

Вестник НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ Московского университета

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 13

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

№ 1 • 2015 • ЯНВАРЬ–МАРТ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в три месяца

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Орлов В.В.</i> Шерифство как фактор общественной жизни алауитского Марокко (XVII–XIX)	3
<i>Жантиев Д.Р.</i> Традиционная исламская мысль в Османской Сирии в конце XIX – начале XX в. (на примере творчества шейха Йусуфа ан-Набхани)	21
<i>Бочковская А.В.</i> «Истинные» и «ложные» Ниранкари: особенности взаимоотношений с сикхской общиной	30
<i>Кириченко А.Е.</i> Буддийское реформаторство и роль монашества в развитии буддийской общественной мысли в Мьянме в XIX – начале XX в.	47
<i>Башеленивили Л.О.</i> «Асимметричный диалог», или Молитвословия в памятниках древнегрузинской агиографической литературы	65
<i>Захарьин А.Б.</i> Особенности религиозной политики КНР в XX в.	82

CONTENTS

<i>Orlov V.V.</i> Sharifism as a Factor of Social Life in Alawi Morocco (XVII–XIX)	3
<i>Zhantiev D.R.</i> Traditional Islamic thought in Ottoman Syria in the late XIX – early XX centuries (base on the works of sheikh Yusuf al-Nabhani).	21
<i>Bochkovskaya A.V.</i> “True” and “Fake” Nirankaris: Relations with the Sikh Community	30
<i>Kirichenko A.E.</i> Buddhist Reform Movements and Monastic Contributions to Buddhist Social Thought in the Nineteenth and Early Twentieth Century Myanmar	47
<i>Basheleishvili L.O.</i> “Asymmetric Dialogue” or Prayers in Ancient Georgian Hagiographic Literary Monuments	65
<i>Zakharyin A.B.</i> Some Features of the Chinese Religious Policy in the XX st Century	82

В.В. Орлов

ШЕРИФСТВО КАК ФАКТОР ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ АЛАУИТСКОГО МАРОККО (XVII–XIX)

В статье на примере Марокко изучаются демографические, структурно-иерархические, духовно-нравственные аспекты традиционной жизни мусульманских обществ, предопределявшие социальную значимость происхождения от пророка Мухаммада (шерифства). Проводится различие между понятиями «шерифы» и «аристократия», рассматриваются механизмы поддержания корпоративного духа, сплоченности и социополитической мобилизации у шерифов Дальнего Запада исламского мира, разъясняется сущность исторически признанных марокканским обществом и правящими кругами шерифских льгот и привилегий.

Ключевые слова: шерифы, Марокко, пророк Мухаммад, генеалогия, клановая иерархия, привилегии.

This article, exploring the case of Morocco, investigates demographic, structural, hierarchical, spiritual and ethical background of social importance, attributed to descent from Prophet Muhammad (sharifism) in traditional life of Muslim societies. The author makes distinction between the concepts of 'sharifs' and 'aristocracy', as well as clarifies the intricacies of maintenance of corporate spirit, cohesion and sociopolitical mobilization of sharif-s in the Muslim Far West. The article also provides explanatory account for sharifian benefits and privileges, historically accepted by Moroccan society and ruling circles.

Key words: sharifs, Morocco, prophet Muhammad, genealogy, clan hierarchy, privileges.

Шерифство – кровнородственное и духовное наследование от Пророка – всегда было объектом почитания в арабо-мусульманском мире. Само слово *шериф* (мн. *аишаф*, *шурафа*¹, букв. знатный, честный, благородный) уже выражает в арабском языке идею возвышения над общественным ординаром. В доисламской Аравии термин «шериф» издревле обозначал свободного человека, который благодаря прославленным предкам мог претендовать на господствующее положение¹. С появлением ислама эгалитаристский посыл исламского вероучения, выраженный идеологией «благородства в вере»², не смог возобладать над глубоко иерархическим сознанием

¹ *Levi-Provençal E. Shorfa // Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Vol. 4. Leiden; L., 1934. P. 401; Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 294.*

² Ср. коранический айяат *Инна акрамакум 'инда Алла аткауум* (Ведь самый благородный из вас пред Аллахом – самый благочестивый). Коран / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. М., 1963. 49:13.

кочевников-бедуинов. В результате изначальная идея равенства всех правоверных уступила место новой версии «благородства в родстве». С начала VIII в. (особенно после мученической гибели Хусайна в 680 г.)³ слово «шериф» соотносилось в мусульманской традиции с судьбами «дома Пророка» и повсеместно признавалось почетным титулом его членов (*ахл ал-байт*, букв. араб. «люди Дома»)⁴. Так как в арабо-мусульманской традиции было общепризнано, что лучшие качества предков передаются потомкам, шерифы расценивались как «люди достоинства» (*ахл ал-фадл*), которым противопоставлялся безнравственный сброд (*ал-'аразил*)⁵. Марокко, наряду с Йеменом и Западной Аравией, принадлежало к тем регионам арабо-мусульманского мира, где шерифство пользовалось непревзойденным уважением и почитанием. Это обстоятельство дало потомкам Пророка возможность основать в Дальнем Магрибе династии Идрисидов (788–974), Сааидов (1510–1659) и Алауитов (с 1631 г.) и длительно поддерживать их легитимность. В связи с этим привлекает внимание вопрос о сущности общественного престижа и духовного превосходства шерифов в реалиях Марокко.

Дифференциация между шерифами и не-шерифами строилась не на материальном или интеллектуальном богатстве, но, по выражению марокканского историка Абд ал-Латифа Агнуша, на «символическом капитале», извлекаемом из благородного происхождения⁶. Очевидно, общественно признанным фактором превосходства шерифа была та мера, в которой он обладал божественным благословением (*баракой*). Не случайно в марокканской народной традиции шерифы собирательно назывались «люди благословения» (*ахл ал-барака*)⁷. Народная вера предполагала, что в поколении, где благодать наличествует, имеется некто, наделенный ею более осталь-

³ В октябре 680 г. сын Али ибн Аби Талиба и дочери Мухаммада Фатимы – ал-Хусайн – был убит у г. Карбала в Ираке омеййадскими войсками в ходе военно-политического противостояния шиитов и Омеййадов.

⁴ Уважение к шерифам обосновывалось повелением Аллаха: *Кул: «Ла ас'алакум 'алайхи аджран илла-л-мавадда фи-л-курба; ва ман йактариф хасанатан, назид лаху фиха хуснан»* (Скажи: «Я не прошу у вас за это награды, а только любви к ближним; кто совершит доброе, тому Мы прибавим к этому благое»). Коран... 42:22. Уже в первые века ислама сложилось представление о том, что шерифов не постигнет наказание Судного дня. Ислам. Энциклопедический словарь... С. 294. Наконец, коранический текст недвусмысленно предопределил Пророка в качестве высшего образца совершенства для последователей ислама: *Ла кад кана лакум фи расул Алла уса хасана* (Был для вас в посланнике Аллаха хороший пример). Коран... 33:21.

⁵ *Arendouk C. van. Sharif // Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Vol. 4. Leiden; L., 1934. P. 336.*

⁶ *Agnouche A. Histoire politique du Maroc. Pouvoir – légitimités – institutions. Casablanca, 1987. P. 167.*

⁷ *Jamous R. Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Cambridge; Paris, 1981. P. 193.*

ных (*шариф ал-барака*)⁸. В каждом поколении мог быть только один шариф ал-барака, причем, как полагали марокканцы, по промыслу Аллаха это не было наследственной привилегией⁹. Таким образом, барака в понятиях массового сознания воплощалась неравномерно – как в смысле географии, так и хронологии: она, как предполагал марокканский историк Абдаллах ал-‘Арви, реконструируя представления соотечественников XVII–XIX вв., «в течение поколений может быть сокрытой, а потом обнаружиться внезапно»¹⁰. Гипотеза марокканского историка о «спящем» характере бараки позволяет предположить, что ее внезапное пробуждение могло использоваться шерифскими кланами как своеобразный социальный трамплин – особенно по мере роста численности шерифов¹¹.

В оценке места и роли шерифства в социокультурной истории Марокко существенны демографические показатели. Разумеется, определение точной численности потомков Пророка в том или ином городе в каждом конкретном веке и десятилетии представляется невыполнимой задачей. Тем не менее мы можем утверждать, что в XVII–XIX вв. шерифы составляли значительную часть городского и меньшую – сельского населения Марокко. Свидетельства арабских летописцев и европейских современников подтверждают мнение французского исследователя XIX в. Э. Ка, отмечавшего, что «шерифы обязательно имеются ... в любом ксаре или городке, иногда они составляют все население целой деревни или даже округа»¹². К примеру, по скрупулезным подсчетам шерифа Сиди Бахайи, – хрониста из южномарокканского оазисного края Туат, – в 1797 г. там насчитывалось 8088 шерифов, включая женщин, стариков, мужчин и детей, что могло составлять до половины населения¹³. О том, какова

⁸ Geertz C. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven; L., 1968. P. 77; Gellner E. *Doctor and Saint // Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* / Ed. by N.R. Keddie. Los Angeles; Berkeley; L., 1972. P. 316.

⁹ Jamous R. *Honneur et baraka...* P. 200; Rabinow P. *Symbolic Domination: Cultural Forms and Historical Change in Morocco*. L., 1975. P. 8.

¹⁰ Laroui A. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830–1912)*. Paris, 1977. P. 94.

¹¹ В свете этих соображений представляется курьезом мнение американского антрополога Б. Хоффмана о том, что «все шерифы ... обладают одинаковым престижем». Hoffman B. *The Structure of Traditional Moroccan Rural Society*. The Hague, 1967. P. 147. Это мнение выглядит тем более странно, что сам Б. Хоффман проводил полевые изыскания в Марокко, давшие ценные результаты.

¹² Cat E. *L'islamisme et les confréries religieuses au Maroc // Revue des deux mondes*. Paris, 1898. Vol. 149. 2-eme livr. P. 380. *Ксар* (мн. *ксур*, от араб. *касар* «замок», «дворец») – укрепленное селение с высокой плотностью застройки в горных и полупустынных районах Магриба.

¹³ Цит. по: Martin A. G. P. *Quatre siècles d'histoire marocaine. Au Sahara de 1504 à 1902. Au Maroc de 1894 à 1912. D'après archives et documentations indigènes*. Paris, 1923. P. 112. Сходная ситуация наблюдалась в XVIII в. и в родовом гнезде Алаутской

была численность потомков Пророка в крупных городах, дают представление сведения, почерпнутые нами из источников XIX столетия. Как полагал марокканский летописец Абд ар-Рахман ибн Зайдан, в XIX в. в Фесе проживали не менее чем сорок ветвей шерифских родов¹⁴. Каждая ветвь насчитывала 10 и более «больших семейств», каждое из которых в свою очередь могло состоять из 50–100 человек. Таким образом, речь может идти о десятках тысяч шерифов, что для города, насчитывавшего к началу XIX в. порядка 90 тыс. жителей, было значительной цифрой¹⁵. Здесь стоит заметить, что в магрибистике утвердилось мнение о марокканских шерифах как о крупнейшем отряде потомков Пророка в мусульманском мире¹⁶. Это утверждение представляется несколько преувеличенным. Если сопоставить численность шерифов в Марокко и других арабских регионах, то явного первенства Дальнего Магриба обнаружить не удастся¹⁷.

Если численность шерифских кланов характеризует их удельный вес в социокультурной и политической истории Дальнего Магриба, то для понимания сущности внутришерифских взаимоотношений необходимо хотя бы в общих чертах обрисовать основные принципы организации шерифского корпуса, сложившиеся в Дальнем Магрибе еще в первые века исламской истории.

Марокканские шерифы, как и их родственники по всему арабому мусульманскому миру, подразделяли свою среду по генеалогическому признаку – согласно происхождению от ал-Хасана либо ал-Хусайна. Большинство среди марокканских шерифов составляли хасаниды. Все они происходили от праправнука Пророка Абдаллаха ал-Камила. Трое из его сыновей – Идрис, Муса ал-Джаун и Мухаммад ан-Нафс аз-Закийя – дали жизнь ведущим шерифским кланам

династии – оазисе Тафилалет, расположенном на северной окраине Сахары. «Потомство шерифов от Мулай Исмаила до Сиди Мухаммада, постоянно отсылаемое в Тафилалет, – указывал в 1790 г. английский врач У. Лемприер, путешествовавший по стране, – сейчас насчитывает около 9 тыс. человек». *Lempriere W. Voyage dans l'Empire de Maroc et le Royaume de Fès, fait pendant les années 1790 et 1791. Paris, 1801. P. 325.*

¹⁴ *Ибн Зайдан Маула Абд ар-Рахман. Ал-‘Изз ва-с-саула фи ма’алим нузум ад-даула (Сила и могущество в чертах государственной системы). Т. 2. Рабат, 1962. С. 11.*

¹⁵ О численности городского населения Марокко в традиционный период см.: Орлов В.В. Традиционная социальная организация алауитского Марокко (середина XVIII – начало XIX века). Концепции – структуры – взаимосвязи. М., 1998. С. 73–74. По сведениям Э. Мишо-Беллэра, в начале XX в. только фесские шерифы-Алауиты насчитывали около 150 семейств. *Michaux-Bellaire E. L'organisation des finances au Maroc // Archives marocaines. Vol. XI. Paris, 1907. P. 240.*

¹⁶ См., например: *Levi-Provençal E. Les historiens des Chorfa: essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI au XIX siècle. Paris, 1922. P. 45.*

¹⁷ Например, в больших городах Сирии XVIII в., по данным И.М. Смилянкой, потомков Пророка насчитывалось немалое число, и лишь только глав шерифских семей в Халебе было не менее 3–4 тыс. *Смилянская И.М. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже нового времени (на материалах Сирии, Ливана и Палестины). М., 1979. С. 180.*

Дальнего Магриба. Так, от Идриса происходят 12 кланов (Хаммудийун, Джутийун-Тахирийун, Талибийун, Галибийун, Даббагийун, Имгарийун, Каттанийун, 'Аламийун, Шабахийун, Имранийун, Са'либийун, Ваззанийун); от Мусы ал-Джауна – клан Кадирийун, а от Мухаммада ан-Нафса аз-Закийи – два клана (Са'адийун и 'Алауийун), давшие начало шерифским династиям Марокко. Ветвь потомков Пророка, происходившая от ал-Хусайна, представлена в Марокко слабее и в их насабах нет марокканских топонимов¹⁸. Из них согласно марокканским агиографам, известны семьи Сикиллийун и 'Иракийун, несколько столетий проживавшие в ал-Андалусе, на Сицилии и только в XIII в. вернувшиеся в Магриб¹⁹.

