

Вестник НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ Московского университета

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 13

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

№ 4 · 2014 · ОКТЯБРЬ–ДЕКАБРЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в три месяца

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Рейснер М.Л.</i> Кораническая история Йусуфа в персидской поэтической классике X–XV веков (лирический мотив и романический сюжет)	4
<i>Захарьин Б.А.</i> Теории познания в джайнизме	17
<i>Садриев Р.Ф.</i> К вопросу об интерпретации коранической суры 110	26
<i>Касумов Р.И.</i> Христиане в административной системе Сиро-Палестинского региона (20–70-е годы XVIII в.).	40
<i>Пальников А.М.</i> Изменение позиции Народно-Республиканской партии Турции по отношению к исламу во второй половине 40-х годов XX века.	53
<i>Солодухина Т.Г.</i> Англиканская проповедь в османской Сирии в 40-е годы XIX века	65
<i>Таварткиладзе Д.Т.</i> Церковные крестьяне в Грузии XVI–XVII вв.	78
<i>Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале «Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение» в 2014 г.</i>	95

CONTENTS

<i>Reysner M.L.</i> Qur'anic story of Yusuf in the Poetic Persian Classics X–XV centuries (Lyric motif and Romance's plot).	4
<i>Zakharyin B.A.</i> Epistemology in Jainism	17
<i>Sadriev R.F.</i> Reflections on the Interpretation of the Quranic Sura 110	26
<i>Kasumov R.I.</i> The Christians in the Administration System of Syria and Palestine in 1720–1770s	40
<i>Palnikov A.M.</i> Shifts in Republican People's Party Policy Towards Islam in Turkey after WWII (1945–1950)	53
<i>Soloduhina T.G.</i> The Anglican Missionary Activity in the Ottoman Syria in the 40 th years of the XIX century	65
<i>Tavartkiladze D.T.</i> Church Peasants in Georgia in XVI–XVII cent. . . .	78
<i>Index of Articles and Other Matter</i> Published in the Journal 'The Bulletin of Moscow University. Series 13. Vostokovedenie' in the Year 2014	95

Настоящий номер нашего «Вестника» редколлегия журнала решила посвятить памяти замечательного ученого и педагога Арлена Вааговича Меликсетова (1930–2006). По своему высшему образованию, полученному на отделении истории Востока исторического факультета МГУ, он был историком-китаистом, специализировавшимся на истории Китая XX в. Жизнь в науке Арлен Меликсетов начинал в Институте китаеведения, позже ставшем Институтом Дальнего Востока РАН, а с 1960 г. перешел на преподавательскую работу в МГИМО, где сделал вполне успешную научно-педагогическую карьеру, защитив докторскую диссертацию, став профессором и заведующим кафедрой востоковедения.

На рубеже 1980–1990-х годов, столь значимых для истории нашей страны, А.В. Меликсетов резко изменил устоявшуюся жизнь, согласившись выставить свою кандидатуру на пост директора ИСАА, чтобы способствовать необходимым переменам в академических порядках, существовавших в нашем Институте с момента его основания. Напомню, что одним из первых шагов по обновлению жизни ИСАА было наше общее собрание о том, что во главе Института должен стоять человек, избранный самим коллективом, а не назначенный сверху. Четко обрисованная программа задуманных им перемен нашла поддержку подавляющего большинства сотрудников ИСАА.

Институту стран Азии и Африки А.В. Меликсетов отдал последние 16 лет своей жизни. И в качестве директора ИСАА (1989–1994), и в качестве заведующего кафедрой истории Китая он своей главной целью считал поддержание атмосферы научного поиска, что обеспечило Институту действительно ведущую роль в российском востоковедном образовании. Как специалист по истории Китая, он продвигал написание нового учебника для китаистов и очень гордился, когда труд сотрудников кафедры обрел форму книги, получившей широкое признание у специалистов и среди студентов. За годы работы в ИСАА ему удалось подготовить целое поколение молодых профессиональных китаистов, успешно развивающих идеи своего учителя и ощущающих себя продолжателями школы профессора А.В. Меликсетова.

От редколлегии

М.Л. Рейснер

КОРАНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ЙУСУФА В ПЕРСИДСКОЙ ПОЭТИЧЕСКОЙ КЛАССИКЕ X–XV веков (лирический мотив и романический сюжет)

Статья посвящена коранической истории Йусуфа и эволюции ее отдельных компонентов и целостной сюжетной основы в персидской классической литературе – как в лирике, так и в эпосе. На примере набора наиболее частотных мотивов, вошедших в репертуар классической касыды и газели и представленного в стихах признанных корифеев персидской поэзии X–XIV вв. таких, как Хакани, Аттар, Саади, Хафиз и др., показан процесс беллетризации и канонизации узловых эпизодов предания, жанровый спектр их реализации и авторские особенности интерпретации. На примере знаменитой поэмы ‘Абд ар-Рахмана Джами (XV в.) «Йусуф и Зулейха» рассматривается проблема трансформации коранической основы предания в рамках канона любовно-романического эпоса, вычленяются моделирующие жанровые элементы, на основе которых осуществляется перестроение коранической истории, объясняются наиболее значимые сюжетные и персонажные добавления и изъятия.

Ключевые слова: история Йусуфа в Коране, транспозиция мотива, коранические мотивы в классической персидской лирике, романизация предания.

The article is devoted to the problem of transformation of the Qur’anic story of Yusuf and its key motifs in Persian Classic poetry, both lyric and epic. On the basis of the examples from qasidas and qhazals composed by famous Persian poets like Khakani, ‘Attar, Sa’di, Hafiz and some other the author of the article shows how the process of artistic transformation and canonization of key motifs of the Qur’anic story took place. The citations of lyric poetry represent wide genre specter and specific individual interpretations of motifs connected with the story of Yusuf. Transformation of plot is shown on the example of Jami’s famous romance *Yusuf and Zuleykha*. All changes in the plot and in the list of personages are made in accordance with canon of Persian Classic verse romance.

Key words: Yusuf’s story in the Qur’an, transposition of motif, Qur’anic motifs in Persian lyrics, Romanization of the Qur’anic story.

История Иосифа Прекрасного (Йусуфа) по праву входит в категорию «вечных сюжетов» мировой литературы. Как в ее исходном библейском изложении, так и в коранической версии, она явилась источником множества литературных обработок в повествовательной традиции и мотивов в лирической поэзии разных народов. Полное

драматизма предание о любимом сыне Иакова уже на этапе комментирования Библии прошло первую стадию беллетризации, результаты которой отразились и на том, какой вид сказание приобрело в Коране. Коранический рассказ о Йусуфе имеет ряд особенностей, отличающих его от других пророческих историй. В начале суры 12, носящей название «Йусуф», ей дано определение – *ахсан ал-касаси*, которое в русских переводах Корана передается, как «лучший из рассказов» (Саблуков), «лучшее повествование» (Крачковский), «наилучшее изложение» (Османов). Повествовательный характер суры заявлен упоминанием термина *кисса* (рассказ, история). И.Ю. Крачковский в своем комментарии к суре «Йусуф» отметил, что «она отличается от прочих больших [сур] единством сюжета»¹.

При переносе из Священного писания в изящную словесность отдельные мотивы коранического рассказа и сюжет в целом продолжали развитие уже по законам художественной литературы. Ряд ключевых эпизодов сказания становится базой формирования особого фонда мотивов персидской классической лирики. Эти мотивы обнаруживаются в творчестве поэтов уже в конце IX–X в., т. е. на этапе формирования литературы на новоперсидском языке. К наиболее распространенным мотивам относятся следующие группы:

- зависть и предательство братьев, пребывание Йусуфа в колодце (яме), продажа его в рабство;
- запятнанная кровью рубашка Йусуфа, принесенная братьями отцу, скорбь Йакуба в разлуке с любимым сыном;
- красота Йусуфа как причина его бедствий, роковая страсть египетской госпожи к рабу Йусуфу, ее клевета и его разорванная рубашка, знатные египтянки, поранившие руки ножиками при виде Йусуфа.

Отдельную группу составляют мотивы, связанные с чудом прозрения Йакуба, на лицо которого набросили присланную из Египта рубашку Йусуфа. Как и другим кораническим пророкам, Аллах даровал Йусуфу умение творить чудеса. Несомненно, к чудесам Йусуфа относятся его способность толковать сны, но этот мотив развивался в основном в повествовательных жанрах, в лирической поэзии он нами не обнаружен.

Одним из самых ранних и известных примеров реализации мотивов, связанных с «тремя рубашками Йусуфа» находим у Рудаки:

О, красавица! Слышал я, что в дни горя и радости
Было в жизни у Йусуфа три рубашки:
Первую запятнало кровью вероломство, вторую разорвала клевета,
От аромата третьей прозрели полные слез глаза Йакуба.

¹ Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1986. С. 558.

Лицо мое походит на ту первую, а сердце мое – на ту вторую,
Станет ли моим уделом в миг свидания та третья рубашка?²

Образ «трех рубашек Йусуфа» служит опорой метафорического описания состояния влюбленного – лицо, залитое кровавыми слезами, сердце, разрывающиеся в разлуке, надежда на будущее свидание, как на чудо. В большинстве случаев вариации перечисленных нами групп мотивов генетически связаны с узловыми эпизодами коранического повествования. Тем больший интерес представляют для исследователя исключения из этого общего правила. К таким исключениям можно отнести мотив возвращения Зулейхе³ утраченной молодости в качестве еще одного чуда, сотворенного Йусуфом. Мотив встречается в персидской поэзии, начиная с XI в., например, у Насир-и Хусрава:

Если весенняя туча – не чудо Йусуфа,
Тогда отчего степь уподобилась лику Зулейхи?⁴

Следует подчеркнуть, что Насир-и Хусрав применяет в значении «чудо» слово *ма'джаза*, которое в средневековых арабских и персидских текстах применялось к чудесам, совершаемым пророками по воле Аллаха. В этом смысле оно противостояло слову *сихр*, которое обозначало скорее «колдовство», «волшебство».

Мотив омоложения Зулейхи можно обнаружить также у известного стихотворца XII в. Хакани, который перенес его в контекст восхваления:

Твоя справедливость, как ясное утро, ведь лицо Йусуфа приносит
Сурьму глазам Йакуба, басму – кудрям Зулайхи⁵.

Сравнивая справедливость повелителя с прекрасным ликом Йусуфа, Хакани таким образом приписывает этой добродетели восхваляемого адресата чудесные свойства. К чудесам Йусуфа поэт причисляет исцеление слепоты Йакуба (сурьма для глаз, т. е. лекарство от слепоты) и возвращение молодости Зулейхе (басма – краска для волос, скрывающая седину). В творчестве Хакани обнаруживаются редкие мотивы, связанные с историей Йусуфа, например, мотив спасения Йусуфом народа от голода. Поэт применил этот мотив в жанре самовосхваления (*фахр*) и, обращаясь к самому себе, написал:

² Рудаки Самарканди. Диван. Изд. С. Нафиси, И. Брагинский. Тегеран, 1374 (1995). С. 87.

³ Имя Зулейха применительно к супруге египетского вельможи, в чей дом попали Йусуфа (Иосифа), впервые упоминается в Агаде в форме Зелика. См. об этом: Пригарина Н.И. Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи // Пригарина Н.И. Мир поэта – мир поэзии. Статьи и эссе. М.: Институт востоковедения РАН, 2012. С. 225, 227.

⁴ Насир-и Хусрав Кубадийани. Диван / Ред. С.Н. Тагави, предисл. С.Х. Таги-заде. Ред. М. Минови. Тегеран, 1380 (2002). С. 230.

⁵ Хакани Ширвани. Диван. Т. 1. Ред. М.Д. Казази. Тегеран, 1375 (1997). С. 73.

Ты – Йусуф сердец, ведь твои знамения из стихов
Перед голодающими сердцами накрыли стол щедрости⁶.

Присутствие мотива возвращения молодости Зулейхе в репертуаре поэзии XI–XII вв. свидетельствует о том, что уже в период становления новоперсидской литературы в ней бытовали версии истории Йусуфа, в которых имелись существенные по сравнению с кораническим текстом добавления. Известное кораническое предание обрело продолжение, повествовавшее о повторной встрече Зулейхи с Йусуфом, о ее чудесном избавлении от старости и о женитьбе на ней Йусуфа. Именно на этот вариант развития сюжета опираются многочисленные поэмы, имеющие заглавие «Йусуф и Зулейха». К их числу принадлежит и знаменитое творение ‘Абд ар-Рахмана Джами, созданное в XV веке в полном соответствии с каноном любовно-романического эпоса и с соблюдением всех его жанровых условностей. О нем речь пойдет позже.

Пока же вернемся к лирическим мотивам, генетически связанным с коранической историей Йусуфа. В ходе бытования в рамках канона лирической поэзии эти мотивы постепенно приобретают клишированный характер и строго определенный диапазон интерпретаций, в том числе и аллегорических. Так, словосочетание «обитель скорбей» (*кульба-йи ахзан*) становится указанием на Йакуба, старика-отца, тоскующего в разлуке с сыном. Возможно, впервые это словосочетание встречается в газелях Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII в.):

‘Аттар, с тех пор, как похожий на тебя [старик] разлучился с Йусуфом,
Он, подобно Йакубу, пребывает в обители скорбей.⁷

Вслед за этим словосочетанием устойчивость в поэтическом словаре приобретает эпитет Йусуфа – Пропавший, Потерянный (*гум-гаишта*). Впервые он, судя по нашим наблюдениям, появился в лирике XIII века, в частности в газели известного суфийского поэта Фахр ад-Дина ‘Ираки:

Если я того Йусуфа Потерянного больше не найду в этом мире,
Моя грудь превратится в обитель скорбей⁸.

В дальнейшем постоянный эпитет «Потерянный» может в стихах заменять имя Йусуфа. Так, в поэзии XVIII века, в одной из газелей Моштага Исфакхани есть такой бейт:

⁶ Там же. С. 470.

⁷ ‘Аттар Нишанпури, *Фарид ал-Дин*. Диван: 2-е изд. Тегеран, 1359 (1980). С. 459.

⁸ ‘Ираки, *Фахр ад-Дин*. Куллийат / Ред. Н.М. Мухташам (Хаза‘и). Тегеран, 1372 (1994). С. 275.

Я не птица 'Анка с горы Каф. Скажи: «Обо мне никого не спрашивай».
Я не тот Пропавший, чтобы меня разыскивали»⁹.

При сравнении частотности реализации мотивов, связанных с историей Йусуфа, в лирике таких корифеев газели, как Саади и Хафиз, можно заметить, что, с одной стороны, к XIII–XIV вв. их репертуар полностью сложился и канонизировался как с точки зрения набора поэтической лексики, так и с точки зрения смыслового диапазона. С другой стороны, поэты, пользуясь единым фондом мотивов и образных клише, обнаруживают совершенно разные предпочтения. У Саади преобладают мотивы, связанные с красотой Йусуфа как причиной его злключения, у Хафиза акцент перенесен на мотивы, связанные с разлукой Йакуба с любимым сыном, Йусуфом Потерянным. Отметим попутно, что имя Йусуфа почти всегда сопровождается эпитетами. В христианской традиции преобладает наименование Иосиф Прекрасный, опирающееся на библейский текст. В мусульманской традиции Йусуф фигурирует как Верный (*садик*), что подчеркивает основное моральное качество Пророка – преданность вере отцов. В лирической поэзии к имени Йусуфа часто прилагаются определения, связанные с местами его жизни, – Ханаанский или Египетский. Если взять персидскую лирику в целом, то все эти постоянные эпитеты так или иначе отражены в каноне.

Вот, например, типичная для Саади реализация мотива, связанного с красотой Йусуфа:

Чтобы Зулейха получила прощение от того, кто осуждает влюбленных,
Яви, подобно Йусуфу, свой лик из-за завесы!¹⁰

Одна из знаменитых газелей Хафиза начинается таким бейтом:

Йусуф Потерянный снова вернется в Ханаан, не горюй!
Однажды обитель скорбей станет цветником, не горюй!¹¹

У того же Хафиза нам встретился и такой, достаточно редкий вариант мотива разлуки Йакуба с Йусуфом:

О Йусуф Египетский – тот, кого занимает власть,
Спроси, наконец, об отце! Что стало с сыновней любовью?¹²

Теперь обратимся к судьбе истории Йусуфа в персидском романическом эпосе. В данном случае мы оставляем за пределами исследования многочисленные рассказы о Йусуфе, включенные в

⁹ *Моштаг*. Диван / Ред. Х. Макки. 2-е изд. Тегеран: Бахман, 1358 (1970). С. 55.

¹⁰ *Саади Ширази*. Диван-е газалият / Ред. Х.Х. Рахбар. Т. 2. Тегеран, 1374 (1996). С. 756.

¹¹ *Хафиз Ширази*. Диван-е газалият / Ред. Х.Х. Рахбар. Тегеран, 1375 (1997). С. 344.

¹² Там же. С. 599.

суфийские назидательные сочинения¹³, поскольку нас интересует не интерпретация отдельных эпизодов сказания, а эволюция сюжета в целом. Первая поэтическая обработка истории Йусуфа на персидском языке относится, видимо, к XI в., и долгое время приписывалась Фирдоуси. Однако со сравнительно недавнего времени от этой атрибуции отказались. Более того, многие иранские специалисты в области классической литературы считают эту поэму неудачной и отказывают ей в художественной ценности. Иного мнения придерживался классик отечественной иранистики Е.Э. Бертельс¹⁴. В любом случае, в ходе дальнейшей работы нам непременно придется обратиться к этому тексту, поскольку логика исследования требует восстановления всех звеньев в цепи преобразования сюжета. На данном этапе эта поэма была для нас недоступна, однако есть свидетельства о достаточно ранней тюркоязычной поэме «Кысса-и Йусуф» Кул 'Али, которая может в какой-то мере восполнить недостающее звено. Известный тюрколог А.Н. Самойлович относит поэму к XIII в. и называет в своей статье романом¹⁵. Текст поэмы, содержащий интродукцию и 17 глав, наряду с эпизодами, демонстрирующими прямую генетическую связь с кораническим повествованием, содержит ряд глав, не имеющих аналогов в Священном писании ислама. Это прежде всего глава «Нянька расспрашивает Зулейху». Появление в рассказе нового персонажа, связанного с главной героиней любовной линии повествования, явно имеет отношение к процессу романизации коранического нарратива. Напомним, что в персидском романическом эпосе имеется поэма, в которой именно нянька (кормилица) выступает в качестве одной из пружин действия, оказывается главной помощницей влюбленных. Это поэма Фахр ад-Дина Гургани «Вис и Рамин», относящаяся к XI в. Не подлежит сомнению, что тюркоязычный поэт XIII в. ориентировался на персидские образцы жанра романической поэмы, и мог заимствовать этот персонаж из сложившего ранее канона. При этом нам еще предстоит выяснить, какие детали сюжета разрабатывались в прозаических переложениях истории, например, в таком сочинении, как «*Кисас ал-анбийа*» («Истории пророков»), имеющем версии на многих языках мусульманского мира. Известно также прозаическое изложение истории Йусуфа в одном из сочинений под названием «*Анис ал-муридан ва шамс ал-маджалис*» («Друг послушников и

¹³ См. об этом: Пригарина Н.И. Указ. соч. С. 203–212.

¹⁴ Бертельс Е.Э. Избр. труды. История персидско-таджикской литературы. М.: ГРВЛ, 1960. С. 232.

¹⁵ Самойлович А.Н. К какой из турецких литератур относится роман XIII века «Иосиф и Зулейха»? // Тюркское языкознание. Филология. Руника / Сост. и отв. ред. Г.Ф. Благова, Д.М. Насилов. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2005. С. 789.

солнце собраний»), приписываемое авторитетному суфийскому теоретику и поэту Абдаллаху Ансари (XI в.). Очевидно, что, наряду с комментаторской традицией, популярные прозаические переложения истории были одним из важных факторов ее дальнейшей беллетризации и романизации.

На данном этапе работы над проблемой мы остановимся лишь на конечных результатах процесса романизации сказания, которые можно увидеть в знаменитой поэме 'Абд ар-Рахмана Джамии «Йусуф и Зулейха», созданной в XV в. Все исследователи отмечают, что поэма появилась под сильным воздействием суфийских идей, однако мы пока оставим аллегорическую сторону поэмы в стороне и сосредоточимся на внешней стороне интерпретации истории Йусуфа.

Помимо зафиксированного уже в поэме Кул 'Али образа няньки (кормилицы) в поэме Джамии обнаруживается целый ряд новых эпизодов и деталей сюжета, которые свидетельствуют о дальнейшей трансформации повествования в соответствии с нормами любовно-романического эпоса. Для начала рассмотрим оглавление поэмы¹⁶, чтобы был ясен порядок развития сюжета. Одно знакомство с простым перечнем глав показывает, что коранический сюжет выступает в поэме в сокращенном виде: полностью отсутствует линия встречи Йусуфа с братьями во время их приездов в Египет за зерном, опущен также эпизод чудесного излечения Йакуба от слепоты с помощью рубашки Йусуфа, посланной из Египта с братьями. Таким образом, важнейшая часть коранического рассказа, повествующая об исполнении Йусуфом своего предназначения (спасти от гибели свой народ), оказывается за рамками повествования. В то же время в сюжете разрастается линия Зулейхи, составляющая значительную часть глав в начале поэмы. После главы о рождении Йусуфа автор надолго оставляет своего героя и посвящает целых двенадцать глав (7–18) исключительно событиям, происходившим с героиней. Именно в этой части располагается завязка поэмы. В этом качестве выступает мотив заочной влюбленности, характерный для многих романических поэм на персидском языке. Юная красавица Зулейха троекратно видит во сне прекрасного юношу, который носит титул '*азиз* Египта. Мотив заочной влюбленности – один из традиционных типов завязки в персидских классических поэмах о любви. Низами использует его в двух знаменитых частях своей «Пятерицы» – в поэмах «Хусрав и Ширин» и «Семь красавиц». Хусрав заочно влюбляется в красавицу Ширин и посылает своего придворного художника Шапура, который трижды показывает ей портрет Хусрава, чтобы вызвать ответную любовь. Бахрам, главный герой поэмы «Семь красавиц», видит во

¹⁶ URL: <http://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh18/>

дворце Хаварнак портреты семи заморских царевен, которые позже становятся его женами.

Сны Зулейхи становятся причиной роковой ошибки в ее судьбе – она выходит замуж за египетского вельможу, носящего титул 'азиз, как и прекрасный незнакомец из ее сна. Но реальный человек, 'азиз, на поверку оказывается стариком, лишенным мужской силы. Этот сюжетный ход, равно как и включение такого персонажа, как нянька героини, очевидно, отсылает к поэме Гургани «Вис и Рамин», в которой юная и прекрасная, «хрустальнорукая» Вис по воле злого рока оказывается замужем за престарелым царем Мубадом. Оба персонажа – и египетский вельможа, и персидский царь описываются как лишенные мужской силы. Благодаря названным фабульным ходам в обеих поэмах возникает обязательный для жанра любовно-романического эпоса мотив сохранения героиней девственности.

Джами вносит знаменательные изменения и в эпизод продажи Йусуфа, имеющийся в Коране. Завязка поэмы с рассказом о снах Зулейхи служит опорой для мотива узнавания, которой в той или иной форме также можно считать типичным для жанра любовной поэмы. Этот мотив может реализоваться и в противоположном виде – так, в начале истории любви Хусрава и Ширин: заочно влюбленные друг в друга герои, встретившись, не узнают друг друга, что надолго откладывает их знакомство. Зулейха узнает в выставленном на продажу на невольничьем рынке молодом чужестранце прекрасного юношу из своего сна. Любопытно также, что в поэме Джами не египетский вельможа, супруг Зулейхи, а она сама во время торгов покупает раба, отдавая за него все свои драгоценности. Напомним, что в Коране говорится, что братья продали Йусуфа «за малую цену отсчитанных дирхемов» (Коран 12: 20), а о том, за какую цену купил его богатый египтянин, не говорится вовсе. Очевидно, что автор поэмы стремится сделать героиню активным действующим лицом в развитии событий.

Не добившись взаимности от Йусуфа, Зулейха обращается за советом к няньке. И снова в изложении истории любви возникает совершенно отчетливая перекличка с одним из эпизодов поэмы Гургани «Вис и Рамин». Получив от Рамина письмо, в котором тот сообщает Вис о разрыве с ней, героиня также обращается за помощью к кормилице и по ее наущению пишет в ответ на письмо Рамина десять писем о любви¹⁷. Нянька в поэме Джами советует Зулейхе построить дворец, состоящий из семи покоев и предназначенный специально для соблазнения Йусуфа. Мотив строительства дворца

¹⁷ Об этом см.: Рейснер М.Л. «Дидактика любви»: «Десять писем» в поэме Гургани «Вис и Рамин» (XI в.) // Вестн. Моск. Сер. 13. Востоковедение. 2012. № 2. С. 55–66.

можно считать еще одной неперменной частью любовных историй в персидских классических поэмах. У Низами он присутствует в двух названных ранее поэмах. В обоих случаях дворцы или покои строят для своих возлюбленных влюбленные цари – Хусрав и Бахрам Гур. Любопытно, что в тюркоязычной поэме Кул ‘Али, оглавление которой приводит в своей статье А.Н. Самойлович, также имеется глава «Сооружение пророком Иосифом дворца»¹⁸. Однако, судя по ее позиции в повествовании, к любовной линии сюжета она прямо не относится, поскольку расположена уже после главы, посвященной женитьбе Йусуфа на Зулейхе. В поэме Джами мотив строительства дворца, напротив, приведен в соответствие с традицией романического эпоса. В описании покоев присутствует также и мотив портрета как одного из средств добиться ответной любви:

В тех покоях везде художник
Поместил изображения Йусуфа и Зулейхи.
Вместе сидели они, как возлюбленная и влюбленный,
Обнявшись в порыве страсти.
И потолки того покоя также
Были покрыты изображениями Луны и Солнца.
Удивительно, как Луна и Солнце, словно пара влюбленных,
Показали две головы из ворота одного одеяния...
На коврах везде [вытканы] раскрывшиеся розы,
Парами дремлющие в объятиях друг друга.
Проще говоря, в этих покоях не было места,
Не украшенного изображениями тех двоих¹⁹.

В данном описании показано, что настенные изображения, украшающие дворцовые покои, носят как буквальный, так и аллегорический характер, но в любом случае призваны вызывать эротические ассоциации. Описание строительства дворца по приказу Зулейхи в качестве вставного рассказа содержится и в другой любовно-романической поэме Джами – «Саламан и Абсал». Кратко, но емко Джами описывает это событие и его значение в судьбе героев:

Взгляни на Зулейху, чья душа была полна надежды,
Она построила дворец белый, словно сердце суфия.
Не было в нем ни резьбы, ни живописи,
Стены в нем были по цвету, как зеркало.
Позвала он тогда искусного художника,
Чтобы он повсюду написал ее портреты.
Когда не осталось ни одной стены без ее изображения,
Возрадовалась она и призвала Йусуфа.
Совлекла покрывало со своего прекрасного лица,
Рассказала ему о своем желании.
Хотя Йусуф разговора с ней избегал,
Он видел ее лицо, куда бы ни поворачивался.
Когда он увидел ее лицо перед собой,

¹⁸ Самойлович А.Н. Указ. соч. С. 792.

¹⁹ URL: <http://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh34/>

В нем зародилось желание близости с ней.
Склонился он к тому, чтобы утолить ее желание,
Сахаром желания наполнить ее уста.
Но против страсти его довод нашелся,
Целомудрие через Бога своего он постиг²⁰.

В соответствии с требованием сюжета строительство дворца является частью любовной интриги, выступая инструментом соблазнения, благодаря присутствию портретов в декоре. Примененные в авторской интерпретации эти мотивы одновременно отсылают к другим текстам, созданным в том же жанре любовно-романического эпоса, вводя поэму в цепь традиции. Отметим, что мотив строительства дворца может быть и намеком на грядущую свадьбу. Связь возведения дворца и свадебных приготовлений ясно просматривается, например, в тексте одной из касид известного придворного поэта XI в. Фаррухи. Во вступительной части стихотворения, сложенного по случаю новогоднего праздника Ноуруза, поэт представляет весну как невесту, а восхваляемого как жениха, который строит дворец для ее приема:

Каждый год, когда весна являлась после [долгой] дороги,
Нигде она не находила места для отдыха.
В этом году передал ей письмо северный ветер и сказал:
«Несу я тебе добрую весть о том, что сватается к тебе господин.
Для тебя разбил он сад, подобный райским кушам,
Перед ним он возвел укрепленный замок, [высокий], как небосвод:
Сад [разбил] подобный своему нраву, прекрасный и редкостный,
Дворец [возвел] подобный своему решению, незыблемый и прочный...»²¹

Интерпретация мотива строительства дворца в поэмах Джами мотивируется характером отношений между главными персонажами. В качестве притязавшей стороны во влюбленной паре в данном случае выступает героиня. Зулейха по своей функции в сюжете оказывается своеобразным аналогом главного мужского персонажа поэмы Низами – Хусрава. Сходство этих персонажей простирается дальше внешних сюжетных совпадений. С морально-этической и психологической точки зрения героиня Джами проходит тот же путь преображения любовью, что и герой Низами. В этом смысле поэма Джами, заменившая в его «Пятерике» историю любви сасанидского царя Хусрава II Парвиза, рассказанную Низами, действительно может считаться специфическим «ответом» на произведение великого предшественника, правда, созданным в абсолютно новаторской манере. Об этом, помимо общности поэтического метра (*хазадж*), свидетельствует и наличие в интродукции к поэме отдельной главы, носящей название «Речь о совершенстве любви». В поэме Низами

²⁰ Джами, Абдурахман. Саламан и Абсаль. Подготовка текста К.С. Айни / Ввод. статья К.С. Айни и М.М. Ашрафи. Душанбе: «Ирфон», 1977. С. 10.

²¹ Фаррухи Систани. Диван / Ред. М.Д. Сийаки. Тегеран, 1371 (1993). С. 167.

«Хусрав и Ширин» среди глав интродукции также есть глава «Несколько слов о любви». В рассуждении о природе любви и ее роли в мироздании Джами явно опирается на опыт Низами. На сходство поэм обратил в свое время внимание великолепный знаток традиции ответов на «Пятирицу» Низами Г.Ю. Алиев²². Отметим также, что мотив преображения любовью в поэме Джами имеет две стороны – духовную и физическую. На уровне духовном героиня порывает с язычеством, разбив идола, которому поклонялась. Это ведет к ее физическому преображению – к ней чудесным образом возвращаются молодость и красота. Однако интертекстуальные связи поэм Джами и Низами носят не буквальный, а сложный философско-религиозный характер. Заменяв доисламский эпико-исторический сюжет на коранический, Джами подчеркнул именно направленность поэмы на духовное преображение читателя.

История Йусуфа, послужившая основой многочисленных поэтических интерпретаций в персидской классической лирике и эпосе, приобрела в художественной словесности ряд особых черт, продиктованных канонами тех жанров, внутри которых она развивалась. В блоке лирических мотивов наиболее частотными являются те, которые основаны на ключевых эпизодах коранического рассказа о Йусуфе. Однако даже в лирической и лироэпической поэзии можно наблюдать появление мотивов, не связанных с его изначальной сюжетной основой, но созданных в рамках беллетризации сказания. К таким мотивам относится прежде всего упоминание возвращения молодости Зулейхи как одного из чудес Йусуфа. Еще дальше отстоит от первоисточника романическая версия истории, предложенная 'Абд ар-Рахманом Джами. Она, в свою очередь, имеет продолжение в поэмах XVII–XVIII вв., принадлежащих, например, перу Назима Харави и Азера Бигдели, автора известной поэтической антологии «Атешкаде» («Храм огня»). Последний, видимо, считал поэму одним из своих творческих достижений, поскольку поместил ее целиком в последний раздел антологии, посвященный поэтам-современникам, в числе которых он пишет и о самом себе.

