H.S. Olcott.* 44th ed. Madras, 1915. P. 21.

просвещенном разуме»²⁴. Буддийские идеологи первой половины XX в. пытались сочетать традиционные религиозные стереотипы массового сознания с модернизированным буддизмом, совмещать религиозную мораль и духовно-нравственные ценности с светским практическим подходом к решению социально-экономических и политических проблем.

Большую роль в плане популяризации буддизма сыграли европейские ученые, которые стали осваивать санскрит, пали, издавали словари, переводили на английский язык исторические хроники, публиковали труды по истории буддизма²⁵. Огромное значение для развития буддологических исследований имело создание в 1881 г. известными учеными М. Мюллером и Т.В. Рис Дэвидсом Общества палийских текстов, а также основание в 1907 г. Буддийского общества Великобритании и Ирландии. Значительное место занимало изучение буддизма и представителями Теософского общества, основанного Е.П. Блаватской и Г.С. Олкоттом. К рубежу XIX–XX вв. относится зарождение буддологических исследований в Южной Азии (С.Ч. Дас, С.Ч. Видьябхусан, Д. Косамби, Х.П. Шастри, Б.М. Баруа), начавшегося с филологического направления в классической буддологии, развивавшей текстологическую традицию: переводы и комментарии буддийских текстов, а также с изучения философских аспектов буддизма. Этнографические исследования заняли существенное место в классической буддологии, наряду с развитием искусствоведческой традиции в изучении буддийской культуры. Формирование социологического, антропологического и политологического направлений в изучении буддизма относится к более позднему периоду — середине XX в.

Экуменические тенденции, свойственные буддизму на всех этапах его существования, проявились в XX столетии в попытках создать «общебуддийские» организации, не привязанные к той или иной конкретной школе буддизма, на основе идеи единства *тхеравады*, *махаяны* и *ваджраяны* и претворились в деятельности целого ряда буддийских групп и объединений²⁶. Идеи «обмирщения» буддизма нашли выражение в формировании буддийских центров медитации для мирян, где монахи занимаются совместно с мирянами практикой медитации, — ориентирующих последователей не на уход от мира и отречение от мирских забот, а на раскрытие буддийской мудрости в миру. Широко пропагандируемая практика медитации для мирян расценивается как средство для обретения ими самоконтроля, самодисциплины, воспитания бескорыстия, необходимых для слу-

²⁴ *Dharmapala A.* Return to Righteousness... Colombo, 1965. P. 8, 142.

²⁵ *Bapat P.V.* 2500 Years of Buddhism. Calcutta, 1976. P. 122–140.

²⁶ *Ibid.* P. 87.

жения своей стране. Значительный контингент центров медитации составляют помимо индийцев как буддистов, так и представителей других конфессий, европейцы и американцы, принявшие буддизм. Их привлечение к буддийской активности рассматривается как важная составная часть прозелитической деятельности буддийской общины, активно участвующей в создании центров за пределами ареала традиционного распространения буддизма²⁷.

Образ Будды присутствует в общественной мысли Индии XIX–XX вв. и за пределами буддийского дискурса. К нему обращаются самые различные мыслители — и в плане вдохновения, и в плане неприятия. Ярким примером первого является использование буддизма индийскими универсалистами, проповедовавшими равенство и равнозначность всех религий.

Так, несмотря на риторику, базирующуюся на индусской образности, М.К. Ганди и его сторонники обращались в идейном обрамлении сатьяграх и к буддийским символам. Так освещает в своих мемуарах знаменитый «соляной поход» 1930 г. один из ближайших сподвижников Ганди Махадев Десаи: «Я видел в нем, Гандиджи, идеального вайшнава, Господа Раму, отправившегося на завоевание Ланки. И более того, я вспоминал о великом походе Господа Будды, предпринятом для обретения божественной мудрости. Будда начал этот поход, прощаясь с миром, пробираясь через темноту, вдохновляемый миссией облегчения участи страдающих и угнетенных... Что еще можно сказать об этом марше кроме того, что он в точности напоминал великий поход отречения Будды?»²⁸. Примером критического подхода стали взгляды реформатора индуизма Свами Вивекананды, негативно оценивавшего буддийский фатализм и противопоставлявшего ему философию активного действия — *карма-йогу*²⁹.

Образы буддизма использовались секулярными деятелями современной Индии (Дж. Неру, А.К. Азад, Р. Прасад и др.), нашедшими в морально-этических принципах буддизма основу для единения индийцев в рамках общества, разделенного этническими, конфессиональными, социальными и кастовыми барьерами. Их привлекали толерантность буддизма по отношению к другим вероучениям, абстрагированность от этнической принадлежности адептов, отрицание нетерпимости на кастовой основе, признание идеи равенства возможностей на пути морального совершенствования.

²⁷ *Dhammavihari B.* The Message of Buddhism from Buddha to Asoka. Its Relevance to the 21st Century. Baranasi, 1992. P. 3–9.

²⁸ *Desai M.* The Great March // *Navajivan*, 16 March, 1930. Цит. по: Rule, Protest, Identity. Aspects of Modern South Asia. L., 1978. P. 137.

²⁹ *Mehta V.R.* Foundations of Indian Political Thought. An Interpretation (From Manu to the Present Day). N. Delhi, 2005. P. 162–163.

Дж. Неру в своей знаменитой книге «Открытие Индии»³⁰, известной каждому образованному индийцу, уделил значительное внимание буддизму и его роли в становлении индийской цивилизации в главах «Махавира и Будда. Касты» (с. 181–186), «Учение Будды» (с. 195–200), «История Будды» (с. 200–202), «Ашока» (с. 202–207), «Преемственность индийской культуры» (с. 133–135). Он подчеркивает, что буддизм для индийцев — не религия, а историко-культурный феномен, образность, имманентно присущая индийскому менталитету, направленному на поиск «золотого сечения» между приятием жизни и отрешением от нее. Он повествует о веротерпимости буддизма, противопоставляя его растущему коммунализму в индийском обществе. Ратуя за единство и неделимость Индии, Неру пишет о буддизме как религии централизованных объединенных государств, изображая Ашоку как великого собирателя индийских земель и мудрого правителя.

Особое внимание Дж. Неру уделяет концепции «срединного пути», далекого от крайностей, кладет его в обоснование доктрины политического центризма, идей синтеза, консенсуса, социальной гармонии, преодоления конфликтности и выражает их формулой «Единство в многообразии» (“Unity in Diversity”): «Образ Будды, с любовью воспроизведенный тысячами рук в камне, мраморе и бронзе, словно символизирует весь дух индийского мышления, или, по меньшей мере, один его жизненно важный аспект. Будда оставил отпечаток на образе мышления человечества и являет собой законченный образец спокойствия и кроткого величия, безграничной любви ко всему, что дышит, и жалости ко всему, что страдает, образец совершенной нравственной свободы и освобождения от всякого нравственного предрассудка. И страна, и народ, способные дать столь изумительный тип человека, должны обладать большим запасом мудрости (*праджня*) и внутренней силы (*танас*)»³¹.

Эти же принципы Неру кладет в основу международной политики равноудаленности от военных блоков — политики неприсоединения и следования принципам «*панча шила*» (пяти нравственных добродетелей), политической интерпретации кодекса образцового поведения в буддизме: уважение территориальной целостности и суверенитета, ненападение, невмешательство во внутренние дела, равенство и взаимная выгода, мирное сосуществование.

Интересная «переключка» мыслей обнаруживается при сопоставлении работ Дж. Неру с воззрениями крупных европейских философов, историков, деятелей культуры XX в. О сохранности буддийской учености и живой традиции передачи буддийских

³⁰ См.: Неру Дж. Открытие Индии. Книга первая. М., 1989.

³¹ Там же. С. 201–202.

знаний в Индии начала XX в. писал Ф.И. Щербатской в письмах С.Ф. Ольденбургу³². Альберт Швейцер в известном труде «Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика» отмечает: «Будда дал Индии то, чего она еще не имела: этическое учение, созданное на основе философской мысли»³³. И далее: «Хотя буддизм и прекратил в Индии свое существование, это не означает, что учение Будды оказалось ненужным для Индии ... Его этическое учение стало всеобщим достоянием. Его влияние заметно еще и сегодня»³⁴. Арнолд Тойнби в своей публичной лекции «Единый мир и Индия», прочитанной им в Дели в 1959 г., размышлял о значимости принятия буддизма Ашокой для последующего развития всей индийской истории и ментальной традиции, впитавшей идеи веротерпимости, неприятия войн и насилия. По его мысли, именно эти буддийские принципы могут быть положены в основу единения народов мира³⁵.

Использование буддийской риторики характерно и для последующих деятелей Индийского национального конгресса (ИНК), отстаивавших идеи секуляризма: И. Ганди, Р. Ганди, М. Сингха. Политические деятели Индии универсалистского плана, возглавлявшие коалиционные Национальные фронты, — Дж. Нарайан, М. Десаи, В.П. Сингх, апеллируя к гандистскому идейному наследию, обращались и к образу Будды. Буддизм оказался не чуждым и для представителей индуистского национализма, начиная с деятелей партии Хинду маха сабха (ХМС) — Ш.П. Мукерджи, и заканчивая деятелями Бхаратия джаната партии (БДП) — А.Б. Ваджапай, относящих буддизм (наряду с джайнизмом и сикхизмом) к разряду «своих», рожденных на местной почве религий (*свадешии*), в отличие, например, от «чужих», пришлых — ислама и христианства (*видешии*).

Знаменательно появление трудов со сравнительной характеристикой буддизма и других религий — буддизма и индуизма, буддизма и христианства, а также с сопоставлением буддизма и марксизма, буддизма и социализма и т. п., в которых буддизм выводится из религиозного дискурса и помещается в разряд идеологических построений (например, у Б.Р. Амбедкара и Э.М.Ш. Намбудирипада). Сравнение буддизма и марксизма осуществляется с разных позиций: как возможности синтеза, так и отрицания каких-либо взаимосвязей. Наиболее значимыми представляются труды Б.Р. Амбедкара «Будда и его учение», «Буддизм и индуизм» и «Будда или Карл Маркс»³⁶.

³² Цит. по: Индийская культура и буддизм / Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин. М., 1972. С. 19.

³³ Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. М., 2002. С. 118.

³⁴ Там же. С. 134.

³⁵ Тойнби, А. One World and India. N. Delhi, 1960. З. 18-19.

³⁶ Подробнее см.: Ключев Б.И. Религия и конфликт в Индии. М., 2002. С. 40-44.