Материалы марокканских источников позднего Средневековья и Нового времени дают отчетливое представление о существовании своеобразной иерархии среди местных шерифских семей. Речь здесь не идет ни о жестко структурированной схеме формальных рангов и отличий, ни о социально-экономической «лестнице богатства» внутриклассового типа. Позиция индивидуума-шерифа или семьи в социальном «рейтинге» фиксировалась в осознаваемой большинством населения системе ценностей (нравственная репутация, чистота генеалогии, мусульманская ученость, контроль над престижными общественными функциями, реликвиями или святилищами)²⁰. Наконец, могущественные шерифские кланы выделялись количеством своих клиентов и союзников, готовых в случае конфликта с оружием в руках выступить на их стороне: так, лидер 'Имранийун начала XVIII в. Мухаммад ал-Гали, будучи по роду занятий «рыцарем большой дороги», привлекал сотоварищей в качестве защитников почитаемого шерифского семейства²¹.

¹⁸ Cour A. L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger, 1509–1830. Paris, 1904. P. 22–23; Levi-Provencal E. Les historiens des Chorfa... P. 278–279. *Насаб* – в арабо-мусульманской генеалогической традиции часть личного имени, содержащая различные маркеры происхождения или отметки, свидетельствующие об этапах жизненного пути, в том числе топонимические: например, ат-Тирмизи (происходящий из Термеза), ал-Азхари (учившийся в университете ал-Азхар в Каире) и т. п.

¹⁹ *Ибн ал-Ахмар Исмаил*. Буйутат Фас ал-кубра (Великие «дома» Феса). Рабат, 1972. С. 17; *Ал-Кадири Абд ас-Салам ибн ат-Тайиб*. Ад-Дурр ас-сани фи ба'д ман би Фас мин ан-насаб ал-хасани (Сберегаемая жемчужина в [описании] фесцев, происходящих от ал-Хасана). Фес, 1891. С. 69.

²⁰ К примеру, ветвь Идрисидов 'Имранийун имела авторитет в Фесе, поскольку ее представители управляли хозяйством мавзолея Идриса ибн Идриса, а хусейнидская семья Сикиллийун поддерживала свой статус тем, что бережно сохраняла бесценную реликвию – подошвы сандалий Пророка. *Ал-Каттани Мухаммад ибн Джа'фар*. Салват ал-анфас ва мухадасат ал-акйас би ман укбира мин ал-'улама ва-с-сулаха' би Фас (Утешение душ и беседа, оценивающая тех алимов и праведников, кто упокоился в Фесе). Т. 1. Фес, 1899. С. 343–347.

²¹ *Cigâr N. Société et vie politique a Fès sous les premiers Alawites (ca. 1660-1830) // Hespéris-Tamuda. Vol. 18. Rabat, 1978–1979. P. 105–106.*

В числе высших по положению шерифских кланов Марокко осведомленные современники прежде всего называют идрисидское семейство – древнейшее и наиболее многочисленное в Дальнем Магрибе. Среди наиболее благородных ветвей семьи Идриса, обосновавшихся в Фесе, Абд ас-Салам ал-Кадири выделял Джутийун, получивших свое фамильное имя от селения Джута на берегу р. Себу²². Первоначально они прославились своей ученостью в г. Мекнесе, но при Маринидах (XIII–XV вв.) переселились в северную столицу²³. Мекнес избирался местом жительства и другие идрисидские ветви – Тахирийун и Галибийун, которые сделали выбор в пользу Феса во второй половине XV и в конце XVII в.²⁴ Ряд идрисидских семей перебрался в Фес из ал-Андалуса: такова была судьба семьи Даббагийун, которая в 974 г. была вывезена Омеййадами в Кордову, но в конце XIII в. перебралась в марокканский город Сале. Маринидские султаны, желая привлечь их ко двору, ассигновали им с 1388 г. доходы с салетинских дубилен (*дар ад-дабг*), откуда произошло их прозвище²⁵. Но, пожалуй, дольше всех идрисидских кланов с Фесом были связаны Каттанийун, жившие в Фесе со второй половины IX в. Позже они нашли пристанище в Мекнесе и снова появились в Фесе, как свидетельствует «Ад-Дурр ас-сани», в середине XVI в.²⁶

Вторым по значимости шерифским семейством Дальнего Магриба XVII–XIX вв. было алауитское. До того, как Алауиты пришли к власти, они представляли собой провинциальный клан потомков Пророка и не обладали особым влиянием²⁷. Предок Алауитов ал-Хасан ибн Касим по прозвищу «ад-Дахил» (араб. букв. чужак, пришелец) происходил из порта Янбо в Аравии. Согласно алауитскому преданию, отраженному в летописях XVIII–XIX вв., он, совершая хаджж, познакомился в Мекке с вождями конфедерации берберских племен филали, населявших оазисный край Тафилалет на юго-востоке Ма-

²² *Ал-Кадири Абд ас-Салам*. Ад-Дурр ас-сани... С. 12–13.

²³ *Salmon G.* Les chorfas Idrissides de Fès, d'après Ibn at-Tayyib al-Qadiri // Archives marocaines. Paris, 1904. Т. I. Р. 434.

²⁴ *Ал-Кадири Абд ас-Салам*. Ад-Дурр ас-сани... С. 15–16, 31–33.

²⁵ *Ал-Кадири Абд ас-Салам*. Ад-Дурр ас-сани... С. 35.

²⁶ Там же. С. 38–39. Впрочем, почитаемые ветви идрисидской семьи произрас-тали также вдалеке от столичной суеы. Так, высокий авторитет в идрисидской среде имели шерифы Уэззана (*Ал-Каттани Мухаммад*. Салват ал-анфас... Т. 1. С. 285, 331; т. 2. С. 72; *Levi-Provençal E.* Les historiens des Chorfa... Р. 326) и многочисленные ветви потомков Пророка, проживавшие на склонах Джебель-Алам в округе г. Шафшауан (Шавен) под родовым именем 'Алабийун (*Doutté E.* Notes sur l'islam maghrébin: les marabouts // *Revue de l'histoire des religions*. Vol. 41. Paris, 1900. Р. 291; *Le Chatelier A.* L'islam dans l'Afrique occidentale. Paris, 1899. Р. 16; *Hoffman B.* The Structure... Р. 146). Абд ас-Салам ал-Кадири указывает на то, что они даже основали в XV в. самостоятельное княжество со столицей в Шафшауане. *Ал-Кадири Абд ас-Салам*. Ад-Дурр ас-сани... С. 40–41.

²⁷ *Agnouche A.* Histoire politique... Р. 206–207; *Jamous R.* Honneur et baraka... Р. 223.

рококко²⁸. Они пригласили шерифа на постоянное жительство, желая воспользоваться его баракой для защиты караванных путей и пальмовых плантаций. Ал-Хасан принял приглашение. Марокканские летописцы датируют его поселение в г. Сиджилмаса 60-ми годами XIII в.²⁹ Престиж Алауитов возрос во второй трети XVII в., когда они сменили на троне Саадидов³⁰. Особое положение алауитских шерифов стало последствием самоутверждения династии: начиная с 60-х годов XVII в. контроль за алауитской родословной осуществлял специальный чиновник, не входивший в общую систему регистрации шерифов (*никабат аш-шурафа*)³¹. В XVII в. алауитские шерифы часто перебирались в Фес и к 1679 г. были уже столь многочисленны, что подразделялись на три ветви³². «Историческая родина» династии – Тафилалет – также оказалась в привилегированном положении. По данным католического миссионера Л. Годара (60-е годы XIX в.), потомство ад-Дахила располагалось там в 365 ксурах³³. Тафилалет также служил и местом почетной ссылки. Колониальные авторы XIX в., наблюдавшие за Тафилалетом из соседнего Алжира, отмечают, что марокканские государи нередко водворяли родственников в «землю Филали», опасаясь их претензий на трон³⁴.

²⁸ *Ад-Ду'айф ар-Рабати Мухаммад ибн Абд ас-Салам*. Та'рих ад-Ду'айф ар-Рабати. Та'рих ад-даула ал-'алауийа ас-са'ида мин наша'тиха ила авахир 'ахд Маула Сулайман (История Ду'айфа Рабатского. История счастливой Алауитской династии от ее основания до окончания правления Мулай Сулаймана). 1043/1633–1238/1812. Т. 1. Касабланка, 1988. С. 93–94; *Аз-Заййани, Абу-л-Касим ибн Ахмад*. Ал-Бустан аз-зариф фи даулат аулад Маула аш-Шариф (Красивый сад [повествования] о правлении потомков Мулай аш-Шерифа) / Публ. и коммент. Р. аз-Завийа. Рисани, 1992. С. 29–30.

²⁹ *Ал-Кадир и Абд ас-Салам*. Ад-Дурр ас-сани... С. 50; *Ан-Насири Абу-л-Аббас Ахмад ибн Халид*. Китаб ал-истикса ли ахбар дуввал ал-Магриб ал-акса (Книга изучения сведений о династиях Дальнего Магриба). Т. 7. Касабланка, 1956. С. 4–5.

³⁰ Родословная Алауитов признавалась «золотой цепью», «непогрешимой», «наиболее чистой из всех». *Акансус ал-Марракуши Абу Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад*. Ал-Джайш ал-'арамрам ал-хумаси фи даулат аулад маулана 'Али ас-Сиджилмаси (Несметное пятичастное войско в династии потомков нашего повелителя Али из Сиджилмасы). Т. 1. Фес, 1918. С. 43. Однако манипуляции с насабом продолжались и при них: с XVII в. шерифское происхождение их предшественников-Саадидов было объявлено сомнительным, и их предком в Марокко считали уже не самого Мухаммада, а его кормилицу Халиму из аравийского племени бану саад. *Аз-Заййани Абу-л-Касим*. Ал-Бустан аз-зариф... С. 30–31; *Видясова М.Ф.* Социальные структуры доколониального Магриба. Генезис и типология. М., 1987. С. 219.

³¹ *Ал-Каттани Мухаммад*. Салват ал-анфас... Т. 3. С. 129.

³² *Ал-Кадир и Абд ас-Салам*. Ад-Дурр ас-сани... С. 53–54.

³³ *Godard L.* Description et histoire du Maroc, comprenant la géographie et la statistique de ce pays d'après les renseignements les plus récents et le tableau du regne des souverains qui l'ont gouverné depuis les temps les plus anciens jusqu'à la paix de Tétouan en 1860. Т. 1. Paris, 1860. P. 26.

³⁴ *Depont O., Coppolani X.* Les confreries religieuses musulmanes. Alger, 1897. P. 507; *Lacroix N., La Martinière H. de.* Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain. Т. 3. Alger, 1897. P. 175.

Между двумя шерифскими ветвями с XVII в. существовало неявное соперничество. Алауиты даже в зените своих завоевательных усилий не могли похвалиться массовым почитанием памяти основателя династии Мулай Али аш-Шерифа, тогда как престиж гробниц Мулай Идриса ибн Абдаллаха в Джебель-Зерхун и Мулай Идриса ибн Идриса в Фесе был общепризнан. Несопоставим был и «стаж» пребывания двух семейств на марокканской земле: если Идрисиды в VIII в. создали первое мусульманское государство Магриба, то Алауиты прибыли в Тафилалет только в XIII в. и еще 400 лет не были известны за его пределами. Присвоив статус правящей семьи, Алауиты, по выражению американского историка Г. Мансона, воспринимались в идрисидской среде как “*nouveaux sacres*” (выскочки)³⁵. Идрисиды же объективно играли роль ограничителя их централизаторских амбиций³⁶. По нашей оценке, угроза «идрисидской реставрации» оставалась реальной вплоть до восстановления независимости Марокко в 1956 г. Даже при европейском протекторате идрисидские шерифы неоднократно поддавались искушению «прямо соревноваться с правительством, выступив против него»³⁷.

Так веками выстраивалась иерархия обосновавшихся на северо-западе Африки шерифских семейств. Однако для разносторонней оценки феномена шерифизма в Дальнем Магрибе наиболее важное значение имеют все же не вопросы численности и структуры шерифских кланов, взятые отдельно, а анализ их статуса в массовом сознании и общественной роли, ими выполняемой.

В историографии высказывались разнообразные суждения относительно места, занимаемого шерифами в социальной структуре Марокко XVI–XIX вв. Так, мэтр французской магрибистики Р. Ле Турно предлагал рассматривать потомков Пророка как «элиту по рождению», занимающую свое место рядом с «элитами торговли и знания»³⁸. По представлениям историков и антропологов, принадлежащих к англосаксонской традиции (Г. Мансон, Н. Сайджер), шерифы являли собой солидарную группу, основанную на кровнородственных связях и общих социально-политических интересах³⁹.

³⁵ *Munson H. Jr.* Religion and Power in Morocco. New Haven (Conn.); L., 1993. P. 41.

³⁶ *Salmon G.* Les chorfas Idrissides... P. 437.

³⁷ *Burke E.* The Moroccan Ulama, 1860–1912: an Introduction // *Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* / Ed. by N.R. Keddie. Los Angeles; Berkeley; L., 1972. P. 109. Прочие шерифские кланы, даже достигшие на местах политического влияния, располагались в массовом сознании ниже Идрисидов и Алауитов.

³⁸ См. подробнее: *Le Tourneau R.* Fès avant le Protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman. Casablanca, 1949. P. 122–147.

³⁹ *Cigar N.* Société et vie politique... P. 106; *Cigar N.* Socio-Economic Structures and the Development of an Urban Bourgeoisie in Pre-Colonial Morocco // *The Maghreb Review*. Vol 6. L., 1981. № 3–4. P. 74; *Munson H. Jr.* The Mountain People of Northwestern Morocco: Tribesmen or Peasants? // *Middle Eastern Studies*. Vol. 17. L., 1981. № 2. P. 252.

Наконец, марокканские историки склонны видеть в шерифских кругах прежде всего «ордер, вид порядка, легитимирующий махзенскую гегемонию»⁴⁰.