Во всех поэмах, сложенных после Джами, заметно его влияние, а, следовательно, и моделирующее воздействие на сюжет канона любовно-романического эпоса, в рамках которого переосмыслились все содержательные элементы исходной истории, делались авторские добавления и изъятия. Очевидно, что продолжение данного исследования должно быть связано с изучением всего доступного множества литературных версий истории Йусуфа, как поэтических, так и прозаических, с целью реконструкции основных этапов ее беллетризации и романизации.

²² См.: Алиев Г.Ю. Темы и сюжеты Низами в литературах народов Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1985. С. 20.

Список литературы

- Алиев Г.Ю. Темы и сюжеты Низами в литературах народов Востока. М.: Наука; ГРВЛ, 1985.
- ‘Аттар Нишапури, Фарид ал-Дин. Диван / Комментар. и предисл. М. Дарвиш. 2-е изд. Тегеран, 1359 (1980).
- Бертельс Е.Э. Избр. труды. История персидско-таджикской литературы. М.: ИВЛ, 1960.
- ‘Ираки Фахр ад-Дин. Куллийат / Ред. Н.М. Мухташам (Хаза‘и). Тегеран, 1372 (1994).
- Джами ‘Абд ар-Рахман. Йусуф ва Зулейха. URL: <http://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh18,34/>
- Джами Абдурахман. Саламан и Абсалъ / Подгот. текста К.С. Айни; введ. статьи К.С. Айни и М.М. Ашрафи. Душанбе: Ирфон, 1977.
- Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука; ГРВЛ, 1986.
- Моштак. Диван / Ред. Х. Макки. 2-е изд. Тегеран: Бахман, 1358 (1970).
- Насир-и Хусрав Кубадийани. Диван / Сост. С.Н. Тагави, предисл. С.Х. Таги-заде, ред. М. Минов, коммент. А.А. Деххода. Тегеран, 1380 (2002).
- Пригарина Н.И. Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи // Пригарина Н.И. «Мир поэта – мир поэзии. Статьи и эссе». М.: Институт востоковедения РАН, 2012.
- Рейснер М.Л. «Дидактика любви»: «Десять писем» в поэме Гургани «Вис и Рамин» (XI в.) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2012. № 2.
- Рудаки Самарканди. Диван / Изд. С. Нафиси, И. Брагинский. Тегеран, 1374 (1995).
- Саади Ширази. Диван-е газалият / Ред. Х.Х. Рахбар. Т. 2. Тегеран, 1374 (1996).
- Самойлович А.Н. К какой из турецких литератур относится роман XIII века «Йосиф и Зулейха»? // Тюркское языкознание. Филология. Руника / Сост. и отв. ред. Г.Ф. Благова, Д.М. Насилов. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2005.
- Фаррухи Систани. Диван / Ред. М.Д. Сийаки. Тегеран, 1371 (1993).
- Хакани Ширвани. Диван. Т. 1 / Ред. М.Д. Казази. Тегеран, 1375 (1997).
- Хафиз Ширази. Диван-е газалият / Ред. Х.Х. Рахбар. Тегеран, 1375 (1997).

References

- Aliev G.Yu. Temy i syuety Nizami v literaturakh narodov Vostoka (Themes and Plots of Nizami in Literatures of the People of Orient). M.: “Nauka”, GRVL, 1985.
- ‘Attar Nishapuri, Farid ad-Din. Divan. Izd. 2. Kommentar. M. Darvish. Tegeran, 1359 (1981).
- Bertel’s E.E. Izbr. trudy. Istoriya persidsko-tajikskey literatury (Selected Works. History of Persian-Tajik Literature). M.: IVL, 1960.
- ‘Iraqi, Fakhr ad-Din. Kulliyat / Red. Muhtasham (Khaza‘i). Tegeran, 1372 (1994).
- Jami, ‘Abd ar-Rahman. Yusuf va Zuleykha // <http://ganjoor.net/jami/7ourang/7-5-yusof-zoleykha/sh18,34/>
- Jami ‘Abdurrahman. Salaman i Absal. Podgotovka teksta K.S. Ayni. Vvod. stat’ya K.S. Ayni i M.M. Ashrafi (Salaman and Absal. Prepared for publication by K.S. Aini. Introduction by K.S. Ayni i M.M. Ashrafi). Dushanbe: “Irfon”, 1977.
- Qur’an. Per. i komment. I. Yu. Krachkovskogo. Izd. 2. M.: Nauka, GRVL, 1986.
- Moshdaq. Divan / Red. Kh. Makki. Izd. 2. Tegeran: Bahman, 1358 (1980).
- Nasir-i Khusrav Qubadiyani. Divan / Red. S.N. Taqavi, predisl. S. Kh. Taqi-zade; red. M. Minovi, kommen. A.A. Dehkhoda. Tegeran, 1380 (2002).

Prigarina N.I. Krasota Yusufa v zerkalakh persidskoy poezii i miniatyurnoy jyvopisi (Yusuf's Beauty in the Mirrors of Persian Poetry and Miniature Painting) // Mir poezii – mir poeta. Stat'i i esse. M.: Institut Vostokovedeniya RAN, 2012.

Reysner M.L. "Didaktika lyubvi": "Desyat' pisem" v poeme Gurgani "Vis i Ramin" (XI v.) ("Didactics of Love": "Ten Letters" in the Poem "Vis and Ramin" by Gurgani (XI cent.) // Vestnik MGU. Serya 13. Vostokovedeniye. 2012. № 2.

Rudaki Samarqandi. Divan / Red. S. Nafisi, I. Braginskiy. Tegeran, 1374 (1996).

Saadi Shirazi. Divan-e qazaliyat / Red. Kh.Kh. Rahbar. Tegeran, 1374 (1996).

Samoylovich A.N. K kakoy iz turetskikh literatur otnositsya roman XIII veka "Yusuf i Zuleykha?" (Which Turkish Literature the Novel of the XIII cent. "Yusuf and Zuleykha" should be Attributed to?) // Turkskoe yazykoznanie. Filologiya. Runika. Sost. i otv. red. G.F. Blagova, D.M. Nasilov. M.: Izdatel'skaya firma "Vostochnaya literatura", 2005.

Farrukhi Sistani. Divan / Red. Siyaqi. Tegeran, 1371 (1993).

Khakani Shirvani. Divan. T. 1 / Red. M.D. Kazazi. Tegeran, 1375 (1997).

Hafiz Shirazi. Divan-e qazaliyat / Red. Kh.Kh. Rahbar. Tegeran, 1375 (1997).

Сведения об авторе: *Рейснер Марина Львовна*, докт. филол. наук, профессор кафедры иранской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: mlreisner@rambler.ru

About the author: *Reysner Marina Lvovna*. D. Lit., prof. of the Department of Iranian Philology, Institute of the Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: mlreisner@rambler.ru

Б.А. Захарьин

ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В ДЖАЙНИЗМЕ¹

В статье коротко характеризуются основные эпистемологические достижения джайнизма, одного из интереснейших религиозно-философских учений Индии в I тысячелетии до н.э. Анализируются две важнейшие теории познания у джайнов: семишаговая шкала «точек зрения» на объект (*naya-vaada*) и семичленная же релятивистско-плюралистическая доктрина отношений между познающим субъектом и объектом познания (*Syaad-vaada*).

Ключевые слова: джайнизм, познание, предикация, релятивизм, плюралистичность.

The main achievements in the sphere of epistemology obtained in Jainism, one of the most interesting trends in religious and philosophical life of India in the 1st millennium b.c, are briefly characterized in the paper. Two very important Jain theories of knowledge are analyzed: the seven-points scale of approaches towards a coordinated view upon objects, named '*Naya-vaada*', and the relative-pluralistic doctrine of relations between the subject and object of cognition which is called '*Syaad-vaada*' and which is based on seven fundamental assertions.

Key words: Jainism, cognition, predication, relativity, pluralistic.

Джайнизм как особое течение в религии и философии Индии зародился в поздневедийский период ее истории (в VII–VI вв. до н. э.), «благодаря альтернативности ... в самой брахманистской культуре», когда теоретики брахманизма, стремясь «создать рациональный и герметический космос идеальной организации общества ... вызвали к жизни хаос религиозно-аскетических течений, по своей идейной тенденции прямо антибрахманских»². Согласно джайнским агиографическим текстам основные положения джайнизма были изложены уже жившим в незапамятные времена *тиртханкаром* Ришабхой (скр. *tirthaM-kara* - «творец переправы»). Затем джайнизм семикратно угасал и возрождался в религиозно-философской жизни Индии³, пока 24-й *тиртханкар* Джина Махавира, живший в период 599–527 гг.

¹ Статья являет собой переработанный текст доклада «Релятивистско-плюралистическая концепция '*Syaad-vaada*' как основа познания в религии джайнов», сделанного на научной конференции «Ломоносовские чтения. Востоковедение». ИСАА МГУ. М., 2014 г.

² Шохин В.Л. Брахманистская философия. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 67.

³ См.: Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005. С. 7.

до н. э.⁴, не придал ему окончательную форму и детально не разъяснил в своих проповедях на пракрите *ардхамагадхи* все важнейшие принципы этого вероучения. Считается, что другое антибрахманское философское учение, буддизм, возникшее, как и джайнизм, в земледельческих кругах (*киштра*) Востока Индии, было младше джайнизма, поскольку земная жизнь Джины Махавиры ко времени первых проповедей Будды, вероятно, уже закончилась. В прозелитическом отношении джайнизм неизменно выступал в качестве главного соперника буддизма на протяжении последовавших полутора тысячелетий⁵. Всезнающий Махавира предрек, что все 40 000 лет, наступающих за его *нирваной*, будет иметь место постоянная деградация и вероучения, и всего мироздания, но затем настанет период нового подъема, за пиком которого опять начнется спад, и так до бесконечности: в противовес брахманистско-индуистским и буддийским космогоническим построениям с их «теориями катастроф» джайнизм предполагал неизменную постепенность взаимодействия между положительным и отрицательным полюсами экзистенции⁶.

Согласно джайнской философии, никем и никогда несоздававшийся мир и объекты в нем существуют вечно, балансируя между возникновением, упадком и поддержанием *status quo*. Основу его функционирования составляет взаимодействие между пятью видами **живых** (т. е. наделенных сознанием) сущностей, или «душ» (*jiiva-*), а именно богами, людьми, демонами, животными, растениями, и **неживыми** сущностями, «недушами», (*ajiva-*), также подразделяемыми на пять классов: материю (*pudgala-*), движение (*dharm-*), покой (*adharma-*), пространство (*aakaas-*) и время (*kaala-*). Исходно все души характеризуются единообразной структурой, а их последующая дифференциация обусловлена расхождениями в контактах с «недушами» и различиями в плане отягощенности материальной *кармой*. Последняя является следствием активности душ: прикрепляясь к любой индивидуальной душе и накапливаясь в ней, карма обуславливает бесконечное пребывание души в круговороте бытий (*saMsaara-*). Освобождение (*moksha-*) может быть достигнуто за счет устранения «загрязняющей» душу кармы, но это чрезвычайно долгий и тяжелый путь, предполагающий правильность веры, знания и поведения, что обеспечивается тщательным контролем над

⁴ Ряд исследователей считает, что Джина жил и умер на полвека-век позднее указанных выше дат. См., например: *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.Л.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 319.

⁵ См.: *Шохин В.Л.* Первые философы Индии. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1997. С. 139–140.

⁶ См.: *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия / Пер. с англ. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. С. 314.

мыслями, речами и поступками. Практически для следования по этому пути необходимо было становиться монахом, хотя джайнизм в принципе проявлял терпимость к переменам в социальном статусе индивидуума: любой мирянин мог в любое время и на любой срок сделаться монахом или же совершить переход в обратном направлении. Монахи должны были строго соблюдать пять заповедей, запрещавших насилие, ложь, воровство, прелюбодеяние и распоряжение собственностью. Следование этим заветам было абсолютным, особенно это касалось принципа ненасилия – так, джайн должен был быть строгим вегетарианцем; из-за опасения навредить душам, обитающим в почве, никогда не заниматься обработкой земли; пить воду только через цедилку, дабы не причинить вреда живущим в воде душам; расчищать метелкой путь перед собой и завешивать рот покрывалом, чтобы случайно не лишить жизни какое-нибудь насекомое, и т. д.

В соответствии с джайнской метафизикой, обладание сознанием и чувствами, способность познавать и быть познаваемой, наделенность волей и некоторыми другими качествами рассматривались как неотъемлемые внутренние характеристики души, обычно замутненные налипшей в сансаре кармой. Процесс познания (*jñāna*-) считался поэтому эквивалентным очищению души от кармы и высвобождению ее истинной природы. Предполагались пять *средств познания* (*pramāṇa*-), соотносимых с уровнем подготовленности конкретной души, они же являли собой пять иерархических ступеней в самом процессе познания: а) *mati-jñāna* – знание, получаемое на базе чувственного восприятия и на основе логического вывода; б) *śruta-jñāna* – знание, приобретаемое из слов Учителя и из священных текстов; в) *avadhi-jñāna* – ясновидение, т. е. суперсенсорное знание, характеризующее лишь избранных (святых подвижников); г) *mano-jñāna* – умение читать и понимать мысли других людей; д) *kevala-jñāna* – достижимое только *тиртханкарами* всеведение. Ступени а) и б) объединялись понятием *опосредованного* (*parokṣa*) познания, т. е. осуществляемого с опорой на какой-то другой способ получения знания⁷. Ступени же в), г) и д) подразумевали *непосредственный* (*pratyakṣa*) характер познания, предполагающий прямой и безотлагательный контакт познающего субъекта с познаваемым объектом⁸.

По мнению джайнов, реальность предполагает наличие свойств постоянства и изменчивости, однородности и разнообразия; соответ-

⁷ См.: Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I / Пер. с англ. (репринт). МИФ, 1993. С. 248 и примечание 2 на с. 249.

⁸ *Appaswami Chakravarti. Jainism: its philosophy and ethics // The Cultural Heritage of India. Vol. I. The Early Phases, Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1975 (reprint). P. 427–428.*

ственно любой природно-материальный объект, сохраняя идентичность, одновременно предстает перед познающим субъектом в виде множества своих конкретных проявлений (*anaiikaantaatmaka-*). Таким образом, познание объекта не сводится к некоторому *односторонне-абсолютному* (*ekaanta-*) утверждению – последнее может быть только относительным по своему характеру и плюралистичным по сути. В связи с этим одно из наименований этой теории познания – «Учение о многообразии предикации» (*anekaanta-vaada-*); гносеологическим же основанием всех прочих религиозно-философских систем: санхьи, ньяи, вайшешики, буддизма, веданты и т. д., – служит, как полагают джайны, «Учение о монопредикации» (*ekaanta-vaada-*). Крайними полюсами для соответствующих умозаключений и утверждений относительно объектов во всех, кроме джайнизма, системах могут быть выражаемые вербально позитивные и негативные формулировки, сводящиеся к констатации того, что данный объект (или неотъемлемые от него свойства) либо «существует» (скр. *asti* «есть»), либо «не существует» (*naasti* «не есть»), но не то и другое одновременно. Иными словами, гносеология в монопредикативных системах подчиняется закону исключенного третьего: познание одного и того же объекта, рассматриваемого в одном и том же отношении в один и тот же момент времени, не может характеризоваться двумя противоречивыми высказываниями, т.к. истинным является лишь одно из них⁹. В джайнизме закон не работает, и поэтому в среде логиков и философов джайнская теория познания стала известна еще и под названием «Учение об [одновременности] существования и несуществования» (*asti-naasti-vaada-*).

С позиции джайнских мыслителей, процесс абстрагирования, осуществляемый в акте познания воспринимаемого чувствами или разумом объекта, с неизбежностью имплицитно включает наличие множества субъективных точек зрения, каждая из которых, будучи частично истинной, тем не менее не соответствует целостной реальности. Теория о том, что общая познавательная схема любого фрагмента действительности являет собой совокупность частных представлений и оценок объекта познающими субъектами, носит название «ная-вада» (*naya-vaada*). У разных авторов представлено несколько различающихся вариантов теории, но наиболее распространенной ее версией является семичленная схема. Как считают джайны, какие-то из первой четверки составляющих в этой схеме признаются и провозглашаются – каждая отдельно – истиной в конечной инстанции также и в отличных от джайнизма религиозно-философских системах – таких, например, как буддизм, вайшешика, ньяя, адвайта

⁹ См.: Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1975. С. 213.

веданта и прочих – но только в рамках «ная-вады» последовательно задействованы все семь следующих когнитивных модусов:

(1) *naigama* – объект трактуется одновременно и как член соответствующего вида или рода, и как индивидуальная сущность. Например, пасущаяся на склоне холма овца может восприниматься наблюдателем и просто как представитель определенного класса четвероногих, и как принадлежащая соседу конкретная овца, которую наблюдатель может ежедневно видеть, гуляя по окрестностям;

(2) *saMgraha* – такая точка зрения на объект познания, когда учитываются исключительно его общеклассные характеристики. Например, по форме туловища, строению ног, посадке головы, расположению хвоста и т. п. субъект приходит к выводу, что перед ним животное класса «овцы», но не классов «коровы», «собаки» и т. д.;

(3) *vyavahaara* – такой подход к наблюдаемому объекту, когда внимание задерживается только на его индивидуальных свойствах: наблюдатель видит, что перед ним соседская овца, покрытая густой черной шерстью, что, передвигаясь по пастбищу, она слегка прихрамывает, и именно это служит основанием тому, чтобы сосед в конце недели отвез ее для продажи на ярмарку – и т. д., и т. п.;

(4) *Rju-* – подход к объекту познания, при котором последний воспринимается как соотносящийся исключительно с данным моментом времени или с данным ограниченным фрагментом пространства. Черная овца соседа пасется на данном холме, хотя до этого могла пребывать на соседнем с холмом поле, а позже может оказаться где-то еще; в качестве кормящейся на данном холме она воспринимается сейчас, сию минуту, но в ближайшем же будущем она может покинуть пастбище, и она также могла отсутствовать на нем в недавнем прошлом;

(5) *śabda* – ситуация, при которой восприятие объекта позволяет разуму познающего субъекта вывести и логически соотнести с объектом его наименование («овца», «баран») или целый комплекс соответствующих дефиниций («жертвенное животное», «одно из первых одомашненных людьми травоядных», «гуляющий шашлык» и т. п.);

(6) *samabhiruddha* – познавательный акт, в ходе которого осуществляется смысловая дифференциация относящихся к объекту словесных обозначений и выявление сопутствующих смыслов, порождаемых всем диапазоном энциклопедических сведений об объекте, имеющих в когнитивной сфере субъекта. Так, именно на этом этапе субъект осознает, что, скажем, термины «овца» и «жертвенное животное», предполагающие значительную общую семантическую часть, не являются всецело синонимичными, так как, с одной стороны, не любая овца может – в определенном контексте – годиться на роль жертвенного животного, а с другой, в роли

жертвенных животных могут использоваться не только овцы, но и иные живые существа: козлы, петухи, жеребцы и т. д.;

(7) *evaMbhūta* – такой статус познающего субъекта, который предполагает в нем способность к выстраиванию метафорических и метонимических переносов, налагаемых на познаваемый объект. Например, инертная, не предполагающая активной социальной позиции женщина может быть названа «овцой» при отвлечении от того факта, что, кроме указанных, в ней отсутствуют все прочие характеристики первичного объекта «овца».

«Учение о точках зрения» (*naya-vaada*) в теории познания джайнов считалась лишь вспомогательным, главной же являлась релятивистско-плюралистическая доктрина, выступавшая под разными названиями: кроме упоминавшихся ранее '*anekaanta-vaada*' («Учения о многообразии предикации») и '*asti-naasti-vaada*' («Учения о существовании и несуществовании»), имели хождение и другие: '*saapeksha-vaada*' «Учение о предположениях», '*saptabhanga-vaada*' «Семичленное учение» (по количеству классов допустимых утверждений) и – самое распространенное – '*syaad-vaada*' «Учение о допустимости». Указанная теория, как бы она не называлась, предполагала обязательность некоторых предварительных условий, относящихся к субъекту и объекту познания, в их числе: субъект должен характеризоваться экзистенциальным постоянством и быть надлежаще подготовленным к процессу познания, объект также должен являться актуально реальным и предполагать наличие свойств, позволяющих отличать его от других объектов того же рода, любые утверждения об объекте должны подкрепляться опытом познающего субъекта. Любой объект многообразен и изменчив, поэтому нельзя предполагать, что он может существовать всегда и в любое время в данном облике и при данном устройстве. Следовательно, в акте познания он может предстать перед нами как то, что он есть, и как то, что он не есть, и совмещать обе эти характеристики, будучи при этом либо обозначаемым, либо необозначаемым вербально. В аспекте разъяснения своей экзистенциально-релятивистской доктрины '*syaad-vaada*' джайнские мыслители любили приводить известный пример со слепыми, которые пытались охарактеризовать слона: один из них, ощупав слоновью ногу, утверждал, что слон похож на колонну; другой, ухватив слона за напоминающее крыло ухо, сообщал, что слон должен быть чем-то вроде птицы; третий, коснувшийся хобота, говорил, что слон подобен змее, и т. д. Присутствовавший в этом акте опознания зрячий разъяснил слепым, что утверждения каждого из них отчасти истинны, а отчасти ложны и что реальное познание объекта доступно лишь тому, кто воспринимает целое, а любое суждение о какой-либо субстанции или ее атрибуте предполагает только вероятностный характер обретаемого знания.

Первый и наиболее важный компонент *syaad-/syaat-* в названии '*syaad-vaada*' доктрины является формой 3-го лица ед. числа субъюнктива от глагола *as-/s-* «быть», предполагающей модальные значения «допустимо», «предположительно», «возможно» и им подобные. В семичленной системе утверждений об объекте познания это '*syaad-*' («допустимо») комбинируется с предикативными формами 3-го лица ед. числа активнозалогового презенса от (*a*)s- «быть», а также с отрицанием *na* «не», с усилительно-выделительной частицей *eva* «ведь, несомненно, безусловно» и с порожденным на базе отрицательного причастия долженствования от корня *vak-* «высказывать, выражать» атрибутивом *a-vak-tavya-* «невыразимый; непредсказуемый». Таким образом об объекте возможны следующие неизменно вероятностного характера (на основе '*syaad*') утверждения: он (а) есть (*asti*), (б) не есть (*naasti*), (в) есть и не есть (*astyeva naastyeva*), (г) невыразим/непредикативен (*avaktavya*), (д) есть и невыразим (*astyavaktavya*), (е) не есть и невыразим (*naastyavaktavya*), (ж) и есть, и не есть, и невыразим (*astinaastyavaktavya*).

Например, о кувшине для воды (*ghaTa-*) с позиций материала (глина), местонахождения (джайнский монастырь), времени (в настоящий момент) и внешних характеристик (круглая форма, красный цвет, небольшой размер и т. п.) возможно утверждение (1) *syaadastyeva ghaTaH* «Допустимо [считать, что с определенной точки зрения] кувшин, несомненно, существует». Но с некоторой иной точки зрения – к примеру, в связи с заменой исходного материала (пластмасса вместо глины) или же изменением цвета (желтый вместо красного) – возможно также утверждение (2) *syaaannaastyeva ghaTaH* «Допустимо [считать, что в определенном смысле] кувшин, несомненно, не существует». С учетом предполагаемых модификаций по материалу, местонахождению, внешним данным и т. п., относящимся к кувшинам, мы также можем констатировать: (3) *syaadastyeva syaaannaastyeva ghaTaH* «Допустимо [считать, что данный] кувшин, несомненно, и существует, и не существует». Мысленно мы можем представить себе, что кувшин является и существующим, и несуществующим, но, полагая, что в объекте и присутствуют его собственные признаки, и отсутствуют признаки иного, аналогичного, объекта, мы оказываемся не в состоянии выразить эту идею в виде одновременно реализуемого вербального утверждения, мы способны лишь констатировать: (4) *syaadavaktavya eva ghaTaH* «Допустимо [считать, что в определенном отношении] кувшин, безусловно, неопишем». Положение о неопишемости, о невозможности вербально выразить комплекс данных об объекте мы можем затем распространить и на «тройку» представленных выше [в (1)–(3)] утверждений о существовании – несуществовании объекта. В итоге мы получим еще три констатации: (5) *syaadastyeva syaadavaktavya*

eva ghaTaH «Допустимо [считать, что в определенном отношении] кувшин, несомненно, существует, [но это], безусловно, невыразимо»; (6) *syaaanaastyeva syaadavaktavya eva ghaTaH* «Допустимо [считать, что в определенном отношении] кувшин, несомненно, не существует, [и это], безусловно, невыразимо»; (7) *syaadastyeva syaaanaastyeva syaadavaktavya eva ghaTaH* «Допустимо [считать, что в определенном отношении] кувшин, несомненно, существует [а в каком-то отношении], несомненно, не существует, и допустимо [также полагать, что в каком-то отношении он], безусловно, неописуем».

Таким образом, согласно джайнской теории '*Syaad-vaada*', любой подлежащий познанию объект **существует** в одном аспекте и **не существует** в каком-то другом; о нем как о «вещи в себе» мы не можем утверждать чего-либо в окончательном виде, и потому в абсолютном смысле объект принципиально **невыразим**. Логика, лежащая в основании *Syaad-vaada*, в любом различии усматривает возможность единства, и для любой интегральности она допускает наличие дифференцированности; соответственно ни в каких контекстах эта логика не может опираться на дизъюнктивный принцип «или – или». Многообразие и изменчивость действительности с необходимостью имплицитно, по мнению джайнов, плюралистичный и релятивный характер самой теории познания. Как представляется, гносеологическая доктрина '*Syaad-vaada*', разработанная джайнскими монахами, на много столетий опередила развитие мировой логики. Лишь в начале XX в. в Европе появились первые наброски теории трехзначной логики с ее оппозицией «истинно – ложно – неопределенно», и только спустя более чем полвека, Лукасевич выстроил здание своей многозначной логики, в закладку фундамента которой имплицитно внесли свой вклад и древние мыслители-джайны.

Список литературы

- Appaswami Chakravarti*. Jainism: its philosophy and ethics // The Cultural Heritage of India. Vol. I. The Early Phases, Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1975 (reprint).
- Бэшем А. Чудо, которым была Индия / Пер. с англ. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977.
- Железнова Н.А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2005.
- Кондаков Н.И. Логический словарь-справочник. М.: Наука, 1975.
- Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.Л. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.
- Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I / Пер. с англ. (репринт). МИФ, 1993.
- Шохин В.Л. Брахманистская философия, М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994.
- Шохин В.Л. Первые философы Индии. М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1997.

References

- Appaswami Chakravarti*, Jainism: its philosophy and ethics // The Cultural Heritage of India. Vol. I. The Early Phases. Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1975 (reprint).
- Basham A.* Chudo, kotorym byla Indija. Perevod s anglijskogo (Wonder that was India. Trans. from English). M.: Nauka, 1977.
- Zheleznova N.A.* Uchenie Kundakundy v filosofsko-religioznoj tradicii dzhajnizma (Kundakunda Teaching in Philosophical and Religious Tradition of Jainism). M.: Vostochnaja literatura RAN, 2005.
- Kondakov N.I.* Logicheskij slovar'-spravochnik (Dictionary of Logic). M.: Nauka, 1975.
- Lysenko V.G., Terent'ev A.A., Shohin V.L.* Rannjaja buddijskaja filosofija. Filosofija dzhajnizma (Early Buddhist Philosophy. Philosophy of Jainism). M.: Vostochnaja literatura RAN, 1994.
- Radhakrishnan S.* Indijskaja filosofija. T. I. Perevod s anglijskogo (Indian Philosophy. Vol. 1. Trans. from English). MIF, 1993.
- Shohin V.L.* Brahmanistskaja filosofija (Brahmanical Philosophy). M.: Vostochnaja literatura RAN, 1994.
- Shohin V.L.* Pervye filosofy Indii (The First Philosophers of India). M.: Ladomir, 1997.

Сведения об авторе: *Захарьин Борис Алексеевич*, докт. филол. наук, зав. кафедрой индийской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова, заслуженный профессор МГУ. E-mail: lvik@orc.ru

About the author: *Zakharyin Boris Alekseevich*, PhD, Professor, Head of the Department of Indian Philology, Institute of the Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: lvik@orc.ru

Р.Ф. Садриев

К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КОРАНИЧЕСКОЙ СУРЫ 110¹

Статья посвящена интерпретации 110 суры Наср, священного писания мусульман – Корана. Особое внимание уделено рассмотрению ее эсхатологического значения и наличию мнений авторитетных толкователей Корана в прошлом, относительно этого значения суры. Итоги исследования показали, что предложенное как единственно правильное традиционное понимание этой суры может быть пересмотрено как с точки зрения информации содержащейся в классических толкованиях Корана, так и с позиции общей структуры текста.

Ключевые слова: Коран, победа, помощь, толпы, суд Божий, толкователи, переводы.

The article is devoted to the interpretation of No 110 Sura Nasr of the the Holy Muslim scripture – the Quran. Particular attention is paid to its eschatological significance and presence of authoritative interpreters of the Quran opinions in the past, relatively to the meaning of this sura. The results of the research have shown that proposed as the only correct traditional understanding of this sura may be revised as from the information that contained in the classical interpretations of the Quran point of view and of the Arabic language and the overall structure of the text.

Key words: Quran, victory, help, crowd, the judgment of God, interpreters, translations.

1. Сура «Наср» всегда привлекала к себе особое внимание ученых ислама. Это связано в первую очередь с историей ее ниспослания и вытекающим отсюда ее особым символическим значением.

Прежде чем начать разговор об этой суре, приведем ее текст на арабском языке и в переводе² на русский язык:

۱) إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ

۲) تَنْيَأَرُو سَانِلًا تَوْلَخُنِيْ فَنِيْدٍ لِّلَّا اَجَاوِفًا

۳) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ بَرْكَ وَاَسْتَغْفِرْهُ اِنَّهٗ كَانَ تَوَّابًا

¹ Выражаю искреннюю благодарность за помощь в переводе и понимании материалов по толкованию аятов суры и поддержку в написании моего скромного изыскания своему учителю профессору Д.В. Фролову.

² Предлагаемый перевод не соответствует дословно ни одному из известных авторских переводов Корана, но, скорее, дает квинтэссенцию большинства из них, отражающую принятую в науке интерпретацию смысла текста. Варианты, предлагаемые разными переводчиками, будут приведены далее.

- 1) *idhā jā'a naṣru-llāhi wa-l-fath*
- 2) *wa-ra'ayta-n-nāsa yadkhulūna fī dīni-llāhi afwājan*
- 3) *fa-sabbih bi-ḥamdi rabbika wa-staghfirhu innahu kāna*

tawwāban

1. Когда придет³ помощь Аллаха и победа
2. И ты увидишь, как люди входят в религию Аллаха⁴ толпа-ми⁵
3. То восславь хвалой Господа твоего и проси у Него прощения, ведь Он – принимающий покаяние⁶.