Исследование роли буддизма в современном индийском обществе показывает, что он является не только религиозным учением для конкретных групп его адептов, проживающих на территории республики Индия, и используется в социальных протестных движениях низкастовых групп населения с целью повышения их общественного статуса, но и имеет общеиндийское звучание вне религиозного контекста: служит целям единения индийцев, будучи позиционированным как единая историко-культурная основа индийского общества, разнородного по своим характеристикам. Сходства и различия, общее и особенное сосуществуют внутри Индии на региональном и субрегиональном уровнях, однако объединяющий мощный цементирующий цивилизационный фундамент, уходящий корнями в глубокое прошлое, служит основой для единого этнокультурного развития народов, населяющих территории федерации. Именно поэтому для понимания путей развития современной Индии ее политики и мыслители, стоявшие у истоков строительства независимого государства, считали необходимым обращение к тем символам, которые служили в историческом прошлом залогом объединения тех исторических областей, которые образуют ныне региональную общность — Республику Индия.

По идейно-культурному влиянию буддизм продолжает занимать особое положение своего рода «цивилизационного кода», знакового феномена в определении ценностных ориентиров жителей Индии, по-прежнему считается неотъемлемой частью духовной культуры индийцев вне зависимости от их религиозной принадлежности.

Список литературы

- Алаев Л.Б.* Индийские идентичности в условиях модернизации // Глобализация и поиски национальной идентичности в странах Востока. М., 1999.
- Белокреницкий В.Я.* Глобализация и поиски путей национальной идентичности в Индии и странах Южной Азии // Глобализация и поиски национальной идентичности в странах Востока. М., 1999.
- Бочковская А.В.* Прах для памяти и единения // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение / Отв. ред. И.П. Глушкова. М., 2012.
- Индийская культура и буддизм* / Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин. М., 1972.
- Клюев Б.И.* Религия и конфликт в Индии. М., 2002.
- Неру Дж.* Открытие Индии. Кн. 1. М., 1989.
- Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1–2. М., 1966.
- Сафронова А.Л.* Буддизм в историко-культурной традиции Шри Ланки. М., 2005.
- Швейцер А.* Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. М., 2002.
- Юрлова Е.С.* Индия: от неприкасаемых к далитам. М., 2003.
- Ahir A.C.* Buddhism in Modern India. Nagpur, 1972.

- Ambedkar B.R.* The Buddha and his Dhamma. 2nd ed. Bombay, 1974.
- Bapat P.V.* 2500 Years of Buddhism. Calcutta, 1976.
- Bechert H.* Buddhist Revival in East and West // The World of Buddhism. L., 2002.
- Benz E.* Buddhism or Communism: Which Holds the Future of Asia? L., 1966.
- A Buddhist Catechism / Ed. H.S. Olcott. 44th ed. Madras, 1915.
- A Buddhist Catechism / Ed. Subhadra Bhikshu. Kandy, 1970.
- Desai M.* The Great March // Navajivan, 16 March, 1930. Цит. по: Rule, Protest, Identity. Aspects of Modern South Asia. L., 1978.
- Dharmapala A.* Return to Righteousness: A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala / Ed. by A. Guruge. Colombo, 1965.
- Dharmapala A.* Buddhism in its Relationship with Hinduism. Calcutta, 1954.
- Dharmapala A.* The Psychology of Progress or the Thirty-Seven Principles of Bodhi. Colombo, 1946.
- Dhammavijari B.* The Message of Buddhism from Buddha to Asoka. Its Relevance to the 21st Century. Baranasi, 1992.
- Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. L., 1951.
- Ling T.* Buddhist Revival in India. L., 1980.
- Mehta V.R.* Foundations of Indian Political Thought. An Interpretation (From Manu to the Present Day). N. Delhi, 2005.
- Radhakrishnan S.* The Flag of Dharma //Modern Indian Speeches. 1877 to the Present / Ed. by R. Batabyal. N. Delhi, 2007.
- Rahula W.* The Heritage of the Bhikkhu. N. Y., 1974.
- Sangharakshita.* Ambedkar and Buddhism. Kandy, 1986.
- Sen A.* The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity. Delhi, 2005.
- Swearer D.K.* Buddhism in Transition. Philadelphia, 1970.
- Toynbee A.* One World and India. N. Delhi, 1960.

Сведения об авторе: Сафронова Александра Львовна, докт. ист. наук, профессор кафедры истории Южной Азии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова.
E-mail: alsavlor@post.ru

М.В. Тимофеева

ВАКФЫ В СОВРЕМЕННОЙ ИНДИИ: ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ И УПРАВЛЕНИЯ

В статье рассматриваются особенности института вакфа в Индии, а также структура вакуфной системы, сформировавшаяся в стране после 1947 г. Анализируются правовые и управленческие аспекты функционирования индийских вакфов на рубеже XX–XXI вв.

Ключевые слова: мусульманская община Индии, вакфы в Индии, вакуфный, советы по делам вакфов, Закон о вакфах.

The article examines the concept of Waqf in contemporary India as well as the the waqf system structure, which was shaped in the country after 1947. In focus are the main problems of the Indian waqf system, particularly the legal and administrative difficulties of the past decades.

Key words: Indian Muslim community, waqf, waqfs in India, Waqf Boards, Waqf Act.

Спектр теоретических и практических вопросов, которые возникают при изучении индийских вакфов¹ — особого рода владений, доходы от которых используются только на определенные, большей частью благотворительные, цели — весьма широк. Он включает такие проблемы, как история возникновения и складывания вакуфной собственности в Индии; особенности типологизации индийских вакфов, их сходства и различия с вакфами в других государствах, прежде всего в странах исламского мира; современные принципы организации и функционирования индийских вакфов; региональная специфика вакуфной собственности в Индии и многие другие.

На сегодняшний день в отечественной историографии практически отсутствуют исследования, посвященные индийским вакфам².

¹ Ар. «посвящение», «дар». Мн.ч. — *аукаф*. Согласно мусульманскому праву вакф — имущество, не имеющее собственника: то, что называется вакфом, не может быть продано, подарено или завещано. По религиозным представлениям мусульман, единственным собственником вакуфного имущества является Аллах.

² Проблематику вакфов в Индии затрагивали Р.И. Беккин — в общих работах по экономике ислама ((а) Вакф как современный исламский финансовый институт // Мир ислама — Pax Islamica. 2009. № 1. С. 146–161; (б) Исламская экономическая модель и современность. М., 2010; (в) Институт вакфа в социально-экономической и политической жизни мусульманских стран // Вестник СПбГУ. Сер. 5. 2008. № 3. С. 105–114.) и А.В. Бочковская, рассмотревшая некоторые проблемы индийских

Это определяет актуальность данной проблемы, которая рассматривается в настоящей статье в нескольких аспектах. В частности анализируется структура вакуфной системы, сформировавшейся в стране после 1947 г., а также правовая и управленческая сторона функционирования индийских вакфов на рубеже XX–XXI вв.

В настоящее время мусульмане представляют вторую по численности конфессию в Индии. По предварительным оценкам общеиндийской переписи 2011 г.³ в стране проживает более 177 млн последователей ислама⁴, что составляет 14,6 % населения Индии⁵. Таким образом, в абсолютных цифрах мусульманская община Индии уступает по численности только общинам Индонезии, Пакистана и Бангладеш⁶. Уровень жизни индийских мусульман крайне низок. По данным правительственного отчета Комитета Сачара⁷ о социально-экономическом положении мусульманской

вакфов настоящего времени на примере штата Панджаб (*Бочковская А.В.* «Мусульманский след» в современном индийском Панджабе // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13.* 2009. № 4. С. 45–58).

В зарубежной индологии историей индийских вакфов занимался американский индолог Г.С. Козловски — “Imperial Authority, Benefactions and Endowments (Awqaf) in Mughal India” (*Journal of the Economic and Social History of the Orient.* Cambridge, 1995. Vol. 38, No. 3. P. 355–70) и “Muslim Endowments and Society in British India” (Cambridge, 1985). Вопросы права и законодательства, а также административного управления в сфере индийских вакфов разработаны в исследованиях индийского историка С.Х. Рашида: “Statutory and Judicial Deviations in the Law of Waqf in India” (New Delhi, 2002); “Waqf Administration in India: A Socio-Legal Study” (New Delhi, 1978) и “Wakf Law and Administration in India” (Lucknow, 1973).

³ По переписи населения 2001 г. численность мусульман в Индии на рубеже XX–XXI вв. составляла более 138 млн человек, или 13,4 %. URL: http://censusindia.gov.in/Census_Data_2001/Census_data_finder/C_Series/Population_by_religious_communities.htm

⁴ В независимой Индии первая перепись населения была проведена в 1951 г. По ее итогам количество мусульман составило 35 млн человек. За последовавшие шесть десятилетий численность мусульманской общины страны возросла в пять раз. *Karim M.* Effects of Migration, Socioeconomic Status and Population Policy on Reproductive Behaviour. P. 6. URL: http://www2.lse.ac.uk/asiaResearchCentre/_files/ARCPWP04-Karim.pdf

⁵ India’s Muslims: Growing and Neglected, a Steadily Rising Muslim Population Continues to Fall Behind // *The Economist.* Online edition. URL: <http://www.economist.com/news/asia/21572785-steadily-rising-muslim-population-continues-fall-behind-growing-and-neglected>

⁶ Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India. A Report. New Delhi. 2006. P. 27. URL: http://www.minorityaffairs.gov.in/sites/upload_files/moma/files/pdfs/sachar_comm.pdf

⁷ Раджиндер Сачар (р. 1923 г.) — индийский правовед, бывший главный судья Высшего суда национальной столичной территории Дели, некогда член Комиссии ООН по правам человека и многих правозащитных организаций Индии. В 2005–2006 гг. возглавлял правительственный комитет по подготовке отчета о социальном, экономическом и образовательном уровне мусульман в Индии. Отчет был обнародован 30 ноября 2006 г.

общины Индии, к 2006 г. за чертой бедности находились 33 % местных мусульман (в то время как средний показатель по стране не превышал 28 %) ⁸. По мнению специалистов, вакфы могли бы в значительной степени способствовать росту благосостояния последователей ислама в Индии ⁹: в распоряжении управляющих вакуфным имуществом стран находятся значительные средства, которые следовало бы направить на развитие здравоохранения, образования и удовлетворение других социальных, а также религиозных нужд мусульманской общины ¹⁰, история которой насчитывает в Южной Азии более восьми веков.