При сопоставлении этих точек зрения становится очевидным, что востоковеды придают первостепенное значение принципу кровнородственного наследования шерифами своего статуса от Пророка, настаивая на том, что шерифы представляли собой «религиозную знать»⁴¹, вид «аристократии крови»⁴², «благородное сословие по крови»⁴³, «касту» или «арабскую аристократическую касту»⁴⁴. Как представляется, произвольное толкование этих понятий лишь затрудняет понимание позиции шерифов в марокканской общественной структуре⁴⁵. В то же время шерифы осуществляли свое влияние на всех уровнях общества, а сама по себе принадлежность к потомкам Пророка отнюдь не гарантировала богатства, власти и высокого социального статуса. Шерифы могли принадлежать к самым различным слоям – от плебса до элиты. Эта ситуация была убедительно продемонстрирована Н. Сайджером, обобщившим источники данные по социально-экономическому положению и структуре занятости шерифских семей Феса в XVII–XIX вв. Британский ученый пришел к выводу, что «среди шерифов мы находим как богатых торговцев, лавочников, алимов, нотариусов, собственников земель и недвижимости, так и ремесленников, мистиков и бедняков, живущих милостыней с хабусов»⁴⁶. Сходным образом воспринимает шерифов М.Ф. Видясова, для которой они – «весьма специфическое сословие “благородных” лиц самого различного имущественного состояния – от богатых купцов и улемов, образовывавших замкнутые корпорации ... до отрешенных странников и нищих»⁴⁷. Мнения Н. Сайджера и М.Ф. Видясовой эвристически ценно сопоставить с результатами изысканий марокканских историков. Так, Абд ал-Ахад ас-Сабти, обработавший поквартальные списки имен шерифов Феса в хрониках XIX в., обнаружил, что большинство шерифских кланов проживали в старинных районах медины – ‘Адват ал-Андалус или

⁴⁰ Laroui A. Les origines sociales... P. 92–93.

⁴¹ Levi-Provençal E. Les historiens des Chorfa... P. 45.

⁴² Burke E. The Moroccan Ulama... P. 97.

⁴³ Lazarev G. Les concessions foncières au Maroc. Contribution à l'étude de la formation des domaines personnels dans les campagnes marocaines // Annales marocaines de sociologie. Rabat, 1968. P. 119.

⁴⁴ Berque J. Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghréb. XVIIe siècle. Paris, 1982. P. 37; Hoffman B. The Structure... P. 147.

⁴⁵ Хотя в Дальнем Магрибе с XVI в. существовала шерифская титулатура (употребителен был арабский титул *маула*, диал. *мулай*; букв. господин, благодетель), однако этот термин неоднократно встречается в источниках и перед именами не-шерифов (высокопоставленных сановников, лидеров джихада и др.).

⁴⁶ Cigar N. Société et vie politique... P. 105.

⁴⁷ Видясова М.Ф. Социальные структуры... С. 218.

‘Адват ал-Каравийин’⁴⁸. Примечательно, что ас-Сабти призвал коллег не абсолютизировать значение этого факта и не упоминать термин «аристократия» в отношении шерифов⁴⁹. Его коллега Абд ал-Латиф Агнуш со сдержанностью именует потомков Пророка «группой, размещенной наверху социальной лестницы»⁵⁰.

Осторожность марокканских историков, на наш взгляд, вполне оправдана. Использование в отношении шерифов термина «родовая аристократия» встречается в европейских источниках XVIII–XIX вв.⁵¹, но вряд ли подходит для научного анализа. Оно неизбежно отсылает читателя к реалиям средневековой Европы. Подобное сужение поля исследования не дает возможности оценить всю сложность и многоплановость шерифского феномена, осознать его культурно-духовные корни. Марокканского шерифа могли сблизить с европейским аристократом два обстоятельства: наследование высокого статуса по рождению и непроемкий характер социального бытия⁵². В том, что касается первого обстоятельства, не может быть никаких сомнений. Однако пестрота социального облика городских шерифов (ремесленники, торговцы, факихи чиновники махзена и т. п.) напроць отмечает предположение о том, что большая их часть могла прожить за счет общины. Сельский шериф тем более не смог бы вести непроемкий образ жизни (к тому же значительная численность сельских шерифов часто приводила их к бедности)⁵³.

Неоднозначность общественного восприятия шерифских кланов заставляет поставить вопросы о содержательном наполнении понятия шерифского достоинства (*шараф*) и социальной роли шерифов. Думается, что проблемы их историко-культурного статуса прояснятся, если видеть в шарафе не только социальный маркер, но и знаковую ценность, которая обнажает реальность присутствия Аллаха в мире. По всей видимости, эту сторону шерифизма имел

⁴⁸ *Sebti A. Au Maroc: charifisme citadin, charisme et historiographie // Annales. Economies, sociétés, civilisations. Vol. 41. Paris, 1986. № 2. P. 454–455.*

⁴⁹ *Sebti A. Au Maroc... P. 452.*

⁵⁰ *Agnouche A. Histoire politique... P. 208–209.*

⁵¹ См., например: *Erckmann J. Le Maroc moderne. Paris, 1885.*

⁵² *Laroui A. Les origines sociales... P. 92–93.*

⁵³ Еще меньше, на наш взгляд, подходит к шерифству понятие «каста». Разработки французского философа и социоантрополога Л. Дюмона отчетливо показали невозможность изолированного существования касты, не вписанной в систему каст. Дюмон определял касту так: «это нечто куда большее, чем “группа” в обычном понимании, это унастроение» и толковал систему каст как всеиндийский институт, полагая, что «на данном уровне кастовая система – это, прежде всего, система идей и ценностей, система формальная, познаваемая, рациональная, то есть система в интеллектуальном смысле этого термина». *Дюмон Л. Homo hierarchicus. Опыт описания системы каст / Пер. с франц. СПб., 2001. С. 58–59.* Говорить же о кастовой или псевдо-кастовой системе организации всего традиционного марокканского общества у нас нет никаких оснований.

в виду Абдаллах ал-‘Арви, когда отмечал, что шараф по большей части служил в Дальнем Магрибе «социальным движителем»⁵⁴. Действительно, функция шерифов в традиционном обществе выражалась в универсальном понятии заступничества или ходатайства (араб. *шафа’а*) как в дольном мире (т. е. перед земной властью), так и горнем (т. е. перед Аллахом). Сугубо утилитарное отношение общества к шарафу имело, как представляется, два существенных последствия. С одной стороны, мистическая сила, которая признавалась за шерифами, не считалась их личным достоянием, а сами они оказывались средством (*васила*) власти Божией. С другой стороны, будучи, на взгляд марокканцев, «инструментом Аллаха», шерифы удовлетворяли своим заступничеством все потребности общества — от лечения больного ребенка или обретения потерянной вещи до снижения налогов или замирения племенного бунта⁵⁵.

Поскольку корпоративный дух шерифства создавался в первую очередь узами крови, то важнейшим средством его охраны издавна признавалась тщательная проверка генеалогических документов. Пример высокого уровня группового сознания шерифов мы находим в сочинении «Китаб ‘инайат ула-л-маджд би зикр Ал Фаси ибн ал-джадд» (Книга преславного внимания к упоминанию рода Фаси, отмеченного величием), принадлежащем султану Мулай Сулайману (1792–1822) и посвященном истории шерифско-андалусского клана ал-Фаси ал-Фихри. Автор с гордостью описывает строгость процедуры приема в сообщество шерифов. Каждый новоприбывший в Фес в случае, если он претендовал на испано-арабское происхождение и наследование Пророку, подвергался настоящему допросу с целью выяснить подлинность его притязаний. Если они вызывали сомнения, то предъявивший их мог быть наказан и даже изгнан из Феса⁵⁶. Надежным средством защиты от самозванцев служили также браки в «своем кругу». Накопленные в магрибистике описания структуры шерифских кланов не дают оснований для однозначных утверждений о «кастовом» принципе их формирования⁵⁷ или о том, что «шерифы могли жениться только в шерифской среде»⁵⁸. На уровне социальной практики для большинства шерифов идеа-

⁵⁴ Laroui A. Les origines sociales... P. 93.

⁵⁵ «Близость к Аллаху, — отмечал алжирский антрополог Хуари ат-Туати, — изыскиваема великими, чтобы усилить или узаконить свою власть правом избранничества по рождению, и желанна для малых, чтобы избежать гонений от сильных мира сего и воспользоваться налоговыми освобождениями». Touati H. Entre Dieu et les hommes: lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVIIe siècle). Paris, 1994. P. 247.

⁵⁶ *Маула Сулайман*. Китаб ‘инайат ула-л-маджд би зикр Аал ал-Фаси ибн ал-джадд (Книга преславного внимания к упоминанию рода ал-Фаси, отмеченного величием). Фес, 1928. С. 9.

⁵⁷ См., например: Hoffman B. The Structure... P. 147.

⁵⁸ Cigar N. Société et vie politique... P. 100.

лом семейной организации был эндогамный клан, в силу чего они стремились вступать в брак с женщинами из своей среды. К примеру, фесский агиограф Мухаммад ибн Джа'фар ал-Каттани в своем сочинении «Салват ал-анфас» с симпатией описывает биографию фесского шерифа Мухаммада ибн Касима ал-Кассара (ум. в 1603 г.), подчеркивая, что этот достойный муж имел обыкновение жениться только на шерифках⁵⁹. Эндогамный характер шерифских кланов дополнялся созданием своего рода «семейных кварталов», где строения передавались только по наследству⁶⁰.

Корпоративный дух и сплоченность шерифских семей Марокко поддерживались не только аутентичностью генеалогий, но и правами, льготами и привилегиями, предоставляемыми народной традицией и государством, что позволяет исследователям расценивать их как критерий их социальной позиции⁶¹. Важнейшей привилегией шерифов была их общепризнанная личная неприкосновенность. Широко распространенное верование в мистическую связь Пророка с его потомками подразумевало помощь Мухаммада ныне живущим шерифам. В силу этого даже в критических ситуациях марокканцы стремились не наносить ущерба их особам. К примеру, султан Мулай Сулайман (1792–1822) в 1819 г. потерпел поражение от племен Среднего Атласа. «Берберы-победители, – писал марокканский хронист Ахмад ан-Насири, – оспаривали привилегию первым приблизиться к нему; женщины сбежали со всех сторон, выражая радость и счастье ... мужчины связали своих жен в знак покорности (*истишифа*)», затем приблизились и предложили султану в дар своих овец, чтобы испросить прощения за причиненные неудобства»⁶². Султан пробыл в плену четыре дня. С ним «обращались с великим почтением, а затем он был с торжественным эскортом берберских воинов доставлен в Мекнес, где снова взошел на халифский трон»⁶³.

⁵⁹ *Ал-Каттани Мухаммад*. Салват ал-анфас... Т. 2. С. 63.

⁶⁰ Примером шерифской корпоративности может служить творчество самого Мухаммада ал-Каттани. В «Салват ал-анфас» он призывает читателя с уважением относиться к потомству Пророка (*Ал-Каттани Мухаммад*. Салват ал-анфас... Т. 1. С. 11–12), а также утверждает, что доказательством подлинности генеалогии является личное свидетельство Пророка, данное в сновидении, или же достоверное чудо (к примеру, постоянная бесплодность лже-шерифского брачного союза). *Ал-Каттани Мухаммад*. Салват ал-анфас... Т. 3. С. 41.

⁶¹ Lazarev G. Les concessions foncieres... P. 119; Munson H.Jr: The Mountain People... P. 252.

⁶² *Ан-Насири Ахмад*. Китаб ал-истикса... Т. 8. С. 137–138.

⁶³ Там же. С. 138. Подобный пиетет также относился к сановникам шерифского происхождения. Например, летописец Абу-л-Касим аз-Заййани описывает экспедицию 1801 г. против племен айт у малу, которую возглавлял султанский чиновник (*катиб*) ал-Хакмави. «Берберы, – заметил аз-Заййани, – окружили его в горах и пленили. Его спасло только то, что он был шерифом». *Ezziani Aboulqasem ben Ahmed*. Le Maroc de 1631 a 1812. Extrait de l'ouvrage intitulé «Ettordjeman Elmo'arib an douel elmachriq ou 'Imaghrib» / Publ. et trad. par O. Houdas. Paris, 1886. P. 182–183.

Обладание личной неприкосновенностью не только давало шерифам козыри в критической обстановке, но и позволяло им сохранять прочие свои привилегии. Среди последних существенное место занимала административно-юридическая автономия. В частности, шерифы не подпадали под юрисдикцию городского головы (*шайх ал-'амма*), и даже закят выплачивали через собственных представителей⁶⁴. Военная служба для них не считалась обязательной: шерифы, наряду со служителями ислама, освобождались от призыва в городское ополчение, не говоря уже о султанском войске⁶⁵. Потомки Пророка участвовали в походах в качестве авторитетных проводников воли государя: так, султана Мулай Абд ал-Азиза (1894–1908) всегда сопровождали члены наиболее влиятельных шерифских семей той провинции, которую он пересекал⁶⁶. Высшим выражением автономии шерифов служило предоставление им земельных пожалований (*'азиб*), сопряженное с делегированием власти от султана. Государство предоставляло шерифам и экономические преференции, главной из которых был частичный налоговый иммунитет⁶⁷. Эта привилегия восходила к Мулай Исмаилу (1672–1727), который провозглашал себя предводителем всех своих подданных-шерифов⁶⁸. Забота султана об их благосостоянии обосновывалась примером Пророка, который брал в личное пользование часть сумм от сбора закята. После его смерти эта практика была замещена для его потомков системой возмещений (налоговых привилегий, государственных пожалований, частных дарений и т. п.). В алауитском Марокко «переуступка»

⁶⁴ *Cigar N. Société et vie politique...* P. 101; *Laroui A. Les origines sociales...* P. 96.

⁶⁵ *Cigar N. Société et vie politique...* P. 115; *Gaudio A. Fès: Joyau de la civilisation islamique.* Paris, 1982. P. 63. Городская милиция или ополчение (*румат*) возникла в Марокко еще при династии Саадидов (XVI в.). Во всяком случае, при ранних Алауитах румат уже имели свою историю и традиции. Функции ополчения как территориальной общности горожан охватывали все стороны поддержания общественного порядка: ночное патрулирование, охрана товарных складов, лавок и мастерских на рынке (*баййата*), помощь смотрителю рынка (*мхмасибу*) и др. *Graberg di Hemsö J. Specchio geografico e statistico dell'impero di Marocco.* Genova, 1834. P. 211; *Ибн Шанху Ахмад 'Азиз.* Ан-Низам ал-идари би-л-Магриб (Система государственного управления в Марокко). Рабат, 1962. С. 39.

⁶⁶ *Michaux-Bellaire E. Les impôts marocains // Archives marocaines.* Vol. I. Paris, 1904. P. 73.

⁶⁷ Например, в XVII–XVIII вв. в оазисах марокканского Юга часто взимался спорный с точки зрения мусульманского права налог на водопользование. Однако, как показывают религиозно-юридические заключения (фетвы) юриста из Туата Сиди Мухаммада Абд ар-Рахмана ибн 'Амура (ум. в 1775 г.) шерифы, наряду со «святыми» (мурабитами) и персоналом мистических обителей (завий) неизменно освобождались от таких сомнительных поборов. *Martin A. G. P. Quatre siècles...* P. 95–96.