Если не принимать во внимание имеющееся в существующих переводах на русский язык определенное смысловое различие, которое заключается в том, к какому времени относятся события, упомянутые в первом и втором аятах, то на первый взгляд особой проблемы с пониманием смысла данной суры не существует. Другими словами, либо речь идет о свершившемся факте, за который нужно благодарить Бога, либо о том, что еще должно произойти, а синтаксис конструкции с *idhā*, равно как и большинство переводчиков, ориентируют, скорее, на вариант с будущим временем. Однако нам представляется возможным рассмотреть эту суру совсем с иной и во многом не привычной для современного мусульманина стороны, которая тем не менее была ярко представлена в работах ведущих исламских толкователей Корана, но совершенно незаслуженно игнорируется при донесении смысла суры до современного человека. Речь идет о ее сугубо эсхатологическом смысле, ибо в ней говорится о грядущей, в следующей жизни, милости, по отношению

³ Глаголы в первом и втором аятах – *jā'a* и *ra'ata* – стоят в форме прошедшего времени, однако, после частицы *idhā* «когда, если» они по правилам арабской грамматики относятся к настоящему или даже к будущему времени. Практически все переводчики переводят их будущим временем, за исключением И.Ю. Крачковского, который переводит эти глаголы прошедшим временем в соответствии с их формой. Возможно, это просто ошибка (перевод Крачковского не был окончательно отредактирован автором), но возможно также, что это отражение определенной линии в истолковании текста, о чем речь ниже. В переводе Шидфар первый глагол переведен прошедшим временем, а второй – настоящим, что вызывает некоторое недоумение. Сравнение с английскими переводами Корана также показывает, что выбор будущего времени доминирует. Так, Арберри начинает перевод суры так: «When comes the help of God, and victory...». Практически так же переводит и А.Ю. Али и другие мусульманские современные мусульманские переводчики Корана.

⁴ Большинство переводчиков передают смысл выражения *dīn Allāh* как «религия Аллаха», только Саблуков, Османов и Шидфар заменяют слово «религия» на синонимичное ему слово «вера», но смысл перевода от этого меняется не сильно.

⁵ Все переводчики переводят слово *afwājan* «толпами», и только Шидфар предлагает необычный перевод – «род за родом».

⁶ В переводе этого аята только последнее слово *tawwāb* вызывает проблемы у переводчиков. Саблуков переводит его «благопоклонен к кающемуся», Османов – «прощающий», Кулиев – «принимающий покаяния», Порохова – «отдающий и всепрощающий», Шидфар – «принимает покаяние», и только Крачковский переводит его согласно его буквальному лексическому значению – «обращающийся».

к верующему в Бога человеку и его основной обязанности в земной жизни.

2. Посмотрим теперь на предания, которые рассказывают нам о времени и обстоятельствах ниспослания суры. Отметим сразу, что в самом тексте суры нет никаких конкретных указаний ни на событие, ни на то, к кому именно обращена сура, к кому-то конкретному или к каждому человеку, т. е. к людям вообще. Во всяком случае, в ней нет никакого обращения, встречающегося в других сурах, направленного лично к Пророку или к его общине⁷. Однако все предания при всем их различии однозначно утверждают, что сура обращена лично к Пророку и тесно связана с обстоятельствами его жизни и миссии. Разумеется, это не исключает, как и во многих других случаях, где у коранического текста есть конкретный адресат, что сура обращена также и к каждому человеку, чтобы служить для него ориентиром в каких-то конкретных обстоятельствах, прототипом которых может являться некое событие из жизни Пророка или истории раннего ислама.

Мусульманское предание содержит множество версий того, о чем именно, о каком событии идет речь в суре.

По одной версии эта сура связана с взятием Мекки и окончательным торжеством ислама над соплеменниками Пророка.

По другой – ниспослана перед самым концом жизни Пророка и предвещает его смерть.

Третья версия связывает оба мнения и устанавливает связь между кончиной пророка Мухаммада и торжеством ислама, знаком которого стало взятие Мекки мусульманами.

Первую версию приводят: Табари со слов Муджахида; Табари от 'Аиши; Табари и Ибн Касир через Зухри от Ибн 'Аббаса; Ибн Касир от Бухари, а тот – со слов 'Амра ибн Саламы; Замахшари со слов ал-Хасана.

Вторую версию приводят: Табари со слов Ибн 'Аббаса, 'Аиши, Умм Саламы, Абу-л-'Алийи, Катады, Ибн Мас'уда, ад-Даххака, Муджахида; Ибн Касир со слов Ибн 'Аббаса, Ибн 'Умара, Муджахида, 'Аиши, Умм Саламы, Абу-л-'Алийи, ад-Даххака; Замахшари со слов 'Аиши, Ибн 'Аббаса, Ибн Мас'уда; Ибн 'Араби со слов Ибн 'Аббаса; Джалал ад-Дин ас-Суйути со слов Ибн 'Аббаса.

Третью версию приводят: Табари со слов 'Ата' ибн Йасара; Ибн Касир как собственное мнение.

⁷ Как указывает Д.В. Фролов, ссылаясь на главу о типах зачинов в «Совершенстве» Суйути. См.: *Суйути*. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. М., 2003. С. 142–147, зачинов сур в форме обращения или повеления в Коране довольно много – 16. В 11 случаях это обращение или повеление, обращенное к Пророку (суры 33, 65, 66, 72, 73, 74, 96, 109, 112, 113, 114), в трех – к общине (суры 5, 49, 60), в двух – к людям вообще (суры 4 и 22).

Из вышеприведенных *иснадов* видно, что комментаторы, авторы классических письменных тафсиров знают все три версии, причем на основании преданий, возводимых к очень раннему времени. При этом круг авторитетов, от которых передаются предания, во многом совпадает для первой и второй версий, хотя для второго варианта он гораздо длиннее, показывая, что эта версия была более распространена уже в первом поколении мусульман. Особняком стоит третья версия, единственным передатчиком которой выступает уже ученый из поколения последователей. Вероятнее всего, она и возникла позднее как попытка согласовать ранние предания и свести их в единую картину. Неслучайно Ибн Касир приводит ее как свое мнение, как результат собственного рассуждения.

Рассмотрим все три версии подробнее.

Первая версия – победная. Муджахид прямо связывает победу, о которой говорится в суре, с взятием Мекки.

Это же утверждает и предание от ‘Аиши: «Пророк стал часто повторять: “Пречист (*subḥān*) Аллах! Слава Ему! Я прошу прощения у Аллаха и каюсь пред Ним”. Я сказала: “Посланник Аллаха! Я вижу, что ты часто повторяешь: “Пречист Аллах! Слава Ему! Я прошу прощения у Аллаха и каюсь пред Ним””. Он ответил: “Господь мой поведал мне, что я увижу знак (*‘alāma*) в моем народе, и когда я его увижу, то должен часто повторять: “Пречист Аллах! Слава Ему! Я прошу прощения у Аллаха и каюсь пред Ним”. И вот я его увидел: “Когда придет помощь Аллаха и победа”, т. е. взятие Мекки, “и ты увидишь, как люди входят в религию Аллаха толпами, то восславь хвалой Господа своего и проси у Него прощения, ведь Он – принимающий покаяние”»⁸.

Однако предание, которое Табари и Ибн Касир передавали через Зухри от Ибн ‘Аббаса, связывает слова суры с принятием ислама йеменцами, которое произошло уже после взятия Мекки⁹: «Когда посланник Аллаха был в Медине, он вдруг сказал: «Аллах велик! Аллах велик! Пришла помощь Аллаха и победа. Пришли люди Йемена!»

Его спросили: «Посланник Аллаха, что это за люди Йемена?»

Он ответил: «Это люди с чувствительными сердцами, податливым нравом. Вера (*īmān*) – йеменская (*yamānin*)¹⁰, знание (*fiqh*)¹¹ – йеменское, мудрость – йеменская»¹².

⁸ Табари приводит этот хадис в несколько различающихся версиях с четырьмя иснадами.

⁹ Йеменская делегация прибыла в Медину в начале 631 г.

¹⁰ Заметна игра словами *īmān* – *yamānin*.

¹¹ Слово *fiqh*, как известно, кроме общего значения «знание» как синоним *‘ilm* – «знание», имеет еще и специальное значение – «законоведение».

¹² В версии от ‘Иkrimы, которую приводит Табари, этот хадис звучит так: «Когда было ниспослано: “Когда придет помощь Аллаха и победа...”», Пророк сказал:

Ибн Касир, давая пояснения к этому преданию, говорит уже обо всем двухлетнем периоде победоносного шествия ислама по Аравии вплоть до кончины Мухаммада:

«Под “победой” (*fath*) здесь, по единому мнению, имеется в виду взятие (*fath*) Мекки. Клань арабов медлила с принятием ислама, ожидая взятия Мекки. Они говорили: “Если он возьмет верх над своим народом, значит, он пророк”. Когда же Аллах открыл ему Мекку, они вошли в религию Аллаха толпами. И не прошло и двух лет, как весь Аравийский полуостров обратился к вере. Не осталось среди племен арабов ни одного, которое не приняло бы ислам, а Аллаху слава и благодарность!»

Это же говорится и в предании, которое Бухари передавал от ‘Амра ибн Саламы: «Когда пришла победа, все племена поспешили к посланнику Аллаха, чтобы принять ислам. До этого кланы медлили с обращением в ислам, ожидая взятия Мекки и говоря: “Пусть он разберется со своим народом. Если он возьмет верх, он – пророк”».

Замахшари приводит очень похожую мысль со ссылкой на ал-Хасана ал-Басри: Когда посланник Аллаха взял Мекку, арабы стали собираться и говорить друг другу: «Раз он одолел жителей заповедной земли (*al-haram*), значит, никому его не победить. Ведь Аллах заслонил их от людей слона и от всех, кто нападал на них». И они стали входить в религию Аллаха толпами без боя.

Получается, что эта версия чаще говорит не только о взятии Мекки, но о двухлетнем периоде торжества ислама, который начинается, по мнению комментаторов, с взятия Мекки и завершается кончиной Пророка. Фактически, при таком толковании сура оказывается связанной с предчувствием конца жизни Мухаммада, хотя и не напрямую, как во второй версии.

Вторая версия – предсмертная. Табари, Ибн Касир, Замахшари, Ибн ‘Араби, Суйути¹³, толкуя эту суру, приводят повествование, возводимое к Ибн ‘Аббасу, в котором говорится:

‘Умар ибн ал-Хаттаб, да будет доволен им Аллах, приближал его (Ибн ‘Аббаса) к себе. ‘Абд ар-Рахман [ибн Аби Бакр] сказал ему: «Да у нас сыновья такие, как он». ‘Умар ответил: «Он тот, от кого ваше знание». Потом он спросил Ибн ‘Аббаса о словах Аллаха: «Когда придет помощь Аллаха и победа...» и до конца суры. Тот отвечал: «Это

“Пришла помощь Аллаха и победа. Пришли люди Йемена!” Его спросили: “Пророк Аллаха, что это за люди Йемена?”. Он ответил: “Это люди с чувствительными сердцами, податливым нравом. Вера – йеменская (*yamānin*), мудрость – йеменская”. Можно заметить одно принципиальное различие. В версии ‘Иkrimы убрана фраза: «знание (*fiqh*) – йеменское».

¹³ Джалал ад-Дин ас-Суйути (1445–1505), знаменитый каирский ученый, автор более 500 сочинений по самым разным разделам мусульманской науки, в том числе двух комментариев к Корану и классического труда «Совершенство в коранических науках».

срок (*ajal*) его, о котором Аллах сообщил ему». ‘Умар воскликнул: «Я знаю об этой суре лишь то, что ты знаешь».

Табари и Ибн Касир приводят также сходное повествование от Ибн ‘Аббаса, в котором добавляются слова Пророка: «Наверное, я упокоюсь в этом году».

Табари и Ибн Касир приводят также слова Абу-л-‘Алийи, Катады, ад-Даххака, Муджахиды, в которых они подтверждают, что данная сура явилась предвестником смерти пророка Мухаммада.

Ибн Касир приводит слова Наса’и, Ваки’, имама Ахмада [ибн Ханбала] о том, что смысл и назначение этой суры – обозначить кончину пророка Мухаммада.

Табари также поясняет, что смысл последнего айата: «Восславь Господа своего и возвеличь Его хвалой и благодарностью за то, что Он исполнил для тебя Свое обещание, ведь ты в этот день присоеди-нишься к Нему и испробуешь то, что испробовали уже пророки до тебя – смерть».

Ибн Касир приводит повествование от Байхаки, который передавал от Ибн ‘Аббаса следующее: «Когда было ниспослано “Когда придет помощь Аллаха и победа” (110:1), посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, позвал Фатиму и сказал: “Я оплакал самого себя”. Она же сначала расплакалась, а потом рас-смеялась. Она объясняла это так: “Когда он сказал мне: «Я оплакал самого себя», я заплакала. Потом же он сказал мне: «Крепись (*işbirt*). Ты ведь ближе всех для меня из родни”, и я рассмеялась».

Третья версия – сводная. Табари от ‘Ата’ ибн Йасара: «Сура “Когда придет помощь Аллаха и победа...” была ниспослана целиком в Медине после взятия Мекки, когда люди пошли в религию. И он оплакал самого себя».

Ибн Касир добавляет: «Эта сура вызвала плач посланника Аллаха по его драгоценной душе. Она указывает, что ему было дано знать: Раз ты взял Мекку, а это твой родной город, откуда тебя заставили уйти, и люди стали входить в религию Аллаха толпами, то твои дела в этом мире завершены, и тебе надо готовиться отправляться в путь и прибыть к Нам. Ведь “жизнь последняя для тебя лучше, чем первая. Господь твой одарит тебя, и ты будешь доволен” (ср. 93:4–5). Поэтому Всевышний и сказал: “То вознеси хвалу своему Господу и проси у Него прощения, ведь Он – внемлющий!”» (110:3).

Анализ разных версий предания показывает, что все они, прямо или косвенно, связывают ниспослание этой суры с предчувствием близкой кончины Пророка. Успех его миссии и торжество ислама в Аравии означает, что дело его выполнено, а значит – настало время ему вернуться к своему Творцу. Всё это заставляет нас задуматься об эсхатологической интерпретации суры, одной из тем которой оказывается конец земной жизни и начало жизни следующей.

3. Теперь, когда мы обращаемся к эсхатологической грани содержания суры, возникает вопрос: какой именно смысл передают слова *naṣr* и *fath* в отношении кончины человека и перехода его в мир иной? Для ответа на этот вопрос в соответствии с известным принципом экзегетики – «толкование Корана через Коран» – обратимся к анализу лексики и синтаксиса рассматриваемой суры.

Начнем с оборота с *idhā*, которым открывается сура. Употребление этого оборота в начале суры Суйути выделяет как особый тип зачина в своей классификации зачинов коранических сур¹⁴. Помимо рассматриваемой суры, он перечисляет семь сур, начинающихся с *idhā*, пять мекканских – № 56, 81, 82, 84, 99, и одну мединскую – № 63. Пять мекканских сур однозначно употребляют этот зачин в отношении грядущих эсхатологических событий – конца света и последующего суда, наступающих после кончины человека, а в суре 63 речь идет совсем о другом – о взаимоотношениях людей друг с другом в земной жизни. Конструкция с *idhā* двухчастна. Эти части выражают условие (или время) и следствие. Вторая часть, говорящая о следствии из высказанного условия или о событиях, происходящих в указанное время, оформляется либо через глагол той же временной формы, либо через связку – частицу *fa-*, которая компенсирует отсутствие параллелизма форм. Именно с этой частицы начинается третий аят. Таким образом, чисто грамматически, сура – одно предложение, и время происходящего, если судить по символической нагрузке оборота с *idhā* в Коране, – это, скорее, будущее, эсхатологическое время.

Корень со значением «помогать, просить помощи, помощь, помогающий» в Коране весьма частотен, более ста контекстов. Слово *naṣr* «помощь» употреблено в Коране 22 раза. В тех случаях, когда речь идет о Божьей помощи, имеется в виду либо помощь верующим в этом мире в противостоянии врагам, невзгодам и т. д., либо помощь в Будущей жизни на суде, позволяющая обрести спасение и заслужить рай. Речь идет о помощи, которую получают праведники, а грешники – не получают, по причине своей греховности. Понятие «помощь» фактически участвует в формировании в Коране концепции двойной награды или двойного наказания: в этом мире и в мире ином. И в этой суре, которую обстоятельства ниспослания связывают с двумя событиями в жизни Мухаммада, эта двойственность символической нагрузки понятия тоже проглядывает. Но если это так, то второй (после взятия Мекки) момент – это указание не собственно на кончину Пророка, а на то, что определяет судьбу человека там, за гранью земной жизни. Именно помощь Аллаха на

¹⁴ См.: Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Т. 3. М., 2003. С. 142–147.

суде, означающая торжество веры и верующих над неверием, символически продолжает земные победы.

Слово *fath* и однокоренные с ним слова употребляются в Коране 33 раза. В значении «победа» слово *fath* можно встретить восемь раз. Один из них, лексически очень близкий к тексту суры, является параллельным местом к первому айату (61:13): «И другое, что вы любите: помощь от Аллаха и близкая победа (*naṣrun min Allāh wa-faṭḥun qarīb*). Обрадуй (*bashshir*) же верующих». Однако именно этот контекст может допускать неоднозначное толкование. На возможность эсхатологического смысла этого айата указывает и то, что он следует за айатом, который явно говорит о том, что будет в мире ином (61:12): «Он простит тогда вам ваши грехи и введет вас в сады, где внизу текут реки, и в жилища благие в садах вечности. Это – великая прибыль!» И то, что в нем употреблен глагол *bashshara*, который, как и слово *bushrā* «благая весть, благовествование»¹⁵, и слово *bashir* «благовестник»¹⁶, несет в себе смысл вести о грядущем спасении. Контексты, где глагол *fataḥa* «открывать» и производные от него употреблены либо в прямом смысле, либо в значении «судить, рассудить», очень часто вписаны в эсхатологические повествования. См., например (34:26): «Скажи: “Соберет всех нас Господь наш, а потом рассудит (*yafṭaḥu*) нас в истине. Он ведь Судия (*fattāḥ*), Знающий”». Ср. также (32:28–29): «И говорят они: “Когда же это решение, если вы говорите правду?” Скажи: “В день решения не поможет тем, которые не веровали, их вера и не будет им отсрочки”».

Именно к судному дню, как мы видим, относится здесь одно из «прекраснейших имен» Всевышнего – *al-fattāḥ*, т. е. Тот, кто рассудит всех, а сам судный день назван *yawm al-faṭḥ*, т. е. день, когда всех рассудят.

При этом и слово *dīn* в Коране имеет двоякий смысл. Оно обозначает как «религию, веру», так и «суд, воздаяние», причем в мекканских сурах это слово чаще встречается во втором смысле. Значение «суд, воздаяние» зафиксировано уже в первой суре Корана, где судный день назван *yawm ad-dīn*.

Слово *afwāj* употреблено в Коране как во множественном числе (78:18; 110:2), так и в единственном числе *fawj* (27:83; 38:59; 67:8). Во всех остальных контекстах, кроме данной суры, это слово имеет сугубо эсхатологическое значение¹⁷.

¹⁵ Не случайно слово «евангелие», которое по-гречески означает «благая весть», переводится на арабский язык как *tabshīra*.

¹⁶ В Коране несколько раз повторена мысль о двух главных задачах посланного к людям пророка. Он – «благовестник» (*bashir*), говорящий о возможности спасения и «несущий предупреждение» (*nadhīr*), повествующий о неотвратимости наказания.

¹⁷ См. комментарий к айату (78:18): *Фролов Д.В.* Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 1. Суры 78–87. М., 2011. С. 49–52.

Подведем итог. Анализ синтаксиса и лексики подтверждает возможность толкования смысла первых двух аятов и как относящихся к земной, военной победе над врагами, и как относящихся к другой, эсхатологической реальности. На это же указывает и анализ преданий, связанных с обстоятельствами ниспослания суры. Это согласие между текстом и преданием само по себе знаменательно. Мы можем с уверенностью исходить из того, что символический смысл суры двупланен. Одновременно анализ показал, что в эсхатологической перспективе речь идет не собственно о кончине, а о торжестве после смерти на Суде. В предчувствии смерти Мухаммаду было дано знать, что ждет его в мире ином.

4. Толкование третьего аята, на первый взгляд, представляется наиболее простым, однако именно в нём, как нам кажется, кроется вся неоднозначность толкования суры, как относительно события описанного в ней, так и относительно времени этого события, что ясно просматривается в тех вариантах переводов, которые существуют на русском языке и, например, на английском языке.

В этой связи можно выделить три основные версии относительно понимания смысла данного аята.

Первая версия связывает данный аят непосредственно со взятием Мекки и окончательным торжеством ислама над соплеменниками Пророка, что и должно сопровождаться восхвалением Господа и прославлением Его и просьбой о прощении.

Вторую версию можно связать с концом жизни Пророка и его заступничеством за свою общину на Судном Дне.

Третья версия связывает события, которые должны произойти с праведным человеком и, в частности, с пророком Мухаммадом на судном дне, т. е. по окончании его жизни, с поведением данного человека в мире этом, которое приличествует данному концу.

Первой версии придерживаются: Табари со слов Муджахида; Табари от 'Аиши; Табари и Ибн Касир через Зухри от Ибн 'Аббаса; Ибн Касир от Бухари, а тот – со слов 'Амра ибн Саламы; Замахшари со слов ал-Хасана.

Вторая версия не отражена в рассмотренных нами толкованиях, но может быть предложена на основе известного хадиса, в котором пророк Мухаммад говорит, что во время Судного дня он склонится пред Престолом в почтении молча, а когда ему будет разрешено говорить, он скажет: «Моя община! Моя община! Моя община!», и это будет его просьба о заступничестве. Иными словами, фактически с небольшими расхождениями Мухаммад делает именно то, что ему велено в третьем аяте суры.

Третья версия с привязкой к последним земным дням жизни пророка Мухаммада приводится: Табари со слов Ибн 'Аббаса, 'Аиши, Умм Саламы, Абу-л-'Алийи, Катады, Ибн Мас'уда, ад-Даххака, Муд-

жахида; Ибн Касир со слов Ибн ‘Аббаса, Ибн ‘Умара, Муджахиды, ‘Аиши, Умм Саламы, Абу-л-‘Алийи, ад-Даххака; Замахшари со слов ‘Аиши, Ибн ‘Аббаса, Ибн Мас‘уда; Ибн ‘Араби со слов Ибн ‘Аббаса; Джалал ад-Дин ас-Суйути со слов Ибн ‘Аббаса.

Стоит отметить, что наиболее подробный разбор последнего айата дает Табари. Однако этот разбор всё же больше встроен в контекст первых двух айатов и не отражает возникающей, как в его работе, так и в работах других толкователей грамматической нестыковки, о которой и пойдёт речь ниже. Отметим также, что Ибн ‘Араби ставит под сомнение необходимость испрашивания прощения у господ со стороны Пророка.

Итак, возникает один вопрос: как в свете эсхатологического понимания следует толковать третий айат, в котором дается предписание прославлять хвалою Господа и просить у него прощение? Ведь, как мы уже отмечали, вторая часть суры грамматически выступает как следствие первой в рамках конструкции с частицами *idhā* и *fa-*. Следствие при этом должно говорить о событиях, происходящих в уже указанное время. Отметим также, что частица *fa-* в таком контексте должна компенсировать отсутствие параллелизма форм. Это значит, что фактически мы видим связь двух временных реалий, а именно: «Если в будущем суждено произойти этому, то в настоящем ты делай следующее...» Ни этот ли факт приводит к весьма различным пониманиям у отечественных переводчиков относительно времени происходящих событий, о котором мы говорили выше?

Для разрешения этой проблемы нам следует рассмотреть и другие айаты, где встречаются выражения типа *sabbih bi-ḥamdī*...

20:130 – контекст эсхатологического повествования начинается с 124 айата: «...Мы поднимем его в день Воскресения слепым», где говорится о дне воскресения, а затем снова упоминается форма предписанной молитвы в этой жизни: «...Прославляй хвалой Господа твоего перед восходом солнца и перед заходом его...».

25:58 – контекст повествования начинается с 45 айата, где мы видим, что речь идет о могуществе Бога: «...Разве не видишь ты, как Господь твой простирает тень?», а также о тех, кто не верит в это могущество: «И, воистину повторяем Мы им это, дабы образумились они, но большинство людей склонны лишь ни к чему иному, как к отрицанию», далее в айате 58 даётся предписание прославлять хвалою, т. е. возносить молитву Господу, находясь в этой жизни: «Полагайся на Вечно Живущего, Который не умирает, и прославляй хвалою Его...», за что получишь милость Бога в жизни будущей, о которой говорится в последующих айатах вплоть до конца суры: «Такие вознаграждаемы обителями за то, что терпели они, и встретят их там величаниями и приветствиями».

50:39 – контекст повествования начинается с 30 аята, где открывается тема эсхатологии: «В день когда скажем мы аду...», а далее развивается всё тот же сюжет с будущей жизнью и предписанной молитвой в жизни настоящей: «Терпи же то, что говорят они, и прославляй хвалю Господа твоего перед восходом солнца и перед закатом».

52:48 – контекст повествования начинается с 45 аята: «Оставь же их до тех пор, пока не встретят они день свой...» и вновь мы видим то же повествование о судном дне, а далее предписанная молитва: «Жди терпеливо суда Господа твоего, ибо, воистину, ты – пред глазами Нашими, и прославляй хвалю Господа твоего, когда встаёшь ты ночью...»

Однако приведенные нами примеры не снимают грамматическую проблему, обозначенную взаимоотношением частиц *idhā* и *fa*. Вероятно, эта проблема и стала тем камнем преткновения, который не позволил выйти на первый план эсхатологическому смыслу данной суры и увел ее понимание с вопросов жизни и смерти к вопросам военных побед и благодарности за них. Сейчас мы видим, что для истолкования этой суры в ее, как нам кажется, основном значении, необходимо принять, как должное, что в суре говорится о будущем праведного человека, в частности пророка Мухаммада, и устанавливается условие для достижения этого будущего в действиях человека в настоящем. В этой же суре мы не видим того развернутого контекста, который встречается в других рассмотренных нами айатах Корана, где присутствует выражение *sabbih bi-ḥamdi*.... Налицо сжатие текста и его максимальная лаконичность, что допускается кораническим повествованием, при условии существования более развернутых текстов на эту же тему. (Эта, последняя по счету, версия истории не рассказывает события, а напоминает о них, отсылает ко всем предшествующим версиям, подводит их итог, встраивая их в контекст коранической проповеди.¹⁸⁾¹⁹

Таким образом, принимая во внимание имеющиеся в Коране другие примеры употребления выражения *sabbih bi-ḥamdi*... мы можем со всей очевидностью сделать вывод, что и в суре «Наср» речь идет о поклонении верующего в настоящем, которое будет залогом для его лучшего будущего. Иными словами, последний аят говорит о настоящем и предписывает человеку в его земной жизни поклоняться своему Господу. Данный контекст ярко проступает и в суре 30, айатах 14–19, однако там мы вновь видим более пространный текст.

¹⁸ Похожим образом библейские (ветхозаветные) сюжеты оказываются встроенными в новозаветные тексты.

¹⁹ См.: Фролов Д.В. Комментарий к суре «Солнце»; Он же. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз'. Т. 2. Суры 88–97.

По совокупности приведенных фактов можно с полной уверенностью сказать, что эсхатологическое значение данной суры устанавливается не только на основе блока мусульманских преданий, но и на основе лексического анализа использованных в ней слов и понятий. Мы можем предложить к рассмотрению не только общепринятое военно-политическое толкование, которое, при всем прочем, не вполне учитывает имеющиеся относительно нее и приведенные наиболее авторитетными толкователями данные, но и эсхатологическое толкование, где сказанное в суре будет относиться к концу жизни человека, т. е. к Судному дню. И ее вполне возможно понять следующим образом:

1. Когда-нибудь придет помощь Божья и разъяснение;
2. И ты увидишь, как люди толпами входят на суд Божий;
3. Теперь же прославляй хвалою Господа своего и попроси у Него прощения. Воистину, Он всегда Принимающий покаяния.

Проведенное нами исследование позволяет утверждать, что эсхатологического характера суры «Наср» был забыт совершенно незаслуженно, в результате чего был сделан акцент на версии со взятием Мекки. В эсхатологической перспективе символического смысла суры пророку Мухаммаду конкретно и верующим в целом обещана «помощь Бога» и «разъяснение», а также «лицезрение толп людей, шествующих на суд Бога», поэтому необходимо в этой жизни непрерывно «восславлять хвалою своего Господа и просить у Него о прощении», так как «Он всегда принимает покаяния» верующих.

Такое понимание, на наш взгляд, наиболее полно отражает позицию Ибн 'Умара и приводимых авторитетов, которые фактически увязывали данный текст не с земными событиями, а с предстоящей кончиной пророка Мухаммада, как и любого смертного. Другими словами, согласно нашему пониманию, смысл данной суры эсхатологический. Возможность такой трактовки мы увидели как в повествованиях, приведенных в работах великих исламский ученых, так и в семантике тех слов, которые использованы в данной суре. Сура «Наср» приобретает в данном контексте совершенно обоснованное место в кораническом своде, а именно, считаясь мединской, помещена в среду мекканских совершенно не случайно. Важно отметить и то, что данное понимание этой суры в очередной раз срывает маску агрессивности и воинственности, надеваемую на ислам, особенно в контексте военных побед, о которых, якобы, повествуется в данной суре, но с чем однозначно не согласен ни Ибн 'Умар, ни ибн Мас'уд, ни 'Аиша, ни многие другие авторитетные сподвижники пророка Мухаммада. Напротив, оно ещё раз показывает сущность религии ислам как образа жизни человека, связанного с выполнением предписаний Бога и верой в полагающееся за это помощь Бога в судный день, где Он, как сказано в суре 34, откроет людям всё то, о чем они

спорили, а именно вопрос об их будущей жизни и ответственности в ней за совершенное в жизни этой, что может и должно быть исправлено, если имело негативные стороны, путем обращения к Богу в молитве и принесение покаяния, о чем и свидетельствует последний аят данной суры.

Если принять не хаотичное, а вполне закономерное положение сур и аятов внутри Корана, то можно заметить, что именно мотив эсхатологии связывает эту суру как с предыдущей, так и с последующей, где в суре «Кафирун» указывается об отношении единобожника с многобожниками, а ниже разъясняется положение и того и другого в Судный день.

Примечательно в этой связи высказывание Суйути, в котором он прямо связывает суры «Кафирун» и «Наср» общим сюжетом, тем самым обосновывая их взаимное расположение в Коране²⁰. Представляется возможным продолжить эту связь и на суру «Масад», тогда повествование становится законченным. Ибо в суре «Кафирун» мы видим две позиции по отношению к поклонению, а в сурах «Наср» и «Масад» дается итог того поклонения, которое выбирает для себя человек.

Таким образом, в рассматриваемой нами суре говорится о том, что будет происходить с пророком, а равно и с верующим, выбравшим для себя путь поклонения единому Богу после окончания его земной жизни. Тогда становится очевидным и сюжет следующей суры, в которой так ясно, в противовес положению Пророка или искренне верующего, дается учесть его дяди или человека противостоящего истине. Напомню, что обе суры, окружающие рассматриваемую нами суру, относятся к раннемекканскому периоду и повествуют о том времени, когда община мусульман находилась в гонимом положении и абсолютном меньшинстве. В отличие от позднемединского периода, когда мусульмане стали фактическими хозяевами всего Аравийского полуострова, и вопрос о взятии Мекки представлял из себя лишь вопрос времени, тогда как сура по своему смыслу несет глубокую надежду тому, к кому она адресована. А Бог знает лучше!

Список литературы

Библия.

Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 3. М., 2003.

Джалал ад-Дин ас-Суйути. Танасук ад-дурар фи танасуб ад-дурар. Бейрут, 1986. *Замахшари*. Кашшаф. Каир: Мактаб миср, Б.Г.

Ибн Касир. Тафсир. Бейрут: Дар ал-Марифа, 1989.

Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.

²⁰ *Суйути*. Танасук ад-дурар фи танасуб ад-дурар. Бейрут, 1986. С. 145–146.