Экскурс в историю

Общепризнанным считается тот факт, что вакфы стали социальной реалией Индии с утверждением власти мусульман в северной части страны. Первое в индийской истории письменное упоминание о вакфах относится к концу XIII в. Так, один из чиновников при дворе Джалал-уд-дина Фируза Хилджи (1290–1296) Айнул Мульк Мултани повествует в трактате «Инша-и Махру» о том, что правитель Гура Муиз-уд-дин (1203–1206) в конце XII в. передал в пользу одной из мечетей Мултана две деревни ¹¹. В то же время, как отмечает индийский исследователь М. Абдулла, «очевидно, немисливо делать вывод, что первые вакуфные грамоты могли появиться в Индии после четырехсотлетнего пребывания мусульман на субконтиненте [очевидно, автор имеет в виду историческую область Синд на территории современного Пакистана. — М. Т.]. Не поддается здравому смыслу, что на протяжении этого длительного периода мусульмане не нуждались в мечетях и местах захоронений» ¹². Вероятно, до образования мусульманских государств в Южной Азии не было крупных вакфов, статус которых следовало бы утверждать на центральном уровне и соответственно закреплять в официальных документах.

⁸ Social, Economic and Educational Status... P. 368.

⁹ Ibid. P. 219.

¹⁰ Так, в 2006 г. стоимость только 490 тыс. зарегистрированных в Индии общественных вакфов составляла по меньшей мере 60 млрд рупий, или 1 млрд 300 млн долл. США. В Индии существуют и другие виды вакфов (о них будет сказано ниже), однако их доход к настоящему времени не подсчитан. Social, Economic and Educational Status...

¹¹ Rashid S.K. Wakf Law and Administration in India. Lucknow, 1973. P. 14.

¹² Abdullah M. A Critical Examination of Waqf Management Practices in India: Special Reference to Fiqh of Awqaf. P. 32. URL: http://www.academia.edu/1754745/A_Critical_Examination_of_Waqf_Management_Practices_in_India_Special_Reference_to_Fiqh_of_Awqaf.

В Делийском султанате, как пишет средневековый хронист Шамс-и Сирадж Афиф в трактате «Тарих-и Фируз-шахи» (XV в.), «среди правящих султанов стало обычаем даровать земли и деревни религиозным учреждениям, чтобы обеспечить содержание и восстановление гробниц»¹³. Вместе с этим, по свидетельству Афифа, новый правитель нередко изымал прежние земельные дарения для учреждения новых вакфов или военных ленов¹⁴.

При Великих Моголах (1526–1707) за вакфами прочно закрепился статус безусловных владений, которые не облагались налогом. Историк из Эрфуртского университета Дж. Малик видит причину «повышенного интереса» могольских императоров к вакуфным пожалованиям в том, что богатое централизованное государство всеми способами старалось обеспечить себе лояльность со стороны политически влиятельных улама¹⁵. Вакуфное дарение же ставило последних в косвенную зависимость от властей, покровительствовавших религиозным учреждениям¹⁶. Главной особенностью вакуфной системы Индии в правление Великих Моголов было то, что императоры даровали вакуфное имущество как мусульманским, так и индусским священнослужителям и храмам. По словам американского индолога Г.С. Козловски, в период правления Моголов вакуфные дарения в пользу индусов были настолько часты, что «последние использовали термин “вакф” для своих религиозных пожертвований»¹⁷. Самые известные вакуфные дарения могольского периода в истории Индии были сделаны в пользу мечетей Джама Масджид (Дели) и Моти Масджид (Агра), а также мавзолея Тадж Махал (Агра), возведенных при Шахе Джахане (1627–1658).

Британская администрация сохранила вакуфную систему в Индии, однако попыталась внести в нее радикальные изменения, наиболее важными из которых были следующие: переход вакфов под юрисдикцию английских судов; введение налогообложения вакфов¹⁸ и обязательной (с 1923 г.) регистрации вакуфного имуще-

¹³ Цит. по: *Ahmad H., Khan A. Strategies of Development of Waqf Administration in India. Jeddah, 1998. P. 33.*

¹⁴ Приводится по: *Алаев Л.Б. Средневековая Индия. СПб., 2003. С. 118.*

¹⁵ Улама (мн. ч. от ар. «знающий») — мусульманские богословы и законоведы, знатоки ислама.

¹⁶ *Malik J. Islam in South Asia. A Short History. New Delhi, 2012. P. 235.*

¹⁷ *Kozłowski G.C. Muslim Endowments and Society in British India. Cambridge, 1985. P. 22–25.*

¹⁸ *Ibid. P. 37–40.*

ства (за исключением частных/семейных вакфов¹⁹) при создаваемых советах по делам вакфов²⁰.

Вакфы не утратили своего значения в жизни индийских мусульман и после обретения Индией независимости в 1947 г. Мусульманская община, оставшаяся в независимой Индии и, как отмечалось выше, насчитывавшая в 1951 г. 35 млн человек, следуя опыту, накопленному английской администрацией, продолжила организацию советов по делам вакфов в новых индийских штатах. В 1964 г. был образован Центральный совет по делам вакфов, который стал высшим органом управления индийских вакфов²¹. Правовые основы функционирования вакфов в независимой Индии были зафиксированы в специальном Законе о вакфах, увидевшем свет в 1954 г. К 1995 г. была подготовлена вторая редакция закона²².

Структурные особенности системы индийских вакфов

Сегодня институт вакфа, который в соответствии с Законом 1995 г. определяется как «неотчуждаемое движимое или недвижимое имущество, переданное лицом, исповедующим ислам, на цели, признающиеся мусульманским правом как благочестивые, религиозные и благотворительные»²³, продолжает играть важную роль в жизни мусульманской общины современной Индии. Объекты вакуфной

¹⁹ Подробнее об этих и других категориях вакфов речь пойдет ниже. Здесь же отметим, что еще в 1894 г. колониальные власти обнародовали постановление, согласно которому вакфы следовало считать «исключительно религиозными и благотворительными учреждениями, которые должны быть общественными и уйти из частных рук» (*Malik J. Islam ...* P. 237). Другими словами, учреждение вакфа в пользу семьи (*Waqf-al-Al-Aulad*) было запрещено. Однако будущий лидер Пакистана М.А. Джинна вернул частные вакфы в практику индийских мусульман. В 1906 г. в обращении к Индийскому национальному конгрессу он заявил: «Если мусульманин, как указано в нашем законодательстве, не может учредить вакф в пользу потомков, то выходит, что он не имеет права оставить средства для существования своей семьи и детей. Результат этого — разбитые мусульманские семьи» (Цит. по: *Kozlowski G.C. Muslim Endowments...* P. 187). В 1909 г., уже будучи внепартийным членом парламента, Джинна направил в Имперский законодательный совет Британской Индии законопроект по реформированию вакуфной системы в стране, включавший идею возврата к частным вакфам. В 1913 г. этот законопроект был принят (*Malik J. Islam...* P. 237).

²⁰ *Ahmad H., Khan A. Strategies...* Op. cit. P. 43.

²¹ В наше время Центральный совет по делам вакфов возглавляет государственный министр по делам меньшинств.

²² Действие Закона распространяется на всю территорию Республики Индия, кроме штата Джамму и Кашмир. Здесь деятельность вакфов регулирует Закон о вакфах Джамму и Кашмира (последняя редакция от 2004 г.). URL: http://www.jkwakf.org/index.php?option=com_content&view=article&id=2:wakf-act-2004&catid=7:wakf-act&Itemid=2. В 1960 г. в Пакистане был принят Закон о вакуфной собственности свободного Джамму и Кашмира. URL: http://auqaf.ajk.gov.pk/index.php?option=com_content&view=article&id=71&catid=13&Itemid=85

²³ The Waqf Act. 1995. Ch. I. 3 (r). URL: <http://www.helplinellaw.com/docs/THE%20WAKF%20ACT,%201995/CHAPTER%20II%20SURVEY%20OF%20WAKFS>

собственности распределены по всей стране: советы по делам вакфов имеются в 28 из 35 территориально-административных единиц Индии²⁴. Однако установить общее количество индийских вакфов и воссоздать точную картину их расположения весьма затруднительно. Официальные государственные источники не содержат подобную информацию, хотя периодически региональные правительства проводят анализ состояния вакуфного имущества в индийских штатах²⁵. Возможно, Центральный комитет по делам вакфов, созданный «в целях надлежащего управления вакфами»²⁶, располагает подробной статистикой, но к настоящему времени его электронные информационные ресурсы не предоставляют таких данных. Тем не менее с высокой степенью вероятности можно сказать, что наибольшее число вакфов сконцентрировано в тех районах, где мусульмане представляют значительный процент населения, прежде всего в современных североиндийских штатах Уттар-Прадеш и Бихар, территории которых составляли ядро мусульманских государств Индии в Средние века.

Как было сказано выше, вакф — имущество, переданное первоначальным владельцем другому лицу с определенной (религиозной или благотворительной) целью. При этом бенефициарий вакфа не становится собственником вакуфного имущества, а лишь получает право использовать доходы от него на те цели, которые установлены учредителем — *вакифом*. Бенефициарием вакфов, по индийскому законодательству, может быть конкретный человек (или группа людей) или определенный объект, признаваемый мусульманским правом²⁷. В практике бенефициариями выступают мусульманская община (*умма*) — в целом через благотворительность, — и семья вакифа²⁸. При учреждении вакфа во благо общины доходы от вакуфного имущества идут на поддержку обездоленных мусульман (посредством строительства и содержания конкретных объектов, например, приютов для бездомных, предоставления различных льгот малоимущим и пр.), а также финансирование таких социально

²⁴ Советы по делам вакфов не действуют в штатах Аруначал-Прадеш, Гоа, Мизорам, Нагаленд, Сикким, в союзной территории Даман и Диу. URL: <http://waqf.gov.in/homepage/homepage.php>

²⁵ По индийскому законодательству правительства штатов имеют право созывать комиссию для сбора информации о состоянии местных вакфов не чаще, чем один раз в двадцать лет. The Waqf Act. 1995. Ch. II. 4 (6). В последнее десятилетие были исследованы вакфы в штатах Керала, Тамилнаду, Андхра-Прадеш, Западная Бенгалия и Бихар. Результаты этой работы изложены в докладе “As-Is Assessment Report for Wakf Managment System of India”. URL: http://waqf.gov.in/wamsidocs/AIR_WAKF_V1.0.pdf

²⁶ The Waqf Act. 1995. Ch. III. 9 (1).

²⁷ The Waqf Act. 1995. Ch. I. 3 (a).

²⁸ Ahmad H., Khan A. Strategies... P. 59–60.