⁶⁸ *Ибн Зайдан Маула Абд ар-Рахман.* Итхаф а'лам ан-нас би джамал ахбар хадират Микнас (Одарение выдающихся мужей народа полным изложением событий столичного города Мекнеса). Т. 2. Рабат, 1930. С. 104.

шерифам собранного с них же закята приняла форму выплат и даров от лица султана⁶⁹.

Шерифство представляло собой один из наиболее сплоченных общественных организмов в марокканских реалиях XVII–XIX столетий. Соперничая и солидаризируясь перед лицом внешнего мира, шерифы марокканских городов служили султанской власти ценным союзником, а иногда – грозным оппонентом. Однако вне зависимости от политической конъюнктуры их корпоративный дух и привилегии постоянно содействовали развитию «сложившихся в ходе исторического развития устойчивых институтов социальной практики и духовной деятельности»⁷⁰ – иными словами, культурной и интеллектуальной традиции марокканского ислама.

Список литературы

- Видясова М.Ф. Социальные структуры доколониального Магриба. Генезис и типология. М., 1987.
- Дюмон Л. Homo hierarchicus. Опыт описания системы каст / Пер. с франц. СПб., 2001.
- Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность / Под ред. Л.Р. Полонской. М., 1983.
- Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Коран / Пер. с араб. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
- Орлов В.В. Традиционная социальная организация алауитского Марокко (середина XVIII – начало XIX века). Концепции – структуры – взаимосвязи. М., 1998.
- Смилянская И.М. Социально-экономическая структура стран Ближнего Востока на рубеже нового времени (на материалах Сирии, Ливана и Палестины). М., 1979.
- Agnouche A. Histoire politique du Maroc. Pouvoir – légitimités – institutions. Casablanca, 1987.
- Arendouk C. van. Sharif // Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Vol. 4. Leiden; L., 1934.
- Berque J. Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghréb. XVII^e siècle. Paris, 1982.
- Burke E. The Moroccan Ulama, 1860–1912: an Introduction // Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 / Ed. by N.R. Keddie. Los Angeles; Berkeley; L., 1972.
- Cat E. L'islamisme et les confréries religieuses au Maroc // Revue des deux mondes. Paris, 1898. Vol. 149. 2-eme livr.
- Le Chatelier A. L'islam dans l'Afrique occidentale. Paris, 1899.
- Cigar N. Société et vie politique à Fès sous les premiers Alawites (ca. 1660–1830) // Hespéris-Tamuda. Vol. 18. Rabat, 1978–1979.
- Cigar N. Socio-Economic Structures and the Development of an Urban Bourgeoisie in Pre-Colonial Morocco // The Maghreb Review. Vol. 6. L., 1981. № 3–4.
- Cour A. L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger, 1509–1830. Paris, 1904.
- Depont O., Coppolani X. Les confréries religieuses musulmanes. Alger, 1897.

⁶⁹ Michaux-Bellaire E. L'organisation des finances... P. 240; Laroui A. Les origines sociales... P. 95.

⁷⁰ Зарубежный Восток: религиозные традиции и современность / Под ред. Л.Р. Полонской. М., 1983. С. 3.

- Doutté E.* Notes sur l'islam maghrébin: les marabouts // Revue de l'histoire des religions. Paris, 1899. Vol. 40; 1900. Vol. 41, 42.
- Erckmann J.* Le Maroc moderne. Paris, 1885.
- Ezziani Aboulqasem ben Ahmed.* Le Maroc de 1631 à 1812. Extrait de l'ouvrage intitulé "Ettordjeman Elmo'arib an douel elmachriq ou 'Imaghrib" / Publ. et trad. par O. Houdas. Paris, 1886.
- Gaudio A.* Fès: Joyau de la civilisation islamique. Paris, 1982.
- Geertz C.* Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven; L., 1968.
- Gellner E.* Doctor and Saint // Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 / Ed. by N. R. Keddie. Los Angeles; Berkeley; L., 1972.
- Godard L.* Description et histoire du Maroc, comprenant la géographie et la statistique de ce pays d'après les renseignements les plus récents et le tableau du regne des souverains qui l'ont gouverné depuis les temps les plus anciens jusqu'à la paix de Tétouan en 1860. T. 1–2. Paris, 1860.
- Graberg di Hemsö J.* Specchio geografico e statistico dell'impero di Marocco. Genova, 1834.
- Hoffman B.* The Structure of Traditional Moroccan Rural Society. The Hague, 1967.
- Jamous R.* Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Cambridge; Paris, 1981.
- Lacroix N., La Martiniere H. de.* Documents pour servir à l'étude du Nord-Ouest africain. T. 1–4. Alger, 1897.
- Laroui A.* Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830–1912). Paris, 1977.
- Lazarev G.* Les concessions foncières au Maroc. Contribution à l'étude de la formation des domaines personnels dans les campagnes marocaines // Annales marocaines de sociologie. Rabat, 1968.
- Lempriere W.* Voyage dans l'Empire de Maroc et le Royaume de Fès, fait pendant les années 1790 et 1791. Paris, 1801.
- Levi-Provençal E.* Les historiens des Chorfa: essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI au XIX siècle. Paris, 1922.
- Levi-Provençal E.* Shorfa // Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Vol. 4. Leiden; L., 1934.
- Martin A. G. P.* Quatre siècles d'histoire marocaine. Au Sahara de 1504 à 1902. Au Maroc de 1894 à 1912. D'après archives et documentations indigènes. Paris, 1923.
- Michaux-Bellaire E.* Les impôts marocains // Archives marocaines. Vol. I. Paris, 1904.
- Michaux-Bellaire E.* L'organisation des finances au Maroc // Archives marocaines. Vol. XI. Paris, 1907.
- Munson H. Jr.* The Mountain People of Northwestern Morocco: Tribesmen or Peasants? // Middle Eastern Studies. Vol. 17. L., 1981. № 2.
- Munson H. Jr.* Religion and Power in Morocco. New Haven (Conn.); L., 1993.
- Rabinow P.* Symbolic Domination: Cultural Forms and Historical Change in Morocco. L., 1975.
- Salmon G.* Les chorfas Idrissides de Fès, d'après Ibn at-Tayyib al-Qadiri // Archives marocaines. T. I. Paris, 1904.
- Sebti A.* Au Maroc: charifisme citadin, charisme et historiographie // Annales. Economies, sociétés, civilisations. Vol. 41. Paris, 1986. № 2.
- Touti H.* Entre Dieu et les hommes: lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVIIe siècle). Paris, 1994.
- Le Tourneau R.* Fès avant le Protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman. Casablanca, 1949.
- Акансус ал-Марракуши, Абу Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад.* Ал-Джайш ал-'арамрам ал-хумаси фи даулат аулад маулана 'Али ас-Сиджилмаси (Несметное пятичастное войско в династии потомков нашего повелителя Али из Сиджилмасы). Т. 1–2. Фес, 1918.

- Ад-Ду'айф ар-Рабати Мухаммад ибн Абд ас-Салам.* Та'рих ад-Ду'айф ар-Рабати. Та'рих ад-даула ал-'алауийа ас-са'ида мин наша'тиха ила авахир 'ахд Маула Сулайман (История Ду'айфа Рабатского. История счастливой Алаутской династии от ее основания до окончания правления Мулай Сулаймана). 1043/1633–1238/1812. Т. 1–2. Касабланка, 1988.
- Аз-Заййани Абу-л-Касим ибн Ахмад.* Ал-Бустан аз-зариф фи даулат аулад Маула аш-Шариф (Красивый сад [повествования] о правлении потомков Мулай аш-Шерифа) / Публ. и коммент. Р. аз-Завийа. Рисани, 1992.
- Ибн ал-Ахмар Исмаил.* Буйутат Фас ал-кубра (Великие «дома» Феса). Рабат, 1972.
- Ибн Зайдан Маула Абд ар-Рахман.* Итхаф а'лам ан-нас би джамал ахбар хадират Микнас (Одарение выдающихся мужей народа полным изложением событий столичного города Мекнеса). Т. 1–5. Рабат, 1929–1933.
- Ибн Зайдан Маула Абд ар-Рахман.* Ал-'Изз ва-с-саула фи ма'алим нузум ад-даула (Сила и могущество в чертах государственной системы). Т. 1–2. Рабат, 1961–1962.
- Ибн Шанху Ахмад 'Азиз.* Ан-Низам ал-идари би-л-Магриб (Система государственного управления в Марокко). Рабат, 1962.
- Ал-Кадири Абд ас-Салам ибн ат-Тайиб.* Ад-Дурр ас-сани фи ба'д ман би Фас мин ан-насаб ал-хасани (Сберегаемая жемчужина в [описании] фесцев, происходящих от ал-Хасана). Фес, 1891.
- Ал-Каттани Мухаммад ибн Джа'фар.* Салват ал-анфас ва мухадасат ал-акйас би ман укбира мин ал-'улама ва-с-сулаха' би Фас (Утешение душ и беседа, оценивающая тех алимов и праведников, кто упокоился в Фесе). Т. 1–3. Фес, 1899.
- Маула Сулайман.* Китаб 'инайат ула-л-маджд би зикр Аал ал-Фаси ибн ал-джадд (Книга преславного внимания к упоминанию рода ал-Фаси, отмеченного величием). Фес, 1928.
- Ан-Насири Абу-л-Аббас Ахмад ибн Халид.* Китаб ал-истикса ли ахбар дуввал ал-Магриб ал-акса (Книга изучения сведений о династиях Дальнего Магриба). Т. 1–9. Касабланка, 1954–1956.

References

- Vidyasova M.F.* Sotsial'nye struktury dokolonial'nogo Magriba. Genезis I tipologiya (Social Structures of Pre-colonial Maghrib. Genesis and Typology). М., 1987.
- Dumont L.* Homo hierarchicus. Opyt opisaniya sistemy kast (Homo hierarchicus. An Essay of Caste System Description). Transl. from French. SPb., 2001.
- Zarubezhny Vostok: religioznye traditsiyi i sovremennost' / Pod red. L.R. Polonskoy* (Foreign East: Religious Traditions and Modernity. Coll. of Essays ed. by L.R. Polonskaya). М., 1983.
- Islam. Entsiklopedichesky slovar' (Islam. Encyclopaedical Dictionary).* М., 1991.
- Koran. Per. s arab. I.Yu. Kratchkovskogo* (The Qur'an. Transl. from Arabic by I.Yu. Kratchkovsky). М., 1963.
- Orlov V.V.* Traditsionnaya social'naya organizatsiya alauyitskogo Marokko (seredina XVIII – nachalo XIX veka). Kontseptsiiyi – struktury – vzayimosvyazi (Traditional Social Organization of the Alawi Morocco [Mid-XVIII – Early XIX Centuries]. Conceptions – Structures – Interrelations). М., 1998.
- Smilyanskaya I.M.* Sotsial'no-ekonomicheskaya struktura stran Blizhnego Vostoka na rubeje novogo vremeni (na materialah Siriyyi, Livana i Palestiny) (Social and Economic Structure of the Countries of the Middle East at the Beginning of the Modern Era [on the Material of Syria, Lebanon and Palestine]). М., 1979.
- Agnouche A.* Histoire politique du Maroc. Pouvoir – légitimités – institutions. Casa-blanca, 1987.
- Arendouk C. van.* Sharif // Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Vol. 4. Leiden; L., 1934.

- Berque J.* Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghréb. XVIIe siècle. Paris, 1982.
- Burke E.* The Moroccan Ulama, 1860–1912: an Introduction // Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 / Ed. by N.R. Keddie. Los Angeles; Berkeley; L., 1972.
- Cat E.* L'islamisme et les confréries religieuses au Maroc // Revue des deux mondes. Vol. 149. 2-eme livr. Paris, 1898.
- Le Chatelier A.* L'islam dans l'Afrique occidentale. Paris, 1899.
- Cigar N.* Société et vie politique a Fès sous les premiers Alawites (ca. 1660–1830) // Hespéris-Tamuda. Vol. 18. Rabat, 1978–1979.
- Cigar N.* Socio-Economic Structures and the Development of an Urban Bourgeoisie in Pre-Colonial Morocco // The Maghreb Review. Vol. 6. L., 1981. № 3–4.
- Cour A.* L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les Turcs de la Régence d'Alger, 1509–1830. Paris, 1904.
- Depont O., Coppolani X.* Les confréries religieuses musulmanes. Alger, 1897.
- Doutté E.* Notes sur l'islam maghrébin: les marabouts // Revue de l'histoire des religions. Paris, 1899. Vol. 40; 1900. Vol. 41, 42.
- Erckmann J.* Le Maroc moderne. Paris, 1885.
- Ezziani Aboulqasem ben Ahmed.* Le Maroc de 1631 a 1812. Extrait de l'ouvrage intitulé "Ettordjeman Elmo'arib an douel elmachriq ou 'Imaghrib". Publ. et trad. par O. Houdas. Paris, 1886.
- Gaudio A.* Fès: Joyau de la civilisation islamique. Paris, 1982.
- Geertz C.* Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia. New Haven; L., 1968.
- Gellner E.* Doctor and Saint // Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 / Ed. by N.R. Keddie. Los Angeles; Berkeley; L., 1972.
- Godard L.* Description et histoire du Maroc, comprenant la géographie et la statistique de ce pays d'après les renseignements les plus récents et le tableau du regne des souverains qui l'ont gouverné depuis les temps les plus anciens jusqu'à la paix de Tétouan en 1860. T. 1–2. Paris, 1860.
- Graberg di Hemsö J.* Specchio geografico e statistico dell'impero di Marocco. Genova, 1834.
- Hoffman B.* The Structure of Traditional Moroccan Rural Society. The Hague, 1967.
- Jamous R.* Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif. Cambridge; Paris, 1981.
- Lacroix N., La Martinière H., de.* Documents pour servir a l'étude du Nord-Ouest africain. T. 1–4. Alger, 1897.
- Laroui A.* Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830–1912). Paris, 1977.
- Lazarev G.* Les concessions foncières au Maroc. Contribution a l'étude de la formation des domaines personnels dans les campagnes marocaines // Annales marocaines de sociologie. Rabat, 1968.
- Lemprière W.* Voyage dans l'Empire de Maroc et le Royaume de Fès, fait pendant les années 1790 et 1791. Paris, 1801.
- Levi-Provençal E.* Les historiens des Chorfa: essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI au XIX siècle. Paris, 1922.
- Levi-Provençal E.* Shorfa // Encyclopaedia of Islam. 1st ed. Vol. 4. Leiden; L., 1934.
- Martin A.G.P.* Quatre siècles d'histoire marocaine. Au Sahara de 1504 à 1902. Au Maroc de 1894 à 1912. D'après archives et documentations indigènes. Paris, 1923.
- Michaux-Bellaire E.* Les impôts marocains // Archives marocaines. Vol. I. Paris, 1904.
- Michaux-Bellaire E.* L'organisation des finances au Maroc // Archives marocaines. Vol. XI. Paris, 1907.
- Munson H.Jr.* The Mountain People of Northwestern Morocco: Tribesmen or Peasants? // Middle Eastern Studies. Vol. 17. L., 1981. № 2.