Крачковский И.Ю. Коран / Пер. и комм. 2-е изд. М.: Наука, 1986.
 Кулиев Э.Р. Священный Коран. Смысловой перевод на русский язык. Медина: Комплекс им. Короля Фахда по изданию Священного Корана, 2007.
 Османов М.-Н.О. Коран / Пер. с араб. и комм. М.: Восточная литература, 1995.
 Порохова Иман Валерия. Коран / Пер. смыслов и комм. 7-е изд. М.: РИПОЛ КЛАС-СИК, 2002.
 Табари. Тафсир. Бейрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмия, Б.Г.
 Тафсир ал-Джалалайн. Дамаск: Дар ал-Джил, 1995.
 Фролов Д.В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз. Т. 1. Суры 78–87. М., 2011.
 Фролов Д.В. Комментарий к Корану. Тридцатый джуз. Т. 2. Суры 88–97. М., 2013.
 Шидфар Б.Я. Коран. Смысловой перевод. М: Умма, 2003.

References

The Bible.

Jalal ad-Din ac-Cuyuti. Sovershenstvo v quranicheskikh naukah (Perfection in Quranic sciences). Issue 3. M., 2003.
Jalal ad-Din ac-Cuyuti. Tanasuk ad-durar fi tanasub ad-durar. Beyrut, 1986.
Zamahshari. Kashshaf. Kair: Maktab misr, B.G.
Ibn Kasir. Tafsir. Beyrut: Dar al-Marifa, 1986.
 Islam. Enciklopedicheskiy slovar (Islam. Encyclopedic Dictionary). M: Nauka, 1991.
Krachkovskiy I.Y. Quran. Perevod i kommentarii (Quran. Translation and Commentary). 2-nd ed., M.: Nauka, 1986.
Kuliev E.R. Svyaschenniy Quran. Smyslovoy perevod na russkiy yazyk (Holy Quran. Semantic translation into Russian). Medina: Kompleks im. Korolya Fahda po izdaniyu Svyaschennogo Korana (Complex aft. King Fahd of publishing the Holy Quran), 2007.
Osmanov M.-N.O. Quran. Perevod s arabского i kommentarii (Quran. Translation from Arabic and comments). M.: Vostochnaya literatura, 1995.
Porohova Iman Valeriya. Quran. Perevod smyslov i kommentarii (Quran. Translation of the meanings and commentary). 7-th ed. M.: RИPOL KLASSIK, 2002.
Tabari. Tafsir. Beyrut: Dar al-Kutub al-Ilmiya, B.G.
 Tafsir al-Jalalayn. Damask: Dar al-Jil, 1995.
Frolov D.V. Kommentariy k Quranu. Tridcatiy juz (Commentary on the Quran. Thirtieth juz.). Т. 1. Sura 78–87. М., 2011.
Frolov D.V. Kommentariy k Quranu. Tridcatiy juz (Commentary on the Quran. Thirtieth juz.). Т. 2. Sura 88–97. М., 2013.
Shidfar B.Y. Quran. Smyslovoy perevod (Quran. Interpretation of the meaning). М: Umma, 2003.

Сведения об авторе: *Садриев Руслан Фаризович*, канд. ист. наук, проректор Казанского института финансов, экономики и информатики. E-mail: arslan_sadriev@mail.ru

About the author: *Sadriev Ruslan Farizovich*, Ph.D., vice-rector of the Kazan Institute of Finance, Economics and Informatics. E-mail: arslan_sadriev@mail.ru

Касумов Руфат Ильгам оглы

ХРИСТИАНЕ В АДМИНИСТРАТИВНОЙ СИСТЕМЕ СИРО-ПАЛЕСТИНСКОГО РЕГИОНА (20–70-е годы XVIII в.)

В статье анализируются место и роль христиан в административной системе Османской Сирии и степень их вовлеченности в работу провинциальных органов управления. На примере исследования данной проблематики сделана попытка продемонстрировать постепенные изменения в фактическом положении христианского населения Османской Сирии в условиях многостороннего системного кризиса, который переживала Османская империя в XVIII в.

Ключевые слова: Османская империя, Османская Сирия, зимми, христиане.

The article concerns the analysis of the role and place of the Christians in the administration system of the Ottoman Syria and the degree of their involvement in the activities of the provincial governmental bodies. The study of this problem aims at showing the gradual changes in the position of the Christian population of the region in the framework of the multifaceted crisis, experienced by the Ottoman Empire in the 18th century.

Key words: Ottoman Empire, Ottoman Syria, dhimmi, Christians.

Глубокий системный кризис, охвативший в XVIII в. Османскую империю¹, затронул практически все сферы жизни государства и заметно отразился на развитии ее периферийных провинций, в том числе и *Билад аш-Шам*². В результате ослабления контроля центрального правительства над внутриполитической жизнью сирийских *эйалетов*³ все большую роль в регионе стали играть «правители-долгожители», выходцы из местной элиты. В отличие от провинциальных вали прежней поры, занимавших этот пост один-два года, новые правители на местах были в состоянии не про-

¹ Подробнее об этом см.: Мейер М.С. Османская империя в XVIII веке: черты структурного кризиса. М., 1991.

² *Билад аш-Шам* (арабск. «Страна Солнца») – историческая область, включавшая территории современных Сирии, Ливана, Палестины, Иордании, Израиля, а также южной Турции.

³ Эйалет – административно-территориальная единица в Османской империи, соответствующая провинции. Во главе эйалетов стояли назначаемые Портой правители *бейлербеи* (досл. турецк. «бей беев») или *вали* (арабск. «правитель»), носившие титул трехбунчужного паши. Провинции делились на более мелкие административно-территориальные единицы – *санджаки* (турецк. «знамя»).

сто оставаться на своей должности более положенного изначально срока, но и проводить во многом независимую от центрального правительства внутреннюю политику. Наиболее ярким примером возвышения представителей местной элиты на политической арене Большой Сирии в рассматриваемый период является история восхождения клана аль-Азм, представители которого в течение более 70 лет занимали должности бейлербеев (или вали) в различных провинциях Османской Сирии. Возглавлявшие самую могущественную политическую группировку Сирии в начале – середине XVIII в. лидеры клана аль-Азм, при всей той власти, которой они обладали, продолжали сохранять лояльность Высокой Порте, в то время как другой крупнейший провинциальный политический лидер, фактический правитель Палестины Дахир аль-Умар открыто бросал ей вызов. В этих условиях все чаще реальное положение сирийских христиан и иудеев, особенно тех, кто проживал в крупных городах, зависело от отношения к ним того или иного конкретного могущественного правителя. Провинциальные правители нового поколения, обладавшие достаточными средствами для создания подконтрольного им аппарата административного управления, стали все более активно вовлекать в его работу представителей христианского и иудейского населения Сиро-Палестинского региона, исторически отличавшегося своей поликонфессиональностью⁴. Определению роли и места немусульман в административной системе провинций, находившихся под контролем вышеупомянутых властителей, и посвящена настоящая статья.

Несмотря на то что проблема положения религиозных меньшинств Билад аш-Шама в период господства в регионе османов рассматривается в ряде западных и отечественных исследований, в целом в историографии отдельно тема участия иноверцев в политической жизни сирийских провинций Османской империи практически не исследовалась. Только в работе российского исследователя

⁴ Вопрос о численности немусульманского населения сирийских провинций Османской империи и его процентном соотношении с мусульманскими жителями региона относится к числу наиболее дискуссионных. Однако, по сравнению с раннеосманским периодом, разброс данных для XVIII в. является не столь большим. В основном цифры так или иначе колеблются возле отметки в 20% (подробнее см.: *Панченко К.А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. М., 2013. С. 120.), что составляет около 300–320 тыс. человек. При этом в разных пропорциях немусульманское население проживало практически во всех областях Сиро-Палестинского региона. Наиболее многочисленными немусульманскими общинами Билад аш-Шама были православные и марониты. Последние проживали в основном на территории Горного Ливана, где к XVIII в. сложилась особая специфика межконфессиональных отношений, нехарактерная для остальных областей Большой Сирии. В силу этого проблема участия маронитов в системе управления Горным Ливаном в данной статье не рассматривается.

Т.Ю. Кобищанова «Христианские общины в арабо-османском мире (XVII – первая треть XIX в.)»⁵ данному вопросу уделено существенное внимание. Между тем степень вовлеченности иноверцев Сирии в работу местных органов административного управления, а также реальный круг полномочий, которыми обладали чиновники-немусульмане, являются важнейшими показателями реального положения сирийских *зиммиев*⁶.

Основной группой источников, содержащих информацию о жизни немусульманских общин Сиро-Палестинского региона в изучаемый период, являются местные хроники, принадлежащие перу арабских авторов. Прежде всего речь идет о трудах летописцев христианского вероисповедания, уделявших в своих работах значительное внимание описанию различных аспектов жизни представителей местных немусульманских общин⁷. Кроме того, обширные сведения, касающиеся участия христиан во внутривосточной жизни сирийских провинций Османской империи, содержатся в работах западных и российских путешественников, военных и дипломатов.

Стоит отметить, что практически с первых лет своего господства в Билад аш-Шаме⁸ османы, продолжив политику предыдущих мусульманских правителей, довольно широко использовали практику

⁵ Кобищанов Т.Ю. Христианские общины в арабо-османском мире (XVII – первая треть XIX в.). М., 2003.

⁶ *Ахль аз-зимма* (арабск. «люди, находящиеся под покровительством») – категория населения в мусульманских государствах Средневековья и Нового времени, в которую входили все представители проживавших в них немусульманских религиозных общин. Суть концепции *ахль аз-зимма*, разработанной в период арабских завоеваний в VII в., заключалась в признании ряда вероисповеданий (в первую очередь христианства и иудаизма) «родственными» исламу, что, по мнению первых исламских правителей, давало возможность заключить своеобразный «договор» с покоренным населением, относящимся к числу «людей писания» (*ахль аль-китаб*). Согласно этому «договору», зиммии получали «покровительство» со стороны завоевателей при условии соблюдения ими определенных условий, главным из которых была обязанность немусульман выплачивать специальный поголовный налог – *джизью*. Основываясь на идее религиозной веротерпимости, воплощенной в концепции *ахль аз-зимма*, османские правители предоставили христианским и иудейским общинам, проживавшим на территории империи, право внутреннего самоуправления. Данный принцип нашел свое отражение в системе *миллетов* (досл. арабск. «народ, община»), в соответствии с которым все немусульманское население Османской империи объединялось в три группы: *Рум миллети* (православные христиане), *Эрмени миллети* (адепты всех остальных направлений христианства) и *Яхуди миллети* (иудеи).

⁷ Примечательно, что в исторических трудах мусульманских авторов, например таких, как «Хавадис Димашк аль-Йаумийа» («Ежедневные события Дамаска») Ахмада аль-Будейри или «Сильк ад-дурар фий айан аль-карн ас-сани ашар» («Жемчужная цепь айанов двенадцатого столетия») Мухаммада аль-Муради, информация о жизни зиммиев практически отсутствует.

⁸ Сиро-Ливанский регион был присоединен к Османской империи в 1516 г. султаном Селимом I.

привлечения христиан к работе в провинциальных административных органах. Однако христианским чиновникам, подавляющее большинство которых занимало должность *катибов* (арабск. «писцов») в администрациях тех или иных вали, крайне редко удавалось добиться значимого положения в системе провинциального управления.

Однако эта ситуация меняется по мере того, как вместо традиционного порядка выстраивания системы провинциального управления, предусматривавшего ежегодную ротацию глав провинциальных администраций, османское правительство все чаще начинает использовать практику закрепления на длительное время должности провинциальных правителей за лидерами местных могущественных кланов. Последние в свою очередь стремились максимально снизить контроль Стамбула над внутренними делами подвластных им территорий. Преследуя эту цель, наиболее могущественные сирийские правители, по сути, заменили стамбульских *дефетрдаров*, самостоятельных чиновников-финансистов, неподконтрольных главам провинций и имевших свое собственное руководство в столице империи, на служащих из числа зиммиев, представлявших собой наиболее безвластную категорию населения и полностью зависевших от своих господ. В то же время благодаря тому, что реальная политическая власть, которой обладали местные правители нового типа, была гораздо большей, чем у «вали на год», фактические полномочия христианских чиновников, служивших при «правителях-долгожителях», также были гораздо шире, чем у катибов в администрациях бейлербеев, находившихся на своих должностях один-два года.

В истории Сиро-Ливанского региона в османский период уже в XVII в. встречаются случаи привлечения главами могущественных мусульманских домов к себе на службу в качестве писцов, секретарей или доверенных лиц наиболее видных представителей местного христианского населения. При этом нередко эти чиновники-христиане использовали свое высокое положение при дворе тех или иных мусульманских правителей для поддержания интересов своей религиозной общины. Одним из наиболее ярких примеров существования подобной практики в первой половине XVII в. служит сотрудничество между правителем Триполийского пашалыка Юсуф-пашой Абу Сейфой, занимавшим указанный пост с небольшими перерывами в 1579–1625 гг., и его *кахъей* (турецк. «секретарь»), светским лидером триполийской православной общины и одним из наиболее видных провинциальных чиновников в эйалете Триполи хаджой Сулейманом аль-Батруни. Этот христианский чиновник, помимо всего прочего, являлся одним из важнейших действующих

лиц в период развернувшейся в первой трети XVII столетия острой борьбы между православными элитами Триполи и Дамаска за гегемонию в Антиохийском патриархате. В своем труде «Полная истина об истории патриархов Антиохийской церкви» Михаил Барик ад-Димашки сообщает, что именно хаджой Сулейман, использовав свое влияние на Юсуф-пашу, организовал с помощью последнего возведение на антиохийский патриарший престол в 1619 г. ставленника православной общины Триполи Кирилла⁹.

Однако история возвышения Сулеймана аль-Батруни, добившегося весьма высокого положения при дворе провинциального «правителя-долгожителя» Юсуф-паши Абу Сейфы, носила скорее исключительный характер. В целом XVII столетие дало крайне мало чиновников-христиан, обладавших высокими властными полномочиями в провинциальных администрациях. Во многом это было связано с тем, что в тот период все еще сохранялась традиционная для османского государства система управления на местах.

Начиная именно с XVIII в. в Сиро-Палестинском регионе отчетливо наблюдается тенденция к расширению полномочий чиновников-немусульман, служивших в провинциальных административных аппаратах. Активизация практики вовлечения зиммиев в работу административных органов управления связана с деятельностью наиболее могущественных провинциальных правителей второй и третьей четверти XVIII в. – лидеров клана аль-Азм в эйалете Дамаск и Дахира аль-Умара в Палестине.

Лидеры клана аль-Азм одними из первых стали активно привлекать на службу на тех или иных административных должностях представителей немусульманского населения Билад аш-Шама. Одна из самых известных династий христиан-чиновников Сирии – семья аль-Языджи (досл. турецк. «писцы») начала свое возвышение параллельно с аль-Азмами. Первыми высокого положения при дворе этих правителей добились братья Нуамат и Юсеф аль-Языджи, которые после назначения Исмаила аль-Азма на пост дамасского вали в 1725 г. перебрались вместе с ним из Хомса в Дамаск, где устроились на должности писцов при правителе¹⁰. В дальнейшем многие члены семьи аль-Языджи работали чиновниками при аль-Азмах как в

⁹ *Ад-Димашки, Михаил Барик.* Аль-Хакаи аль-вафийа фи тарих батарикат аль-каниса аль-антакийа (Полная истина об истории патриархов Антиохийской церкви). Бейрут, 2006. С. 145. Подробнее об этих событиях и роли в них Сулеймана аль-Батруни см.: *Панченко К.А.* Триполийское гнездо: Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI – 1-й половины XVII в. Православные арабы. Путь через века. М., 2013.

¹⁰ *Ад-Димашки, Михаил Барик.* Тарих аш-Шам (История Сирии), 1720–1782. Дамаск, 1982. С. 23.

их родном санджаке, так и в Дамаске. Среди представителей этой семьи наибольшего успеха в карьерном росте добился Абдалла аль-Языджи, служивший при дворе дамаского вали Асада аль-Азма (1743–1757). Абдалле аль-Языджи, находившемуся на должности *вакиля* (доверенное лицо, араб.) Асада в Хомсе, по словам арабского хрониста христианского вероисповедания Михаила Барика, «удалось достичь исключительно высокого положения и стать правителем Хомса и близлежащих земель»¹¹. В данном случае автор использует термин «хаким» (арабск. «правитель, властитель») для обозначения высокой фактической роли Абдаллы аль-Языджи в делах управления санджаком, а не его формальной должности, так как место главы администрации в санджаках (*мутусаллима*) для иноверцев было недоступным. Однако власть и влияние Абдаллы аль-Языджи в Хомсе, видимо, действительно были велики. Как сообщает летописец, в 1750 г. Асад-паша решил наказать своего слугу за чрезмерную горделивость и эгоистичность: Абдалла был вызван в Дамаск, где его посадили в тюрьму, а все его движимое и недвижимое имущество по приказу дамаского вали было конфисковано. Правда, вскоре Асад-паша смиростивился над своим бывшим вакилем и вернул его на прежнюю должность¹². В дальнейшем, по мере того, как клан аль-Азм начал терять свои политические позиции, многие члены семьи аль-Языджи были вынуждены переселиться в Горный Ливан, где им удалось найти себе новых покровителей в лице представителей правящего дома Шихабов. Именно при дворе ливанского эмира Бешира II начал свою карьеру самый известный член семьи аль-Языджи, выдающийся арабский писатель шейх Насыф (1800–1871).

Еще более активно, чем представители клана аль-Азм, немусульман привлекал на службу в системе административного управления глава влиятельного галилейского рода Абу Зейдан и основатель «аккской группировки»¹³ Дахир аль-Умар (ок. 1690–1775), ставший в середине XVIII столетия фактическим правителем Палестины¹⁴. Как сообщает итальянский путешественник и священник Дж. Марити, побывавший в Палестине в 50-е годы XVIII в., большинство

¹¹ Там же. С. 39.

¹² Там же. С. 39–40.

¹³ Термин употребляется для обозначения политической группировки, сложившейся во второй половине XVIII в. на территории прибрежной Сирии с центром в городе Акка. С середины XVIII в. «аккская группировка» была главным соперником клана аль-Азм и его союзников в борьбе за политическую гегемонию в Османской Сирии.

¹⁴ На протяжении всей своей политической карьеры Дахир аль-Умар, открыто выступавший против османских властей и установивший практически полный контроль над Палестиной, официально оставался всего лишь мультазимом.

чиновников при дворе «галилейского шейха» являлись христианами, так как «для него, — как отмечает итальянец, — имеют значения только способности и ответственное отношение к управлению делами, а не религиозные различия»¹⁵. По сведениям Дж. Марити, некоторые особо влиятельные христиане при Дахире аль-Умаре были налоговыми откупщиками¹⁶. Судя по всему, здесь речь идет о христианских *мультазимах* — налоговых откупщиках, держателей *ильтизамов* — земельных поместий, возникших на основе откупа при сборе налогов¹⁷.

Среди окружавших Дахира аль-Умара христианских чиновников особого внимания заслуживает личность его управляющего Ибрахима ас-Саббага, который, по свидетельству ряда источников, имел огромное влияние на своего господина. Ливанский эмир и историк Хайдар аш-Шихаби писал, что под конец жизни Дахир аль-Умар уже не предпринимал каких-либо действий без одобрения своего управляющего, который контролировал все его финансы и имущество и ведал расходами как самого Дахира, так и его сыновей¹⁸. То же самое отмечал и занимавший с 1839 по 1853 г. должность российского консула в Бейруте К.М. Базили: «Он (Дахир аль-Умар. — Р.К.) слушал только своего казначея, христианина Ибрахима Саббага, который управлял всеми его делами, копил миллионы для себя и для своего господина, монополиями забирал в свои руки всю торговлю и, пользуясь властью шейха, угнетал народ непомерными налогами»¹⁹. Высоких чиновничьих постов добились также и сыновья Ибрахима, Йусуф и Джирджис ас-Саббаг. Как сообщает Люзиньян²⁰, первый из них занимал пост главного сборщика податей в Яффе, тогда как второй — пост заместителя сборщика налогов в Акке²¹.

¹⁵ Mariti G. Travels through Cyprus, Syria and Palestine with a General History of the Levant. Vol. 1–2. Dublin, 1792. Vol. 1. P. 303.

¹⁶ Там же. P. 367.

¹⁷ Мультазимы собирали ренту-налог с крестьян и были обязаны платить в казну определенную сумму поземельного налога, носившего название *мири*. При этом обладателям ильтизамов были предоставлены значительные права в сфере управления податным населением отданных им земельных владений. Мультазимам позволялось собирать вооруженные отряды, осуществлять судопроизводство, контролировать производственно-хозяйственную и торговую деятельность.

¹⁸ Аш-Шихаби, Хайдар Ахмад. Тарих Ахмад-баша аль-Джаззар (История Ахмад-паши аль-Джаззара). Бейрут, 1955. С. 68.

¹⁹ Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М., 2007. С. 85.

²⁰ Греческий торговец, приближенный фактического правителя Египта Али-бея аль-Кабира (1728–1773), союзника Дахира аль-Умара в борьбе с османскими властями.

²¹ Люзиньян Совер. История о возмущении Али-бея против Оттоманской Порты с различными новыми известиями о Египте, Палестине, Сирии и Турецком государстве, також о путешествиях из Алеппа в Бальзоре. М., 1789. С. 101.

Авторы ряда источников, в которых упоминается главный управляющий Дахира аль-Умара, крайне негативно отзываются об этом христианском чиновнике. Деятельность Ибрахима ас-Саббага, по мнению знаменитого французского путешественника и ученого-энциклопедиста Вольнея, стала одной из главных причин поражения Дахира аль-Умара. «За несколько лет христианин Ибрахим, министр Шейха, – писал Вольней, – полностью завладел его доверием, бесстыдно воспользовавшись им для удовлетворения своей жадности... Он не пренебрегал никакими средствами... ради денег. Он монополизировал каждую статью торговли; только он имел право продавать зерно, хлопок и другие экспортные культуры и только он закупал одежду, сахар, индиго и другие товары. Его жадность не раз затрагивала как предполагаемые привилегии шейхов²², так и их законные права. Они не простили ему подобное злоупотребление властью. С каждым днем возрастало число недовольных, что приводило к новым возмущениям»²³. Судя по всему, жалобы на управляющего «галилейского шейха» исходили не только от городских старейшин и представителей торговых кругов Акки, но и от простых жителей города, которые страдали, помимо прочего, от свойственной Ибрагиму религиозной нетерпимости. Российский лейтенант С.И. Плещеев²⁴ писал, что хотя самого Дахира аль-Умара его поданные очень любили, «но жалобы приносят на секретаря его Ибрагима Саббу (ас-Саббага. – *Р.К.*), правящего в Акре градоначальническую должность, особенно живущие там турки находят в нем великое пристрастие к маронитам, коих исповедания придерживается и сам он (здесь автор допускает неточность, так как Ибрахим ас-Саббаг был по своему вероисповеданию греко-униатом. – *Р.К.*), по чему делает крайние обиды акринцам другого закона»²⁵. Алчность этого чиновника вызывала все большее возмущение подданных Дахира аль-Умара²⁶. В этой связи Вольней писал: «Его поборы были

²² В данном случае имеются в виду главы ремесленных цехов и торговых корпораций.

²³ *Volney C.-F. Travels through Syria and Egypt in the years 1783, 1784 and 1785. Vol. 1–2. L., 1788. Vol. 2. P. 124–125.*

²⁴ Во время русско-турецкой войны 1768–1774 гг. он находился в составе крейсировавшей в Средиземноморье эскадры под командованием графа А.Г. Орлова и в августе 1772 г. был направлен советником в лагерь мамлюкского предводителя Али-бея, осаждавшего Яффу.

²⁵ *Плещеев С.И. Дневные записки путешествия, из Архипелагскаго, России принадлежащаго острова Пароса, в Сирию и к достопамятным местам, в пределах Иерусалима находящимся, с краткою историею Алибеевых завоеваний, российского флота лейтенанта Сергея Плещеева в исходе 1772 лета. СПб., 1773. С. 27–28.*

²⁶ См.: *Ад-Димашки, Михаил Барик. Тарих аш-Шам. С. 113; Аш-Шихаби, Хайдар Ахмад. Тарих Ахмад-баша аль-Джаззар. С. 71.*

столь тяжелы для людей... что им уже стало безразлично, вернутся они под турецкое иго или нет. Его страсть к деньгам была столь отвратительна, что, окруженный всем накопленным богатством, он питался только сыром и оливками. Он всегда носил только грязную и рваную одежду... Его можно было принять скорее за нищего, нежели за министра значительного государства»²⁷. Неоправданно высокое доверие, которое питал к своему управляющему Дахир аль-Умар, привело к снижению его авторитета и популярности среди подданных. «Дахир, чей разум уже начал затуманиваться в связи с его глубокой старостью, – с горечью продолжает свой рассказ Вольней, – не сделал ничего, чтобы успокоить недовольных... Только в Ибрахиме видел он верного и бескорыстного служителя. Подобная слепота лишь разрушала уважение к нему, а также усиливала и оправдывала недовольство людей»²⁸.

Таким образом, Ибрагиму ас-Саббаг был не просто одним из наиболее видных сирийских христианских чиновников в XVIII в., а являлся во многом ключевой фигурой в системе управления находившимися под контролем Дахира аль-Умара территорий. Однако судьба даже такого могущественного христианского чиновника, как Ибрагим ас-Саббаг, полностью зависела от общей политической конъюнктуры и положения его господина. К середине 70-х годов политические позиции Дахира аль-Умара, потерявшего своих основных союзников в борьбе с османскими властями, заметно ослабли. Оставшись один на один со своими врагами, «галилейский шейх» не смог долго сопротивляться их натиску. В 1775 г. объединенные силы дамасского вали Мухаммад-паши аль-Азма и османского *капудан-паши*²⁹ Хасана аль-Джазаирли осадили Дахира в Акке и потребовали выплатить контрибуцию в 2 тыс. кошельков (1 млн пиастров)³⁰. По версии, изложенной К.М. Базили, Вольнеем, а также арабским автором Хейдаром аш-Шихаби, Ибрахим ас-Саббаг отказался выплатить эту контрибуцию, сославшись на отсутствие денег в казне³¹. Согласно же версии арабского историка Михаила Мишаки, христианский управляющий посоветовал своему господину проигнорировать требования Хасана аль-Джазаирли, так как считал, что целью капудан-паши был захват имущества правителя

²⁷ Volney C.-F. Travels through Syria and Egypt. Vol. 2. P. 133–134.

²⁸ Там же. P. 125.

²⁹ Капудан-паша (капитан-паша) – командующий флотом в Османской империи, адмирал.

³⁰ Кошелек (*кис*), то же, что и мешок – денежная сумма в 500 пиастров.

³¹ Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким правительством. С. 88; Volney C.-F. Travels through Syria and Egypt. Vol. 2. P. 127; Аш-Шихаби, Хайдар Ахмад. Тарих Ахмад-баша аль-Джаззар. С. 69.

Акки, и последующая расправа с шейхом³². Как бы то ни было, Дахир аль-Умар не выплатил требуемую сумму, чем, весьма вероятно, приблизил свой конец. Он был застрелен одним из своих же наемников во время взятия Акки правительственными войсками. После гибели своего господина Ибрахим ас-Саббаг был схвачен капудан-пашой и отправлен в Стамбул. Там по приказу Хасана аль-Джазаирли его подвергли пыткам с целью разузнать местонахождение накопленных христианином богатств, стоимость которых, по сведениям Вольнея, составляла 20 млн франков³³. Михаил Мишака приводит подробную историю смерти Ибрахима ас-Саббага. Продержав управляющего Дахира аль-Умара в тюрьме несколько месяцев, османские власти вскоре освободили его. Причиной помилования было то, что ас-Саббаг смог вылечить тяжелобольную дочь султана, что не удавалось сделать многочисленным придворным врачам. Выйдя на свободу, он попытался добиться помилования и для сыновей своего покойного господина. Однако ас-Саббаг потерпел неудачу. Непосредственно перед возвращением в Акку Ибрахим ас-Саббаг по приглашению Хасана аль-Джазаирли отправился на пир, который капудан-паша устраивал на борту своего корабля. Но как только греко-униат вступил на палубу, Хасан-паша приказал его повесить³⁴. После смерти Ибрахима ас-Саббага все накопленные им богатства были конфискованы османами.

Вслед за гибелью Ибрахима ас-Саббага сыновья некогда могущественного христианского управляющего Дахира аль-Умара, боясь преследований со стороны османских властей, скрылись у дружеских шейхов Горного Ливана и Хаурана³⁵. Однако в дальнейшем им вновь удалось добиться значительных постов в системе провинциального управления, но уже при Ахмад-паше аль-Джазаре, который занимал пост правителя эялета Сайда с 1775 по 1804 г., а также четырежды получал от Стамбула инвестиру на управление Дамасской провинцией и исполнял обязанности ее вали в 1785–1786, 1790–1795, 1799 и 1803–1804 гг.

Таким образом, обе влиятельнейшие политические группировки Сиро-Палестинского региона 20–70-х годов XVIII в., которые находились в соперничестве друг с другом, вели во многом схожую политику в отношении иноверцев и активно привлекали последних

³² *Мишака, Михаил*. Машхад аль-‘ыйан би хавадис Сурийа ва Лубнан (Свидетельство очевидца событий в Сирии и Ливане). Тарих Билад аш-Шам фи-ль-карн ат-гаси ашр (История Билад аш-Шама в XIX в.). Дамаск, 2006. С. 75.

³³ *Volney C.-F. Travels through Syria and Egypt. Vol. 2. P. 134.*

³⁴ *Мишака, Михаил*. Машхад аль-‘ыйан би хавадис Сурийа ва Лубнан. С. 75–76.

³⁵ *Ад-Димашки, Михаил Барик*. Тарих аш-Шам. С. 114.

к работе в своих администрациях. Этот факт не случаен. Если перед центральными османскими властями, перед султаном, являвшимся не только политическим, но и религиозным главой Османской державы, стояла задача сохранения основанной на принципах мусульманского права традиционной системы межконфессиональных отношений, запрещавшей предоставление немусульманским чиновникам широких властных полномочий в отношении мусульман, то сирийские провинциальные «правители-долгожители», стремясь выстроить максимально эффективную систему управления на подвластных им территориях, использовали для этого все доступные им ресурсы, в том числе и христиан, традиционно отличавшихся умением вести чиновничьи дела. Именно поэтому для них характерна более гибкая политика в сфере взаимодействия с религиозными меньшинствами в сравнении с центральным османским правительством. Таким образом, политические условия, сложившиеся в Сиро-Палестинском регионе ко второй четверти XVIII в., позволили выдвинуться целому ряду влиятельных чиновников-иноверцев. Если в предыдущие столетия господства османов в Билад аш-Шаме практика предоставления немусульманским чиновникам широких полномочий в системе провинциального управления либо полностью отсутствовала, либо носила единичный характер, то применительно к исследуемому периоду о чиновниках-иноверцах можно говорить как уже о сложившейся группе, игравшей заметную роль в хозяйственно-административной жизни Османской Сирии. Естественно, расширение должностных прерогатив чиновников-зиммиев Билад аш-Шама носило неофициальный характер. Однако, несмотря на это, оно стало важным проявлением постепенного смещения вектора развития системы межконфессиональных отношений в сторону произошедшего в эпоху реформ Танзимата (1839–1872) уравнивания прав представителей всех этноконфессиональных общин, проживавших на территории Османской империи.