значимых объектов, как больницы, учебные заведения, библиотеки и др. Семейные же вакфы учреждаются в пользу потомков вакифа: во-первых, вакуфная собственность, как правило, не облагается налогом, что позволяет сохранять определенные денежные средства в семье; во-вторых, создание вакфа помогает по необходимости избежать сложностей, которые могут возникнуть при наследовании²⁹.

В соответствии с Законом 1995 г.³⁰ в современной Индии вакфы подразделяются на целевые, общественные и семейные³¹. К системе целевых вакфов в Индии относится большинство мечетей и мест паломничества (часто к могилам святых — *даргах*³²). Примерами общественных вакфов являются исламские университеты (в частности, в Алигархе и Деобанде) и *медресе*; мусульманские кладбища; шиитские *имамбары* (мавзолей); суфийские *ханакы* (странноприимные дома); *караван-сарай*; колодцы, дороги, мосты и иные объекты коммунального хозяйства³³ и др. Объектом же семейного вакфа может быть любое движимое или недвижимое имущество, способное приносить доход и «признаваемое мусульманским правом как благочестивое, религиозное или благотворительное»³⁴. Значительный процент семейных вакфов в современной Индии составляют земельные владения³⁵. Однако стоит обратить внимание, что все перечисленные объекты могут относиться к любому типу вакфов — в соответствии с указанием своего учредителя.

При этом согласно мусульманскому праву за доходы вакуфного имущества отвечает не его выгодополучатель, а особый распорядитель вакфа — *мутавалли* (ар. «попечитель»). Вслед за общеисламской традицией в Индии управляющий вакфом назначается его учредителем. В частности, основатель вакфа может назначить себя первым в череде мутавалли. В обязанности управляющего вакфом входит

²⁹ Беккин Р.И. Институт вакфа... С. 109.

³⁰ The Waqf Act. 1995. Ch. I. 3 (г).

³¹ В системе индийских вакфов принята не арабская (арабско-персидская), а английская терминология: в Законе целевые вакфы именуются как *Waqfs by User*, общественные и семейные — соответственно *Public Waqfs* и *Waqfs for Progeny*. В некоторых документах названия общественных и семейных вакфов дублируются на урду как *Mashrut-ul-Khidmat* и *Waqf-al-Al-Aulad* соответственно. Аналога на урду для *Waqf by user* мы не встречали.

Важно отметить, что те вакфы, которые в Индии именуются «целевыми», в практике ислама других государств, например в Турции, называют «религиозными» (Religious Waqfs). Шлыков П.В. Вакфы в Турции: трансформация традиционного института. М., 2011. С. 22.

³² Даргах (также — мазар) — усыпальницы почитаемых религиозных деятелей, чаще всего суфиев.

³³ Таким образом субъект и объект вакфа могут совпадать.

³⁴ Ibid. Ch. I. 3 (г, iii).

³⁵ Доступные нам источники не позволяют оценить соотношение земельных и неземельных вакфов в сегодняшней Индии.

регистрация³⁶ и управление вакуфным имуществом (в том числе через отбор и назначение других служителей вакфа; распределение вакуфных доходов между бенефициариями; благоустройство вакфа и др.). Подчиняются же мутавалли, с одной стороны, так называемым комиссарам по инспектированию вакфов, которые нередко являются представителями Счетной палаты Индии, и, с другой стороны, местным советам по делам вакфов³⁷. Последние подконтрольны советам по делам вакфов более крупных административных единиц, а также в спорных случаях — специализированным трибуналам по делам вакфов.

Современная система управления индийскими вакфами имеет разветвленную структуру: в настоящее время Центральный совет по делам вакфов координирует работу Советов по делам вакфов в индийских штатах. Вакуфные советы штатов, в свою очередь, направляют деятельность вакуфных организаций на уровне дистриктов и тахсил³⁸. Совет по делам вакфов на уровне штата представляет собой «корпоративный орган, обладающий непрерывным правопреемством и единой печатью, с правом держать и передавать вакуфную собственность, быть истцом и ответчиком в судебных делах по вопросам вакфов»³⁹. Обычно в совет по делам вакфов входят не менее десяти человек⁴⁰: председатель, по одному выборному представителю от парламента, законодательного собрания и сообщества адвокатов штата, а также мутавалли, под управлением которого вакуфное имущество ежегодно приносит доход более 100 тыс. рупий. Кроме того, местное правительство назначает в совет представителей нескольких видных мусульманских организаций штата (не более двух), несколько улама (также не более двух) и чиновника от администрации штата рангом не ниже заместителя министра⁴¹.

В Индии действуют как суннитские, так и шиитские советы по делам вакфов. Законом о вакфах 1995 г. определено, что, «если шиитские вакфы составляют более 15 % вакфов штата или общий

³⁶ По Закону о вакфах 1995 г. все вакфы в Индии, включая семейные, должны быть зарегистрированы в советах по делам вакфов. The Waqf Act. 1995. Ch. V. 36 (1).

³⁷ В некоторых штатах, например в Пенджабе, функции мутавалли изначально выполняет совет по делам вакфов. Waqf Board Пенджаба является прямым управляющим местных вакфов. As-Is Assessment Report... P. 5.

³⁸ Тахсила — историческое наименование наименьшей административной единицы (налогового округа) в Индии и некоторых других государствах Южной Азии. Обычно в тахсилу входит город и прилегающие к нему поселения.

³⁹ The Waqf Act. 1995. Ch. IV. 13 (3).

⁴⁰ Членом совета по делам вакфов может быть мужчина старше 21 года, исповедующий ислам, не страдающий психическими заболеваниями, исполняющий платежные обязательства, несудимый (в том числе за «моральные» преступления) и имеющий хорошую профессиональную репутацию и послужной список. Ibid. Ch. IV. 16.

⁴¹ Ibid.

доход шиитских вакфов составляет более 15% от суммарного дохода всех вакфов штата, то правительство штата может сформировать отдельный совет по делам шиитских вакфов»⁴². В административно-территориальных единицах, где нет подобных советов, но есть шиитские вакфы, «минимум один член совета по делам вакфов должен быть шиитом»⁴³. На сегодняшний день советы по делам шиитских вакфов существуют только в Уттар-Прадеше и Бихаре⁴⁴.

Трудности управления

Основные проблемы, присущие системе управления индийскими вакфами в современной Индии, относятся к правовой сфере. В частности, в разных редакциях Закона о вакфах и поправках к ним имеются принципиальные разночтения по существенным вопросам. К примеру, неоднозначно определяется статус семейных вакфов при отсутствии прямого наследника: в Законах 1954 и 1995 гг. утверждается, что в подобной ситуации частный вакф переходит в разряд общественных; в то же время в поправках, принятых в 1984 г., значительные права в таком случае сохраняются за мутавалли. Кроме того, важные поправки к вакуфному законодательству, предлагаемые на высшем уровне, часто не находят юридического закрепления в документах. Так, в последний свод поправок к Закону о вакфах (2010) не вошла рекомендация Комитета Сачара о создании специальной службы по подготовке кадров для управления индийскими вакфами⁴⁵. Однако в этот же свод поправок включена статья 87, согласно которой незарегистрированные вакфы в спорных ситуациях теряют свои вакуфные права⁴⁶. Данный пункт вызвал волну протестов среди индийских мусульман, так или иначе причастных к вакуфной собственности. По их мнению, новый закон «открывает двери земельной мафии для узурпации вакуфной собственности»⁴⁷. Дело в том, что в силу разных причин (например, утеря правоустанавливающих документов на землю; кадастровые споры и другие, включая и умышленное уклонение от регистрации) не все вакфы

⁴² The Waqf Act. 1995. Ch. IV. 13 (2).

⁴³ The Waqf Act. 1995. Ch. IV. 14 (5).

⁴⁴ До 2010 г. в Совете по делам шиитских вакфов Бихара было зарегистрировано 227 вакфов (в основном в дистрикте Патна). URL: <http://www.biharshiwakfboard.com/>. К суннитским же вакфам штата относилось 2 500 объектов (As-Is Assessment Report... P. 191).

⁴⁵ *Wajihuddin M.* Muslim NGOs demand review of Waqf Bill. URL: http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2011-06-06/mumbai/29625404_1_waqf-boards-waqf-properties-central-waqf-council

⁴⁶ *Faizee A.* Waqf Amendment Bill 2010: Productive or Counterproductive, war goes on. URL: http://www.ummid.com/news/2010/June/21.06.2010/waqf_amendment_bill_the_war_goes_on.htm

⁴⁷ *Wajihuddin M.* Muslim NGOs...

смогли пройти формализованную процедуру регистрации в советах по делам вакфов; закон же в подобных случаях дает администрации возможность беспрепятственно распродавать вакуфные объекты, чаще всего земельные участки. В последнее время в индийских СМИ можно встретить примеры, когда местные власти в подобных случаях продавали вакуфное имущество (особенно «прославилась» этим Махараштра).

Указанные злоупотребления являются следствием такой серьезной проблемы, как неэффективный менеджмент в системе вакфов. Согласно отчету Комитета Сачара суммарный доход от всей зарегистрированной общественной вакуфной собственности в Индии в 2006 г. не превысил и 3 % от ее общей стоимости⁴⁸. В то же время, по мнению экономистов, «при должном финансовом управлении рыночная стоимость вакфов и их годовой доход могут возрасти до 20 %»⁴⁹.

По мнению исследователей, сложности в управлении индийскими вакфами коренятся в следующем. Во-первых, в современной системе управления индийскими вакфами имеет место кадровый дефицит и коррупция. Во-вторых, вопросы вакфов почти не рассматриваются в общеобразовательных программах исламских учебных заведений. Кроме того, еще одним аспектом недостаточно эффективного управления в сфере вакфов является бюрократизированность всей вакуфной системы. К примеру, в 2008 г. было принято решение о создании электронных ресурсов, освещающих работу советов по делам вакфов (в первую очередь, их финансовую отчетность). Был запущен «Проект по организации электронной работы советов по делам вакфов», который призван упростить регистрацию и сбор статистической информации об индийских вакфах. Однако до сих пор интернет-ресурсы данного проекта с бюджетом в 250 млн рупий⁵⁰, а также интернет-сайты советов по делам вакфов — и центрального, и региональных, — остаются малоинформативными.