- Munson H. Jr.* Religion and Power in Morocco. New Haven (Conn.); L., 1993.
- Rabinow P.* Symbolic Domination: Cultural Forms and Historical Change in Morocco. L., 1975.
- Salmon G.* Les chorfas Idrissides de Fès, d'après Ibn at-Tayyib al-Qadiri // Archives marocaines. T. I. Paris, 1904.
- Sebti A.* Au Maroc: charifisme citadin, charisme et historiographie // Annales. Economies, sociétés, civilisations. Vol. 41. Paris, 1986. № 2.
- Touati H.* Entre Dieu et les hommes: lettrés, saints et sorciers au Maghreb (XVIIe siècle). Paris, 1994.
- Le Tourneau R.* Fès avant le Protectorat. Etude économique et sociale d'une ville de l'Occident musulman. Casablanca, 1949.
- Akansus al-Marrakushi Abu Abdallah Muhammad ibn Ahmad.* Al-Jaysh al-'aramram al-khumasi fi dawlat awlad mawlana 'Ali al-Sidjilmassi (The Unnumbered Five-Part Army in the Dynasty of Descendants of our Master Ali from Sijilmassa). Vol. 1–2. Fez, 1918.
- Al-Du'ayf al-Rabati Muhammad ibn Abd al-Salam.* Ta'rih al-Du'ayf al-Rabati. Ta'rih al-dawla al-'alawiyya al-sa'ida min nasha'tiha ila awahir 'ahd Mawla Sulayman (History of Du'ayfar-Rabati. History of the Blessed Alawi Dynasty from its Founding to the End of Mawlay Sulayman's Reign). 1043/1633–1238/1812. Vol. 1–2. Casablanca, 1988.
- Al-Zayyani Abu al-Qasim ibn Ahmad.* Al-Bustan al-zarif fi dawlat awlad Mawlay al-Sharif (The Beautiful Garden [of narration] about the Rule of Descendants of Mawlay al-Sharif) / Publ. and comment by. R. al-Zawiya. Rissani, 1992.
- Ibn al-Ahmar Isma'il.* Buyutat Fas al-kubra (The Great "Houses" of Fez). Rabat, 1972.
- Ibn Zaydan Mawla Abd al-Rahman.* Ithaf a'lam al-nas bi jamal akhbar hadirat Miknas (The Endowment of Eminent Men from People by Complete Narrative of Events in the Capital City of Meknes). Vol. 1–5. Rabat, 1929–1933.
- Ibn Zaydan Mawla Abd al-Rahman.* Al-'Izz wa al-sawla fi ma'alim nuzum al-dawla (The Power and the Might in the Features of the State System). Vol. 1–2. Rabat, 1961–1962.
- Ibn Shanhu Ahmad Aziz.* Al-Nizam al-idari bi al-Maghrib (The System of State Administration in Morocco). Rabat, 1962.
- Al-Qadiri Abd al-Salam ibn al-Tayyib.* Al-Durr al-sani fi ba'd man bi Fas min al-nasab al-hasani (The Treasured Pearl in [the description] of Habitants of Fez, Descending from al-Hasan). Fez, 1891.
- Al-Kattani Muhammad ibn Ja'far.* Salwat al-anfas wa muhadathat al-aqyas bi man uqbira min al-ulama' wa al-sulaha' bi Fas (The Consolation of Souls and Conversation Evaluating Those Learned Men and Righteous People Who Are Buried in Fez). Vol. 1–3. Fez, 1899.
- Mawlay Sulayman.* Kitab 'inayyat ula al-majd bi dhikr Aal al-Fasi ibn al-jadd (The Book of the Most Glorious Attention to the Mention of the Family al-Fasi, Marked by Grandeur). Fez, 1928.
- Al-Nasiri Abu al-Abbas Ahmad ibn Khalid.* Kitab al-istiqa li akhbar duwwal al-Maghrib al-Aqsa (The Book of Examination of Findings about the Dynasties of the Far Maghrib). Vol. 1–9. Casablanca, 1954–1956.

Сведения об авторе: Орлов Владимир Викторович, докт. ист. наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: alsavlor@post.ru

About the author: Orlov Vladimir Victorovich, Doctor of Science (History), Associate Professor, Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: alsavlor@post.ru

Д.Р. Жантиев

**ТРАДИЦИОННАЯ ИСЛАМСКАЯ МЫСЛЬ
В ОСМАНСКОЙ СИРИИ
В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.
(на примере творчества шейха Йусуфа ан-Набхани)**

Статья посвящена идейному наследию видного представителя консервативного течения исламской мысли в Османской империи на рубеже XIX и XX вв., сирийского шейха Йусуфа бен Исмаила ан-Набхани (1849–1932). Для шейха ан-Набхани и его единомышленников современная им эпоха не ассоциировалась ни с модернизацией, ни с реформами в исламе. Ан-Набхани в принципе отвергал подобные подходы к религии, считая систему исламских наук вполне законченной и универсальной. В этом его позиция соответствовала политике османского султана Абдул-Хамида II, однако ан-Набхани едва ли можно рассматривать лишь как проводника правительственного курса.

Ключевые слова: Ислам, Османская империя, Йусуф ан-Набхани, Абдул-Хамид II, суфизм, традиционализм, тақлид.

The represented article is devoted to the analysis of the activities and the ideological legacy of the Syrian Islamic scholar Yusuf bin Ismail al-Nabhani (1849–1832) who represented conservative trend in the Islamic thought of the Ottoman Empire. For sheikh al-Nabhani and his followers the modern age was neither associated with modernization nor with Islamic reforms. Al-Nabhani fundamentally rejected such approaches towards Islam, considering the system of Islamic Sciences complete and universal. In this, his views corresponded with the policy of the Ottoman Sultan Abdul-Hamid II. However, al-Nabhani can hardly be considered only as a guide to the governmental course.

Key words: Islam, Ottoman Empire, Yusuf al-Nabhani, Abdul-Hamid II, sufism, traditionalism, taqlid.

В отличие от реформаторского течения исламской мысли последней четверти XIX – начала XX в. в Османской империи, представленного такими именами, как Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Абдо и Рашид Рида¹, творчество их оппонентов из числа *улама* консервативного толка гораздо менее изучено. Ключевой фигурой, олицетворявшей эту консервативную доктрину, был выходец

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

из Сирии, влиятельный приближенный султана шейх Абу-ль-Худа ас-Сайяди (1850–1909). В числе его идейных сподвижников и протеже был целый ряд улама, занимавших в сирийских вилайетах должности кадиев, муфтиев, имамов-хатыбов крупных мечетей и преподавателей медресе². В отличие от реформаторов, считавших возможным и даже необходимым найти рациональный компромисс между исламом и идейным влиянием Запада, традиционалисты расценивали движение в этом направлении как путь к ослаблению ислама и недопустимый отход от религиозных предписаний.

Одним из видных представителей данного консервативного течения исламской мысли на рубеже XIX и XX вв. был сирийский шейх Йусуф бен Исмаил ан-Набхани (1849–1832). Он родился в палестинском селении Иджим, расположенном между Хайфой и Наблусом. После учебы в исламском университете Ал-Азхар в Каире (начал обучение в возрасте 17 лет и провел там 7 лет) вернулся в Сирию и занял должность преподавателя в медресе при мечети ал-Джаззара в Акке. В дальнейшем его карьера в качестве *алима* была тесно связана с придворным окружением султана Абдул-Хамида II (1876–1909). В 1876 г., благодаря протекции в столице Османской империи, шейх ан-Набхани получил работу в редакции арабо-язычной газеты «Ал-Джавайб» («Ответы») вместе с Ахмадом Фарисом аш-Шидьяком³, а затем занимал судебские должности в османском Ираке. В 1880 г. в его судьбе наступил важный поворот: шейх ан-Набхани был удостоен султанской милости и получил назначение на пост председателя судебной палаты в Латакии. Впоследствии он занимал аналогичные должности в Иерусалиме и в Бейруте. Будучи сторонником не критического следования традиции в исламских науках (*таклид*), шейх ан-Набхани также принадлежал к числу убежденных последователей суфизма. На протяжении своей долгой жизни он был посвящен в семь суфийских братств (*кадирийя*, *шазилийя*, *идрисийя*, *накишбандийя*, *рифаййя*, *хальватийя* и *тиджанийя*) и создал десятки сочинений по различным аспектам исламских наук.

Деятельность шейха Йусуфа ан-Набхани в качестве исламского ученого и полемиста разворачивалась в то время, когда духовные устои султанской власти подвергались сомнению со стороны оппозиционно настроенных интеллектуалов. На страницах своих сочинений, посвященных деятельности и заветам пророка Мухаммада, шейх ан-Набхани отстаивал тезис о священной природе власти султана Абдул-Хамида II в качестве «повелителя правоверных» и ха-

² В их числе были дамаский шейх Ариф ал-Мунаййир (ум. 1923), шейх Салих Таки ад-Дин, ставший в 1889 г. главой «корпорации» шерифов (потомков Пророка) в Дамаске, шейх братства кадирийя Хасан ал-Газзи и др.

³ Ахмад Фарис аш-Шидьяк (1804–1887) – известный арабский писатель и журналист, выходец из Горного Ливана, один из основоположников арабской публицистики.

лифа, следовательно, преемника той власти, носителем которой был некогда сам пророк Мухаммад. Эта тема приобрела четкое звучание уже на страницах одного из ранних произведений ан-Набхани под названием «Ал-ахадис ал-арбаин ви вуджуб таат амир ал-муаминин» (Сорок хадисов в доказательство обязанности подчиняться повелителю правоверных)⁴, изданного в 1895 г. в Бейруте. Свой труд ан-Набхани предваряет коранической цитатой (Сура 4, аят 59): «О, вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас»⁵. Далее, следуя суннитской традиции тематического подбора и комментирования хадисов, ан-Набхани приводит 40 хадисов пророка Мухаммада в качестве источника и доказательной базы для дальнейших рассуждений, затем следует поэма-панегирик в честь султана Абдул-Хамида II, а за ней – комментарии автора. Общей идеей, объединяющей выбранные хадисы, служит предписание повиноваться правителю (*амиру*). Повиновение ему приравнивается к повиновению самому пророку, которое, в свою очередь, является божественным предписанием. В авторских комментариях ан-Набхани подчеркивает, что повиновение султану и халифу Абдул-Хамиду II является религиозным долгом для каждого правоверного мусульманина. А любые политические призывы, оспаривающие священный и безальтернативный характер власти османского султана имеют не исламскую основу и могут быть приравнены к *джахилии*⁶. В качестве примера ан-Набхани критикует призывы сторонников идей арабского национализма к *асабии*⁷, расценивая это явление как разновидность *джахилии*⁸.

Не ограничиваясь общими рассуждениями, ан-Набхани приводит четыре группы доводов в доказательство тезиса об обязанности мусульман повиноваться власти султана Абдул-Хамида II. Во-первых, его власть божественна уже потому, что он является султаном и халифом по воле Всевышнего. Султан также выступает в качестве единственного *муджтахид*⁹ для своих подданных и главного их защитника в борьбе с европейской колониальной экспансией.

⁴ *Ан-Набхани Йусуф бен Исмаил*. Ал-ахадис ал-арбаин ви вуджуб таат амир ал-муаминин (Сорок хадисов в доказательство обязанности подчиняться повелителю правоверных). Бейрут, 1895.

⁵ Перевод И.Ю. Крачковского.

⁶ Джахилия (букв. «невежество») – коранический термин, обозначающий период языческого невежества в Аравии в доисламскую эпоху.

⁷ Асабия – коллективная солидарность арабского племени и гордость своим происхождением. С конца XIX в. данный термин стал использоваться для обозначения идей арабского национализма.

⁸ *Ан-Набхани Йусуф бен Исмаил*. Ал-ахадис ал-арбаин... С. 18. Асабия – в данном контексте: коллективная солидарность в рамках арабской родо-племенной группы. Джахилия (букв. «невежество») – обозначение в исламской традиции доисламского периода в истории Аравии.

⁹ Муджтахид – исламский ученый высшей квалификации, способный самостоятельно решать вопросы религиозно-правового комплекса с опорой на священные тексты.

Ан-Набхани со ссылкой на высказывание известного египетского богослова и суфия XVI в. Абд ал-Ваххаба аш-Шаарани дает особый совет последователям суфизма: почитать султана, стоять в его присутствии и целовать ему руку, поскольку проявление вежливости к правителям означает проявление почтения к «величайшему султану» (т. е. Богу)¹⁰. В качестве второй группы доводов шейх ан-Набхани отмечает то уважение и почет, с которым Абдул-Хамид II относился к шерифам, улама, суфиям и беднякам, тратя на них деньги из своей личной казны. В числе особых заслуг султана и доказательств его благочестия автор отмечает заботу султана о могилах святых суфиев, а также строительство нескольких десятков мечетей и медресе в Латакии и ее окрестностях, «дабы наставить на путь истинный алавитов»¹¹.¹² Третья группа доводов касается военных усилий султана в защиту ислама. В их числе ан-Набхани отмечает укрепление боеспособности османской армии, строительство крепостей и флота. Наконец, четвертую группу аргументов в пользу священного и законного характера власти султана ан-Набхани основывает на благородстве происхождения Абдул-Хамида II и исторических заслугах османской династии. Автор отмечает, что в качестве законного потомка Османа султан представляет исламскую династию, правившую на протяжении семисот лет. При этом речь идет о династии, отстаивавшей принципы шариата, способствовавшей распространению ислама и принесшую ему славу и процветание¹³.