Список литературы

- Ад-Димашки, Михаил Барик.* Тарих аш-Шам (История Сирии), 1720–1782. Дамаск, 1982.
- Ад-Димашки, Михаил Барик.* Аль-Хакаи́к аль-вафий́йа фи тарих батари́кат аль-каниса аль-антакий́йа (Полная истина об истории патриархов Антиохийской церкви). Бейрут, 2006.
- Аш-Шихаби, Хайдар Ахмад.* Тарих Ахмад-баша аль-Джаззар (История Ахмад-паши аль-Джаззара). Бейрут, 1955.
- Базили К.М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М., 2007.

- Кобицанов Т.Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире (XVII – первая треть XIX в.). М., 2003.
- Люзиньян Совер.* История о возмущении Али-бея против Оттоманской Порты с различными новыми известиями о Египте, Палестине, Сирии и Турецком государстве, також о путешествиях из Алеппа в Бальзору. М., 1789.
- Мейер М.С.* Османская империя в XVIII веке: черты структурного кризиса. М., 1991.
- Мишака Михаил.* Машхад аль-‘ийан би хавадис Сурийа ва Лубнан (Свидетельство очевидца событий в Сирии и Ливане). Тарих Билад аш-Шам фи-ль-карн ат-таси ашр (История Билад аш-Шама в XIX в.). Дамаск, 2006.
- Панченко К.А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. М., 2013.
- Панченко К.А.* Триполийское гнездо: Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI – 1-й половины XVII в. // Православные арабы. Путь через века. М., 2013.
- Плещеев С.И.* Дневные записки путешествия, из Архипелагского, России принадлежащего острова Пароса, в Сирию и к достопамятным местам, в пределах Иерусалима находящимся, с краткою историею Алибеевых завоеваний, российского флота лейтенанта Сергея Плещеева в исходе 1772 лета. СПб., 1773.
- Marii G.* Travels through Cyprus, Syria and Palestine with a General History of the Levant. Vol. 1–2. Dublin, 1792.
- Volney C.-F.* Travels through Syria and Egypt in the years 1783, 1784 and 1785. Vol. 1–2. L., 1788.

References

- Al-Dimashqi, Mikhail Barik.* Tarikh al-Sham (The History of Syria), 1720–1782. Damascus, 1982.
- Al-Dimashqi, Mikhail Barik.* Al-Haqaiq al-Wafiyya fi Tarikh Batariqat al-Kanisa al-Antakiyya (The Complete Truth of the History of the Antioch Patriarchs). Beirut, 2006.
- Al-Shihabi, Haydar Ahmad.* Tarikh Ahmad Basha al-Jazzar (The History of Ahmad Pasha al-Jazzar). Beirut, 1955.
- Bazili C.M.* Siriya i Palestina pod turetskim pravitel'stvom v istoricheskom i politicheskom otnosheniyakh (Syria and Palestine under the Turkish Rule in Historical and Political Contexts). Moscow, 2007.
- Kobishanov T.Y.* Khristianskie obshchiny v arabo-osmanskom mire (XVII – pervaya tret' XIX v.) (The Christian Communities in the Ottoman Arab World in the 17th – First Three Decades of the 19th centuries.). Moscow, 2003.
- Luzinian Sover.* Istoriya o vozmushchenii Ali-beya protiv Ottomanskoi Porty s razlichnymi novymi izvestiyami o Egipte, Palestine, Sirii i Turetskom gosudarstve, takozh o puteshestviyakh iz Aleppa v Bal'zoru (The History of Ali Bey's Rebellion against the Ottoman Port, including New Information about Egypt, Syria, Palestine, Turkish State and the Travels from Aleppo to Basra). Moscow, 1789.
- Meyer M.S.* Osmanskaya imperiya v XVIII veke: cherty strukturnogo krizisa (The Ottoman Empire in the 18th Century: Features of the Structural Crisis). Moscow, 1991.
- Mishaqa Mikha'il.* Mashhad al-iyani bi-hawadith Suriyya wa Lubnan (An Eyewitness to the Events in Syria and Lebanon). Tarikh Bilad al-Sham fi al-qarn al-tasiashar (The History of Bilad al-Sham in the 19th century). Damascus, 2006.

Panchenko C.A. Blizhnievostochnoe Pravoslavie pod osmanskim vladychestvom. Pervye tri stoletiya. 1516–1831 (The Eastern Orthodox Church under the Ottoman Rule. The First Three Centuries. 1516–1831). Moscow, 2013.

Panchenko C.A. Tripoliiskoe gnezdo: Pravoslavnaya obshchina g. Tripoli v kul'turno-politicheskoi zhizni Antiokhiiskogo patriarkhata XVI – 1-i poloviny XVII v. (The Nest of Tripolis: The Orthodox Community of Tripolis in the Cultural and Political Life of the Patriarchate of Antioch in the 16th and the first half of the 17th centuries) // Pravoslavnye araby. Put' cherez veka (The Orthodox Arabs. The Way through Centuries). Moscow, 2013.

Pleshcheev S.I. Dnevnyya zapiski puteshestviya, iz Arkhipelagskago, Rossii prinadle-zhashchago ostrova Parosa, v Siriya i k dostopamyatnym mestam, v predelakh Ieru-salima nakhodyashchimsya, s kratkoyu istorieyu Alibeevykh zavoevanii, rossiiskogo flota leitenanta Sergeya Pleshcheeva v iskhode 1772 leta (The Diary of Travels from the Ireland of Paros, belonging to Russia, to Syria and the Sights of Jerusalem, including the Short History of Ali Bey's conquests, of the Russian Navy's Lieutenant Sergey Pleshcheev in the End of the Summer of 1772). Saint Petersburg, 1773.

Mariti G. Travels through Cyprus, Syria and Palestine with a General History of the Levant. Vol. 1–2. Dublin, 1792.

Volney C.-F. Travels through Syria and Egypt in the years 1783, 1784 and 1785. Vol. 1–2. L., 1788.

Сведения об авторе: *Касумов Руфат Ильгам оглы*, аспирант кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: krufat@mail.ru

About the author: *Kasumov Rufat Ilgam ogly*, PhD student, Department of History of Near and Middle East, Institute of the Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: krufat@mail.ru

А.М. Пальников

ИЗМЕНЕНИЕ ПОЗИЦИИ НАРОДНО-РЕСПУБЛИКАНСКОЙ ПАРТИИ ТУРЦИИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ИСЛАМУ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 40-х годов XX века

Статья посвящена изменению позиции Народно-Республиканской партии Турции по отношению к исламу после второй мировой войны. Автор анализирует изменение позиции кемалистов по вопросам светскости государства. Особое внимание уделено обсуждению принципа лаицизма на седьмом съезде Народно-Республиканской партии, предложениям о расширении роли ислама в общественной жизни и их последующему воплощению.

Ключевые слова: Турция, ислам, кемалисты, съезд.

The following article focuses on transformation of official view on Islam of Turkey's Republican People's Party after World War II. The author analyses shifts in kemalist concept of state secularism. Special attention is paid to the discussion of secularity during the seventh Republican People's Party congress, proposals on introduction of Islam to social life and their further embodiment.

Key words: Turkey, Islam, Kemalists, Congress.

Вторая половина 1940-х годов является переломным периодом в истории республиканской Турции. В первые послевоенные годы произошли существенные изменения не только во внешней, но и внутренней политике государства. Турецкая Республика сменила вектор своей политики с утратившей свое бывшее влияние Великобритании на США. В условиях начинавшейся «холодной войны», в обществе усилились антикоммунистические в целом и антисоветские в частности настроения. С точки зрения изменений в политической системе можно определить как «время демократического транзита» – Народно-Республиканская партия отказывается от монополии на власть. Изменения происходят на уровне элит: место кемалистской элиты, представленной военно-бюрократическим истеблишментом, занимает экономическая элита в лице новой национальной турецкой буржуазии

К 1945 г. популярность Народно-Республиканской партии, и так не бывшая безграничной, значительно снизилась. В годы Второй мировой войны роль государства резко возросла во всех областях жизни общества, были приняты законы, серьезно ограничившие

права и свободы турецких граждан¹. Введенный в годы войны режим чрезвычайного положения сохранял свое действие и после окончания войны. Крестьяне, которые в то время составляли около 80% всего населения, не замечали каких-либо изменений в своей жизни. Страна оставалась по сути аграрной. При этом анкарское правительство, не в пример османам, сумело установить эффективный контроль над сельской местностью. Государство стало эффективным и видимым. Недовольство усиливалось и вследствие политики лаицизма, проводившейся государством, и особенно подавления проявлений народного ислама, что наносило урон наиболее важным идеологическим узам, связывавшим субъекта и государство².

Городское население, составлявшее социальную базу НРП, было недовольно сильной инфляцией и высокими налогами военного времени. Покупательная способность этой прослойки турецкого общества неуклонно падала. Введенный в 1942 г. налог на имущество, хотя его основной жертвой были предприниматели-немусульмане³, породил беспокойство среди и национальной турецкой буржуазии. Введение этого налога показало, сколь иллюзорна имущественная и экономическая защищенность при авторитарном правлении Народно-Республиканской партии. Положение турецкой буржуазии, чей рост являлся высшим приоритетом кемалистов, к концу войны стало настолько прочным, что она более не собиралась оставаться в привилегированном, но политически бессильном положении.

Новые заокеанские союзники также оказывали давление на Турцию, требуя демократизации политического режима. Монопартийный режим, система сельских институтов воспринималась США, как социалистическая тенденция. Подписание Турцией Хартии ООН также обязывало привести режим в соответствие со «стандартами демократии».

19 мая 1945 г. президент Исмет Инёню⁴ обратился к нации, обещая демократизацию страны. Он заявил о том, что страна уверенно идет к демократии, свободе и безопасности и не хватает оппозиционной партии, противостоящей правящей. Инёню выразил надежду, что такая партия будет создана «в соответствии с принципами демократии и согласно потребностям нации». Демократия же эта

¹ Закон о национальной защите, Закон о принудительном труде, Закон о налоге на имущество, Закон о на налоге на сельскохозяйственную продукцию.

² Шлыков В.И. Кризис кемалистского режима в Турции во второй половине 40-х годов XX века. // Труды Института практического востоковедения. М., 2005. Т. I. С. 244–248.

³ См. подробнее: Кондакчян Р.П. Турция: внутренняя политика и ислам. Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1983.

⁴ Мустафа Исмет Инёню (1884–1973), турецкий военачальник и политик, второй президент Турции, преемник Ататюрка.

тем не менее должна соответствовать «духу и культуре турецкого народа» и структуре государства. Таким образом, изначально речи о широкой демократизации не шло, она должна была стать очередным «тактическим отступлением», подобным мерам начала 1930-х годов, направленным на создание собственной послушной оппозиции. Тем не менее Инёню пообещал, что антидемократические законы будут пересмотрены, и призвал внутренних оппозиционеров в Народно-Республиканской партии выйти на свет.

Оппозиционные настроения нашли свое выражение в турецкой прессе⁵. Острая политическая полемика разгорелась между оппозиционной газетой Ватан и официальной газетой НРП Улус. Практически сразу она переросла в обмен различными обвинениями между главными редакторами изданий – Ахмедом Эмином Ялманом и Фалихом Рыфкы Атаем. Последний вовсе не приемлил какой-либо критики правительства, в ущерб отстраненной оценке событий.

7 июля 1945 г. Нури Демираг⁶ объявил о создании первой оппозиционной партии. Она была официально зарегистрирована как Партия национального развития 5 сентября 1945 г. 1 ноября президент Инёню заявил о том, что оппозиционные политические партии будут допущены к следующим всеобщим выборам.

За первой оппозиционной партией последовали другие⁷. Наиболее влиятельной из них стала Демократическая партия, образованная 7 января 1946 г. группой бывших членов Народно-Республиканской партии. Лидерами ДП стали Джелаль Баяр⁸ (бывший премьер-министр от НРП) и Аднан Мендерес⁹. Весьма показательно, что вначале Иسمет Инёню приветствовал создание ДП и даже оказывал поддержку Баяру в деле организации партии¹⁰. Вскоре, однако,

⁵ Общий оппозиционный фронт в турецкой прессе сформировался к лету 1945 г. вокруг газет Ватан и Тан. Другие издания были крайне осторожны в оценках перспектив демократизации, что не удивительно, ведь в Турции того времени любая критика правительства (и особенно Президента) воспринималась, как национальное предательство и путь к коммунизму. Требования либерализации сводились к восстановлению конституционных прав и свобод, внесению поправок в закон о Партиях и о Полиции (прежде всего, в его 18 статью, которая позволяла задерживать и содержать под стражей «опасных» лиц и обыскивать дома без каких-либо постановлений), учреждение университетской автономии, введение прямых выборов при тайном голосовании, отделение должности президента от должности председателя НРП.

⁶ Нури Демираг (1886–1957), турецкий промышленник и политик.

⁷ Были созданы несколько малых политических партий таких, как Национальная партия и проч. Серьезного влияния они не имели и в выборном процессе не преуспели.

⁸ Махмуд Джелаль Баяр (1883–1986), турецкий политик и государственный деятель, третий президент Турции.

⁹ Али Аднан Эртекин Мендерес (1899–1961), турецкий политический деятель, премьер-министр Турции (1950–1960).

¹⁰ *Jenkins Gareth*. Political Islam in Turkey: Running West, Heading East? N.Y., 2008. P. 114.

стремительный рост популярности Демократической партии стал беспокоить правящие круги. Во многом, именно из-за этого были проведены досрочные выборы 21 июля 1946 г., до того, как ДП смогла создать местные организации по всей стране. НРП победила на выборах, получив абсолютное большинство мест в парламенте – 397 из 465. Демократическая партия получила 61 место, однако она была представлена только в половине избирательных округов.

С введением процедуры прямых выборов при тайном голосовании и открытом подсчёте голосов, появлением других политических партий и возникновением конкуренции, религиозный фактор стал важным инструментом для политической мобилизации масс¹¹. Выборы 1946 г. послужили предупреждением НРП о том, что следует больше прислушиваться к общественному мнению, дабы преуспеть в следующих выборах. Власти были вынуждены поступиться своими позициями, некоторые депутаты меджлиса от НРП предлагали проект реформы государственных религиозных институтов. В декабре 1946 г. в меджлисе прошло обсуждение вопроса о возможности восстановления религиозного образования в школах, инициированное депутатом от Стамбула Хамдуллой Супхи Танрыовером и депутатом от Бурсы Хаккы Баха Парсом. Они видели в религиозном образовании возможность морального противостояния «коммунистической опасности»¹². Премьер-министр Реджеп Пекер прокомментировал перспективу замены коммунизма шариатом как «смену одного смертельного яда на другой»¹³. Обсуждение подобных перспектив в парламенте спровоцировало широкую дискуссию в прессе, как проправительственной, так и оппозиционной. Выдвигались различные идеи, как то: учреждение специальных исламских читален, доступных для всех категорий населения, проведение семинарских занятий в школах приглашенными специалистами, введение факультативных уроков религии¹⁴. Правящая партия подвергалась постоянным нападкам со стороны набиравшей силу Демократической партии за «антиисламизм»¹⁵.

Правительство Реджепа Пекера, сформированное после выборов 1946 г., стояло на твердых кемалистских позициях. Кемалисты

¹¹ Toprak Binnaz. *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: Brill, 1981. P. 124.

¹² Rustow Dankwart A. Politics and Islam in Turkey, 1920–55. In *Islam and the West*. The Hague: Mouton, 1957. P. 93.

¹³ Tarhanlı İ.B. Мысльман toplum “laik” devlet: Türkiye’de Diyanet Isleri Başkanlığı İst. 1993. S. 22–24.

¹⁴ Azak Umüt. *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism. Religion and the Nation* State London, 2010. P. 62–64.

¹⁵ Демократическая партия апеллировала прежде всего к светскому статусу государства и принципу свободы совести. Законодательные ограничения на проявление религиозных чувств, по мнению демократов, этим принципам противоречили.

старой школы видели оппозицию как послушную и управляемую силу, в чьи обязанности входила критика правящего большинства¹⁶. Фактически, твердые кемалисты оказались не готовы к появлению реальной оппозиции. Внутри самой правящей партии отсутствовало единство в понимании принципов многопартийности. Также не было согласия в вопросе о смягчении запретов на религиозные проявления в общественной жизни. Сама возможность обсуждения принципа лаицизма воспринималась многими интеллектуалами-секуляристами как предательство республиканского наследия и уступка реакционерам¹⁷.

Правительство Пекера подвергалось критике со стороны ДП в лице Джелиля Баяра, обвинявшего премьера в торможении демократического процесса, давлении на оппозицию и злоупотреблении полицейскими функциями государства. Группа депутатов ВНСТ от ДП всячески мешала его работе, угрожая, в том числе, вовсе выйти из его состава. Уже 7 января 1947 г. Демократическая партия провела свой первый съезд, на котором был принят «Обет свободы»¹⁸, в котором были выдвинуты требования упразднения антиконституционных и антидемократических законов¹⁹.

Инёню был готов пойти на уступки оппозиции – на кону стояла не только финансовая помощь США, которые настаивали на демократизации Турции, но и его власть и лидерство в Народно-Республиканской партии. Когда политическая обстановка накалилась до предела президентом была издана «Декларация 12 июля 1947 года о многопартийности»²⁰. В ней были заложены основы нормального функционирования многопартийной системы, легальным оппозиционным партиям было гарантировано независимое существование без давления со стороны правящей партии. Накал межпартийных баталий после декларации 12 июля несколько поулег, однако борьба внутри НРП обострилась. Отныне президент выступал как арбитр между политическими партиями, его должность становилась надпартийной. Президент Инёню и премьер-министр Реджеп Пекер по-разному видели многопартийную систему. Реджеп Пекер считал такой арбитраж недемократическим, поскольку президент Инёню был и председателем НРП. В качестве единственно законного арбитра премьер видел нацию во время выборов. Стоит

¹⁶ Gül Pınar Erkem-Gülboy The Dynamics of the Transition to Multi-Party System in Turkey // International Review of Turkology. V. III. N 6. P. 26.

¹⁷ *Azak Umut*. Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State London, 2010. P. 63.

¹⁸ По аналогии с «Национальным обетом».

¹⁹ *Uzun Hakan*. İktidarını Sürdürmek İsteyen Bir Partinin Kimlik Arayışı: Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Olağan Kurultayı. 3TTAD, XII/25, (2012/Gьз). S. 105–106.

²⁰ Ibid. S. 106.

отметить, что Инёню и Пекер не имели конституционных рычагов для воздействия друг на друга²¹. Противостояние шло на уровне личного авторитета и партийного «веса», который у Инёню, недавнего «Вождя нации»²², был явно выше. «Твердые кемалисты» после ухода в отставку с поста премьер-министра Реджепа Пекера 7 сентября 1947 г. фактически потерпели поражение.

В такой непростой политической обстановке было принято решение о созыве очередного съезда Народно-Республиканской партии. Съезд проходил с 17 ноября по 4 декабря 1947 г. Его основной задачей было принятие важных решений для адаптации партии, прочно сросшейся с государственным аппаратом к новым условиям многопартийного политического пространства. Партия должна была приспособиться к новым реалиям, оставаясь на страже завоеваний революции. В условиях ослабления позиций твердых кемалистов, на повестке дня впервые оказались сами принципы кемализма²³.

Серьезной критике подверглось слияние партийного и государственного аппаратов. Съезд принял важные решения, направленные как на демократизацию внутрипартийной жизни, так и всей политической системы Турции. Партийные функционеры отныне не могли быть одновременно и представителями бюрократии. Глава партии больше не мог совмещать партийную должность с постом президента Турции. Таким образом, должность президента становилась действительно надпартийной. Фактически, уходил в прошлое бесклассово-корпоративистский характер турецкого государства. В условиях многопартийности, одна партия не могла претендовать на выражение чаяний всего общества, всей нации в целом.

Для обеспечения существования НРП в условиях многопартийности было необходимо расширить социальную базу, превратив партию из элитарно-бюрократической²⁴ в более популярную и привлекательную для населения. Фактически была признана недостаточная эффективность политики прошлых лет по донесению идеологии кемализма до широких масс населения. Народно-Республиканская партия, стремясь укрепить свои позиции, оказалась вынужденной обратиться к религии. В ходе работы съезда впервые был подвергнут жесткой критике кемалистский принцип лаицизма. Его обсуждение

²¹ *Karpat Kemal. Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Parti System* Princeton University Press, 1959. P. 193.

²² Когда Исмет Инёню стал президентом в 1938 г. ему были присвоены титулы «бессменного председателя» и «Вождя нации». Титулы были упразднены в начале демократических преобразований.

²³ С.Н.Р. yedinci kurultay tutanağı. Ankara, 1948. S. 50.

²⁴ НРП позиционировала себя как силу, знающую все чаяния нации. Например, в 1938 г. Реджеп Пекер заявил, что партия готова продолжать дело реформ Ататюрка «любыми методами», не считаясь с чьим-либо мнением.

пришлось на девятое заседание съезда, прошедшее 2 декабря²⁵. Многие делегаты съезда выступили с критикой как самой концепции светскости, так и конкретной государственной политики в отношении религии. Весьма показателен тот факт, что председателем на заседании был депутат от Сиваса, профессор-историк Шемсеттин Гюналтай²⁶. Этот политический деятель был идеологически близок оппозиционерам, и его председательство безусловно повлияло на интенсивность дискуссии.

Главными критиками существовавшего принципа лаицизма стали Вехби Дайибаш, делегат от Синопа, Абдюлькадир Гюней, делегат от Чорума, Шюкрю Найиман, делегат от Кайсери, Синан Текелиоглу, депутат меджлиса от Сейхана и Хамдулла Супхи Танрювер, депутат от Стамбула. Противниками ревизии принципа светскости были Али Реза Эсен, депутат от Сиирта, Бехчет Кемаль Чаглар, депутат от Эрзинджана, Джемиль Саит Барлас, депутат от Газиантепа и Тахсин Бангуоглу, депутат от Бингола. Выступления делегатов-оппозиционеров во многом повторяли друг друга, что свидетельствует о наличии внутрипартийной консервативной оппозиции. Как мы видим, большая часть оппозиционеров не была депутатами меджлиса, в то время как все сторонники кемалистского лаицизма входили в парламент.

Весьма интересным представляется и возрастной состав сторонников и противников ревизии принципа лаицизма. Все делегаты-оппозиционеры родились в 1880-х – начале 1890-х годов. Отстаивавшие же твердую кемалистскую позицию депутаты были представителями поколения 1900-х годов²⁷. Таким образом, делегаты оппозиционеры, в силу своего возраста, успели получить классическое османское образование в полном объеме. Религиозное воспитание тогда занимало важное место во всех звеньях светской системы образования²⁸. Сторонники же твердой кемалистской политики в момент развала Османской империи и событиям Национально-освободительной войны были еще детьми. Героическая борьба сторонников Кемаля Ататюрка, насаждение новой идеологии, не могли не отразиться на мировоззрении будущих депутатов. Эти люди, повзрослевшие вместе с новым государством, стали преданными защитниками завоеваний кемалистской революции.

²⁵ С.Н.Р. yedinci kurultay tutanağı. Ankara, 1948. S. 436.

²⁶ Мехмед Шемсеттин Гюналтай (1883–1961) турецкий историк, публицист и политик. Председатель Турецкого исторического общества в 1941–1961 гг. Еще до создания Турецкой Республики изучал литературу и исламскую философию, написал несколько либеральных статей об исламе.

²⁷ За исключением Али Резы Эсена, родившегося в 1879 г.

²⁸ Желтяков А.Д., Петросян Ю.А. История просвещения в Турции (конец XVIII – начало XX века). М.: Наука, 1965. С. 151.

Вернемся, однако, к обсуждению принципа лаицизма на заседании 7-го съезда Народно-Республиканской партии. Принцип светскости был назван однобоким, поскольку был сконцентрирован, по мнению делегатов-оппозиционеров, исключительно на запретительных мерах по отношению именно к исламу. Другие религиозные общины, существовавшие в Турции, – греко-православная, армянская и иудейская не подвергались подобным притеснениям, пользуясь, напротив, полной автономией. По мнению депутата-оппозиционера, Синана Текелиоглу, дискриминацией ислама являлось и существование Управления по делам религии, и тот факт, что мусульманские духовные деятели являлись госслужащими. Текелиоглу предложил превратить Управление по делам религии в автономную структуру, выведя его из государственного аппарата. При этом критики, в частности, Шюкрю Найиман, отмечали исключительно низкие зарплаты (30 лир у имама-хатиба)²⁹. Стоит отметить, впрочем, что численность немусульман в Турции того времени была ничтожно мала, и считать наличие управления именно по делам ислама дискриминацией неуместно.

Критике была подвергнута и государственная политика в сфере религиозного образования. Правительство было обвинено в пренебрежении религиозными потребностями верующих, в том числе начальным исламским образованием. Кроме того, было отмечено и отсутствие надлежащей подготовки для самих служителей культа. Фактически, речь шла о низкой квалификации кадров для данного вида государственной службы³⁰.

Делегаты-оппозиционеры обвиняли партию в проведении политики в духе «коммунистического безбожия», противопоставляли Кемалистскую революцию Французской и Великой октябрьской, вполне справедливо подчеркивая отсутствие в ней каких бы то ни было антирелигиозных устремлений. При этом они обращались к опыту других стран (преимущественно – Германии времен Бисмарка), показывая, что построение национального государства вовсе не означало отказа от религии. Некоторые делегаты видели ислам как способ противостоять некой «коммунистической угрозе».

Самые же консервативно настроенные оппозиционеры в Народно-Республиканской партии вовсе видели отсутствие надлежащего духовного воспитания и веры в бога причиной почти всех проблем турецкого общества. Они называли секулярную политику правительства причиной упадка морали в социальной жизни. Ислам, таким образом позволял противостоять не только коммунизму, но и

²⁹ С.Н.Р. yedinci kurultay tutanağı. Ankara, 1948. S. 452.

³⁰ Ibid. S. 450.

натиску западной массовой культуры. Хамдулла Супхи Танрыовер вполне справедливо указывал на религиозную подоплеку турецкой освободительной борьбы. Важность религиозного фактора в национально-освободительной борьбе он подкрепил примерами из османской истории, в частности, арабским и болгарским националистическими движениями. При этом Танрыовер, бывший, пожалуй, самым авторитетным политиком из числа оппозиционеров-консерваторов, высказал идеи о том, что общность турецкой нации во многом происходит именно из единства веры и языка. Подобные высказывания, отдававшие явным пантюркизмом подверглись резкой критике со стороны депутата Джемиля Саита Барласа, выступавшего с твердых кемалистских позиций и видевшего основу турецкой нации исключительно в турецкой крови³¹.

В целом, несмотря на довольно эпатажную риторику, постоянное поминание Аллаха и обвинения в «коммунистическом безбожии», консерваторы ограничились скромными требованиями, во многом популистской направленности, и сосредоточенными исключительно вокруг образования:

1. В программе НРП должна быть отражена ее озабоченность религиозным образованием;

2. Программа НРП должна также содержать в себе намерение партии разрешить факультативные уроки религии в начальных школах;

3. Программа Министерства образования должна также содержать пункт о том, что эти факультативы являются частью школьной программы

4. Должны быть вновь открыты курсы имамов-хатибов³²;

5. Должна быть заново создана высшая теологическая школа³³;

6. В начальных и средних школах должны быть введены факультативные уроки религии, по одному часу в неделю; ученики должны на них допускаться с письменного разрешения родителей³⁴;

7. Тюрбе следует вновь открыть для посещения³⁵.

Таким образом, консерваторы предлагали вернуть ситуацию с исламским образованием к состоянию начала 1930-х годов. Противники ревизии принципа светскости говорили о несвоевременности подобных инициатив. По их мнению, нужно было сначала выяснить чаяния нации, а не восстанавливать недавно упраздненные институты. Тем не менее 7-й съезд не принял предложений консерваторов

³¹ С.Н.Р. yedinci kurultay tutanağı. Ankara, 1948. S. 452.

³² Упразднены в 1933 г.

³³ Теологический факультет Стамбульского университета упразднен в 1933 г.

³⁴ Уроки религии были полностью изъяты из школьной программы к 1939 г.

³⁵ Доступ к тюрбе был ограничен в 1925 г.

о реформе государственных религиозных институтов, передав их на рассмотрение Совету партии и кабинету министров. Однако практически сразу после закрытия съезда НРП стала проводить предложенную консерваторами политику.

Уже в 1947 г. правительство Турецкой Республики, находившейся не в лучшем экономическом положении, впервые предоставило субсидии для совершения хаджа. Правительство Шемсеттина Гюналтая, сформированное 16 января 1949 г., претворило в жизнь практически все пункты консервативной программы, предложенной на седьмом съезде НРП. В 1949 г. в учебные планы 4 и 5 классов были возвращены факультативные уроки ислама, при Анкарском университете был создан богословский факультет. Были открыты десятимесячные курсы для подготовки имамов-хатибов. Исламский фактор вновь стал оказывать серьезное влияние на общественную жизнь. Различные запреты на проявление религиозных чувств таяли на глазах, всё более конкретизируясь вокруг «политического ислама». Проведение такой религиозной политики подавалось новым правительством НРП как мера предосторожности против использования религиозных чувств граждан «реакционерами»³⁶.

* * *

7-й съезд Народно-Республиканской партии стал отправной точкой для процесса либерализации принципа светскости. Кемалистский режим, потерпев неудачу в донесении собственной идеологии до широких масс населения, был вынужден пойти на смягчение своей политики в отношении ислама. В преддверии выборов 1950 г. основные конкуренты в борьбе за власть – правящая Народно-Республиканская партия и оппозиционная Демократическая партия – не имея принципиальных отличий в своих программах, зачастую апеллировали именно к религиозным чувствам граждан. Издания, поддерживавшие НРП, писали о мерах, принятых правительством для поддержки религии, смягчении законодательства, разрешении запрещенных при Ататюрке религиозных проявлений. Оппозиционная же пресса обвиняла НРП во враждебности исламу, самые радикальные издания (например, журнал Себильульрешат) вовсе утверждали, что правительство пустило в страну коммунизм. Таким образом, к началу 1950-х годов ислам стал играть более заметную роль в общественной жизни Турецкой Республики, постепенно возвращая утраченное влияние.

³⁶ *Azak Umüt*. Islam and Secularism in Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State London, 2010. P. 64.

Список литературы

- Желтяков А.Д., Петросян Ю.А.* История просвещения в Турции (конец XVIII – начало XX века). М., 1965.
- Кондакчян Р.П.* Турция: внутренняя политика и ислам. Ереван, 1983.
- Шлыков В.И.* Кризис кемалистского режима в Турции во второй половине 40-х годов XX века // Труды Института практического востоковедения. М., 2005. Т. I. С. 244–268.
- Azak Umut.* Islam and Secularism in Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State London, 2010.
- C.H.P. yedinci kurultay tutanağı. Ankara, 1948.
- Gül Pınar Erkem-Gülboy.* The Dynamics of the Transition to Multi-Party System in Turkey // International Review of Turkology. V. III. N 6. P. 17–34.
- Jenkins Gareth.* Political Islam in Turkey: Running West, Heading East? N. Y., 2008.
- Karpat Kemal.* Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System. Princeton University Press, 1959.
- KILIÇ Murat.* Tek Parti Döneminde Milliyetçilik Ve CHP'nin Yedinci Büyük Kurultayı. ÇTTAD. XII/24 (2012/Bahar). S.189–202.
- Rustow Dankwart A.* Politics and Islam in Turkey, 1920–55. In Islam and the West / ed. by Richard N. Frye, 67–107. Hague, 1957.
- Tarhanlı İ.B.* Müslüman toplum “laik” devlet. Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı İst, 1993.
- Toprak Binnaz.* Islam and Political Development in Turkey. Leiden: Brill, 1981.
- UZUN Hakan. İktidarını Sürdürmek İsteyen Bir Partinin Kimlik Arayışı. Cumhuriyet Halk Partisi’nin 1947 Olağan Kurultayı. ÇTTAD. XII.25 (2012/Güz). S.101–139.
- Zürher Erik J.* Turkey. A Modern History. I.B. Tauris. L., 1997.