Любопытно отметить, что, несмотря на присутствие в Индии большого числа вакфов, лишь незначительная часть индийских мусульман хорошо знакома с институтом вакфа. Так, недавний интернет-опрос среди студентов-мусульман, проводившийся в столичной территории Дели и в штате Джамму и Кашмир (единственном штате Индии, где мусульмане составляют большинство), показал, что только 18 из 100 человек имели самые общие представления о том, что такое вакф; менее 50 % опрошенных вспомнили

⁴⁸ Social, Economic and Educational Status... P. 219.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ URL: <http://waqf.gov.in/homepage/homepage.php>

словосочетание “Waqf Board”, но не смогли объяснить, чем занимаются данные структуры⁵¹.

С учетом низкого уровня прибыльности индийских вакфов, а также сложностей в системе управления ими, не представляется возможным предположить, что в ближайшие годы вакфы смогут внести сколько-нибудь заметный вклад в экономику страны (как это происходит, например, в Турции, где вакфы трансформировались в соответствии с требованиями современности⁵²). Вместе с тем, как отмечалось выше, должное управление вакфами могло бы способствовать росту уровня жизни индийских мусульман и тем самым усилить их социально-экономические и, соответственно, политические позиции, причем за счет внутренних ресурсов общины, а не помощи государства, исторически не вызывающего большого доверия со стороны последователей ислама в Индии. Рост экономического благополучия с опорой на внутриобщинные источники мог бы оказать позитивное воздействие на повышение самооценки индийских мусульман.

Источники

Интернет-издание ежедневной газеты “The Indian Express”. URL: www.indianexpress.com

Интернет-издание ежедневной газеты “The Times of India”. URL: <http://timesofindia.indiatimes.com>

Интернет-издание еженедельного журнала “The Economist”. URL: www.economist.com

Интернет-портал “EurasiaReview”. URL: www.eurasiareview.com

Сайт Департамента по делам вакфов Азад Кашмира. URL: www.auqaf.ajk.gov.pk

Сайт Министерства по делам меньшинств Индии. URL: www.minorityaffairs.gov.in

Сайт официальной общеиндийской переписи населения. URL: www.censusindia.gov.in

Сайт Проекта по компьютеризации работы советов по делам вакфов Индии. URL: www.waqf.gov.in

Сайт Совета по делам вакфов штата Джамму и Кашмир. URL: www.jkwakf.org

Сайт Совета по делам шиитских вакфов штата Бихар. URL: www.biharshiawakfboard.com

Сайт Центрального комитета по делам вакфов Индии. URL: www.centralwakfcouncil.org

As-Is Assessment Report for Wakf Managment System of India. URL: http://waqf.gov.in/wamsidocs/AIR_WAKF_V1.0.pdf

⁵¹ *Shah A.* Waqfs in India: Need for a Rethink // <http://www.eurasiareview.com/17122012-waqfs-in-india-need-for-a-rethink-analysis/>

⁵² Подробнее см.: *Шлыков П.В.* Вакфы в Турции...

Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community of India. A Report. New Delhi, 2006. URL: http://www.minorityaffairs.gov.in/sites/upload_files/moma/files/pdfs/sachar_comm.pdf
 The Waqf Act. 1954. URL: <http://www.helplinelaw.com/docs/THE%20WAKF%20ACT,%201954>
 The Waqf Act. 1995. URL: <http://www.helplinelaw.com/docs/THE%20WAKF%20ACT,%201995>

Список литературы

- Алаев Л.Б.* Средневековая Индия. СПб., 2003.
Беккин Р.И. Вақф как современный исламский финансовый институт // Мир ислама — Pax Islamica. 2009. № 1.
Беккин Р.И. Институт вақфа в социально-экономической и политической жизни мусульманских стран // Вестник СПбГУ. Сер. 5. 2008. Вып. 3.
Бочковская А.В. «Мусульманский след» в современном индийском Панджабе // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. 2009. № 4.
 Ислам. Энциклопедический словарь / Под ред. Л.В. Негря. М., 1991.
 Урду-русский словарь / Под ред. А.П. Баранникова. М., 1951.
Шлыков П.В. Вақы в Турции: трансформация традиционного института. М., 2011.
Abdullah M. A Critical Examination of Waqf Management Practices in India: Special Reference to Fiqh of Awqaf. URL: http://www.academia.edu/1754745/A_Critical_Examination_of_Waqf_Management_Practices_in_India_Special_Reference_to_Fiqh_of_Awqaf
Ahmad H., Khan A. Strategies of Development of Waqf Administration in India. Jeddah, 1998.
 Encyclopaedia of Islam / Ed. by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs etc. 2nd edition. 12 vols. Leiden, 1960–2005.
Faizee A. Waqf Amendment Bill 2010: Productive or Counterproductive, war goes on. URL: http://www.ummid.com/news/2010/June/21.06.2010/waqf_amendment_bill_the_war_goes_on.htm
Kozłowski G.C. Muslim Endowments and Society in British India. Cambridge, 1985.
Malik J. Islam in South Asia. A Short History. New Delhi, 2012.
Rashid S.K. Wakf Law and Administration in India. Lucknow, 1973.
Shah A. Waqfs in India: Need for a Rethink. URL: <http://www.eurasiareview.com/17122012-waqfs-in-india-need-for-a-rethink-analysis/>
Wajihuddin M. Muslim NGOs demand review of Waqf Bill. URL: http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2011-06-06/mumbai/29625404_1_waqf-boards-waqf-properties-central-waqf-council

Сведения об авторе: Тимофеева Мария Владиславовна, аспирант кафедры истории Южной Азии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: petrushinamaria@yahoo.com

Е.Д. Пуховая

**«ШИИТСКИЙ ПОЛУМЕСЯЦ»
КАК СОВРЕМЕННЫЙ ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЙ
ФЕНОМЕН: ВИРТУАЛЬНАЯ ИЛИ РЕАЛЬНАЯ
УГРОЗА? (по материалам канала «Ал-Джазира»)**

В статье рассматривается геополитический концепт «шиитского полумесяца», получивший широкое распространение в западном и арабском политическом дискурсе последнего десятилетия. Анализ освещения проблем взаимоотношения между суннитами и шиитами на примере программы ведущего арабского спутникового канала «Ал-Джазира» доказывает, что СМИ региона работают над конструированием негативного образа шиитов в общественном сознании. Несмотря на то что взаимная неприязнь между суннитами и шиитами имеет многовековую историю, обстоятельства современности придают новый импульс этому противостоянию.

Ключевые слова: «шиитский полумесяц», Ирак, Иран, «Хизбалла».

The article concerns the geopolitical concept of the “Shia Crescent”, a term that has become widely spread in Western and Arab political discourse over the last decade. The article studies the problems of Sunni-Shii relations through one of the programs of “Al-Jazeera”, a leading Arab satellite channel; the conducted analysis proves that regional media are constructing a negative image of the Shiis in public opinion. Although mutual antipathy between Sunnis and Shiis has a centuries-long history, latest developments have created new impulses for this antagonism.

Key words: “The Shia Crescent”, Iraq, Iran, “Hezbollah”.

«Шиитский полумесяц» — геополитический термин, используемый для обозначения региона распространения шиизма на Ближнем Востоке. В него входят Ливан¹, Сирия², Ирак³, Иран⁴, а также район

¹ Оценка процента шиитского населения Ливана сталкивается с трудно преодолимой проблемой: с 1932 г. в стране не проводились переписи по религиозному признаку. По оценочным данным, 1–2 млн жителей Ливана — шииты, т. е. 45–55% населения страны. В то же время Государственный Департамент США оценивает шиитское население в 27% всего населения страны (см. U.S. Department of State: International Religious Freedom Report 2010. Дата обращения 03.07.2013. URL: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148830.htm>

² По данным разных источников шииты составляют 15–20% населения Сирии и насчитывают 3–4 млн человек.

³ По данным Pew Research Center в Ираке проживают 19–22 млн шиитов, что составляет 65–70% населения страны. Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World’s Muslim Population. Pew Research Center, 2009. P. 10.

⁴ В Иране, по данным Pew Research Center, проживают 37–40% шиитов всего мира — 66–70 млн, что составляет 90–95% населения страны. Mapping the Global

компактного проживания шиитов Саудовской Аравии⁵ (восточная часть королевства) и Бахрейн⁶, где до 80% населения составляют шииты. Сам термин впервые был использован королем Иордании Абдаллахом в 2004 г.⁷ и был впоследствии подхвачен журналистами и аналитиками для характеристики линий конфликтности в регионе. По определению арабского канала «Ал-Джазира», «шиитский полумесяц» включает, помимо упомянутых государств, также Йемен. Арабские СМИ используют термин в значении «региона, где сильно влияние Ирана»⁸. Потенциальным союзником стран «шиитского полумесяца» некоторые исследователи также считают ХАМАС⁹.

Важное измерение проблемы существования «шиитского полумесяца» как геополитического феномена — информационное. Автором представленной статьи были рассмотрены избранные материалы катарского спутникового канала «Ал-Джазира» с 1998 г. по март 2013 г. Канал является одним из самых известных на Ближнем Востоке и претендует на звание арабского аналога CNN. Рассматривались выпуски популярной аналитической программы «ал-Иттиджат ал-Муа'кис» (Противоположное направление). Были проанализированы материалы 110 выпусков с общим хронометражем 6 050 мин. Эта программа является, на наш взгляд, репрезентативной для региона, поскольку ее выпуски посвящаются самым актуальным событиям текущего момента, ее формат предполагает изложение, по крайней мере, двух противоположных точек зрения в виде спора между двумя экспертами, ее выпуски повторяются три раза в неделю.

В результате проведенного исследования (график¹⁰) выявляются следующие закономерности.

Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. Pew Research Center, 2009. P. 10.

⁵ В Саудовской Аравии проживает от двух до четырех миллионов шиитов, что составляет 10–15% населения страны. Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. Pew Research Center, 2009. P. 10.

⁶ Бахрейн — родина 400–500 тыс. шиитов, что составляет по разным оценкам 65–75% населения страны. Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. Pew Research Center, 2009. P. 10.