Второй общественно важной темой творчества шейха ан-Набхани стала его критика в отношении распространения христианских учебных заведений в Османской империи. В конце XIX – начале XX в. этот процесс был особенно заметен в сирийских вилайетах Османской империи, где действовали десятки миссионерских школ (католических, протестантских и православных). Некоторые мусульманские семьи отправляли своих детей не только в государственные османские школы, но и в такие учебные заведения как основанный американскими миссионерами Сирийский протестантский колледж и католический Университет Святого Иосифа в Бейруте. В ответ на протесты консервативно настроенных улама родители учащихся, как правило, отвечали, что их решение продиктовано исключительно практическими соображениями, поскольку в христианских учебных заведениях их дети смогут лучше освоить иностранные языки (в первую очередь, французский). Однако шейх ан-Набхани, живший и работавший в то время в Бейруте, принципиально отвер-

¹⁰ *Ан-Набхани Ёусуф бен Исмаил. Ал-ахадис ал-арбаин...* С. 19.

¹¹ Алавиты – последователи алавизма, особого ответвления шиитского направления ислама. Алавитская община сформировалась и исторически компактно проживала в горных районах на северо-западе Сирии.

¹² Там же. С. 19.

¹³ Там же. С. 20–21.

гал подобное объяснение. На страницах своего сочинения «Иршад ал-хаййара фи тахзир ал-муслимин мин мадарис ан-насара» (Наставление заблудших и предостережение мусульман от обучения в христианских школах)¹⁴, опубликованного в 1904 г., он доказывал тезис о недопустимости обучения мусульманских детей в христианских учебных заведениях, объявляя европейское образование враждебным по отношению к исламу. Основной аргумент ан-Набхани состоял в том, что обучение в христианском учебном заведении способно побудить мусульманина к принятию христианства, т. е. отходу от ислама. Ан-Набхани также отмечал, что миссионерские школы содержатся при поддержке христианских государств, враждебных по отношению к Османской империи и исламу. Следовательно, проходя курс обучения в этих школах, ученики, даже если они сохраняют принадлежность к исламу, рискуют сменить лояльность султану на лояльность западным державам, которые «станут для них важнее, чем их родная страна»¹⁵. По мнению шейха ан-Набхани, обучение по западным стандартам также чревато тем, что создает почву для критики султана. Опасность европейского образования в глазах консервативно мыслящего шейха заключалась еще и в том, что ученики, развивая критическое мышление через изучение европейских естественных наук и чтение западной литературы, критикующей религию, могли в итоге стать «не мусульманами и не христианами», а скептиками и атеистами. Не оставил ан-Набхани без внимания и проблему женского образования. С его точки зрения, обучение мусульманских девушек в миссионерских учебных заведениях таит в себе особую опасность, поскольку выпускницы таких школ научатся «контролировать своих мужей и будут склонять их к отходу от ислама»¹⁶. Что же касается изучения европейских языков, то оно, по словам ан-Набхани, не является столь необходимым, чтобы ради него отдавать мусульманских детей в христианские учебные заведения. Согласно выводам ан-Набхани, риск утраты веры и верности своей религии, родине и законной османской власти не может быть оправдан меркантильными и карьерными соображениями. Тем более, что, как отмечал шейх, западные преподаватели едва ли могут служить в этом примером для подражания своим ученикам, поскольку сами не богаты, – при том что многие состоятельные мусульмане смогли достичь в материальном плане гораздо большего, никогда не изучая западные языки и науки¹⁷.

Итак, западное образование, по мнению ан-Набхани, – это однозначное зло, и совместить исламское образование с западным в

¹⁴ *Ан-Набхани Йусуф бен Исмаил. Иршад ал-хаййара фи тахзир ал-муслимин мин мадарис ан-насара (Наставление заблудших и предостережение мусульман от обучения в христианских школах). Каир, 1904.*

¹⁵ Там же. С. 17.

¹⁶ Там же. С. 20.

¹⁷ Там же. С. 26–28.

принципе невозможно, так как базовые мировоззренческие основы двух систем совершенно разные. В этом безапелляционном выводе проявляется особое отличие убеждений шейха ан-Набхани от взглядов таких его современников из числа реформаторски настроенных улама, как Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Абдо и Рашид Рида, которые считали полезным заимствовать и применять в мусульманских учебных заведениях некоторые европейские дисциплины и методы.

Заочная полемика с мусульманскими реформаторами по вопросам образования сопровождалась в творчестве шейха ан-Набхани еще более острой критикой в их адрес по такой важной теме как право мусульманского богослова на самостоятельное изучение и решение богословско-правовых вопросов (*иджтихад*)¹⁸. Критика реформаторских подходов к иджтихаду и отстаивание консервативной традиционной позиции по этой проблеме составляют основное содержание целого ряда работ ан-Набхани, первой из которых стал впервые опубликованный в 1898 г. трактат «Худджат Алла аля-ль-алямин фи муаджазат сейид ал-мурсалин» (Доводы Аллаха, проявляемые в чудесах Пророка)¹⁹. Шейх ан-Набхани не скрывал, что считает не только ошибочными, но и весьма опасными призывы к «открытию врат иджтихада» и попытки его применения со стороны таких современников как Джамал ад-Дин ал-Афгани, Мухаммад Абдо и Рашид Рида. Шейх ан-Набхани считал деятельность этих мыслителей не менее опасной и вредной, чем убеждения и практику таких его идейных оппонентов из числа представителей прошлых поколений как Ибн Таймийя²⁰ и Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб²¹. Приверженность суфизму и следование выводам религиозных авторитетов первых веков ислама в вопросах фикха составляли для ан-Набхани единый комплекс, а его решимость противостоять нападкам реформаторов на таклид и суфизм подкреплялась поддержкой со стороны османских властей.

В отношении своих оппонентов из числа современников ан-Набхани отвергал возможность как самостоятельной работы мусульманских богословов по комментированию текста Корана (*тафсир*), так и выведение

¹⁸ Иджтихад (букв. «усердствование») – самостоятельная деятельность исламского ученого высшей квалификации (*муджтахид*) в изучении и решении вопросов религиозно-правового комплекса с опорой на священные тексты. Обычно противопоставляется *таклиду* – некритическому следованию выводам авторитетных имамов из числа основателей религиозно-правовых школ (*мазхабов*).

¹⁹ *Ан-Набхани Йусуф бен Исмаил*. Худджат Алла аля-ль-алямин фи муаджазат сейид ал-мурсалин» (Доводы Аллаха, проявляемые в чудесах Пророка). Стамбул, 1997.

²⁰ Таки ад-Дин Ахмад ибн Таймийя (1263–1328) – влиятельный мусульманский правовед и теолог ханбалитского мазхаба, провел большую часть жизни в Дамаске, скончался в заключении в результате конфликта с местными богословами и мамлюкскими правителями.

²¹ Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб (1703–1792) – известный мусульманский богослов и законовед, сыгравший одну из ключевых ролей в создании государства Саудитов в Центральной Аравии в середине XVIII в. Проповедовал идею строжайшего единобожия и очищения ислама от «новшеств».

религиозно-правовых норм (*иджтихад*). Ан-Набхани подвергал персональной и весьма жесткой критике убеждения и творчество ал-Афгани, Абдо и Рашида Риды, с которыми он был лично знаком. На страницах своих произведений шейх Йусуф ан-Набхани ставил их в один ряд с ваххабитами, обвинял в некомпетентности, непомерных амбициях и использовании знаний по исламским наукам ради собственного возвышения. К примеру, ан-Набхани упрекал Джамал ад-Дина ал-Афгани в неуважении к исламу и несоблюдении его предписаний, а шейха Мухаммада Абдо характеризовал как человека «невежественного и нерелигиозного, возмнившего себя лидером мусульман»²². Он заочно обвинял муфтия Египта в неоправданном увлечении философией, призывам к *иджтихаду*, в издании ошибочных фетв и сотрудничестве с англичанами. Не менее жесткая критика звучала и в адрес верного последователя Абдо – Рашида Риды. Его ан-Набхани обвинял в пренебрежении нормами исламского благочестия и незаконном присвоении статуса шерифа (потомка пророка Мухаммада)²³.

Следует отметить, что при этом шейх ан-Набхани не пытался превзойти своих оппонентов в таком жанре исламских наук, как *тафсир*²⁴. В ответ на высказанное учениками предложение составить свой тафсир в качестве ответа Мухаммаду Абдо, ан-Набхани ответил: «Я не подхожу для этого, и есть еще много уровней между мной и тем уровнем, достигнув которого, можно браться за комментирование Корана»²⁵. Текст Корана для ан-Набхани абсолютно универсален для всех эпох и поколений. Шейх был убежден в том, что если намерения людей соответствуют требованиям Корана, им надлежит просто следовать им. Если же их намерения или вкусы не соответствуют требованиям Корана, богословам не следует подстраивать объяснения текста божественного откровения под людские вкусы и предпочтения.

Полемический пыл шейха ан-Набхани в борьбе с мусульманскими реформаторами невозможно объяснить лишь политической атмосферой эпохи правления султана Абдул-Хамида II и нахождением на государственной службе. А фигуру самого ан-Набхани едва ли можно рассматривать лишь как проводника правительственного курса. Такой вывод можно сделать на основе анализа обстоятельств его жизни и творчества после 1908 г. В результате младотурецкой революции шейх в 1909 г. потерял судейскую должность в Бейруте и уехал в Медину, а в 1916 г. вернулся в родную деревню Иджим, где и жил в дальнейшем. Но и в этих обстоятельствах ан-Набхани сохранил свои убеждения и продолжал их высказывать в публикациях.

²² Цит. по: *Ghazal Amal Nadim. Beyond Modernity: Islamic Conservatism in the Late Ottoman Period*. Edmonton, 1999. P. 81.

²³ Подобные обвинения были распространены среди недоброжелателей ал-Афгани, Абдо и Рашида Риды, но четких доказательств и подтверждений не имели.

²⁴ Тафсир – исламская наука толкования и разъяснения аятов Корана.

²⁵ *Ghazal Amal Nadim. Op. cit.* P. 82.

В частности, и после 1909 г. он жестко критиковал реформаторов в своих сочинениях (в том числе поэтических), сохраняя уверенность в правоте своего подхода к пониманию ислама. Для шейха ан-Набхани и его единомышленников современная им эпоха ассоциировалась не с модернизацией, «исламским возрождением» и реформами в исламе, а с попытками отхода от ислама части мусульман и периодом величайшей опасности для религии. Ан-Набхани в принципе отвергал достижения европейского «века просвещения» и реформаторские подходы к религии, считая систему исламских наук, сложившуюся в Средние века, вполне завершенной и универсальной.

Обширное творчество шейха Йусуфа ан-Набхани представлено более, чем пятьюдесятью трудами. В большинстве своем они были опубликованы в османскую эпоху и имели широкое хождение как в Сирии и Египте, так и в Стамбуле, но в дальнейшем стали малодоступными. Его сочинения, идейная позиция и аргументация (как и ряда его единомышленников из числа сирийских улама) позволяют говорить об исламском традиционализме как самостоятельном значимом идейном течении (со своими четкими задачами и методологией) в сирийских провинциях Османской империи на рубеже XIX и XX вв. Отвергая попытки рационалистического переосмысления священных текстов Корана и Сунны, консерваторы считали соблюдение религиозно-правовой традиции (*таклид*), а также безоговорочное следование простым мусульман указаниям исламских ученых (*улама*) и суфийских шейхов залогом стабильности и лояльности мусульманского населения по отношению к священной власти правящего султана-халифа. В свою очередь султанский двор и османские власти в целом были заинтересованы в сохранении консервативной тенденции среди османских улама, так как опасались любых попыток поставить под сомнение легитимность османского правления с богословско-правовых позиций.

Список литературы

- Ан-Набхани Йусуф бен Исмаил.* Ал-ахадис ал-арбаин ви вуджуб таат амир ал-муаминин (Сорок хадисов в доказательство обязанности подчиняться повелителю правоверных). Бейрут, 1895.
- Ан-Набхани, Йусуф бен Исмаил.* Иршад ал-хаййара фи тахзир ал-муслимин мин мадарис ан-насара (Наставление заблудших и предостережение мусульман от обучения в христианских школах). Каир, 1904.
- Ан-Набхани Йусуф бен Исмаил.* Худджат Алла аля-ль-алямин фи муаджазат сейид ал-мурсалин (Доводы Аллаха, проявляемые в чудесах Пророка). Стамбул, 1997.
- Abu-Manneh, Butrus.* Sultan Abdulhamid II and Shaikh Al-Sayyadi // *Middle Eastern Studies.* 15 (1979). P. 133–153.
- Commins D.* Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. N. Y., 1990.
- Commins D.* Social Criticism and Reformist Ulama of Damascus // *Studia Islamica.* 78 (1993). P. 169–180.
- Davison Roderic.* Essays in Ottoman and Turkish History, 1774–1923. Austin, 1990.

- Ghazal Amal Nadim*. Beyond Modernity: Islamic Conservatism in the Late Ottoman Period. Edmonton, 1999. URL: <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ40007.pdf> (дата обращения: 19.05.2014)
- Gibb H.A.R.* Modern trends in Islam. N. Y., 1972.
- Haddad G.F.* The Righteous Life and Blessed Works of the Poet of the Holy Prophet, the Pious Erudite Imam al-Qadi Yusuf al-Nabhani (1265/1849 – 1350/1932). URL: <http://www.sunnah.org/history/Scholars/al-Nabhani.pdf> (дата обращения: 19.05.2014)
- Keddie Nikki R.* Sayyid Jamal Ad-Din “Al-Afghani”: A Political Biography. Berkeley, 1972.
- Sirriyeh Elizabeth*. Sufi Thought and its Reconstruction. URL: <http://ru.scribd.com/doc/209320248/Sufi-Thought-and-Its-Reconstruction-sirriyeh> (дата обращения: 19.05.2014)
- Weismann Itzhak*. Sufi Brotherhoods in Syria and Israel – A Contemporary Overview. URL: <http://www.ou.edu/mideast/Additional%20pages%20-%20non-catagory/Sufism%20in%20Syriawebpage.htm> (дата обращения: 19.05.2014)

References

- Al-Nabhani Yusuf ben Ismail*. Al-akhadis al-arbain fi wujub taat amir al-muaminin (Forty hadiths as proof of the obligation to obey the Commander of the faithful). Beirut, 1895.
- Al-Nabhani Yusuf ben Ismail*. Irshad al-khayyara fi takhzir al-muslimin min madaris an-nasara (The instruction of the lost and warning of the Muslims from Christian schools). Cairo, 1904.
- Al-Nabhani Yusuf ben Ismail*. Hujjat Alla ala-l'-alamin fi muajazat seyid al-mursalin (The arguments of Allah manifested in the miracles of the Prophet). Istanbul, 1997.
- Abu-Manneh Butrus*. Sultan Abdulhamid II and Shaikh Al-Sayyadi // Middle Eastern Studies. 15 (1979). P. 133–153.
- Commins D.* Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. N. Y., 1990.
- Commins D.* Social Criticism and Reformist Ulama of Damascus // Studia Islamica. 78 (1993). P. 169–180.
- Davison Roderic*. Essays in Ottoman and Turkish History, 1774–1923. Austin, 1990.
- Ghazal Amal Nadim*. Beyond Modernity: Islamic Conservatism in the Late Ottoman Period. Edmonton, 1999. URL: <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp01/MQ40007.pdf> (дата обращения: 19.05.2014)
- Gibb H.A.R.* Modern trends in Islam. N. Y., 1972.
- Haddad G.F.* The Righteous Life and Blessed Works of the Poet of the Holy Prophet, the Pious Erudite Imam al-Qadi Yusuf al-Nabhani (1265/1849 – 1350/1932). URL: <http://www.sunnah.org/history/Scholars/al-Nabhani.pdf> (дата обращения: 19.05.2014)
- Keddie Nikki R.* Sayyid Jamal Ad-Din “Al-Afghani”: A Political Biography. Berkeley, 1972
- Sirriyeh Elizabeth*. Sufi Thought and its Reconstruction. URL: <http://ru.scribd.com/doc/209320248/Sufi-Thought-and-Its-Reconstruction-sirriyeh> (дата обращения: 19.05.2014)
- Weismann Itzhak*. Sufi Brotherhoods in Syria and Israel – A Contemporary Overview. URL: <http://www.ou.edu/mideast/Additional%20pages%20-%20non-catagory/Sufism%20in%20Syriawebpage.htm> (дата обращения: 19.05.2014)

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

About the author: *Zhantiev Dmitry Rustemovich*, Ph.D., Associate Professor, Department of Middle and Near Eastern History, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: zdimitry@yandex.ru

А.В. Бочковская

«ИСТИННЫЕ» И «ЛОЖНЫЕ» НИРАНКАРИ: ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ С СИКХСКОЙ ОБЩИНОЙ

В статье рассматриваются этапы истории панджабских сообществ Ниранкари дарбар и Миссии сант ниранкари; анализируется специфика их отношений с сикхской общиной в независимой Индии.