References

- Zheltyakov A.D., Petrosyan Yu.A.* Istoriya prosveshcheniya v Turtsii (konec XVIII – nachalo XX veka. (History of Enlightenment in Turkey) M., 1965.
- Kondakchyan R.P.* Turtsiya: vnutrennyaya politika i islam. (Turkey: home policy and islam). Erevan, 1983.
- Shlykov V.I.* Krizis kemalistского rezhima v Turtsii vo vtoroi polovine 40-vikh godov XX veka (Crisis of the Kemalist regime in Turkey after WWII) // Trudy Instituta prakticheskogo vostokovedeniya. T. I. M., 2005. S. 244–268.
- Azak Umut.* Islam and Secularism in Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State London, 2010.
- C.H.P. yedinci kurultay tutanağı (Protocols of the 7th Congress of Republican People's Party). Ankara, 1948.
- Gül Pınar Erkem-Gülboy.* The Dynamics of the Transition to Multi-Party System in Turkey // International Review of Turkology. V. III. N 6. P. 17–34.
- Jenkins Gareth.* Political Islam in Turkey: Running West, Heading East? N. Y., 2008.
- Karpat Kemal.* Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party. System Princeton University Press, 1959.
- Kılıç Murat.* Tek Parti Döneminde Milliyetçilik Ve CHP'nin Yedinci Büyük Kurultayı (Nationalism in single-party era and the 7th Congress of Republican People's Party). ÇTTAD. XII.24 (2012/Bahar). S. 189–202.
- Rustow Dankwart A.* Politics and Islam in Turkey, 1920–55. In Islam and the West / Ed. by Richard N. Frye, 67–107. Hague, 1957.
- Tarhanlı İ.B.* Müslüman toplum, “laik” devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı (Muslim society, “secular” state: Turkey’s Presidency of Religious Affairs). İst. 1993.

Toprak Binnaz. Islam and Political Development in Turkey. Leiden: Brill, 1981.

Uzun Hakan. İktidarını Sürdürmek İsteyen Bir Partinin Kimlik Arayışı: Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Olağan Kurultayı (Quest for Identity of a Party in Power: the Ordinary Congress of Republican PEOPLE'S Party of 1947) 3TTAD. XII.25 (2012/ Güz). S. 101–139.

Zürcher Erik J. Turkey. A Modern History. I.B. Tauris. L., 1997.

Сведения об авторе: *Пальников Александр Маратович*, аспирант кафедры Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: alexander_m_p@yahoo.com

About the author: *Palnikov Alexander Maratovich*, postgraduate student, Department of History of Near and Middle East, Institute of the Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: alexander_m_p@yahoo.com

Т.Г. Солодухина

АНГЛИКАНСКАЯ ПРОПОВЕДЬ В ОСМАНСКОЙ СИРИИ в 40-е годы XIX века

Статья посвящена причинам активизации миссионерской деятельности Лондонского Еврейского Общества в 40-е годы XIX в. в Иерусалиме и ее результатам. В это десятилетие в Иерусалиме был учрежден англо-прусский епископат и построена Церковь Христа. Это стало возможным благодаря поддержке Великобритании и Пруссии, использовавших миссионеров в своей политике.

Ключевые слова: Лондонское Еврейское Общество, херем, Великобритания, фирман, Церковь Христа.

The article analyses the reasons of the activization of the missionary activity of London Jewish Society in the 40th years of the XIX century in Jerusalem and its results. At this decade the Anglo-Prussian Bishopric was established and the Church of Christ was built. It became possible because of the support of Great Britain and Prussia, which used the missionaries in their policy.

Key words: London Jewish Society, herem, Great Britain, firman, the Church of Christ.

В конце XVIII – начале XIX в. в Англии появляются разные миссионерские общества¹, среди них Лондонское еврейское общество по распространению христианства среди евреев (далее – Лондонское Еврейское Общество, Общество) – дочерняя организация, отделившаяся от Лондонского миссионерского общества² в 1809 г. Основателем Лондонского еврейского общества стал крещеный еврей Христиан Фридрих Фрей³, а покровителем – герцог Кентский.

Таким образом, первоначально идея Лондонского еврейского общества представляла собой инициативу отдельного лица. В 1815 г., после перенесенных финансовых трудностей, общество становится неотъемлемой частью Англиканской церкви, а возглавил его член британского Парламента Томас Баринг (1772–1848). Покровителем

¹ В 1792 г. было основано Баптистское Миссионерское Общество, в 1804 г. – Британское и иностранное библейское общество.

² Основано в 1795 г.

³ Христиан Фридрих Фрей (1771–1850) родился на территории Франконии, до обращения в протестантизм носил имя Йосеф Самуэль Леви, крестился в 1798 г. В этом ему способствовало Лондонское Миссионерское Общество. Возглавлял Лондонское еврейское общество в 1809–1815 гг.

Общества был назначен епископ, с 1841 г. эту должность занимал духовный глава англиканской церкви Архиепископ Кентерберийский. Необходимо отметить особый характер англиканской церкви, где высшее духовенство назначает английский монарх по согласованию с премьер-министром. Архиепископ Кентерберийский является духовным главой англикан⁴.

Миссионерская деятельность Лондонского Еврейского Общества в Османской Сирии началась в 20-е годы XIX в., когда в регион стали направлять первых проповедников протестантизма среди евреев⁵. Миссионеры Общества в качестве объекта проповеди рассматривали также и неевреев. В 40-е годы деятельность англикан в Османской Сирии заметно активизировалась. Это произошло на фоне усиления британского влияния на Ближнем Востоке. В 1838 г. Великобритания навязала туркам неравный торговый договор, в 1839 г. под ее давлением в Османской империи начались общеимперские реформы Танзимат, в 1840 г. эта великая держава успешно поддержала султана в борьбе против египетского паши Мухаммеда Али.

Как проявило себя Общество в те годы, каковы результаты его трудов в Османской Сирии в 40-е годы XIX в. и что способствовало их достижению – разрешению этих вопросов посвящена данная статья.

Деятельность Общества в 40-е годы XIX в. хорошо изучена зарубежными учеными⁶, однако в отечественной историографии отсутствуют работы, посвященные англиканской проповеди среди сиро-палестинских иудеев и ее роли в британской политике.

Данная статья основывается на различных источниках, позволяющих объективно ответить на поставленные вопросы. К ним относятся журнал Общества⁷, переписка раввинов, в которой трагируется деятельность еврейского филантропа из Великобри-

⁴ В XVI в., в период Реформации, Англия перестала подчиняться папе. Официально это произошло в 1534 г., когда король Англии Генрих VIII разорвал отношения с папой и объявил себя главой независимой церкви в Англии, которая стала называться англиканской. Изначально ее вероучение не отличалось от католического, а позднее в него были внесены изменения протестантского характера.

⁵ *Perry Y.* British Mission to the Jews in the Nineteenth-Century Palestine. L., 2003. P. 15–17; *Tibawi A.L.* British interests in Palestine, 1800–1901. Oxf., 1961. P. 6–7.

⁶ См., например: *Gidney W.T.* The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, from 1809 to 1908. L., 1908; *Tibawi A.L.* British interests in Palestine, 1800–1901. Oxf., 1961; *Farah E.* Caesar. Protestantism and Politics: The 19th century Dimension in Syria // Palestine in the Late Ottoman Period; Political, Social and Economic Transformation / Ed. by David Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986. P. 320–340; *Perry Y.* Op. cit.

⁷ *Jewish Intelligence.* L., 1835–1842; см. также американский миссионерский журнал: *The Jewish Chronicle* / Ed. by J. Lillie. N. Y., 1846. Vol. I–II.

тании Моше Монтефиоре⁸, письменное обращение иерусалимских раввинов к единоверцам, контактировавшим с протестантами⁹, османский фирман, узаконивавший строительство протестантской церкви¹⁰, материалы заседаний британской Палаты Общин¹¹, британские консульские донесения¹². Кроме того, в статье использованы сведения о деятельности англиканских миссионеров, предоставленные русскими подданными дипломатом К.М. Базили¹³ и врачом А.А. Рафаловичем¹⁴.

Прежде всего следует упомянуть об учреждении англо-прусского епископата в 1841 г. в Иерусалиме. Основание епископства на территории Османской империи являлось нелегальным, поскольку его не согласовали с османскими властями. Это был совместный проект Пруссии и Великобритании. Глава англиканской церкви Архиепископ Кентерберийский с позволения¹⁵ Парламента и королевы назначил на должность протестантского епископа крещеного еврея, знатока иврита и раввинистической литературы, прусского подданного Михаэля Соломона Александра, приступившего к своим обязанностям по прибытии в Иерусалим в 1842 г. Помимо духовных лиц, на церемонии назначения епископа, проходившей в Лондоне, в качестве представителя короля Пруссии Фридрих Вильгельм IV (1795–1861) присутствовали его друг – теолог, инициатор учреждения епископата Бунзен Христиан Карл Иозиас¹⁶, а также посол Великобритании в Османской империи Чарльз Стратфорд-Каннинг и другие прусские и британские представители¹⁷. Прусский король вкладывал в этот совместный проект средства и таким образом стремился распространять прусское влияние в Сиро-Палестинском регионе¹⁸. Великобритания играла в данном проекте ведущую роль,

⁸ The Central Archives for the History of the Jewish People (САНЖП), J-41. Jerusalem, 1844; Динбург Б.-Ц. Ми-Арахьоно шель га-хахам-баши рабби Аврахам Гагин (Из архива хахам-баши рабби Авраама Гагина) (на иврите) // Мэасеф-Цийон (Антология Сиона) (на иврите). Иерусалим, 1926. Т. 1. С. 84–111.

⁹ САНЖП, J-41. Jerusalem, 1844.

¹⁰ Цит. по: Perry Y. Op. cit. P. 74–75.

¹¹ <http://parlipapers.chadwyck.co.uk/marketing/index.jsp>

¹² Eliav M. Britain and the Holy Land, 1838–1914. Selected documents from the British Consulate in Jerusalem. Jerusalem, 1997.

¹³ Базили К.М. Статистические заметки о племенах сирийских и о духовном их управлении. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2007.

¹⁴ См.: Рафалович А.А. Записки русского врача, отправленного на Восток // Сирия, Ливан и Палестина в первой половине XIX века / Составители: М.Р. Рыженков и И.М. Смилянская. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 104–167.

¹⁵ Jewish Intelligence. January, 1842. P. 24–26.

¹⁶ Perry Y. Op. cit. P. 56–58.

¹⁷ Jewish Intelligence. December, 1841. P. 389–391.

¹⁸ Ibid. February, 1842. P. 33–34.

благодаря союзу с Пруссией она имела возможность расширить свою деятельность в Сиро-Палестинском регионе¹⁹. В журнале «Джувиш Интеллидженс» отмечалось, что членам Лондонского Еврейского Общества следовало увидеть в назначении еврея-христианина на эту должность и в самом появлении этой должности «знаки времени». Учреждение англо-пруссского епископства становится таким образом одновременно важнейшим политическим событием для держав и религиозным событием Общества.

По свидетельству Александра, в Иерусалиме его встретили доброжелательно²⁰. После приезда епископ вместе с британским генеральным консулом в Сирии Роузом нанес визит паше²¹. Солдаты паши, сообщает Александр, встречали его при въезде в Иерусалим, а местные евреи казались довольными его прибытием²². Можно сделать вывод, будто создание англиканского епископата было для османских властей желанным событием, однако он в значительной мере приукрашивал ситуацию. По-видимому, торжества по случаю мусульманского Праздника Жертвоприношения, проходившие в тот момент в городе, были приняты епископом на свой счет²³. Османские власти, вероятно, встречали его доброжелательно как иностранного гостя, но они не приветствовали его деятельность.

Деятельность Общества затрагивалась на заседаниях Палаты Общин. Довольно интересное заявление делает известный британский политический деятель сэр Пиль (1788–1850) на заседании в начале 1843 г. известный британский политический деятель сэр Пиль (1788–1850). По его словам, Порта никогда не возражала против проживания Александра в империи, хотя формально не рассматривала его в качестве епископа²⁴. Ранее на заседании Палаты Общин весной 1842 г. сэр Пиль не исключал враждебного чувства в отношении епископа, но утверждал, что не получал никаких сведений о том, что Александр был в опасности²⁵. Это достаточно лояльное отношение было обусловлено усилившимся влиянием Великобри-

¹⁹ Об этом см. также: *Hirschfeld Y.* Some Findings on Prussian and Ottoman Policies in Palestine During the 1840s Based on the Writings of Dr. Gustav E. Schultz, the First Prussian Vice-Consul to Jerusalem 1842–1851 // *Palestine in the Late Ottoman Period; Political, Social and Economic Transformation* / Ed. by David Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986. P. 263–264.

²⁰ *Jewish Intelligence*. April, 1842. P. 128.

²¹ *Ibid.* P. 129.

²² *Jewish Intelligence*. May, 1842. P. 161.

²³ См. об этом подробнее: *Tibawi A.L.* British Interests... P. 59; *Perry Y.* *Op. cit.* P. 62.

²⁴ Commons Sitting of Tuesday, February, 28, 1843. Column 18–19. URL: <http://parlipapers.chadwyck.co.uk/marketing/index.jsp>. Дата обращения: 02.06.2012.

²⁵ Commons Sitting of Wednesday, 23 March. 1842. Column 1115. URL: <http://parlipapers.chadwyck.co.uk/marketing/index.jsp>. Дата обращения: 02.06.2012.

тании на Османскую империю. Позднее, в 1850 г., протестантская община была официально признана османскими властями в качестве административно-культурной автономии — миллета²⁶.

Благодаря появлению епископата в Иерусалиме в 40-е годы XIX в. проповедническая деятельность, ориентированная на иудеев в Сиро-Палестинском регионе, стала набирать силу. Реакция еврейского общества на миссионеров не была однозначной. Борьбу с протестантскими миссионерами, как правило, вели раввины, иудейская паства, напротив, проявляла интерес к миссионерам, предлагавшим различные материальные блага.

Например, в 1844 г. в Иерусалиме была открыта лавка, где продавали Новый Завет на разных языках, среди бедных он распространялся бесплатно. По словам одного из сотрудников миссии Эвальда, данное заведение имело такой успех у евреев, что несколько дней после открытия оно было полно посетителей с утра до ночи. Главные раввины были встревожены происходившим и обещали наложить херем (в переводе с иврита «херем» означает «отлучение от общины») на каждого, кто снова посетит эту лавку. Эвальд полагал, что это решение будет в скором времени отменено²⁷, позднее это действительно произошло²⁸.

Сильнейшую негативную реакцию раввинов Иерусалима вызвало открытие больницы в Иерусалиме в 1844 г. Журнал «Зэ Джувииш Кроникл» со ссылкой на «Джувиш Интеллидженс» сообщает, что иудеи пытались разрушить ее, а главный раввин запретил хоронить на еврейском кладбище еврея, умершего в этой больнице. В немецкой (очевидно, ашкеназской) синагоге был произнесен херем на тех евреев, которые будут там работать и лечиться. В результате все иудеи покинули больницу²⁹, однако через две недели они вернулись, после чего был снова наложен херем³⁰.

В Центральном архиве истории еврейского народа в Иерусалиме сохранилось одно из обращений раввинов на иврите, адресованное евреям Палестины. Возможно, это и было вторичное наложение херема, поскольку письмо написано от имени ашкеназских и сефардских раввинов, в отличие от первого херема, наложенного только в ашкеназской синагоге. Обращаясь к своему народу, еврейские лидеры заявляют, что у всякого, кто будет лечиться и работать в протестантской больнице, кто переступит порог этого заведения, пища и напитки становятся некошерными, и он будет совсем исключен

²⁶ Farah E. Caesar. Protestantism and Politics: The 19th century Dimension in Syria // Palestine in the Late Ottoman Period; Political, Social and Economic Transformation / Ed. by David Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986. P. 336.

²⁷ The Jewish Chronicle. Vol. I. N. Y., 1844. P. 67.

²⁸ Perry Y. Op. cit. P. 68.

²⁹ The Jewish Chronicle / Ed. by J. Lillie. N. Y., 1846. Vol. I. May, 1845. P. 312.

³⁰ Ibid. Vol. II. P. 26–27.

из еврейской общины, его сыновьям будет отказано в обрезании, а его самого не похоронят на еврейском кладбище. Людям, занимавшимся ритуальным убоем скота (шохетам), раввины в своем письме запрещали забивать животных для евреев, посещавших данную больницу, продавцам кошерного мяса они не разрешали продавать его этим евреям. Кроме того, раввины обещали наложить все вышеперечисленные наказания на тех евреев, которые будут призывать своих собратьев зайти в протестантскую больницу³¹.

В качестве ответного действия на деятельность протестантов, предлагавшим иудеям материальные блага, Моше Монтефиоре в 1843 г. прислал в Иерусалим еврейского врача Шимона Френкеля, снабдив его лекарствами³². А сразу после официального открытия больницы протестантской миссией в декабре 1844 г. была открыта и еврейская больница. О еврейской больнице, которая была открыта в ответ на посещение иудеями протестантской больницы, упоминается в журнале «Зэ Джувиш Кроникл». При этом, однако, не упомянуты ни Френкель, ни Монтефиоре³³. Не совсем понятно, идет ли речь о той же больнице, но в любом случае это еще свидетельство того, что евреи вели активную борьбу с протестантами.

Немного ранее большинство иерусалимских раввинов и общинных лидеров (из сефардов и ашкеназов) высказывались против предложенного Моше Монтефиоре строительства школ, фабрик и больницы в Иерусалиме³⁴. Скорее всего, они опасались обмирщения своей паствы и возражали против строительства светских сооружений в городе, в котором следовало молиться и исполнять религиозные обряды, однако позднее они осознали, что иначе бороться с протестантскими миссионерами невозможно. Также и некоторые европейские иудейские лидеры не одобряли строительства больницы Монтефиоре в Иерусалиме. Это также находит отражение в переписке первой половины 40-х годов XIX в. главы европейской организации, занимавшейся сбором средств для иудеев на Святой Земле, Цви Гирша Лехрена (1784–1853), с иерусалимским хахам-башой³⁵ Хаимом Авраамом Гагиным³⁶. Лехрен не считал, что

³¹ САНJP. J-41. Jerusalem, 1844.

³² Perry Y. Op. cit. P. 82; *Mal'ahi A.R. Ha-Rof im ha-Rishonim bi-Rushalaim* (The first doctors in Jerusalem) (In Hebrew) // *Luah Eretz-Israel. Jerusalem*, V. III. P. 130, 133–134.

³³ Ibid. Vol. II. P. 26–27.

³⁴ Ibid. Vol. I. December. 1844. P. 146.

³⁵ Хахам-баши – 1. Общеперсский глава (главный раввин) иудейской административно-культурной автономии – миллета. 2. Главу иудеев в той или иной провинции. В данном случае упомянут местный хахам-баши.

³⁶ *Динбург Б.-Ц.* Ми-Арахьоно шель га-хахам-баши рабби Аврахам Гагин (Из архива хахам-баши рабби Авраама Гагина) (на иврите) // *Мэасеф-Цийон* (на иврите). Иерусалим, 1926. Т. 1. С. 99.

открытие такой больницы поможет бороться с переходом евреев в протестантизм³⁷.

Журнал «Зэ Джувииш Кроникл» за январь 1846 г. содержит информацию еще об одном хереме, который раввины Иерусалима обещали наложить на евреев, посещавших больницу и аптеку протестантской миссии³⁸. В майском выпуске этого журнала за тот же год сообщается о книге, написанной иерусалимскими раввинами, под названием «Хиббат Джерусалем» («Любовь к Иерусалиму»), в которой они обращались к своим братьям в мире с призывом приехать на Святую Землю и бороться против миссионеров, строивших церковь и соблазнявших иудеев оставить их веру³⁹.

Борьба иудейских лидеров с бывшими единоверцами, принимавшими протестантизм и пользовавшимися благами миссии, носила внутриобщинный и религиозный характер. Она была обусловлена исключительно стремлением предотвратить переход иудеев в протестантизм. В свою очередь, евреи-протестанты тщательно скрывали факт принятия протестантизма или симпатии к нему от своих собратьев. О таких иудеях в Иерусалиме сообщал Эвальд в своем письме, опубликованном в журнале «Зэ Джувииш Кроникл» в 1844 г.⁴⁰ Миссионер Николайсон в письме от 1 ноября, по-видимому, 1844 г., свидетельствовал о большом и увеличивающемся количестве тайных евреев-протестантов, скрывающих свои религиозные убеждения из страха перед раввинами⁴¹. По словам миссионера Беренса, подобное происходило в Сафед примерно в 1845 г.⁴²

Протестантские миссионеры были убеждены, что евреи, скрывавшие свои религиозные взгляды, искренне верили в Христа⁴³. Однако легкость, с которой они то покидали больницу, то снова в нее возвращались, может свидетельствовать лишь о том, что зачастую они стремились к материальной выгоде. Очевидно, они желали иметь все права членов еврейской общины и пользоваться всем тем, что предоставляла миссия.

Интересную оценку взаимоотношений евреев и протестантской миссии дал российский консул К.М. Базили. Высказывая негативное отношение к деятельности протестантов среди евреев Палестины, он сообщает о 2–3 еврейских прозелитах в Иерусалиме на жалова-

³⁷ Там же. С. 105.

³⁸ The Jewish Chronicle / Ed. by J. Lillie. N. Y., 1846. Vol. II. January, 1846. P. 222.

³⁹ Ibid. May, 1846. P. 352.

⁴⁰ Ibid. Vol. I. December, 1844. P. 145.

⁴¹ Ibid. March, 1845. P. 247.

⁴² Ibid. May, 1845. P. 308–309.

⁴³ Ibid. P. 309.

нии у миссионеров в начале деятельности миссии⁴⁴ и примерно о 30 евреях-протестантах на 1848 г. Базили был убежден, что прозелиты снова вернутся в иудаизм, как только им перестанут выплачивать пособия⁴⁵.

По словам российского консула, в Сиро-Палестинском регионе в 1848 г. проживало примерно 20 протестантских семей и 9 тыс. иудейских семей⁴⁶. Неясно, относит ли он к этим протестантам упомянутых выше иудеев, которые, по его мнению, готовы были в ближайшее время вернуться в иудаизм, но в любом случае процент обращенных был весьма невелик. И все же, принимая во внимание бурную реакцию раввинов на интерес евреев к протестантской миссии, стоит полагать, что они серьезно опасались потерять паству, им был важен каждый верующий. Кроме того, А.А. Рафалович во время своего посещения Иерусалима узнал о том, что иудеи предпочитали больницу Общества еврейской больницы, поскольку в первой условия были гораздо лучше, а также в точности соблюдались правила кашрута при приготовлении пищи⁴⁷. Эти сведения немаловажны, поскольку Базили и Рафалович были независимыми наблюдателями и давали объективную оценку.

В 40-е годы XIX в. продолжалось строительство протестантской церкви в Иерусалиме на горе Сион, начатое в 30-е годы, фирман на строительство был получен от османских властей только в 1845 г.⁴⁸ Возведение церкви было завершено в 1849 году⁴⁹. Получить этот фирман оказалось весьма непросто⁵⁰, что находит отражение, в частности в документах британской Палаты Общин. Сэр Пиль на заседаниях Палаты Общин в начале 1843 г. заявлял, что Порты никогда не давала согласия на строительство протестантской церкви в Иерусалиме. Напротив, османское правительство утверждало, что это противоречит мусульманскому закону⁵¹. Действительно, возведение новых немусульманских культовых сооружений в мусульманском государстве было запрещено с первых веков ислама. Разreshалось

⁴⁴ *Базили К.М.* Статистические заметки о племенах сирийских и о духовном их управлении // Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2007. С. 530.

⁴⁵ Там же. С. 533.

⁴⁶ Там же. С. 415–416.

⁴⁷ *Рафалович А.А.* Указ. соч. С. 113.

⁴⁸ *Jewish Chronicle*. Vol. II. January, 1846. P. 222; *Perry Y.* Op. cit. P. 74–75.

⁴⁹ *Perry Y.* Op. cit. P. 115.

⁵⁰ *Ibid.* P. 72–75.

⁵¹ Commons Sitting of Tuesday, February, 28, 1843. Column 18. URL: <http://parli-papers.chadwyck.co.uk/marketing/index.jsp>. Дата обращения: 02.06.2012.

только ремонтировать уже построенные церкви и синагоги⁵². Ориентируясь на официальную информацию, полученную британским правительством, сэр Пиль сообщал, что Порты не предпринимала никаких решительных шагов, чтобы предотвратить строительство протестантской церкви. Британский политик с недоверием относился к неким газетным слухам, согласно которым турецкие власти пытались остановить строительство⁵³. Спустя некоторое время, 10 сентября 1845 г., удалось получить фирман на возведение протестантской церкви. Это был султанский указ, адресованный пашам Иерусалима, Саиды и других городов Палестины. Султану Абдул-Меджиду (1839–1861) стало известно, что английские и прусские протестанты, посещавшие Иерусалим, не имели культового сооружения и просили позволения построить таковое в резиденции британского консула в Иерусалиме. Султан заявлял о дружеских отношениях между Портой и британским правительством, на основании чего он изъявлял полную готовность выполнять желания последнего. Он приказал паше проследить за исполнением приказа⁵⁴. Из текста фирмана возможно заключить, что именно Великобритания играла основную роль в оказании давления на Османскую империю и использовала сложившуюся ситуацию, так как она оказала османскому султану помощь в войне против Мухаммеда Али⁵⁵.

Любопытно отметить, что построенная протестантами Церковь Христа в Иерусалиме представляла собой уникальное сооружение, которое, как предполагалось, не должно было оттолкнуть иудеев своей христианской атрибутикой, поэтому внутри нее не было распятия, а на алтаре стояли скрижали с десятью заповедями на иврите, богослужения практически во всем должны были напоминать синагогальные⁵⁶.

Таким образом, протестанты всеми силами стремились завоевать симпатии иудеев, привлекая их не только материальными благами. И поэтому они предлагали им христианство в сочетании с иудаизмом. Не случайно также и назначение крещеного еврея на должность епископа в Иерусалиме.

После смерти Александра в 1845 г. на должность епископа был назначен Сэмюэль Гобэт (ум. в 1879 г.) – швейцарец, знавший араб-

⁵² Ибн Таймийя. Синагоги и церкви // Бат-Йеор. Зимми. Евреи и христиане под властью ислама. Иерусалим, 1991. Т. II. С. 74–75; *Гудожник И.Г.* Указ. соч. С. 27.

⁵³ Commons Sitting of Tuesday, February, 28, 1843. Column 18. URL: <http://parli-papers.chadwyck.co.uk/marketing/index.jsp>. Дата обращения: 02.06.2012.

⁵⁴ Текст фирмана анализируется по книге: *Perry Y.* Op. cit. P. 74–75.

⁵⁵ *Perry Y.* Op. cit. P. 40, 74.

⁵⁶ Ibid. P. 114–115.

ский язык, много лет служивший миссионером в Эфиопии. Это был выбор прусского короля Фридриха Вильгельма IV. В отличие от своего предшественника Гобэт обращал свою проповедь в основном к арабскому населению региона⁵⁷. Принимая во внимание тогдашнее могущество Великобритании, стоит полагать, что назначение Гобэта было согласовано также и с британскими политиками. Возможно, видя сопротивление раввинов, британские и прусские политики решили не ограничиваться одними иудеями. Следует отметить, что даже первые миссионеры проповедовали не только иудеям. Фактически идеологическая направленность Общества полностью зависела от политической воли Великобритании и Пруссии.

Лондонское Еврейское Общество достигло некоторых результатов своей деятельности в 40-е годы XIX в. К концу десятилетия христианство приняли примерно 30 еврейских семей, при этом всего в Османской Сирии проживало приблизительно 9 тыс. иудейских семей. Для раввинов и небольшое количество обращенных в христианство иудеев было существенной потерей, для них был важен каждый верующий. Наложение херема только за посещение больницы и книжной лавки миссионеров свидетельствует о том, что раввины серьезно опасались за свою паству.

Важнейшими достижениями Общества в указанный период являются учреждение англо-прусского епископата в Иерусалиме с епископом во главе, постройка Церкви Христа и получение фирмана на это строительство. Все это делалось при активной поддержке в британской и прусской дипломатии. Без их влияния всего этого невозможно было бы достичь, поскольку деятельность Общества противоречила мусульманским законам. Только благодаря влиянию держав, в особенности Великобритании, слабеющая Порта не в силах была возражать против деятельности Общества, хотя и не одобрила ее сразу. Фактически, весь успех Общества напрямую зависел от британской и прусской дипломатии, а для великих держав оно было одним из инструментов их политики. Протестантские державы Великобритания и Пруссия стремились создать свои группы влияния в регионе, чтобы покровительствуя им, оправдывать там свое присутствие. В отличие от них, Российская империя могла осуществлять свое влияние через покровительство православному населению империи в целом и в Сиро-Палестинском регионе в частности. Аналогично и Франция покровительствовала католикам. Великобритания стремилась к оказанию покровительства евреям и протестантам. Еще в 1838 г. перед учреждением британского консульства в Иерусалиме, британский генеральный консул в Алек-

⁵⁷ Ibid. P. 99–103.

сандрии Кэмпбэлл в донесении британскому министру иностранных дел лорду Пальмерстону писал о том, что основной целью его присутствия в Палестине должно было стать оказание консульской протекции еврейской нации в целом⁵⁸. Кэмпбелл также надеялся, что британское вице-консульство будет поддерживать будущую протестантскую церковь⁵⁹.

Великобритания была заинтересована в распространении протестантства и строительстве протестантской церкви, так как это способствовало распространению ее влияния. Союз с другой протестантской державой значительно расширял ее возможности. Таким образом, иностранное проникновение в регион происходило через духовные миссии. Для искренне верующих протестантов, как, например, епископ Михаэль Соломон Александр, Лондонское Еврейское Общество выполняло исключительно религиозную миссию. Таким образом, проповедническая деятельность Лондонского Еврейского Общества в Сиро-Палестинском регионе в 40-е годы XIX в. являлась малой частью Восточного вопроса, так как способствовала укреплению позиций Великобритании и Пруссии в империи. Деятельность Лондонского еврейского общества не могла быть существенной для проникновения Великобритании в Сиро-Палестинский регион, эта великая держава была могущественной державой в экономическом и военном отношении. Однако она усиливала свое влияние всеми возможными способами, в том числе и посредством распространения своей религии среди местного населения.

Список литературы

- Базили К.М. Статистические заметки о племенах сирийских и о духовном их управлении // Сирия и Палестина под турецким правительством. М.; Иерусалим: Мосты культуры – Гешарим, 2007. 608 с.
- Бат-Йеор. Зимми. Евреи и христиане под властью ислама. Т. II. Иерусалим: Библиотека Алия, 1991.
- Сирия, Ливан и Палестина в первой половине XIX века. М.: Наука, 1991. 368 с.
- Eliav M. Britain and the Holy Land, 1838–1914. Selected documents from the British Consulate in Jerusalem. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1997.
- Farah E. Caesar. Protestantism and Politics: The 19th century Dimension in Syria // Palestine in the Late Ottoman Period; Political, Social and Economic Transformation / Ed. by David Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986. P. 320–340.
- Gidney W.T. The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, from 1809 to 1908. London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews. L., 1908.

⁵⁸ F.O. 78/344, Campbell to Palmerston, Consular^o 33, Cairo, 10 December 1838 // Ibid. P. 120–121.