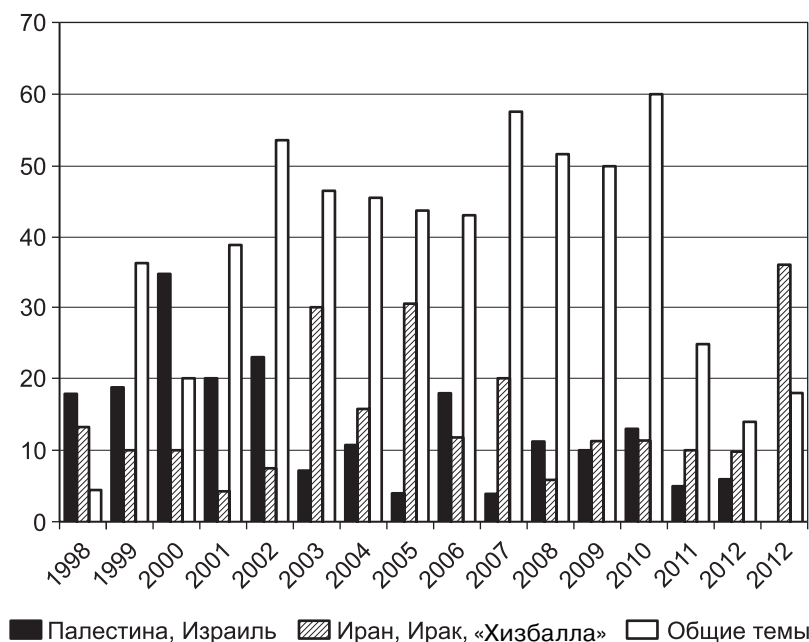
⁷ Barzegar K. Iran and The Shiite Crescent: Myths and Realities // The Brown Journal of World Affairs. Vol. XV. 2008. Issue I. Fall/Winter. P. 87.

⁸ «Ал-Джазира». Выпуск программы «ал-Иттиджат ал-му'акис» 22.05.2012. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/54d46c26-09ca-4478-9e83-10d2fe13dc2f>

⁹ Сажин В.И. Иран: январь 2009 г. Военно-политическая ситуация. Дата обращения 06.02.2013. URL: <http://www.iimes.ru/?p=8165>

¹⁰ Автор выделил две группы тем, помимо рассматриваемой в статье, чтобы через сопоставление наглядно продемонстрировать динамику сдвигов в их освещении, начиная с 1998 г. по март 2013 г. Простой подсчет количества выпусков, посвященных арабо-израильскому конфликту, одной из самых болезненных проблем Ближнего Вос-

Распределение тем выпусков программы «Ал-Иттиджах ал-му'акис»



В нынешний, 2013 г., проблемы шиитского мира обсуждались более, чем в предшествующие годы. Ранее подобные пики интереса пришлись на 2003 г. (вторжение коалиции в Ирак), 2005 г. (выборы в Ираке) и 2007 г. (казнь Саддама Хусейна, обсуждение вопросов будущего иракской нефти, вывод из Ирака части войск коалиции, возглавляемой США).

Рассмотрение наиболее частотных слов и коннотаций показал, что в 2012–2013 гг. явной стала тенденция демонизировать Иран, как крупную шиитскую страну, а Ирак наряду с алавитами Сирии и «Хизбаллой» причислять к союзникам Тегерана. Так, например, сочетание слов «шайтан» и «Иран» не использовалось в арабских

тока (пункт «Палестина, Израиль»), шиитским государствам и организациям (пункт «Иран, Ирак, «Хизбалла»)) и выпусков, затрагивающих общие для всего арабского и исламского мира темы, показывает спад интереса к одним предметам обсуждения и, наоборот, рост притягательности других. Так, после 2002 г. намечается выраженный спад интереса к обсуждению урегулирования палестинского вопроса: менее трети выпусков программы в 2003–2012 г. затрагивали эту тему, а по состоянию на март 2013 г. она не обсуждалась ни разу. Интерес к общим вопросам усилился в 2001 г., что связано с событиями 11 сентября, и до конца рассматриваемого временного интервала выпуски этого характера превалировали в вещании. Примечательно, что в 2011–2012 гг. количество выпусков программы сильно сократилось на фоне событий в арабском мире: записи делались в среднем раз в месяц. В 2013 г. сетка вещания вернулась в обычное состояние — выпуск в неделю.

СМИ с 1999 г., когда разгорелся скандал вокруг писателя Салмана Рушди¹¹. В 2013 г.¹² также впервые арабское слово «прихвостни» (اذناب) было применено к шиитам — предположительным союзникам Ирана (ранее устойчивой коннотацией было «прихвостни США / Запада»¹³).

В 2011 г.¹⁴ в СМИ появилось словосочетание, обозначающее предполагаемый союз Сирии, Ирака, Ливана и Ирана (القوة العظيمة — «великая сила»). Собственно термин «шиитский полумесяц» впервые использован в 2012 г.¹⁵

В отношении Ирака с 2012 г.¹⁶ устойчивой коннотацией стало обозначение премьер-министра Нури ал-Малики диктатором (طاغية). Это слово не использовалось арабскими СМИ в отношении Ирака с начала 2000-х и прилагалось ранее всегда к Саддаму Хусейну¹⁷. Точно так же и термин диктатура (دكتاتورية) с 2012 г. стал использоваться для характеристики текущей ситуации в Ираке, хотя еще в 2010 г. его употребление отсылало к эпохе Саддама Хусейна¹⁸.

Таким образом, анализ материалов СМИ показывает, что в информационном пространстве доминирует негативная оценка «шиитского полумесяца». Враждебная информационная кампания,

¹¹ «Ал-Джазира». Выпуск программы «Ал-Иттиджх ал-му'акис» 16.02.1999. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/d66b4519-00b7-4392-b271-ba7f1ef1bf9a>

¹² «Ал-Джазира». Выпуск программы «Ал-Иттиджх ал-му'акис» 05.03.2013. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/b416e938-b250-4d9e-9d55-5a1be60ef93f>

¹³ «Ал-Джазира». Выпуски программы «Ал-Иттиджх ал-му'акис» 20.09.2005; 08.11.2005; 30.01.2007. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/efd71928-c754-424a-9c74-f31596da9da7>; Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/e748f2cf-4ae9-446e-8eab-f7fd31dd7724>; Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/2704aef0-4945-4282-ac50-af215848868a>

¹⁴ «Ал-Джазира». Выпуск программы «Ал-Иттиджх ал-му'акис» 06.12.2011. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/8308b900-d3a9-469d-bc68-fe1ab984e645>

¹⁵ «Ал-Джазира». Выпуск программы «Ал-Иттиджх ал-му'акис» 22.05.2012. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/54d46c26-09ca-4478-9e83-10d2fe13dc2f>

¹⁶ «Ал-Джазира». Выпуск программы 18.09.2012. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/5ab3c099-49f9-4970-859c-efc59f405d66>

¹⁷ «Ал-Джазира». Выпуски программы 29.06.2004; 06.04.2004; 16.12. 2003. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/649be41a-4631-4b71-8baa-5245d6284d34>, <http://aljazeera.net/programs/pages/aa36939c-8b8c-440f-ac94-81283b046b48>; URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/d094b858-7adb-4558-a42b-e0159b86b282>

¹⁸ «Ал-Джазира». Выпуски программы 12.10.2010; 18.09.2012. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/1b226c97-cdba-4ed9-bac5-f2b818fa0b8a>; URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/5ab3c099-49f9-4970-859c-efc59f405d66>, где упоминаются обе диктатуры, Саддама Хусейна и Нури ал-Малики.

осуществляемая против Ирана арабскими телеканалами, в первую очередь «Аль-Джазирой», свидетельствует о все растущем страхе основного геополитического противника Ирана в регионе, Саудовской Аравии, перед возможностью перехода инициативы к Тегерану. Создается информационный фронт против Ирана, для конструирования которого используют как старые пункты преткновения (спор о праведных халифах), так и новые обвинения во вмешательстве в дела Ливана, Сирии (через партию «Хизбалла»), Ирака. Иран даже ставится в один ряд с Израилем¹⁹, что явно не соответствует реальному положению дел ввиду давних противоречий между Израилем и арабскими государствами.

Важным фактором в ведении информационной войны против Ирана является и давление западных партнеров Саудовской Аравии, прежде всего США. «Ал-Джазира» как государственный канал, очевидно, отражает официальную точку зрения, а также формирует общественное мнение по отношению к исследуемому вопросу. Из последнего пункта вытекает необходимость рассмотреть факторы, влияющие на нынешние отношения арабских государств, в первую очередь монархий Залива, со странами «шиитского полумесяца».

Первым и, очевидно, важнейшим событием для шиитско-суннитских отношений в регионе является американское вторжение в Ирак в 2003 г. Оно изменило положение шиитов в этой стране, что повлияло и на чаяния шиитского населения других арабских стран. Свергнув суннитскую элиту, коалиция создала не просто вакуум власти, а особые условия, которых шииты Ирака добивались с мандатного периода, — по новой конституции власть распределилась по численному соотношению ведущих групп населения (арабы-шииты, арабы-сунниты и курды). В то же время была нарушена традиционная структура противовесов²⁰, следовательно, со всей остротой встал вопрос об автономии определенных групп населения, например курдов. Все это привело к дестабилизации политической ситуации в Ираке, которая и 10 лет после вторжения, и после вывода американских войск не может вернуться в сбалансированное положение. Продолжаются выступления суннитов Багдада и Мосула с требованиями смещения нынешнего шиитского руководства страны. Нестабильность в Ираке, стратегически занимающем важнейшее геополитическое положение на Ближнем Востоке, обладающем крупными углеводородными запасами, угрожает интересам соседних

¹⁹ «Ал-Джазира». Выпуск программы 29.01.2013. Дата обращения 06.02.2013. <http://aljazeera.net/programs/pages/70bc0fde-35cf-4307-a1a1-35948343bdbf>

²⁰ По верному замечанию В. Насра, основной ошибкой администрации Буша была экстраполяция западного понимания политики как отношения между индивидом и государством на Ближнем Востоке, где таковой считается также «баланс сил между общинами». *Nasr V. When the Shiites Rise // Foreign Affairs*. 2006. July/August. Дата обращения 25.05.2013. URL: <http://www.mafhoum.com/press9/282S26.htm>

арабских стран и вызывает их недовольство. Не меньшее раздражение у суннитских соседей вызывает и тот факт, что из пяти ведущих аятолл Ирака лишь двое родились в стране²¹. Важно отметить, что, несмотря на ирано-иракскую войну 1980–1988 гг., а во многом и благодаря ей, политические, экономические, культурные связи между Ираком и Ираном укрепились и нашли свое развитие после 2003 г., когда в Ирак стали возвращаться шииты-эмигранты, бежавшие от репрессий С. Хусейна. Однако преувеличивать персидское влияние в Ираке не стоит: Иран, несомненно, заинтересован в стабильности этого региона, не желает возрождения в Ираке враждебных по отношению к себе планов, однако проектов иранского правления в Ираке у Тегерана нет²². Более того, иранское влияние в Ираке, проявляющееся в социально-экономической сфере, например, в проектах восстановления медицинской инфраструктуры Ирака, объясняется в первую очередь политической слабостью Багдада²³.