Ключевые слова: Панджаб, сикхизм, сикхи-ниранкари, Ниранкари дарбар, Миссия сант ниранкари, «культура дера».

The article discusses aspects of Nirankari Darbar's and Sant Nirankari Mission's history focusing on their relations with mainstream Sikhs after 1947.

Key words: Punjab, Sikhism, Nirankari Sikhs, Nirankari Darbar, Sant Nirankari Mission, dera culture.

В современной Индии существуют два религиозных сообщества, члены которых именуют себя ниранкари («последователи Бесплотного»¹) – Ниранкари дарбар и Сант ниранкари мандал (или Миссия сант ниранкари). Их нередко рассматривают в качестве единого «протестного» направления в сикхизме², несмотря на то, что они отличаются по целому ряду ключевых параметров, в том числе по времени и условиям возникновения, идейным установкам, значимости в жизни страны и отдельных штатов (прежде всего, Панджаба), а

¹ *Ниранкар* (*nirankār*, не имеющий [физической] формы, бестелесный, бесплотный; абстрактный) – один из эпитетов божества в сикхизме.

² См., например: Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М., 1996. С. 554; *Успенская Е.Н., Котин И.Ю.* Сикхизм. СПб., 2007. С. 348–350; *Encyclopedia of Hinduism* / Eds C.A. Jones and J.D. Ryan N. Y.: Facts on File, 2007. P. 312–313; North: Sikhs vs Nirankaris // *Economic and Political Weekly*. 1978. Vol. XIII. № 26; *Josh B.S.* New Dimensions in Sikh Politics // *Economic and Political Weekly*. 1978. Vol. XIII. № 40. P. 1697–1698. В определенных контекстах не проводят различий между этими сообществами О. Коул, У. Маклеод и др.: *Cole W.O., Sambhi P.S.* A Popular Dictionary of Sikhism. L.; N.Y.: Taylor & Francis e-Library, 2005; *McLeod W.H.* Exploring Sikhism. Aspects of Sikh Identity, Culture, and Thought. New Delhi: OUP, 2001. P. 180–181.

В некоторых из указанных, а также в ряде других исследований, посвященных истории сикхизма, ниранкари именуются сектой. Автор настоящей статьи избегает этого определения, исходя из того, что применительно к восточным – и в особенности к индийским – религиям термин «секта», наряду с понятиями «ортодоксия», «ересь» и др., возможно использовать лишь с очень большой степенью условности – при определении различий между основным («базовым», «мейнстримным») и девиантными направлениями в рамках рассматриваемой религиозной/религиозно-философской системы.

также за пределами Индии. Представляется необходимым уточнить понятие «ниранкари» применительно к реалиям XIX–XXI вв. для выявления роли указанных сообществ в социокультурном развитии Панджаба и сопредельных территорий.

Ниранкари дарбар: возврат к учению Нанак

К середине XIX в. в Панджабе – области Пятиречья на северо-западе Индии, основном районе распространения сикхизма – стали обретать популярность идеи «очищения» сикхской веры и возврата к догматам времен первых сикхских гуру, прежде всего – гуру Нанак (1478–1539). Одним из известных проповедников-«реформаторов» был Даял Дас (уважительно – Баба Даял, 1783–1855), принадлежавший, как и Нанак, к торговой касте кхатри и живший в г. Равалпинди. Он не принимал нововведений десятого гуру Гобинда Сингха (1666–1708), связанных с милитаризацией сикхов и созданием воинской общины-хальсы, и настаивал на сохранении исключительно мирного характера сикхизма. Даял Дас призывал к освобождению веры от вернувшихся в нее индусских традиций и обрядов, сводивших на нет важнейший постулат о всеобщем равенстве, в том числе кастовом³. В своих проповедях Даял Дас, как и Нанак, обращался к богу-абсолюту в его ипостаси *ниргуна*, т. е. не имеющего качеств; отсюда и пришло название основанного⁴ им сообщества – **Ниранкари дарбар**⁵ («ассамблея/собрание Бесплотного»); в качестве приветствия его последователи стали использовать лозунг «Дхан ниранкар» – «Всевышний (Бесплотный) – велик!»

Предлагавшиеся изменения касались не столько доктрины, сколько ритуалов, которые, как считал Даял Дас, должны были быть немногочисленными и предельно простыми, общедоступными и способствующими более глубокому пониманию идей раннего («истинного») сикхизма. Так, Даял Дас настаивал на важности осмысленного и постоянного обращения к божественному Имени (*nām simaran*), а также утренних и вечерних церемоний поклонения священному ниранкари сикхскому тексту Ади-грантх⁶, которые должным образом настраивали бы человека на служение богу. По-своему развивая мысль Нанак о равенстве всех религий («Нет индусов

³ Oberoi H. The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1994. P. 193–194.

⁴ Деятельность общины началась, скорее всего, между 1843 и 1845 гг., и в 1850-х годах сообщество ниранкари насчитывало несколько десятков человек (Webster J.C.B. The Nirankari Sikhs. Madras: The Macmillan India Press, 1979. P. 10).

⁵ Дарбар (перс. *darbār*) – царский двор, зал для приемов; аудиенция, прием [во дворце].

⁶ Ади-грантх (также Гуру-грантх, Грантх-сахеб) – букв. «изначальная книга». Основной священный текст сикхов, составленный в начале XVI в. при пятом гуру Арджуне.

и нет мусульман»), он, в частности, предлагал сикхам отказаться от пышных погребальных церемоний и предавать тела покойных воде, тем самым не прибегая ни к индуССкому обряду кремации, ни к мусульманской практике захоронений в землю. Он говорил о необходимости полного отказа от *сати* – обряда самосожжения вдов, практиковавшегося высшими кастами; выступал за разрешение повторного замужества вдов; протестовал против умерщвления новорожденных девочек в зажиточных семьях, а также против других индуССких традиций, которые «засоряли» сикхизм.

Проповедь учения Даяла Даса продолжил его старший сын Дарбара Сингх (1855–1870); при нем ниранкари обрели свой свод законов – *хукмнама*, который стали почитать наравне с Ади-грантх. В нем упоминалось, что Даял Дас был «уполномочен» Всевышним и десятью сикхскими гуру продолжить линию учителей-гуру, и что одна из важнейших его задач – определить *рехат*, кодекс поведения сикхов; поэтому в *хукмнама* подробно описывались «правильный» церемониал почитания Ади-грантх и ключевые обряды жизненного цикла. По указанию Дарбара Сингха в округе Равалпинди стали создаваться религиозные центры ниранкари – *бирь*, во главе которых стояли *биредарь*. Центральное место в *бирях* занимали тексты Ади-грантх, а также наставления по поведению «истинных» последователей учения Нанака: для них действовали жесткие запреты на курение табака, употребление спиртного, окружение себя предметами роскоши; под запретом была и полигамия. Возможно, в течение некоторого времени отличительной чертой *бирь*ов, внешне очень похожих на сикхские храмы-гурдвары, был флаг (*нишан-сахэб*) красного цвета – в отличие от желто-шафранового у сикхов⁷. В *бирях* проводились ежегодные ассамблеи в память о *самгуру* (Истинном гуру) Даяле Дасе; главным местом торжественных мероприятий вплоть до 1947 г. оставался храм (*дхарамсала*, затем – *дарбар*) в Равалпинди, известный как Даялсар⁸. В 1870 г. главой общины стал младший сын Даяла Даса – Раттан Чанд, а впоследствии эстафету подхватили внук (Гурдит Сингх, 1909–1947), правнук (Хара Сингх, 1947–1971) и праправнук (Гурбакхш Сингх, с 1971 г.).

Таким образом, ниранкари – в отличие от сикхов-*хальса* – считали, что линия живых гуру не завершилась со смертью десятого гуру Гобинда Сингха, и рассматривали Даяла Даса и его преемников как продолжателей дела Нанака. Вместе с тем ниранкари безусловно вос-

⁷ McLeod W.H. Textual Sources for the Study of Sikhism. Manchester: Manchester University Press, 1984. P. 123.

Предполагается, что традиция использования высокого древка с шафрановым флагом для обозначения месторасположения гурдвар появилась при шестом гуру Харгобинде в первой половине XVI в.

⁸ McLeod W.H. Textual Sources... P. 123.

принимали себя частью сикхской общины и не противопоставляли себя ей. Сикхи-хальса также не находились в оппозиции к Ниранкари дарбар – прежде всего, в силу малочисленности его последователей: к началу XX в. община насчитывала около четырех тысяч человек, большинство которых жили в Равалпинди и некоторых других городах Поттварского плато. Противодействие поначалу исходило лишь со стороны индусов, от чьих сложных и дорогостоящих ритуалов ниранкари стремились избавиться⁹. У ниранкари не возникало противоречий и с другими реформаторскими течениями в сикхизме – ни с намдхари (куками), начавшими свою деятельность по возрождению/очищению учения почти одновременно с Ниранкари дарбар, ни с просветительским движением Сингх сабха, оформившимся во второй половине XIX в. и сыгравшим колоссальную роль в самоидентификации сикхской общины¹⁰. Более того, последователи Сингх сабха приняли предложенный ниранкари обряд бракосочетания *ананд*, несколько позже официально закреплённый британским законом (Anand Marriage Act) в 1909 г.¹¹ В свою очередь в ходе тесного общения с Сингх сабха ниранкари сами взяли на вооружение ряд элементов атрибутики хальсы (хотя с точки зрения идеологии по-прежнему стремились следовать курсу Нанака)¹². Так, по некоторым данным с 1920-х годов ниранкари стали проводить обряд посвящения в свою общину, схожий с обрядом посвящения в хальсу, а затем еще ближе подошли к сикхскому «мейнстриму»: Хара Сингх настаивал на приближении облика ниранкари к сикхам-кешдхари¹³.

⁹ Webster J.C.B. The Nirankari Sikhs. Madras: The Macmillan India Press, 1979. P. 11–14; Takhar O.K. Sikh Sects // The Oxford Handbook of Sikh Studies / Eds Pashaura Singh and Louis E. Fenech. Oxford: OUP, 2014. P. 353.

¹⁰ Singh H. Faith and Philosophy of Sikhism. Delhi, 2009. P. 44.

¹¹ Считается, что простой и доступный обряд *ананд* был введен третьим сикхским гуру Амаром Дасом (1479–1574), но к XVIII–XIX вв. на его место вновь пришли сложные индусские свадебные церемонии. Ниранкари настаивали на возрождении этого обряда, предполагавшего равенство, в том числе и финансовое, обеих сторон при подготовке и проведении бракосочетания, отмену разорительного для семьи невесты приданого-*доури*, отказ от услуг астрологов и брахманов. Церемония должна была проводиться в гурдваре или ином помещении, но при обязательном присутствии Ади-грантх.

¹² McLeod W.H. Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity // Sikhs and Sikhism. New Delhi: OUP, 2006 (Third impression), 2006. P. 62–83.

¹³ Singh G. Sikhism and the Nirankari Movement. Chandigarh: Youngmen's Nirankari Association, 1980. P. 21.

Кешдхари и *сахадждхари* – два базовых направления среди сикхов. Сикхи-кешдхари не стригут волос и бороды и следуют принципу, провозглашенному гуру Гобиндом Сингхом при образовании хальсы в 1699 г. – так называемому пять К (не стричь волосы – *кеш*; носить железный браслет на руке – *кара*; волосы под тюрбаном закреплять специальным гребнем – *кангха*; всегда иметь при себе меч – *киртан*; носить кожаные шаровары особого покроя, удобные для езды верхом – *каччха*). Сикхи-сахадждхари (они также называли себя *нанакпантхи* – идущие путем Нанака) не принимали действий Гобинда Сингха по военизации хальсы и стремились

Бесконфликтно складывались и взаимоотношения Ниранкари дарбара с движением Акали («последователи Бессмертного»), которое в начале 1920-х годов объединило сикхов-хальса в борьбе за реформу управления гурдварами. Оно было направлено прежде всего против засилия махантов – смотрителей храмов, со второй половины XIX в. ставших при поддержке колониальных властей фактически единоличными распорядителями доходов, получаемых от гурдвар. Маханты по преимуществу принадлежали к аскетическому ордену *удаси*, отличавшемуся большой степенью индуизированности, и своей деятельностью способствовали возрождению соответствующих практик в гурдварах. Неудивительно, что Ниранкари дарбар поддержал движение Акали, а затем и создание в 1920 г. Комитета по управлению гурдварами (Широмани гурдвара прабандхак камити, далее – КУГ), который по сей день является главным выборным органом сикхской общины¹⁴. Глава ниранкари Гурдит Сингх вошел в рабочую группу Комитета¹⁵.