⁵⁹ F.O. 78/322, Campbell to Palmerston, No. 28, Alexandria, 19 September 1838 // Ibid. P. 114–115.

- Hirschfeld Y.* Some Findings on Prussian and Ottoman Policies in Palestine During the 1840s Based on the Writings of Dr. Gustav E. Schultz, the First Prussian Vice-Consul to Jerusalem 1842–1851 // *Palestine in the Late Ottoman Period; Political, Social and Economic Transformation* / Ed. by David Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986. P. 263–275.
- Jewish Intelligence. L., 1841–1842.
- Perry Y.* British Mission to the Jews in the Nineteenth-Century Palestine. Frank Cass. L., 2003.
- The Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), J-41. Jerusalem, 1844.
- The Jewish Chronicle / Ed. by J. Lillie. Vol. I–II. 1844–1846. N. Y., 1846.
- Tibawi A.L.* British interests in Palestine, 1800–1901. Macmillan, Oxf., 1961.
- Динбург Б.-Ц.* Ми-Арах'оно шель га-хахам-баши рабби Аврахам Гагин (Из архива хахам-баши рабби Авраама Гагина) (на иврите) // Мэсеф-Цийон (Антология Сиона). Т. 1. Иерусалим, 1926. С. 84–111.
- Мальхаи А.Р.* Га-роф'им би-Рушалаим (Первые врачи в Иерусалиме) (на иврите) // Луах Эрец-Исраэль. Иерусалим, Т. III. С. 129–135.
- House of Commons Parliamentary Papers. URL: <http://parlipapers.chadwyck.co.uk/marketing/index.jsp>. 02.06.2012.

References

- Bazili K.M.* Statisticheskie zametki o plemenah sirijskih i duhovnom ih upravlении (Statistical Notes on the Syrian communities and their Spiritual Authorities) // *Sirija i Palestina pod turetskim pravitelstvom* (Syria and Palestina under the Turkish Government). Moscow; Jerusalem: Mosty Kultury – Gesharim, 2007. 608 p.
- Bat-Yor. Zimmi.* Evrei i hristiane pod vlastju islama (The Jews and the Christians under Islam). Vol. II. Jerusalem: Biblioteka Aliya, 1991.
- Siriya, Livan i Palestina v pervoj polovine XIX v.* (Syria, Lebanon and Palestine in the first half of the 19th century). M.: Nauka, 1991. 368 p.
- Eliav M.* Britain and the Holy Land, 1838–1914. Selected documents from the British Consulate in Jerusalem. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1997.
- Farah E. Caesar.* Protestantism and Politics: The 19th century Dimension in Syria // *Palestine in the Late Ottoman Period; Political, Social and Economic Transformation* / Ed. by David Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986. P. 320–340.
- Gidney W.T.* The History of the London Society for Promoting Christianity amongst the Jews, from 1809 to 1908. London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews. L., 1908.
- Hirschfeld Y.* Some Findings on Prussian and Ottoman Policies in Palestine During the 1840s Based on the Writings of Dr. Gustav E. Schultz, the First Prussian Vice-Consul to Jerusalem 1842–1851 // *Palestine in the Late Ottoman Period; Political, Social and Economic Transformation* / Ed. by David Kushner. Yad Izhak Ben-Zvi. Jerusalem, 1986. P. 263–275.
- Jewish Intelligence. L., 1841–1842.
- Perry Y.* British Mission to the Jews in the Nineteenth-Century Palestine. Frank Cass. L., 2003.
- The Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP), J-41. Jerusalem, 1844.
- The Jewish Chronicle / Ed. by J. Lillie. Vol. I–II. 1844–1846. N. Y., 1846.
- Tibawi A.L.* British interests in Palestine, 1800–1901. Macmillan, Oxf., 1961.

Dinburg B.-Tz. Mi Arahjono shel ha-haham-bashi Ми-Арахъоно шель га-хахам-bashi rabbi Abraham Gagim (From the archives of haham-bashi rabbi Abraham Gagim) (In Hebrew) // Measef-Tzijon (Zion Anthology). V. 1. Jerusalem, 1926. P. 84–111.
*Malj`ahi A.R.* Ha-Rof`im ha-Rishonim bi-Rushalaim (The first doctors in Jerusalem) (In Hebrew) // Luah Eretz-Israel. V. III. Jerusalem, P. 129–135.
House of Commons Parliamentary Papers. URL: <http://parlipapers.chadwyck.co.uk/marketing/index.jsp>. Дата обращения: 02.06.2012.

Сведения об авторе: *Солодухина Татьяна Григорьевна*, аспирант кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: tanyaatanya@hotmail.com

About the author: *Soloduhina Tatyana Grigorjevna*, PhD student, Department of the History of Near and Middle East, Institute of the Asian and African Studies Moscow State University. E-mail: tanyaatanya@hotmail.com

Д.Т. Таварткиладзе

ЦЕРКОВНЫЕ КРЕСТЬЯНЕ¹ В ГРУЗИИ XVI–XVII вв.

В статье рассматриваются вопросы, связанные с владением Грузинской Православной Церковью крестьянами в XVI–XVII вв.: источники формирования социальной группы церковных крестьян, их численность, категории, виды оброков и повинностей и роль крестьян в функционировании Церкви.

Ключевые слова: церковные крестьяне, оброки, повинности, Грузинская Православная Церковь.

This article examines some issues, related to the ownership of peasants by Georgian Orthodox Church in XVI–XVII cc.: such as sources of forming of the social group of church peasants, quantity of them, their categories, kinds of tributes and obligations, and role of peasants in functioning of Church.

Key words: church peasants, quitrents, duties, Georgian Orthodox Church.

Православная Церковь всегда играла важную роль в общественно-политической жизни Грузии. Церковь оказывала влияние на идеологию, на духовную жизнь населения. Церковные деятели участвовали в принятии важных государственных решений, в дипломатических миссиях, и теснейшим образом взаимодействовали² с царями и мта-варами³. Правители и отдельные феодалы предоставляли Церкви материальные ресурсы, земли и крестьян, кроме того, был установлен налог в пользу Церкви как религиозного института, его выплачивало всё податное население, составлявшее паству Грузинской Православной Церкви⁴.

Экономической основой функционирования Церкви были ее земельные владения, которые формировались главным образом за счет пожалований. Земли жаловали Церкви по большей части

¹ Терминами «церковные крестьяне» и «церковные азнауры» мы обозначаем особые социальные группы крестьян и азнауров, которыми владели как отдельные церкви и монастыри, так и кафедры и католикосаты.

² В XVI–XVII вв. ввиду частичного распространения ислама в Грузии, особенно среди картлийской и кахетинской знати и в Самцхе-Саатабаго, влияние Церкви на правителей этих регионов значительно уменьшилось.

³ Груз. დოჯჯბო – букв. «главный»; так именовались главы княжеств (самтавро) в Грузии.

⁴ См.: *Сургуладзе И.И.* Очерки по истории государства и права Грузии. Т. I. Тбилиси, 1963. С. 221 (на груз. яз.); *Месхиа III.* Города и городской строй феодальной Грузии (XVII–XVIII вв.). Тбилиси, 1959. С. 206.

вместе с сидевшими на них крестьянами, именно они являлись основными производителями материальных благ, поэтому крестьяне были одним из самых ценных экономических ресурсов, наряду с землей. Получаемые с церковных земель средства расходовались на восстановление и заселение опустевших селений, строительную деятельность, украшение церквей и снабжение их богослужебной утварью, на благотворительность и содержание духовенства.

Значение крестьянства определяет важность данной темы для изучения как экономического положения Грузинской Православной Церкви, так и степени ее включенности в социальную жизнь страны.

Обобщающих трудов по изучаемой проблеме в историографии нет, но есть целый ряд фундаментальных исследований грузинских ученых, освещающих важные аспекты этого вопроса⁵. Имеются отдельные работы и в российской историографии⁶. Аграрные отношения в Грузии достаточно хорошо изучены, в большинстве исследований важное место занимают материалы и по церковным крестьянам⁷.

Источниковую базу настоящего исследования составляют жалованные и иные грамоты в пользу Церкви, списки оброков с церковных крестьян⁸ (в ходе исследования проблемы церковного землевладения

⁵ См.: *Ломинадзе Б.* Грузинская патриархия и ее землевладение. Тбилиси, 2010 (на груз. яз.); *Мухеллишвили Л.* Социально-экономические категории крестьян Западной Грузии в XVI–XVII вв. // Вестник института языка, истории и материальной культуры (институт языкознания). Тбилиси, 1940. Т. V–VI. С. 267–319 (на груз. яз.); *Хуцишвили Н.* Землевладение Иерусалимского монастыря Креста в Грузии. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.); *Каландиа Г.* Одишские епархии (Цаиши, Бедиа, Мокви, Хоби). Тбилиси, 2004 (на груз. и рус. яз.); *Картвелишвили Т.* Гурийские епископии (XV–XIX вв.). Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); *Шаориадзе М.* Ниноцминдская епископия. Тбилиси, 2010 (на груз. яз.); *Тугуши А.* Цаишская епископия. Зугдиди, 2001 (на груз. яз.) и др.

⁶ См.: *Новосельцев А.П.* Генезис феодализма в странах Закавказья. М., 1980; *Фадеев А.В.* К вопросу о феодализме в Абхазии. Сухум, 1931; *Хаханов (Хаханашивили) А.* Крепостное право в Грузии до присоединения к России. Тифлис, 1890; *Он же.* Дополнение к грузинским католикосовым законам // Юридический вестник. М., 1892. Т. XI. Кн. 3–4. С. 568–571.

⁷ *Мегреладзе Д.Г.* Классовая борьба крестьян в феодальной Грузии (XVII–XVIII вв.). Тбилиси, 1979 (на груз. яз.); *Санадзе М.В.* Крестьянство Западной Грузии в XV–XVIII вв. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.); *Соселиа О.Н.* Из истории классовой борьбы в позднефеодальной Западной Грузии (до конца 10-х гг. XIX в.) // Мимомхилвели: институт Истории им. акад. И.А. Джавахишвили. Тбилиси, 1953. С. 207–221 (на груз. яз.); *Соселиа О.Н.* Крестьянские повинности в Западной Грузии в XVII в. // Материалы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1955. Вып. 32. С. 75–83 (на груз. яз.); *Сургуладзе И.И.* Указ. соч. и др.

⁸ Памятники грузинского права / И.С. Долидзе. Т. II: Светские законодательные памятники (X–XIX вв.). Тбилиси, 1965 (на груз. яз.). Т. III: Церковные законодательные памятники (XI–XIX вв.). Тбилиси, 1970 (на груз. яз.); Хроники и материалы по истории и письменности Грузии / Изд. Ф. Жордания. Кн. II: 1273–1700 гг. Тифлис,

и церковных крестьян нами было изучено более 200 документов). Кроме того, привлекались материалы, содержащиеся в сочинениях итальянского миссионера в Грузии Арканджело Ламберти⁹ (XVII в.) и французского путешественника Жана Шардена¹⁰ (XVII в.).

В Грузии исследуемого периода крестьянами владели цари и мтавары, тавады и азнауры¹¹, а также Церковь в лице ее служителей – католиков, епископов, духовенства и церковных азнауров. Церковные крестьяне, как и земли, принадлежали Восточногрузинскому (Мцхетскому) и Западнотуркменскому (Абхазскому) католикам, различным церковным кафедрам, церквям и монастырям, при этом землевладение католиков и других церковных центров было раздельным.

Общих сведений по численности церковных крестьян в XVI–XVII вв. мы не имеем, поэтому обращаемся к сведениям XIX в. В 1860–1861 гг. в Грузии за исключением трех областей (Гурии, Самегрело и Апхазети) было по разным данным либо 11 147 либо 13 482 дыма церковных крестьян, что составляло 9,5 или 11,2% от общего числа крестьян¹². Процент церковных дымов по сравнению с государственными (56,4%, 65 908 дымов) и принадлежащими феодалам (32,4%, 37 971 дым) в XIX в. был не очень велик, но всё же вполне заметен. Эти показатели можно условно использовать для характеристики демографической ситуации в исследуемый период.

За XVI–XVII вв. в нашем распоряжении имеются сведения по численности крестьян той или иной кафедры. В 1621 г. в распоряжении Западнотуркменского католика было более 500 дымов крепостных в 24 селениях¹³. А. Ламберти утверждает, что Западнотуркменский католик по своему положению и богатству,

1897 (на груз. яз.); Церковные документы Западной Грузии / Изд. С. Какабадзе. Кн. I. Тифлис, 1921 (на груз. яз.) и др.

⁹ Ламберти А. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией / Пер. с итал. К.Ф. Гана. М., 2012 (репринт издания 1911 г.).

¹⁰ Шарден Ж. Путешествие Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг. / Пер. Е.В. Бахутовой и Д.Л. Носовича. Тифлис, 1902.

¹¹ Тавады (груз. თაყაძე, от თაყა – голова) и азнауры (от арм. *азна* – благородство), представители соответственно высшего и низшего класса феодалов в Грузии.

¹² Тадумадзе М. Церковное землевладение в Грузии: первая половина XIX в. Тбилиси, 2006. С. 22 (на груз. яз.); Очерки истории Грузии: В 8 т. Т. V: Грузия в 30-ые – 90-ые гг. XIX в. / Под ред. И. Антелава. Тбилиси, 1970. С. 137 (на груз. яз.). По мнению О. Соселия, в более ранний период церковных крестьян было сравнительно больше: церковные крестьяне часто становились объектом присвоения; Соселия О.Н. Сеньории в Западной Грузии – Имеретинском царстве, Гурийском и Одишском княжествах феодального периода: Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Тбилиси, 1969. С. 30.

¹³ ПП. Т. III. № 91. С. 397–438; Ломинадзе Б.Р. Из истории организации феодального хозяйства в позднефеодальной Грузии // Материалы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Вып. 30. С. 104 (на груз. яз.).

в том числе владению крестьянами, превосходил мегрельского мтавара – наиболее влиятельного и богатого правителя Западной Грузии в первой половине XVII в.¹⁴ По неполным данным, во второй половине и в конце XVI в. Восточногрузинский (Мцхетский) католикосат обладал 106-ю селениями и еще 100 дымами крестьян¹⁵; в 1683 г. Мцхетский католикосат имел 1025 дворов крестьян¹⁶. Есть информация и по некоторым кафедрам Западной Грузии: Кутаисская епископия владела 500 дымами (1578 г.), Цаишская – 365-ю (1616–1621 гг.), Хонская и Цагерская имели каждая более 60 дымов крепостных (конец XVI в.)¹⁷.

Источников пополнения числа церковных крестьян было несколько: а) пожалования царей, мтаваров или отдельных феодалов¹⁸; б) приобретение крестьян церковными деятелями; в) добровольный переход крестьян под начало Церкви. Последнее обстоятельство объяснялось сравнительно умеренными повинностями церковных крестьян¹⁹. Объектом пожалований становились как дымы, так и отдельные крестьяне. Нередко жаловали и целые селения.

В количественном отношении среди пожалований преобладали царские. Так, в XVI–XVII вв. цари пожаловали²⁰ Мцхетскому католикосату в 10 раз больше селений (19,5 против 2) и в 2 раза больше крестьян (более 119 дымов²¹ против 45 дымов и более 20 крестьян), чем отдельные феодалы²². В сравнении с царскими, католикосские

¹⁴ Ламберти А. Указ. соч. С. 125.

¹⁵ Ломинадзе Б.Р. Грузинская патриархия и ее землевладение. С. 14, 83–88, 95–98.

¹⁶ Пурцеладзе Д.П. Грузинские церковные гуджари (грамоты). Тифлис, 1881. С. 111–112.

¹⁷ ПГП. III. № 67. С. 279–343; № 92. С. 438–478; № 76. С. 358–374; № 77. С. 374–380.

¹⁸ Эти пожалования могли быть разных категорий. Более подробно об этом см.: Таварткиладзе Д.Т. Землевладение Грузинской Православной Церкви в XVI–XVII вв. // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2012. № 4. С. 72–73.

¹⁹ См.: Мегреладзе Д.Г. Классовая борьба крестьян в феодальной Грузии (XVII–XVIII вв.). С. 114; Она же. Грузинское крестьянство в XVI–XVII вв. (по материалам Восточной Грузии): Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Тбилиси, 1989. С. 36; Калантаров Г. Крепостное право в Грузии в начале настоящего столетия. Тифлис, 1877. С. 14–15. Грузинский исследователь И.И. Сургуладзе считает, что в более легком положении находились далеко не все церковные крестьяне, а только те, которые принадлежали крупным церковным центрам. Сургуладзе И. И. Указ. соч. С. 126.

²⁰ Здесь указываются только пожалования селений и крестьян. Непосредственно земельные пожалования в расчет не принимаются.

²¹ Это число достаточно условно, поскольку в ряде грамот упомянуты просто крестьяне, без указания их числа. Это же касается пожалований со стороны феодалов.

²² Преобладание царских пожалований над пожертвованиями феодалов наблюдается и до XVI в. См.: Ломинадзе Б.Р. Грузинская патриархия и ее землевладение. С. 53–74.

пожалования и приобретения крестьян довольно малы: всего 7 дымов и 19 крестьян (с 6 сыновьями). Еще меньшим было число крестьян, добровольно перешедших под начало Церкви, – всего 10 человек²³. Эти сведения хоть и не полны, но всё же показательны.

Преобладание пожалований царей может объясняться их экономической мощью, а также тесными взаимоотношениями с церковной элитой. Государственная целостность (хоть и относительная)²⁴ коррелировала с церковной целостностью (тоже несколько относительной в исследуемый период).

Малый объем приобретений крестьян церковными деятелями, скорее всего, указывает на то, что Церковь не всегда имела достаточно свободных денежных средств для вложений в их покупку.

Небольшое число крестьян, добровольно перешедших под начало Церкви, возможно, объясняется в том числе тем, что этому процессу препятствовали феодалы, которые в результате лишались своих крепостных. Бывали случаи, когда борьба между крестьянином, стремящимся перейти под начало Церкви, и его господином доходила до вооруженных столкновений²⁵. В грамоте 1655 г. упоминается, что тавад Сологашвили не допустил, чтобы его крестьяне по фамилии Балиашвили перешли под начало Церкви, для этого ему даже пришлось употребить против них силу. В этой ситуации картлийский царь Ростом (1632–1658) принимает сторону тавада и утверждает за ним его крестьян²⁶.

Крестьяне в Грузии делились на простых (в Восточной Грузии – *мебегре*, *мекалне*²⁷, в Западной – *моинале*²⁸), и обладающих более высоким статусом (*мсахури*²⁹).

²³ Сведения приводятся на основании таблицы имений Мцхетского католико-сата, опубликованной в кн.: *Ломинадзе Б.Р.* Грузинская патриархия и ее землевладение. С. 75–127.

²⁴ Страна была разделена на три царства (Картлийское и Кахетинское в Восточной Грузии и Имеретинское в Западной), четыре самтавро (Гурия, Самегрело, Апхазети и Сванети – все в Западной Грузии) и одно атабекство (Самцхе-Саатабаго в Южной Грузии).

²⁵ См.: *Мегреладзе Д.Г.* Грузинское крестьянство в XVI–XVII вв. С. 36.

²⁶ Древности Грузии / Изд. Э. Такайшвили. Тифлис, 1909. Кн. II. № 376, 377 (на груз. яз.); *Мегреладзе Д.* Классовая борьба крестьян в феодальной Грузии (XVII–XVIII вв.). С. 114. См. также № 230.

²⁷ Этими терминами, производными от перс. «бегара» и монг. «калани» (и то и другое слово в груз. яз. обозначает в том числе оброк) соответственно, в Грузии исследуемого периода назывались обычные крестьяне, платившие основной оброк (*тави бегара*).

²⁸ Слово «моинале» – «прислуга», происходит от мегр. *нинала* (ნინალა) – «служба».

²⁹ Груз. *მსახური* – «служащий». *Соселия О.Н.* Указ. соч. С. 31; *Мегреладзе Д.Г.* Грузинское крестьянство в XVI–XVII вв. С. 38–39; *Мегреладзе Д.* Классовая борьба крестьян в феодальной Грузии (XVII–XVIII вв.). С. 131–141.

Показателем более высокого статуса мсахуров является цена их крови: в XIV в. она была в 2,5 раза выше, чем у простых крестьян (1000 и 400 тетри³⁰ соответственно), в начале XVIII в. – в 2 раза (24 и 12 тумани³¹). Мсахуры были опорой феодалов, их основной обязанностью было сопровождение господина, его охрана и участие с ним в военных походах. Среди крестьян в Западной Грузии воинская повинность была прерогативой мсахуров³². Мсахуры занимали и административные должности. Если главный оброк (*тави бегара*) в Западной Грузии выплачивали практически все простые крестьяне, то часть мсахуров была освобождена от него, а часть платила его, но в меньшем объеме³³.

Основными обязанностями простых крестьян была работа на земле и уплата оброков.

Соотношение числа моиналов и мсахуров в церковных владениях было различным. В некоторых населенных пунктах Церковь имела только моиналов – напр. Кутаисская кафедра в с. Маглаки и Баши³⁴, в некоторых – только мсахуров: Кутаисская кафедра в г. Кутаиси³⁵, Западногрузинский католикосат в с. Хоири (конец XVI в.)³⁶; но, как правило, в селениях присутствовали как моиналы, так и мсахуры³⁷.

Граница между указанными двумя слоями крестьянства была проницаема. Случалось, что простые крестьяне переходили в разряд мсахуров³⁸, и наоборот³⁹. Это происходило по воле их господина и могло быть результатом выслуги крестьян⁴⁰ или внесения ими соответствующего выкупа⁴¹.

При пожаловании Церкви крестьян освобождали от большинства государственных повинностей. Не освобождали от дани иранскому шаху (в Восточной Грузии), воинской повинности, налога

³⁰ Груз. «белый». Согласно Д. Капанадзе, этим термином обозначались вообще серебряные монеты. Капанадзе Д. Грузинская нумизматика. Тбилиси, 1969. С. 172–173, 174 (на груз. яз.).

³¹ «Туман» по-монгольски означало 10 000. В Грузии туманом обозначалось 10 тыс. медных полудрахм.

³² ПГП. III. № 92 (3). С. 480–482.

³³ Там же. № 67, 78, 80. С. 299–326, 336–341; 380–386; Мухелишвили Л. Указ. соч. С. 284–285, 288–289, 291–292.

³⁴ ПГП. III. № 67. С. 285–288, 291–296.

³⁵ Там же. С. 279–280.

³⁶ Там же. № 80. С. 382–386; Мухелишвили Л. Указ. соч. С. 283, 284.

³⁷ ПГП. III. № 67. С. 299–326. Мухелишвили Л. Указ. соч. С. 286–292.

³⁸ ПГП. III. № 76. П. 37, 38. Прим. 1. С. 365. С. 304, 306; № 67. П. 210, 234.

³⁹ Там же. № 78. П. 5. С. 380; № 91. П. 469. С. 436; Мухелишвили Л. Указ. соч. С. 304.

⁴⁰ См.: Мегреладзе Д. Классовая борьба крестьян в феодальной Грузии (XVII–XVIII вв.). С. 140.

⁴¹ Там же. С. 139.

с пастбищ и работ по возведению и восстановлению крепостей⁴². Эти обязанности оставались за крестьянами по отдельности или в различных сочетаниях друг с другом. Сохранение указанных повинностей, в особенности тех, которые имели отношение к военному делу, свидетельствует об их важности для государства. От воинской повинности и строительства крепостей не были свободны, в частности, крестьяне всех кахетинских имений Мцхетского католикосата (1579)⁴³. В Западной Грузии среди крепостных разных кафедр процент военнообязанных колебался от 4% (20 дымов из 475; Кутаисская кафедра) до 36–37% (23 из 64, Цагерская кафедра; в 179 дымах из 480, Западногрузинский католикосат)⁴⁴.

Но встречались и случаи полного освобождения церковных крестьян от государственных повинностей. Это относится, например, к крепостным Давидо-Гареджийского монастыря (в Кахети; конец XVI и XVII вв.)⁴⁵.

Из военнообязанных крестьян формировались церковные отряды, которые подчинялись католикосам, епископам, или замещающим их церковным воеводам⁴⁶. Верховными главнокомандующими были правители того или иного края Грузии. Так, ополчение Мцхетского католикосата в качестве отдельной единицы входило в царский военный округ (*садрошо*)⁴⁷ Картли⁴⁸. Надо думать, что сходным образом обстояло дело и с остальными церковными отрядами. К сожалению, мы не обладаем сведениями об общей численности церковных войск за изучаемый период, но имеются данные по отдельным кафедрам и католикосатам. В 1621 г. в распоряжении Западногрузинского

⁴² См.: Таварткиладзе Д. Т. Землевладение Грузинской Православной Церкви в XVI–XVII вв. С. 75. В отличие от пожалований Церкви при пожаловании крестьян феодалам цари не освобождали их от государственных повинностей (ПГП. II. Док. № 64; Древности Грузии. II. Док. № 43, 82, 94, 95, 128, 129, 172, 368 и др.). Освобождали они их лишь в особых случаях – в результате заслуги феодалов (ПГП. II. Док. № 62; Пурцеладзе Д. П. Грузинские дворянские грамоты. Тифлис, 1881. С. 2–3, 13; Он же. Грузинские крестьянские грамоты, крепостные и судебные акты, грамоты и письма грузинских и персидских царственных особ. Тифлис, 1882. С. 4) или опустошения их земель (ПГП. II. Док. № 72).

⁴³ ПГП. II. № 63. С. 201.

⁴⁴ ПГП. III. № 67. С. 279–343; № 77. С. 374–380; № 91. С. 397–438

⁴⁵ Там же. С. 197–202; № 85. С. 230–232; № 86. С. 232–233; Акты, собранные Кавказской Археологической комиссией. Тифлис, 1866. Т. I. С. 25–26. Этот монастырь подвергался опустошениям во время внешних нашествий и внутренних войн, в связи с чем он испытывал значительные трудности, чем и обосновывается предоставленное льготное положение.

⁴⁶ См.: Климиашивили А. Материалы для изучения воеводств («садрошо») в Восточной Грузии XV–XVIII вв. // Несколько грузинских исторических документов XIV–XVIII вв. Тбилиси, 1964. С. 138–139, 143 (на груз. яз.).

⁴⁷ От груз. *дроша* – «флаг». Груз. *садрошо* – букв. «что-то, имеющее отношение к флагу», в данном случае, территория военного округа.

⁴⁸ Там же. С. 138–139.

католикосата было 516 «ратных» азнауров и мсахуров⁴⁹, а Восточно-грузинский католикосат в первой четверти XVIII в., не считая азнауров, имел 866 военнообязанных крестьян⁵⁰.

Зачастую земли и крестьян жаловали Церкви для установления церковного поминовения, нередко с поминальной трапезой (агапой)⁵¹. Крестьяне, пожалованные для этой цели, именовались *меагана*⁵²; в их обязанности входило доставление угощения⁵³ или свечей⁵⁴ и ладана⁵⁵ на поминки в тот храм, которому их пожаловали.

Помимо этого, вместо обязанностей перед государством или перед феодалами, на церковных крепостных налагались обязательства перед Церковью, которые сводились к оброкам и различным повинностям. Вместе с этим встречались крестьяне, которые, принадлежа светскому феодалу, арендовали землю у Церкви⁵⁶, или наоборот⁵⁷. Обязанности таких крестьян распределялись следующим образом: барщину они отработывали в пользу своего господина, а поземельный оброк выплачивали владельцу земли. Такие крестьяне в грузинской историографии именуются термином *хизани* (груз. «укрывающийся у кого-либо»). Существовали две категории хизанов: 1) крестьяне лично свободные⁵⁸ и 2) крестьяне, которые продолжали быть крепостными у одного помещика, и арендовали землю у другого⁵⁹.

Оброки в Грузии исследуемого периода были по большей части натуральными, деньги в их составе занимали незначительное место⁶⁰. Выплаты крестьян в Грузии состояли из зерновых (гоми, просо, овес, кукурузная мука, ячмень, хлеб), вина, бобов, грецких орехов, чеснока, скота (коровы, свиньи, овцы), кур, продуктов скотоводства

⁴⁹ ПГП. III. № 92 (3). С. 480–482.

⁵⁰ Анчабадзе Г. Вопросы военной истории Грузии (до 1921 г.). Тбилиси, 2010. С. 59 (на груз. яз.).

⁵¹ От от греч. ἀγάπη – «любовь», в груз. яз. «агапи» – «поминальная трапеза». Агапами с первых веков христианства назывались совместные трапезы христиан, в том числе поминальные. См.: Желтов М.С., Василик В.В. Агапа // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. I. С. 214–218.

⁵² «Обязанный обеспечить совершение агапы».

⁵³ Хроники. II. С. 344–345, 439–440 и проч.

⁵⁴ Там же. С. 451–452.

⁵⁵ Там же. II. С. 489, 347.

⁵⁶ Церковные документы Западной Грузии. Кн. I. С. 78.

⁵⁷ Там же. С. 81; Мухелишвили Л. Указ. соч. С. 318.

⁵⁸ В Грузии феодального периода крестьян освобождали либо за внесение выкупа, либо за особые заслуги. Мегреладзе Д. Г. Грузинское крестьянство в XVI–XVII вв. С. 39–41.

⁵⁹ Гучуа В. К вопросу о сущности происхождения хизанов // Материалы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1962. Вып. 34. С. 65 (на груз. яз.). Термин *хизани*, обозначающий эту категорию крестьян, до XVIII в. не зафиксирован. Гучуа В. Указ. соч. С. 42.

⁶⁰ Там же. С. 30–31.

и птицеводства (сыр, творог, сливочное масло, яйца, шерсть), пчеловодства (воск, мед), рыбы (сырая и вяленая, в том числе осетры), продуктов ремесел (ткани, холст, сафьян, канаты, пряжа, доски, гвозди, подковы), сена, дров, денег, соли⁶¹.

В Западной Грузии были следующие категории выплат церковных крестьян: 1) основной оброк; 2) дополнительные оброки (так называемые «дары»); 3) налоги специального назначения (напр. в пользу конюхов); 4) угощение господина. В списках оброков встречаются разные комбинации этих выплат⁶². В Восточной Грузии можно видеть оброк за пользование землей, винный оброк, налог на пастбища, дары к различным праздникам⁶³. Угощал крестьянин господина либо раз в два года, либо раз в год, или же несколько раз в году – в зависимости от своих экономических возможностей и местной традиции⁶⁴. Это происходило либо дома у крестьянина, либо угощение доставлялось в усадьбу⁶⁵.

В качестве примера можно указать средние оброчные нормы у крестьян некоторых селений Западногрузинского католикосата.

В с. Бари (в Раче) с одного дыма крестьян в среднем по 97 кг хлеба (от 50 до 250 кг), 25 кг ячменя (0–80 кг), семь бочек вина (0–20), две головы скота (1,5–5), четыре курицы (0–10), 10 яиц (0–20), по одному возу сена и дров, а также сливочное масло, творог и соль без указания веса или объема⁶⁶.

В с. Матходжи (в Самегрело) оброки в среднем были следующие: по одному возу гоми, по шесть кувшинов вина, по две головы скота, угощение, в состав которого входило гоми, вино, скот, куры; на некоторые дымы возложены также дополнительные оброки – на производство шелка, на приплод овцематок, на Масленицу, в пользу сокольников, а также конюхов⁶⁷.

В с. Оцхана (в Гурии) крестьяне платили в среднем по две смены одежды, пять корзин гоми, три кувшина вина, одно угощение; два дыма из 16 в этом селении платят также по 20 и 40 тетри каждый⁶⁸.

Оброки в Грузии не были статичными, они менялись с течением времени, в основном в сторону увеличения. Это наблюдается и у

⁶¹ ПГП. III. № 67, 76, 77, 80, 91.