Другим важным событием, повлиявшим на становление концепта «шиитского полумесяца», стала Вторая ливанская война 2006 г., или война Израиля против «Хизбаллы». Она впервые вскрыла существование своеобразной «холодной войны» между арабскими государствами²⁴. Суннитские правящие круги по-разному реагировали на борьбу «Хизбаллы», причем разница в восприятии событий войны 2006 г. объясняется не принадлежностью к религиозной группе, шиитам или суннитам, а позицией руководства по отношению к США. «Хизбаллу» однозначно осудили короли Иордании и Саудовской Аравии, а также бывший президент Египта Хосни Мубарак, в то время как ХАМАС и «Братья-мусульмане» (за исключением сирийских) приветствовали партию. Здесь также стоит отметить существовавшую до «арабской весны» связь между «Братьями-мусульманами» и «Хизбаллой». Идея *вилайат-э факих*²⁵, пропагандировавшаяся аятоллой Хомейни, импонировала «Братьям-мусульманам»²⁶, как и его последовательно антиизраильская и антиамериканская позиция. Некоторые из идей Хомейни были восприняты организацией «Палестинский исламский джихад». Однако существуют различные

²¹ Имеются в виду Мухаммад ал-Йакуби и Мухаммад Саид ат-Табатабаи ал-Хаким, уроженцы Наджафа. Великий аятолла Ирака Али ас-Систани, пользующийся наибольшим авторитетом в стране, родился в Иране.

²² Nasr V. When the Shiites Rise // Foreign Affairs. 2006. July/August. URL: <http://www.mafhoum.com/press9/282S26.htm>

²³ Terhalle M. Are The Shia Rising? // Middle East Policy. Vol. XIV. 2007. N 2. P. 75.

²⁴ Bank A., Valbjorn M. Signs of a New Arab Cold War // Middle East Report. 2007. Spring. P. 242–243.

²⁵ «Правление правоведа».

²⁶ Helfont S. The Muslim Brotherhood and the Emerging 'Shia Crescent' // Orbis. Vol. 53. 2009. Issue 2. Summer. P. 288–290.

непреодоленные до сих пор препятствия, мешающие сближению «Братьев-мусульман» с Ираном.

Еще один важный фактор, повлиявший на формирование образа врага в лице шиитов, — «арабская весна». В ходе событий 2011–2012 гг. на Ближнем Востоке особое беспокойство у государств Залива вызывало восстание шиитов на Бахрейне, которое было, правда, мгновенно подавлено силами саудовской армии. Примечательно, что в 2012 г. появилась тенденция называть Ирак страной, первой свергнувшей своего диктатора и пережившей «арабскую весну»²⁷.

Наконец, продолжающаяся война в Сирии обостряет шиитско-суннитские противоречия на Ближнем Востоке на данный момент. Алавиты расцениваются рядом суннитских лидеров как шииты²⁸, их возможный союз с Ираком и Ираном выглядит естественным, что не мешает государствам Залива обвинять Иран во вмешательстве во внутренние дела Сирии.

В то же время стоит отметить, что усиливающиеся разногласия между суннитами и шиитами — скорее виртуальный, чем реальный конфликт, проявление противостояния внутри арабской политической элиты²⁹. Среди ярых противников «шиитского полумесяца» — монархии Залива, и те, кому распространение иранского влияния мешает в реализации своей внешней политики в рассматриваемом регионе (например, США и Турция). Если для государств Залива Иран — главный геополитический конкурент на протяжении всего XX в., то недовольство США «шиитским полумесяцем» объясняется обеспокоенностью вопросом безопасности Израиля и поддержкой монархических режимов в Заливе³⁰.

Проведенный анализ данных материалов арабских СМИ подтверждает, что за концептом «шиитского полумесяца» скрывается неоправданное восприятие шиитов как целостной общины³¹, вера в существование «пан-шиизма»³². Распространенное утверждение о

²⁷ «Ал-Джазира». Выпуск программы «Ал-Иттиджях ал-му'акис» 22.05.2012. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://aljazeera.net/programs/pages/54d46c26-09ca-4478-9e83-10d2fe13dc2f>

²⁸ Этноконфессиональная община нусайритов, или алавитов, образовалась в X в. и является ответвлением «крайних» шиитских движений. Вероучение алавитов соединило в себе исмаилизм, христианский гностицизм и элементы других религиозных направлений, что не позволяет однозначно классифицировать его среди шиитских идейных течений.

²⁹ Barzegar K. Iran and the Shiite Crescent: Myths and Realities // The Brown Journal of World Affairs. Vol. XV. 2008. Issue I. Fall/Winter. P. 88.

³⁰ Ibid. P. 90.

³¹ Шиитов специалисты разделяют на «умеренных» (зайдиты, имамиты), «крайних» шиитов и исмаилитов (Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М., 2004. С. 78–83).

³² Terhalle M. Are The Shia Rising? // Middle East Policy. Vol. XIV. 2007. N 2. P. 70.

«возрождении шиитов», которое поддерживают монархи Аравийского полуострова и подразумевает существование монолитного шиитского блока, возглавляемого Ираном. Однако это мнение, в большей мере относящееся к сфере политической риторики, чем к характеристике реального положения дел в регионе, не имеет под собой оснований по ряду причин. В сфере политики препятствиями для создания шиитской коалиции Ирака и Ирана является патриотизм, проявленный как шиитами Ирака, так и арабами Хузестана во время ирано-иракской войны 1980–1988 гг. Кроме того, существуют трения в религиозной сфере среди шиитов: иракские аятоллы, даже те, что получили образование в Куме, негативно относятся к идее теократического государства Хомейни³³. Возобновилась также давняя конкуренция между центрами шиитской учености в Куме и Наджафе³⁴, обретя второе дыхание после возвращения ученых-муджтахидов в Ирак в 2003 г. Иракские и ливанские шиитские уламы выступают в качестве критиков и конкурентов Али Хаменеи, не признавая его права на звание великого аятоллы, и пользуются большим авторитетом среди шиитов своих стран, что в очередной раз подтверждает преобладание лояльности государству над лояльностью к религиозной группе³⁵.

Таким образом, ряд событий первой декады XXI в. привел к усилению страха среди суннитских правительств, особенно в Заливе, перед возможностью подобного союза, получившего название «шиитского полумесяца». Эта обеспокоенность усугубляется политикой ряда арабских СМИ, которые формируют в общественном мнении образ шиитов как врагов суннитского арабского мира, и заинтересованностью таких важных акторов на Ближнем Востоке, как США и Израиль, в подрыве позиций Ирана³⁶. Однако эта тревога

³³ Ibid. P. 76.

³⁴ До 1920-х годов Наджаф был однозначным лидером в сфере шиитского религиозного образования. Подорванный иранской конституционной революцией, Первой мировой войной и реформами светского образования, Наджаф стал затухать, но и к концу XX в. продолжал держаться гордо. Подъем Кума как альтернативы Наджафа начинается с 1923 г. — иммиграции персов из Ирака и последовавшим за этим переводом важнейших религиозных текстов шиизма на фарси. Последнее лишило смысла изучение арабского языка иранскими муджтахидами (*Nakash Y. The Shia of Iraq. Princeton University Press. Princeton; New Jersey, 1994. P. 247–261*).

³⁵ *Terhalle M. Are The Shia Rising? // Middle East Policy. Vol. XIV. 2007. N 2. P. 77–78.*

³⁶ Шиитский фактор во внешней политике Ирана, по мнению ряда экспертов, объясняется прагматизмом и национальными интересами. Во многом за усилением суннитско-шиитского противостояния стоит неурегулированность политического положения в Ираке, а не попытка Ирана выстроить коалицию под эгидой «шиитского братства». *Barzegar K. The Shia Factor in Iran's Foreign Policy // Center for Strategic Research. 2008. November. Дата обращения 03.07.2013. URL: <http://www.csr.ir/departments.aspx?lng=en&abtid=07&&depid=74&semid=1421>*

не имеет реального обоснования: объединение Ирана, Ирака, Сирии, Ливана по религиозному принципу является виртуальной угрозой, попыткой конструировать образ врага, поскольку национальная идентичность шиитов перечисленных стран важнее религиозной во внешней политике.

Список литературы

- Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М., 2004.
- Сажин В.И.* Иран: январь 2009 г. Военно-политическая ситуация. Дата обращения 06.02.2013. URL: <http://www.iimes.ru/?p=8165>
- Сайт катарского телеканала «Ал-Джазира», архив программы «Ал-Иттиджал-му'акис». URL: <http://aljazeera.net/programs/5e8caa4c-bd79-4203-ace9-753b1a63d6c6>
- Bank A., Valbjorn M.* Signs of a New Arab Cold War // Middle East Report. 2007. Spring.
- Barzegar K.* Iran and The Shiite Crescent: Myths and Realities // The Brown Journal of World Affairs. Vol. XV. 2008. Issue I. Fall/Winter.
- Helfont S.* The Muslim Brotherhood and the Emerging 'Shia Crescent' // Orbis. Vol. 53. 2009. Issue 2. Summer.
- Nakash Y.* The Shia of Iraq. Princeton University Press, Princeton. New Jersey, 1994.
- Nasr V.* When the Shiites Rise // Foreign Affairs. 2006. July/August. Дата обращения 06.05.2013. URL: <http://www.mafhoum.com/press9/282S26.htm>
- Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. Pew Research Center, 2009.
- Terhalle M.* Are The Shia Rising? // Middle East Policy. Vol. XIV. 2007. N 2.

Сведения об авторе: *Пуховая Екатерина Дмитриевна*, магистрант кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова.
E-mail: pukhovaya@gmail.com

ПАМЯТИ...

ВАЛЕНТИНА АДАМОВНА ДОЛЬНИКОВА

(1927–2013)

Коллектив ИСАА МГУ понес тяжелую утрату: закончилась жизнь одного из старейших отечественных востоковедов – заслуженного профессора МГУ, доктора исторических наук Валентины Адамовны Дольниковой, работавшей в нашем институте с момента его основания в 1956 г.

Путь в науку Валентины Адамовны начался в 1947 г., когда по окончании школы, решив стать японисткой, она поступила на отделение истории Востока исторического факультета МГУ. Отличные результаты студентки на протяжении всех пяти лет учебы позволили профессору А.Л. Гальперину рекомендовать свою ученицу в аспирантуру МГУ. Однако в те годы дочери репрессированных родителей дорога в аспирантуру МГУ была закрыта. По распределению ей было предложено место преподавателя в Якутском педагогическом институте, где она проработала с 1950 по 1954 г. Позже Валентина Адамовна с теплом вспоминала своих коллег по ЯПИ и многих жителей этой республики, чье участие в ее жизни позволило ей справиться и с плохими условиями жизни молодого специалиста, и с лютыми якутскими морозами. Большим подарком судьбы стало ее знакомство с другим москвичом — В.В. Фильштинером, будущим мужем и отцом двух однолеток, родившихся в Якутске.

Вернувшись в Москву, Валентине Адамовне пришлось заново строить свою востоковедческую судьбу. Однако ей нашлось лишь место лаборантки на кафедре истории стран Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока. В это трудное время особенно для нее ценным было внимание руководителя кафедры академика А.А. Губера, который в нашей общей памяти остался заботливым воспитателем послевоенного поколения московских востоковедов. Именно он предложил новой сотруднице заняться изучением истории таких стран Юго-Восточной Азии, как Бирма и Таиланд, долгое время остававшихся вне сферы исследований отечественных ученых. Десять лет потребовалось Валентине Адамовне, чтобы сочетать ежедневную работу на кафедре, постоянные хлопоты по воспитанию детей с освоением отечественных и зарубежных материалов по интересующим ее

странам. Итогом этих изысканий стала кандидатская диссертация, посвященная особенностям становления новой социальной общности в Таиланде — рабочему классу. Успешная защита позволила заняться педагогической деятельностью на вновь созданной кафедре социально-политического развития стран Азии и Африки.

Уже в первые годы пребывания на данной кафедре Валентина Адамовна подготовила и прочитала ряд новых курсов, связанных с социальными и демографическими процессами в странах Юго-Восточной Азии. В своих исследованиях она сосредоточилась на таких проблемах, как трансформации местных политических режимов в условиях биполярного мира, причины и следствия быстрой урбанизации региона, воздействие научно-технической революции на модернизацию общественной жизни. Результаты ее работы нашли отражение в защищенной в 1997 г. докторской диссертации, где на материалах современного Таиланда рассматривалась взаимосвязь социально-политических перемен с демографическими процессами. Последующее десятилетие стало поистине вершиной ее научной деятельности как по обилию публикаций, так и по новизне исследовательских подходов.

В силу своей активной общественной натуры Валентина Адамовна не могла не участвовать в деятельности общественных организаций Института и потому заслужила большое уважение всего коллектива ИСАА. Для многих из нас она стала «мамой Вале́й», так как постоянно заботилась о здоровье студентов и преподавателей, об их отдыхе и культурном досуге. К ней охотно обращались за советом, зная ее готовность помочь, особенно молодым матерям и их детям.

В памяти тех, кто работал с Валентиной Адамовной Дольниковой, кто слушал ее лекции, был ее дипломником или аспирантом, она останется подлинным ученым, отзывчивым педагогом, скромным и великодушным человеком.

Н.Н. Бектимирова, М.С. Мейер

**УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ И МАТЕРИАЛОВ,
ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ
«ВЕСТНИК МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА.
СЕРИЯ 13. ВОСТОКОВЕДЕНИЕ» в 2013 г.**

№ с.

История

<i>Башелешвили Л.О.</i> От «главенствующего брата» анахоретов — до предводителя монастыря. Грузинская традиция	4	23
<i>Бочаров Е.</i> Традиционные и альтернативные подходы к оценке производительности экономики Японии в конце XX — начале XXI века	3	21
<i>Каимова А.С.</i> Проблемы интерпретации понятия «Тайваньская идентичность»	2	27
<i>Жантиев Д.Р.</i> Джамал ад-Дин Ал-Касими и дамасские салафиты в эпоху правления Абдул-Хаида II (1876–1909)	4	46
<i>Кобищанов Т.Ю.</i> Политика России на Ближнем Востоке в годы экспедиции Наполеона Бонапарта в Египет и Сирию (1798–1801).	1	3
<i>Мельянцева В.А.</i> Страны Запада, Востока и Россия: долгосрочные тенденции, факторы и противоречия экономического развития. Часть 1	2	3
<i>Мельянцева В.А.</i> Страны Запада, Востока и Россия: долгосрочные тенденции, факторы и противоречия экономического развития. Часть 2	3	3
<i>Пухова Е.Д.</i> «Шиитский полумесяц» как современный геополитический феномен: виртуальная или реальная угроза? (по материалам канала «Ал-Джазира»)	4	82
<i>Сафронова А.Л.</i> Историко-культурное наследие в формировании индийской идентичности: буддизм как общенациональное достояние	4	54
<i>Солодухина Т.Г.</i> Планы Наполеона Бонапарта в отношении иудеев на Ближнем Востоке: миф или реальность?	1	23
<i>Спирidonova Т.В.</i> Таможенный союз Турции и ЕС: некоторые итоги (1995–2011)	1	36

	№	с.
<i>Тимофеева М.В.</i> Вакфы в современной Индии: особенности организации и управления	4	70
<i>Шлыков П.В.</i> Трансформация партийно-политической системы Турции в 1983–2013 гг. и мобилизационные стратегии оппозиции. Часть 1	3	36
<i>Kirillina S.A., Meyer M.S.</i> Qur’anic Studies in Russia: Traditions and Accomplishments	4	3

Филология

<i>Ардашикова А.Н., Рейснер М.Л.</i> Трансформация традиционных мотивов в лирике Хатефа Исфакани (XVIII в.)	3	55
<i>Воробьёва С.Н.</i> Система жанров в средневековой турецкой ашыкской поэзии: проблемы жанровой классификации.....	2	48
<i>Громова Н.В.</i> Собственное имя в языках банту Восточной Африки.	2	40
<i>Дорохина М.О.</i> Рекламный дискурс в странах Восточной Африки	1	62
<i>Дрейзис Ю.А.</i> Тема смерти в романе Юй Хуа «Крики в моросающий дождь»	2	59
<i>Кузнецова Ю.А.</i> Особенности построения сюжета в романе Гао Синцяня «Чудотворные горы».....	3	70
<i>Рейснер М.Л.</i> Лирические вставки в персидском любовно-романическом эпосе XI–XIII вв.: генезис и жанровые функции.....	1	49

Публикации

<i>Давид ибн Марван ал-Мукаммис.</i> Двадцать глав. Главы 3–4. <i>Перевод Д.В. Фролова</i>	1	72
<i>Давид ибн Марван ал-Мукаммис.</i> Двадцать глав. Главы 5–6. <i>Перевод Д.В. Фролова</i>	2	71
<i>Дулина А.М.</i> Церемония «освобождения живых существ» в святилище Ивасимидзу	3	78

Критика и библиография

<i>Аврutiна А.С.</i> Турецкий язык: Учебное пособие по переводу турецко-российской прессы / Е.А. Оганова, С.Н. Воробьева; Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: Восточная литература, 2012	2	87
--	---	----

	№	с.
<i>Видясова М.Ф. Васильев А.М. Африка и вызовы XXI в. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2012.....</i>	1	83

Научная жизнь

<i>Захарьин Б.А., Акимушкина Е.О. Десятая Международная конференция, посвященная языкам и литературам Южной Азии (ICOSAL–10, Москва, 5–7 июля 2012 г.).....</i>	1	91
<i>Липилина И.Н. Всероссийская мемориальная конференция «Губеровские чтения»: «Страны Юго-Восточной Азии и Запад: многообразие форм их взаимодействия. История и современность» ..</i>	2	92
<i>Международный симпозиум «Синология, японоведение, изучение Тибета и Центральной Азии в России и Франции»</i>	3	92
<i>Мельянцева В.А. Второй Российский экономический конгресс и ИСАА.....</i>	3	87
<i>Насилов Д.М. Международная научная конференция «Рукописи — первичный источник изучения национального наследия».....</i>	2	90
<i>Научная конференция «Ломоносовские чтения — 2013».....</i>	3	93

Памяти...

<i>Валентина Адамовна Дольникова (1927–2013).....</i>	4	91
<i>Иван Омарович Фаризов (1923–2012).....</i>	1	94
<i>Юрий Владимирович Щека</i>	2	93

ПРАВИЛА ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Журнал «Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение» публикует статьи, материалы и сообщения, рецензии и библиографические обзоры, информацию о круглых столах и конференциях по своему научному профилю.

Авторы несут ответственность за достоверность приведенных фактов, цитат, имен собственных (в том числе географических названий), а также сведений энциклопедического характера.

Журнал «Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение» выходит один раз в три месяца.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Требования к **формату** текста статей:

- текстовый редактор Microsoft Word (версия 6.0, 7.0, 95, 97, 2000 и т.д.);
- шрифт Times New Roman или Times New Roman Cyrillic 12-й кегль;
- полуторный междустрочный интервал;
- поля 2,54×3,17;
- объем рукописи до 20 тыс. знаков с пробелами (для аспирантов – строго до 15 тыс. знаков с пробелами).

Требования к **форме** предоставления статей:

- текст предоставляется на компакт-диске (или присылается на электронный адрес редколлегии) в формате RTF (rich text format) и в распечатанном виде (можно прислать указанные материалы простым письмом по почте на адрес института с пометой «для Вестника МГУ»);
- если в статье используются дополнительные шрифты (старославянские, древнегреческие и т.д.), то они должны быть записаны на диск;
- схемы, рисунки, алгоритмы и иной иллюстративный материал необходимо сохранить отдельными файлами и распечатать на отдельных страницах.

Статья должна содержать обязательные элементы, без которых ее публикация невозможна:

- аннотацию (3–5 предложений) и ключевые слова (3–6 слов/словосочетаний) на русском и английском языках;
- сведения обо всех авторах: фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень, ученое звание, полное название научного или учебного учреждения и его структурного подразделения, контактный телефон и адрес электронной почты автора;
- ссылки на цитируемые произведения должны быть оформлены **в тексте в виде подстрочных примечаний**, а список процитированных произведений должен быть вынесен **в конец статьи в виде списка литературы**.

Статьи, оформленные не по правилам, не будут приниматься к публикации.

Помните, что набор текстов в других редакторах или программах, сохранение их на вирусных или дефектных дискетах, а также распечатка без соблюдения требований к шрифту, его размеру, междустрочному интервалу, некачественная печать могут существенным образом усложнить процесс публикации ваших статей.

Материалы сдаются в редколлегию по: e-mail: office@iaas.msu.ru

Выплата гонорара за публикации не предусматривается.

Рукописи не возвращаются. Рецензии не высылаются. Редакция в переписку с авторами не вступает. Во всех случаях полиграфического брака просьба обращаться в типографию.

Плата за публикацию рукописей (в том числе с аспирантов) не взимается.