⁶² См.: Мухелишвили Л. Указ. соч. С. 176.

⁶³ Документы по социальной истории Грузии / Изд. Н. Бердзенишвили. Т. I: Крепостнические отношения (XV–XVIII вв.). Тбилиси, 1940. С. 42 (на груз. яз.).

⁶⁴ Ламберти А. Указ. соч. С. 33–34. Ср.: Шарден Ж. Указ. соч. С. 30.

⁶⁵ Ломинадзе Б.Р. Из истории организации феодального хозяйства в позднефеодальной Грузии. С. 104.

⁶⁶ ПГП. III. № 91. С. 397–399.

⁶⁷ Там же. С. 407–410.

⁶⁸ Там же. С. 435–437.

церковных крестьян⁶⁹. Иногда повышение оброков порождало групповые протесты податного населения. Такие случаи зафиксированы в Мцхетском католикопосате (1668) и в Бодбийской епархии (в Кахети; 1699, 1711 и 1716 гг.). В обоих случаях церковные деятели пошли на уступки, понизив оброки⁷⁰.

Помимо выплаты оброков, крестьяне (в том числе церковные) в Западной Грузии выполняли различные служения или работы в пользу господина. Под служением подразумевалась служба на различных административных должностях (например, *моурави*⁷¹, *сахлтухуцеси*⁷², казначей, служащий), занятие ремеслом, сопровождение господина и проч. – всем этим по большей части занимались мсахуры. Под работой подразумевался уход за господской усадьбой и физический труд в его имениях, особенно полевые работы (барщина). Физическая работа крестьянина в Западной Грузии подразделялась на обычную и сезонную. Обычная барщина определялась понедельно – от одного дня в неделю до каждодневного труда⁷³, хотя в некоторых случаях она расписывалась на год (определенное количество дней в году); на нее от одного дыма выходил один крестьянин⁷⁴. Сезонные работы осуществлялись весной при пахоте и севе, летом при жатве и косьбе, и осенью при сборе урожая; на них крестьянин выходил со всем своим семейством⁷⁵. Иногда продолжительность и содержание барщины в документах не указывается, например, «служение... когда мы потребуем»⁷⁶. Скорее всего, в этом случае характер и длительность труда зависели от потребностей господина.

Барщина была довольно разнообразной: «помощь в поле» со своим рабочим скотом или без, при этом иногда конкретизируется вид полевых работ – мотыжение, прополка, жатва, сбор урожая. Затем, косьба, сбор плодов с деревьев⁷⁷, сбор винограда, материала

⁶⁹ См.: *Джавахишвили И.А.* Цель истории, ее источники и методы прежде и теперь. Т. III: грузинская нумизматика и метрология. Тифлис, 1925. С. 103 (на груз. яз.); *Бердзенишвили Н.А.* Вопросы истории Грузии. Тбилиси, 1965. Т. II. С. 69 (на груз. яз.); *Мегреладзе Д. Г.* Классовая борьба. С. 78–91; *Мухелишвили Л.* Указ. соч. С. 302. Ср. ПГП. III. № 80. С. 382–386; № 91. С. 419–423.

⁷⁰ Документы по социальной истории Грузии. Т. I. № 82. С. 56–57; *Мегреладзе Д.Г.* Классовая борьба... С. 83, 151–152; *Соселія О.Н.* Указ. соч. С. 46; *Асатиани Н.* Восстания крестьян Бодбе и Бодбисхеви 1699, 1711–16 // ГСЭ. Т. II. Тбилиси, 1977. С. 440 (на груз. яз.).

⁷¹ Груз. «управляющий».

⁷² Груз. «домоправитель».

⁷³ Встречаются нормы работы два дня в неделю, на третий день и др.

⁷⁴ См.: *Ламберти А.* Указ. соч. С. 33; *Мухелишвили Л.* Указ. соч. С. 279; Церковные документы Западной Грузии. С. 23.

⁷⁵ См.: *Ламберти А.* Указ. соч. С. 33.

⁷⁶ ПГП. III. № 91. Пункт 376. С. 428.

⁷⁷ Груз. *хис крепа*, что можно буквально перевести как «сбор (с) деревьев».

для кровли (камыш и т. д.); выращивание олив, выпас скота, содержание господского скота зимой (напр. буйвола); работа при усадьбе, охлаждение вина, мытье *чури*⁷⁸, изготовление посуды, сопровождение господина в путешествиях, перенос грузов, багажа, книг, в том числе на осле, перевоз людей на лодке, рыболовство⁷⁹. Из указанных к сезонным трудовым обязанностям следует отнести косьбу, жатву, сбор урожая, плодов и винограда, возможно также мотыжение и прополку, в отдельных случаях – помощь в поле.

Некоторые повинности считались почетными (напр. исполнение административных обязанностей, сопровождение господина и проч.), и поручались они мсахурам, другие – унижительными (напр. перенос грузов)⁸⁰, к остальным отношение было нейтральным⁸¹.

В качественном отношении обязанности церковных крепостных существенно не отличались от обязательств государственных или частновладельческих (принадлежащих феодалам) крепостных. Большинство крестьян платили оброки зерновыми и вином. Преподношение господину даров на праздники было установлено как для церковных⁸², так и для прочих крестьян⁸³.

Обычно крестьяне в Грузии платили оброк за пользование землей в размере от 1/7 до 1/4 урожая. Винный оброк составлял от 1/7 до 1/3 части урожая⁸⁴. Согласно грамоте тавада Амилахори от 1655 г. с земель, пожалованных им Шиомгвимскому монастырю, следовало платить оброк в размере 1/5 части урожая, а винный оброк в размере 1/3⁸⁵.

Выплачивая оброки и исполняя повинности, церковные крестьяне обеспечивали деятельность Церкви. Таким образом, они продолжали участвовать в общем сельскохозяйственном производстве страны, а также в общественной жизни – будучи задействованными в общегосударственных повинностях (в частности, воинской). Обязанности церковных крестьян по своему содержанию несущественно отличались от обязательств прочих крестьян, но при этом они носили более умеренный характер.

Следует отметить некоторые проблемы, коснувшиеся населения Грузии, в том числе и церковных крестьян, в исследуемый период. В XVI–XVII вв. весьма негативными факторами для Грузии были

⁷⁸ Сосуд для вина.

⁷⁹ ПГП. III. № 67, 76, 77, 80, 91.

⁸⁰ См.: Ламберти А. Указ. соч. С. 33; Шарден Ж. Указ. соч. С. 30.

⁸¹ См.: Мухелишвили Л. Указ. соч. С. 277.

⁸² Исторические документы / Изд. С. Какабадзе. Тифлис, 1913. Кн. 2. С. 32–33 (на груз. яз.). Документы по социальной истории Грузии. Т. I. № 58. С. 42.

⁸³ См.: Сургуладзе И. И. Указ. соч. С. 193–194.

⁸⁴ Там же. С. 192.

⁸⁵ Документы по социальной истории Грузии. Т. I. № 58. С. 42.

нередкие междоусобицы грузинских правителей и феодалов, нашествия Ирана или Османской империи, набеги северокавказских горцев. Всё это приводило к разрушениям и сокращению численности населения, не только в результате физического истребления, но и вследствие угона в плен, а также пленопродавства⁸⁶. Многочисленные и частые разрушения и опустошения препятствовали нормальному ведению хозяйства⁸⁷. Здесь же следует указать обозначенную выше проблему роста эксплуатации крепостных⁸⁸, в том числе и церковных, наблюдавшегося в Грузии исследуемого периода.

В условиях войн и междоусобиц цари, мтавары и отдельные феодалы нередко присваивали церковные земли и крестьян⁸⁹. Это происходило и в Восточной, и в Западной Грузии, что было немалым бедствием для Церкви.

По этим причинам в Грузии появилась практика утверждения церковных владений царями. Обычно это осуществлялось при воцарении, но также при интронизации католикосов или по их просьбе⁹⁰. Кроме того, цари или мтавары оказывали протекцию церковному землевладению, не допуская сгона или переселения церковных крепостных⁹¹. Здесь можно видеть некоторую непоследовательность в действиях этих правителей: с одной стороны, покровительство Церкви, с другой – присвоение церковных владений. В случаях присвоения церковного имущества деятели Церкви добивались справедливости через суд⁹², в таком случае нарушителю полагалось уплатить Церкви штраф, именовавшийся *саканоно*⁹³.

Тяжелые условия существования становились причиной бегов крестьян. Это была наиболее распространенная форма протеста. Власти противодействовали этому явлению, устанавливая сроки поиска беглых крестьян⁹⁴. Крестьяне бежали из Западной Грузии в Восточную, из Картли – в Кахети, и наоборот.

⁸⁶ См.: *Таварткиладзе Д.Т.* Борьба государства и Церкви против торговли людьми в Грузии XVI–XVII вв. // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2011. № 4. С. 66–86; и другие работы.

⁸⁷ Очерки истории Грузии: В 8 т. Т. IV: Грузия с начала XVI в. по 30-ые гг. XIX в. / Под ред. М. Думбадзе. Тбилиси, 1973. С. 156–158 (на груз. яз.).

⁸⁸ См.: *Мегреладзе Д. Г.* Классовая борьба крестьян в феодальной Грузии. С. 77–91.

⁸⁹ Хроники. II. С. 475.

⁹⁰ ПГП. III. С. 187–193; Хроники. II. С. 375, 400–401; Древности Грузии. С. 7–13 и др.

⁹¹ Хроники. II. С. 428.

⁹² Хроники. II. С. 467, 484; ПГП. IV. № 7, 20, 56, 82; *Таварткиладзе Д.Т.* Землевладение Грузинской Православной Церкви в XVI–XVII вв. С. 75–76.

⁹³ Груз. «надлежащее по канонам».

⁹⁴ Законы Вахтанга VI / Пер. Д.Л. Пурцеладзе. Тбилиси, 1980. Пар. 202, 201, 199. С. 163–165.

Ввиду указанных выше обстоятельств, часть земель, в том числе и церковных, пустовала. В документах нередко упоминаются селища; в списках оброков наряду с крестьянскими дымами упоминаются и опустевшие крестьянские наделы. Деятели Церкви по мере возможностей заселяли такие земли⁹⁵.

С укреплением позиций Османской империи в Самцхе-Саатабаго (с 1590 г.) и распространением ислама существование Церкви и сохранение ее владений на территории этой административной единицы становилось всё более затруднительным. Ввиду этого епископы, священнослужители и часть церковных крестьян постепенно переселялись в другие грузинские области. Крестьяне при этом поступали в услужение местным кафедрам. Так, в 1645 г. из Саатабаго в Картли прибыли азнауры и крестьяне Ацкурской кафедры, принеся с собой чудотворную Ацкурскую икону и крест. Они поселились в с. Гогети (в Шида Картли) и стали служить Мцхетскому католикосату⁹⁶.

На примере владения Церкви крестьянами можно видеть один из значительных аспектов ее вовлеченности в общественную жизнь Грузии. Несмотря на тяжелые условия, церковные крестьяне в исследуемый период продолжали обеспечивать Церковь необходимыми материальными ресурсами.

Процент церковных крестьян был значительно меньше государственных и частных, хотя и вполне сопоставим с ними. Грузинские правители и феодалы продолжали предоставлять Церкви земли и крестьян. При этом пожалования царей и мтаваров в соответствии с введенными в научный оборот документами в количественном отношении значительно преобладали. Случаи приобретения крестьян Церковью или их добровольного перехода под ее начало были сравнительно малочисленны.

Категории церковных крестьян совпадали с категориями государственных и частных, однако имелись некоторые отличия в обязанностях. Церковные крестьяне освобождались от большинства государственных повинностей. Основной обязанностью некоторых из них, в отличие от государственных и частных крестьян, было доставление угощения на поминки (агапы) в ту церковь, которой они были пожертвованы. В качественном отношении оброки и повинности церковных и прочих крестьян отличались несущественно. Деньги в составе выплат церковных крестьян занимали незначительное место, что было характерно и для остальных крестьян Грузии феодального периода.

⁹⁵ Хроники. II. С. 505–506; *Ломинадзе Б.Р.* Грузинская патриархия и ее землевладение. С. 113, 115–118.

⁹⁶ ПГП. II. Док. № 75. С. 217–218. В документе сказано, что они могут вернуться в Саатабаго, если там будет христианский правитель.

Несмотря на значительные затруднения, возникавшие в землепользовании и владении крестьянами в ходе постоянных войн и междоусобиц, в Грузии наблюдалась общая тенденция на поддержку Церкви, особенно со стороны царей и мтаваров, а это имело весьма большое значение для ее сохранения в ту крайне непростую эпоху в истории Грузии.

Список литературы

- Анчабадзе Г. Вопросы военной истории Грузии (до 1921 г.). Тбилиси, 2010 (на груз. яз.).
- Асатиани Н. Восстания крестьян Бодбе и Бодбисхеви 1699, 1711–16 // ГСЭ. Т. II. Тбилиси, 1977. С. 440 (на груз. яз.).
- Бердзенишвили Н.А. Вопросы истории Грузии. Тбилиси, 1965. Т. II (на груз. яз.).
- Бердзенишвили Н.А. Очерк из истории развития феодальных отношений в Грузии (XIII–XVI вв.). Тбилиси, 1938.
- Гучуа В. К вопросу о сущности и происхождении хизанов // Материалы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1962. Вып. 34 (на груз. яз.).
- Джавахишвили И.А. Цель истории, ее источники и методы прежде и теперь. Т. III: Грузинская нумизматика и метрология. Тифлис, 1925 (на груз. яз.).
- Желтов М.С., Василик В. В. Агапа // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. I. С. 214–218.
- Калантаров Г. Крепостное право в Грузии в начале настоящего столетия. Тифлис, 1877.
- Капанадзе Д. Грузинская нумизматика. Тбилиси, 1969 (на груз. яз.).
- Климиашвили А. Материалы для изучения воеводств («садрошо») в Восточной Грузии XV–XVIII вв. // Несколько грузинских исторических документов XIV–XVIII вв. Тбилиси, 1964. С. 121–151 (на груз. яз.).
- Ломинадзе Б.Р. Грузинская патриархия и ее землевладение. Тбилиси, 2010 (на груз. яз.).
- Ломинадзе Б.Р. Из истории организации феодального хозяйства в позднефеодальной Грузии // Материалы по истории Грузии и Кавказа. Тбилиси, 1954. Вып. 30. С. 101–114 (на груз. яз.).
- Мегреладзе Д. Г. Грузинское крестьянство в XVI–XVII вв. (по материалам Восточной Грузии): Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Тбилиси, 1989.
- Мегреладзе Д. Г. Классовая борьба крестьян в феодальной Грузии (XVII–XVIII вв.). Тбилиси, 1979 (на груз. яз.).
- Месхиа Ш. Города и городской строй феодальной Грузии (XVII–XVIII вв.). Тбилиси, 1959.
- Муხелишвили Л. Социально-экономические категории крестьян Западной Грузии в XVI–XVII вв. // Вестник института языка, истории и материальной культуры (институт языкознания). Тбилиси, 1940. Т. V–VI. С. 267–319 (на груз. яз.).
- Очерки истории Грузии: В 8 т. Т. IV: Грузия с начала XVI в. по 30-ые гг. XIX в. / Под ред. М. Думбадзе. Тбилиси, 1973; Т. V: Грузия в 30-ые – 90-ые гг. XIX в. / Под ред. И. Антелава. Тбилиси, 1970 (на груз. яз.).
- Соселия О.Н. Сеньории в Западной Грузии – Имеретинском царстве, Гурийском и Одишском княжествах феодального периода: Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. Тбилиси, 1969.
- Сургуладзе И.И. Очерки по истории государства и права Грузии. Т. I. Тбилиси, 1963. (на груз. яз.).

- Таварткиладзе Д.Т.* Борьба государства и Церкви против торговли людьми в Грузии XVI–XVII вв. // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. № 4. 2011. С. 66–86.
- Таварткиладзе Д.Т.* Землевладение Грузинской Православной Церкви в XVI–XVII вв. // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2012. № 4. С. 70–82.
- Тадумадзе М.* Церковное землевладение в Грузии: первая половина XIX в. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.).

Источники

- Акты, собранные Кавказской Археографической комиссией. Тифлис, 1866. Т. I. Документы по социальной истории Грузии / Изд. Н. Бердзенишвили. Т. I: Крепостнические отношения (XV–XVIII вв.). Тбилиси, 1940 (на груз. яз.).
- Древности Грузии / Изд. Э. Такайшвили. Кн. I. Тифлис, 1899; кн. II. Тифлис, 1909 (на груз. яз.).
- Исторические документы / Изд. С. Какабадзе. Тифлис, 1913. Кн. 2, 4 (на груз. яз.).
- Ламберти А.* Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией / Пер. с итал. К.Ф. Гана. М., 2012 (репринт издания 1911 г.).
- Памятники грузинского права / И.С. Долидзе. Т. II: Светские законодательные памятники (X–XIX вв.). Тбилиси, 1965. Т. III: Церковные законодательные памятники (XI–XIX вв.). Тбилиси, 1970.
- Пурцеладзе Д.П.* Грузинские дворянские грамоты. Тифлис, 1881.
- Пурцеладзе Д.П.* Грузинские крестьянские грамоты, крепостные и судебные акты, грамоты и письма грузинских и персидских царственных особ. Тифлис, 1882.
- Пурцеладзе Д.П.* Грузинские церковные гуджари (грамоты). Тифлис, 1881.
- Хроники и материалы по истории и письменности Грузии / Изд. Ф. Жордания. Кн. II: 1273–1700 гг. Тифлис, 1897 (на груз. яз.).
- Церковные документы Западной Грузии / Изд. С. Какабадзе. Кн. I. Тифлис, 1921 (на груз. яз.).
- Шарден Ж.* Путешествие Шардена по Закавказью в 1672–1673 гг. / Пер. Е.В. Бахутовой и Д.Л. Носовича. Тифлис, 1902.

References

Literature

- Anchabadze G.* Sakartvelos samkhedro ist'oriis sak'itkhebi (1921) (Questions of Military History of Georgia (Till 1921 Year)). Tbilisi, 2010.
- Asatiani N.* Bodbisa da bodbiskhevis glekhta ajanq'ebebi 1699, 1711–16 // Kartuli sabch'ota encik'lop'edia (Uprisings of Bodbe and Bodbiskhevi Peasants 1699, 1711–16 // Georgian Soviet Encyclopaedia). Tbilisi, 1977. T. II. Gv. 440.
- Berdzenishvili N.A.* Sakartvelos ist'oriis sak'itkhebi (Questions of Georgian History). T. II. Tbilisi, 1965.
- Berdzenishvili N.A.* Ocherk iz istorii razvitiia feodal'nyh otnoshenij v Gruzii (XIII–XVI vv.) (Studies of Feudal Relationships' Evolution History in Georgia (XIII–XVI cc.)). Tbilisi, 1938.
- Javakhishvili I.A.* Ist'oriis mizani, misi ts'q'aroebi da metodebi ts'inat da ekhla. T. III: kartuli numizmat'ik'a-met'rologia (Aim of History, Its Sources and Methods Formerly and Now. Vol. III: Georgian Numismatics and Metrology). Tiflis, 1925.
- Guchua V.* Khizanta ts'armoshobis sak'tkhisatvis (In Terms of "Khizani" Origin and Essence) // Masalebi sakartvelos da k'avk'asiis ist'oriisatvis. Tbilisi, 1962. № 34.

- Zheldov M.S., Vasilik V.V.* Agapa // Pravoslavnaia jenciklopediia (Agape // Orthodox Encyclopedia). M., 2000.
- Kalantarov G.* Krepostnoe pravo v Gruzii v nachale nastojashhego stoletii (Agape // Orthodox Encyclopedia). Tiflis, 1877.
- K'ap'anadze D.* Kartuli numizmat'ik'a (Georgian Numismatics). Tbilisi, 1969.
- K'limiashvili A.* Masalebi aghmosavlet sakartvelos sadroshoebis istoriisatvis XV–XVIII ss. // XIV–XVIII ss. ramdenime kartuli ist'oriuli dok'ument'i (Materials for Study of Military Districts' ("Sadrosho") History in Eastern Georgia of XV–XVIII cc. // Some Georgian Historical Documents of XIV–XVIII cc.). Tbilisi, 1964. P. 121–151.
- Lominadze B.R.* Sakartvelos sap'at'riarko da misi mits'atmplobeloba (Georgian Patriarchate and Its Landownership). Tbilisi, 2010.
- Lominadze B.R.* Peodaluri ek'onomik'is organizatsiiastvis gvianpeodalur sakartveloshi (From Feudal Economy's Organization History in Late Feudal Georgia // Masalebi sakartvelos da k'avk'asiis ist'oriisatvis). Tbilisi, 1954. № 30. P. 101–114.
- Megreladze D.G.* Gruzinskoe krest'janstvo v XVI–XVII vv. (po materialam Vostochnoj Gruzii): avtoref. diss. ... d-ra ist. nauk (Georgian Peasants in XVI–XVII cc. (According to the Material of Eastern Georgia): Abstract of Dissertation). Tbilisi, 1989.
- Megreladze D.G.* Glekhita k'lasobrivi brdzola peodalur sakartveloshi (Peasants' Class Struggle in Feudal Georgia). Tbilisi, 1979.
- Meskhia Sh.* Goroda i gorodskoj stroj feodal'noj Gruzii (XVII–XVIII vv.) (Towns and Town Structure in Feudal Georgia (XVII–XVIII cc.)). Tbilisi, 1959.
- Muskhelishvili L.* Glekhita sotsial-ek'onomik'uri k'at'egoriebi dasavlet sakartveloshi (Social-Economic Categories of Peasants in Western Georgia in XVI–XVII cc. // Enis, ist'oriisa da mat'erialuri k'ult'uris inst'it'ut'i (enatmecnierebis inst'it'ut'i)). Tbilisi, 1940. T. V–VI. P. 267–319.
- Sakartvelos ist'oriis nark'vevebi 8 t'omad (Studies in History of Georgia in 8 Volumes). T. IV: sakartvelo XVI s. dasats'q'isidan XIX s. 30-ian ts'lebamde /gamots (Georgia From the Beginning of XVI c. till 30s of XIX c.). M. Dumbadzis mier. Tbilisi, 1973; T. V: sakartvelo XIX s. 30-ian – 90-ian ts'lebshi /gamots (Georgia in 30s – 90s of XIX c.). I. Antelavas mier. Tbilisi, 1970.
- Soselija O.N.* Sen'orii v Zapadnoj Gruzii – Imeretinskom carstve, Gurijskom i Odishskom knjazhestvah feodal'nogo perioda: avtoref. dis. ... d-ra. ist. nauk (Seigneuries in Western Georgia – Imeretian Kingdom, Principalities of Guria and Odishi of Feudal Period: Abstract of Dissertation). Tbilisi, 1969.
- Surguladze I.I.* Sakartvelos sakhelmts'iposa da samartlis ist'oriis nark'vevebi (Studies in State and Law History of Georgia). Tbilisi, 1963.
- Tavartkiladze D.T.* Bor'ba gosudarstva i Cerkvi protiv torgovli ljud'mi v Gruzii XVI–XVII vv. (Struggle of State and Church Against People Trade in Georgia of XVI–XVII cc.) // Vestnik MGU. Serija 13. Vostokovedenie. 2011. № 4. S. 66–86.
- Tavartkiladze D.T.* Zemlevladienie Gruzinskoj Pravoslavnoj Cerkvi v XVI–XVII vv. (Landownership of Georgian Orthodox Church in XVI–XVII cc.) // Vestnik MGU. Serija 13. Vostokovedenie. 2012. № 4. S. 70–82.
- Tadumadze M.* Ek'lesiis mits'atmplobeloba sakartveloshi: XIX s. p'irveli nakhevari (Church Landownership in Georgia: First Half of XIX c.). Tbilisi, 2006.

Sources

- Akty, sobrannye Kavkazskoj Arheograficheskoi komissieju (Acts, Collected by Caucasian Archaeographical Commission). Tiflis, 1866.
- Dok'ument'ebi sakartvelos sotsialuri ist'oriisatvis /gamots. N. Berdzenishvilis mier. T. I: bat'onq'muri urtiertoba (XV–XVIII ss.) (Documents of Social History of Georgia / Ed. N. Berdzenishvili. Vol. I: Serfdom Relationships (XV–XVIII cc.). Tbilisi, 1940.

- Sakartvelos sidzveleni /gamots. S. K'ak'abadzis mier. (Antiquities of Georgia / Ed. S. Kakabadze). Tiflis, 1899. T. 1; Tiflis, 1909. T. 2.
- Ist'oriuli sabutebi /gamots. S. K'ak'abadzis mier (Historical Documents) / Ed. S. Kakabadze. Tiflis, 1913. T. II, IV.
- Lamberti A.* Opisanie Kolhidy, nazyvaemoj teper' Mingreliej / Per. s ital. K.F. Gana. (Description of Samegrelo Region / translated into Russian from Italian by K.F. Gan). M., 2012 (reprint of issue of 1911 year).
- Kartuli samartlis dzegebi / gamots. I.S. Dolidzis mier (Georgian Legislative Documents / Ed. I.S. Dolidze). T. II: saero sak'anonmdeblo dzegebi (X–XIX ss.) (Vol. II: Secular Legislative Documents (X–XIX cc.)). Tbilisi, 1965; T. III: saek'lesio sak'anonmdeblo dzegebi (XI–XIX ss.) (Vol. III: Church Legislative Documents (XI–XIX cc.)). Tbilisi, 1970.
- Purceladze D.P.* Gruzinskie dvorjanskije gramoty (Georgian Documents of Noblemen). Tiflis, 1881.
- Purceladze D.P.* Gruzinskie krest'janskije gramoty, krepostnye i sudebnye akty, gramoty i pis'ma gruzinskih i persidskih carstvennyh osob (Documents, Concerning Georgian Peasants, Acts of Serfdom and Law-court, Deeds of Georgian and Persian Kingly Persons). Tiflis, 1882.
- Purceladze D.P.* Gruzinskie cerkovnye gudzhari (gramoty) (Georgian Church Gudzhari (Documents)). Tiflis, 1881.
- Kronik'ebi da masala saqartvelos ist'oriisa da mts'erlobisatvis /gamots. T. Zhordania mier. T. II: 1273–1700 ts'lebi (Chronicles and Materials of Georgian History and Literature) / Ed. T. Zhordania. Vol. II: 1273–1700). Tiflis, 1897.
- Dasavlet sakartvelos saek'lesio dok'ument'ebi / gamots. S. K'ak'abadzis mier (Church Documents of Western Georgia) / Ed. S. Kakabadze). Tiflis, 1921. Vol. I.
- Sharden Zh.* Puteshestvie Shardena po Zakavkaz'ju v 1672–1673 gg. / Per. E.V. Bahutovoj i D.L. Nosovicha (Journey of Chardin Through Transcaucasia in 1672–1673 Years / Translated into Russian by E.V. Bahutova and D.L. Nosovich). Tiflis, 1902.

Сведения об авторе: *Таварткиладзе Давид Тамазович*, аспирант кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: david-t86@mail.ru

About the author: *Tavartkiladze David Tamazovich*, PhD student, Department of History of Near and Middle East Institute of Asian and African Studies Moscow State University. E-mail: david-t86@mail.ru

Указатель статей и материалов, опубликованных в журнале «Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение» в 2014 г.

№ С.

Филология

<i>Khokhlova L. V.</i> Changing Contours of Mother Tongue-English Bilingualism in India	1	3
<i>Дрейзис Ю.А.</i> Элементы постмодернистской поэтики в творчестве Юй Хуа и Владимира Сорокина.....	1	31
<i>Захарьин Б.А.</i> Теории познания в джайнизме	4	17
<i>Куницкая Я.И.</i> Стихотворные вставки и их функции в «Книге о чалме» Хушхал-Хана Хаттака.....	1	42
<i>Наний Л.О.</i> Прилагательные со значением ‘толстый/тонкий’: русский vs. китайский.....	2	3
<i>Рейснер М.Л.</i> Кораническая история Йусуфа в персидской поэтической классике X–XV веков (лирический мотив и романический сюжет)	4	4
<i>Репенкова М.М.</i> Романы Элиф Шафак как пример структурированного повествования.....	1	20
<i>Садриев Р.Ф.</i> К вопросу об интерпретации коранической суры 110	4	26
<i>Семенюк М.В.</i> Мираж и реальность в романах Ван Аньи о Шанхае.....	2	16
<i>Синицина О.О.</i> Интернет-лексика в современном китайском языке.....	3	57
<i>Холкина Л.С.</i> Семантическое поле ‘гладкий’ в китайском языке: лексико-типологический обзор	2	26

История

<i>Абак Т.</i> Курдская школа в Хое (к истории курдско-русских связей в начале XX в.).....	2	43
<i>Арсанова Т.Е., Кулешова Н.С.</i> Молодежный фактор в современных арабских событиях (2000-е годы)	3	44
<i>Касумов Р.И.</i> Христиане в административной системе Сиро-Палестинского региона (20–70-е годы XVIII в.)	4	40
<i>Леонтьева А.А.</i> «Новые мусульмане» в болгарских провинциях Османской империи (по данным кадийских регистров г. Софии конца XVII в. – XVIII в.).....	2	51
<i>Новикова А.А.</i> Синтез восточных и западных географических представлений в трактате «Нихон суйдо ко:» Нисикава Дзёкэн (1648–1724).....	3	30
<i>Пальников А.М.</i> Изменение позиции Народно-Республиканской партии Турции по отношению к исламу во второй половине 40-х годов XX века..	4	53
<i>Пальников А.М.</i> Политика кемалистов в отношении религиозного образования в Турции (1923–1938).....	2	63
<i>Солодухина Т.Г.</i> Англиканская проповедь в османской Сирии в 40-е годы XIX века	4	65
<i>Таварткиладзе Д.Т.</i> Церковные крестьяне в Грузии XVI–XVII вв.	4	78

<i>Тимофеева М.В.</i> Конфликт в Айодхье: история вопроса и современное состояние	1	72
<i>Шлыков П.В.</i> Трансформация партийно-политической системы Турции в 1983–2013 гг. и мобилизационные стратегии оппозиции. Часть 2	1	54

Экономика

<i>Мельянцева В.А.</i> Конкурентоспособность развивающихся стран в глобальной экономике	3	3
---	---	---

Критика и библиография

<i>Романова И.А.</i> Территориальный вопрос в афро-азиатском мире / Под ред. проф. Д.В. Стрельцова. М.: Аспект пресс, 2013	3	91
<i>Фурсов К.А.</i> К а р а ч к о в а Е. Ю. Диалоги с прошлым: этноистория рад-жпутского княжества. М.: Совпадение, 2013	2	76

Из истории Московского университета

<i>Арапов Д.Ю., Васильев А.Д.</i> Профессор Х.З. Габидуллин – первый руководитель московского университетского исторического востоковедения	2	79
---	---	----

Из истории востоковедения и африканистики в Московском университете

<i>Вигасин А.А.</i> Первый русский санскритолог Павел Петров (1814–1875)..	3	64
<i>Тетерин О.И.</i> Африканист в фортепианном классе МГУ	3	75

Научная жизнь

<i>Барабощкин К.Е., Семенюк М.В.</i> Литературоведческий семинар на кафедре китайской филологии	2	93
---	---	----

Публикации

<i>Барабощкин К.Е.</i> Литературная мысль Ван Чуна. Глава «О превосходстве и необычности» из трактата «Весы суждений»	2	87
<i>Шахов А.С.</i> Арабское кино: взгляд из Москвы	1	84

Памяти...

<i>Владимир Сергеевич Гривнин (1923–2014)</i>	2	96
---	---	----