На волне роста национально-освободительного движения в Индии и расширения его массовой базы в среде ниранкари появилось несколько аффилированных организаций, в частности, Ниранкари балак джатха (1922), Бхуджанги севак джатха (1923), а также Ассоциация молодых ниранкари (1929). Благодаря их усилиям ниранкари обрели свой свод рассказов-*сакхи* (*sākhī*) о жизни и деятельности первых трех гуру – по аналогии с сикхскими *джанам-сакхи* (*janam sākhi*), агиографическими текстами, посвященными основателю сикхизма гуру Нанаку¹⁶. Истории из этих сборников ниранкари, созданные уже после смерти трех первых гуру, легли в основу современной «во многом идеализированной и гуру-центричной истории общины»¹⁷.

После раздела Индии в августе 1947 г. ниранкари – наряду с индусами и сикхами – были вынуждены переместиться в Индию, поскольку большая часть их *биров* (около 60¹⁸) располагалась в районе Потварского плато, где доминировали мусульмане. Многие из тех, кто остались в живых после сложного и опасного путешествия через разорванный на две части Панджаб, поселились в разных городах

придерживаться принципов раннего сикхизма, когда внешние различия не были столь значимы; многие из них стригли волосы и не носили тюрбана.

¹⁴ По Закону о сикхских гурдварах (1925) право управления последними официально стало прерогативой КУГ.

¹⁵ Singh G. Op. cit. P. 21.

¹⁶ Webster J.C.B. The Nirankari Sikhs. P. 24–25. О *джанам-сакхи* см.: Захарьин Б.А., Хохлова Л.В. «Джанам сакхи» – памятник литературы раннего сикхизма // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 1991. № 4.

¹⁷ The Encyclopedia of Sikhism / Ed. Harbans Singh. Patiala: Punjabi University, 1998. Online edition. URL: <http://www.learnpunjabi.org/eos/>

¹⁸ Webster J.C.B. Op. cit. P. 39.

Северной Индии, в том числе в священном для сикхов Амритсаре. Новый глава Ниранкари дарбара Хара Сингх, вступивший на этот пост всего за четыре месяца до раздела страны, много путешествовал по населенным пунктам, где осели переселенцы-ниранкари, пытаясь сохранить единство общины. Несмотря на географическую разрозненность последователей учения Даяла Даса, с 1948 г. ежегодные ассамблеи ниранкари проводились регулярно – сначала в нескольких городах индийского Панджаба и Уттар-Прадеша, а с 1959 г. – в столице Панджаба Чандигархе¹⁹. Там в 1960 г. было начато строительство храма ниранкари, который по сей день остается главным центром общины. Его официальное название – Шри Ниранкари дарбар (Равалпинди), Чандигарх; в нем хранятся все реликвии общины, которые удалось доставить из *бира* в Равалпинди в 1947 г.²⁰

К началу XXI столетия в Индии насчитывалось 1000–1200 семейств сикхов-ниранкари²¹; они по-прежнему проживают не только в Панджабе, но и в других штатах, по преимуществу в городах²², и не играют большой роли в социально-политической жизни страны. Среди них есть как *кешдхари*, так и *сахадждхари*; некоторые сикхи-ниранкари предпочитают носить тюрбаны белого цвета, но это не является общим правилом. По мнению автора знаменитой «Истории сикхов» Кх. Сингха, высказанному еще в начале 1960-х годов, ниранкари «быстро утрачивают свою особую идентичность и могут спустя несколько десятилетий раствориться в исходной – сикхской или индусской «материнской» общине»²³. Судя по всему, этот процесс идет не слишком быстро: полного «растворения» последователей Ниранкари дарбар пока не произошло, и храм в Чандигархе каждый год собирает на ассамблею несколько сотен современных последователей учения Даяла Даса²⁴.

¹⁹ Ibid. P. 41.

²⁰ Храм в Равалпинди сохранился, и в первые десятилетия после раздела ниранкари имели возможность совершать туда паломничества, но впоследствии – в силу сложного характера индо-пакистанских взаимоотношений – эта практика сошла на нет.

²¹ The Encyclopedia of Sikhism / Ed. Harbans Singh. Patiala: Punjabi University, 1998. Online edition. URL: <http://www.learnpunjabi.org/eos/>

²² В индийской столице существует поселение ниранкари – Даялсар; в Амритсаре располагается благотворительный фонд Ниранкари дарбара, в собственности которого находится небольшой земельный участок. Последователи Даяла Даса также есть в Калькутте/Колкате, Бомбее/Мумбаи и других городах страны.

²³ Singh Kh. A History of the Sikhs. Vol. II: 1839–2004. New Delhi: OUP, 2008 (Seventh Impression). P. 125.

²⁴ В привлечении внимания к общине и популяризации ее истории немалую роль играл д-р Ман Сингх Ниранкари, брат Гурбакхша Сингха – нынешнего главы сикхов-ниранкари. Он опубликовал ряд работ о Даяле Дасе, начальном периоде деятельности Ниранкари дарбар и в целом о сикхизме. Трудно сказать, насколько поддерживавшийся им в Индии интерес к сикхам-ниранкари сохранится после недавнего (2010) ухода Мана Сингха из жизни.

Сант ниранкари мандал: обожествление «истинного живого гуру»

Во второй половине XX в. гораздо большую известность приобрела община **Сант ниранкари мандал** (также – **Миссия сант ниранкари**), зачастую ошибочно отождествляемая с Ниранкари дарбар²⁵. Она представляет собой совершенно самостоятельную организацию: основателем ее считается некий Бута Сингх (1873–1943), который был *киртанкаром* – исполнителем гимнов в главном храме Ниранкари дарбар в Равалпинди. За ряд серьезных проступков, связанных с нарушением кодекса поведения ниранкари (в частности, за злоупотребление алкоголем), его исключили²⁶ из Ниранкари дарбар, после чего в 1929 г. он объявил о создании своей собственной общины; сначала она базировалась в Пешаваре, а спустя несколько лет также переместилась в Равалпинди. Его ближайшим сподвижником и затем главой общины – с 1943 по 1962 г. – был Автар Сингх, и именно благодаря усилиям последнего популярность Сант ниранкари стала расти. После раздела страны в 1947 г. они, как и Ниранкари дарбар, были вынуждены покинуть Равалпинди, и в 1948 г. зарегистрировали свою организацию в Дели под названием Сант ниранкари мандал; тогда же в северной части Дели (район Пахаргандж) появился большой квартал Сант ниранкари. В 1956 г. была создана организация Сант ниранкари сева дал, объединившая добровольцев, готовых работать на безвозмездной основе для общины.

Важной вехой в истории Сант ниранкари стал 1957 г., когда из печати вышла книга под названием «Автар бани»²⁷ (*avtār bāṇī*, «изречения Автара [Сингха]»). В ней излагались принципы философии Сант ниранкари, а также предлагалось обоснование особой роли *самгуру* – «истинного живого гуру», т. е. главы общины, в достижении главной цели индивида – познания божественной сущности, определяемой понятием *nirankār*, и слияния с ней. В книге – от имени Автара Сингха, ссылка на слова которого присутствует в каждом из 376 гимнов (*śabd*, «слово»), – были определены основные положения (*praṇ*, «обеты») учения²⁸. В частности, в «Автар бани»

²⁵ Как отмечает британский исследователь Дж. Коупман, «когда сегодня индийцы упоминают ниранкари, то чаще всего они имеют в виду Миссию сант ниранкари» (Copeman J. Veins of Devotion: Blood Donation and Religious Experience in North India. New Brunswick; New Jersey; L.: Rutgers University Press, 2009. P. 79).

²⁶ По альтернативной версии Бута Сингх не был исключен из общины, а на время отстранен от исполнения *киртанов*.

²⁷ В 1965 г. был опубликован расширенный вариант книги – «Сампурна автар бани» (*Sampūrṇa avtār bāṇī*) на панджаби в графике гурмуки; впоследствии книга была переведена на хинди, маратхи, бенгали и ряд других индийских языков, а также на английский. Полный текст «Сампурна автар бани» на хинди, панджаби, маратхи и английском языках доступны на официальном сайте Сант ниранкари. URL: <http://www.nirankari.org/mumbai/reports/avtarbani.shtml>. В настоящей статье ссылки приводятся по хиндиязычному варианту книги.

²⁸ *Sampūrṇa avtār bāṇī*. P. 6–9.

подчеркивалась идея всеобщего равенства вне зависимости от касты, религии, рода занятий, а также объяснялась «бессмысленность» ведения полуаскетического образа жизни, пропагандировавшегося Даялом Дасом и явно не прельщавшего основателей Сант ниранкари мандал.

Община Буты Сингха и Автара Сингха, равно как и провозглашавшиеся ими идеи, не имели практически ничего общего с идеологией Ниранкари дарбара. Основатели Сант ниранкари не претендовали на продолжение линии Даяла Даса; напротив, они создали собственное сообщество, которое базировалось на принципе беспрекословного почитания живого гуру и «дрейфовало» все дальше и дальше от идей Ниранкари дарбар и «мейнстримного» сикхизма. Собственно, сикхами (учениками²⁹) Сант ниранкари себя не считали и считают – в «Автар бани» последователи Бесплотного именуются *бхактами* (*bhakt*, почитатель, сторонник) или *севаками* (*sevak*, слуга, служитель; приверженец); нигде в текстах Сант ниранкари нет упоминания ни о сикхских гуру, ни об Ади грантх, ни о сикхизме как таковом. При этом лидеры общины по сей день внешне мало отличаются от сикхов-ниранкари и в целом от сикхов-*кешдхари*: они носили и носят тюрбан белого цвета, не стригут бороду и усы, а единственным – весьма условным – отличительным признаком является шарф белого цвета³⁰. Их облик вводит в заблуждение тех, кто плохо разбирается в религиозной атрибутике.

В 1960–1970-х годах Сант ниранкари, в отличие от переселившихся в Индию последователей Даяла Даса, заметно пополнили свои ряды за счет сикхов и индусов из разных слоев общества. Этому способствовала очень активная организационная и политическая деятельность Гурбачана Сингха (возглавлял общину в 1962–1980) – сына и преемника Автара Сингха. Он совершил много поездок по странам, где проживала многочисленная сикхская диаспора, включая последователей Ниранкари дарбар, покинувших Южную Азию после раздела, и его пропагандистская деятельность дала плоды: в США, Канаде, Великобритании, Германии и ряде других стран Европы появились влиятельные отделения Сант ниранкари, имевшие прочные связи с Индией и финансово поддерживавшие общину.

Деятельность Сант ниранкари – на фоне общего обострения политической обстановки в штате Пенджаб к концу 1970-х годов³¹

²⁹ Сикх – от санскр. *śiṣya* (ученик, последователь).

³⁰ Считается, что Бута Сингх незадолго до смерти вручил будущему преемнику свой шарф, символизировавший продолжение традиции.

³¹ Нестабильная ситуация в индийском Пенджабе была предопределена целым комплексом социокультурных обстоятельств, обусловленных расчленением пенджабской провинции в 1947 г., а также ходом и результатами «зеленой революции» 1960–1970-х годов. Во второй половине 1970-х годов в Пенджабе стали усиливаться автономистские настроения, к началу 1980-х переросшие в сепаратистские высту-

привела к острому противостоянию их с сикхским «мейнстримом», прежде всего с радикально настроенной частью сикхов-хальса. Последних особенно возмущало демонстративно-независимое поведение Сант ниранкари, направленное на пропаганду «особого» характера общины, и фактическое обожествление ее последователями Гурбачана Сингха – «живого гуру». Немалая доля критики доставалась и правящей партии Индийский национальный конгресс (И), которая, как утверждали сикхские радикалы, попустительствовала процветанию «раскольнических» течений в Панджабе³².

На рубеже 1970–1980-х годов вышел ряд публикаций от имени КУГ, в которых давались разъяснения по поводу отношения «мейнстримного» сикхизма к Сант ниранкари мандал. В большинстве из них подчеркивалась разница между общиной Даяла Даса, последователи которой именовались «истинными» (*asīlī*) ниранкари, и сообществом, основанным Бута Сингхом – «ложными» (*naklī*) ниранкари. Деликатно обходя стороной ключевой для сикхов вопрос о наличии собственной линии гуру у «истинных» ниранкари, авторы публикаций подчеркивали вклад Даяла Даса в «возвращение сикхской веры к ее первоизданной форме»³³ и тем самым демонстрировали вполне позитивное отношение к Ниранкари дарбар: «Все сикхское сообщество ощущает себя в долгу у Ниранкари дарбар. Они принесли пользу сикхской вере в переломные годы религиозного упадка. Вся сикхская община и сейчас испытывает уважение у ним»³⁴. Сант ниранкари, напротив, квалифицировались КУГ не иначе как «раскольническая группа», или «псевдо-ниранкари», присвоившие имя «истинных» ниранкари – последователей Даяла Даса³⁵.

Апогеем противостояния Сант ниранкари и сикхской общины стало их вооруженное столкновение во время празднования весеннего праздника *байсакхи* в Амритсаре 13 апреля 1978 г., в результате которого было убито и ранено несколько десятков человек, в основном сикхов-хальса. Провокационные действия имели место с обеих сторон, но последовавшее официальное судебное разбирательство

пления за создание сикхского государства Халистан. Подробнее см.: Бельский А.Г., Фурман Д.Е. Сикхи и индусы: религия, политика, терроризм. М., 1992. С. 58–91; Purewal Sh. Sikh Ethnonationalism and the Political Economy of Punjab. Oxford: OUP, 2000; Singh Pritam. Federalism, Nationalism and Development: India and the Punjab Economy. L.; N. Y., 2008.

³² В частности, лидера ИНК (И) Индиру Ганди сикхи-хальса обвиняли в оказании широкой поддержки деятельности Гурбачана Сингха, в том числе и в том, что по ее «указанию» главе Сант ниранкари оказывался самый теплый прием и режим наибольшего благоприятствования в зарубежных турне.

³³ См., например: Singh H. Genesis of Sikh-Nirankari Tussle. Amritsar: Dharam Parchar Committee (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee), 6. г. P. 3.

³⁴ Ibid. P. 4.

³⁵ Singh G. Sikhism and the Nirankari Movement. Chandigarh: Youngmen's Nirankari Association, 1980. P. 23.

признало Сант ниранкари во главе с Гурбачаном Сингхом невиновными в гибели сикхов – в силу того, что члены общины действовали в целях самозащиты³⁶. 10 июня 1978 г., задолго до оглашения вердикта по итогам судебного разбирательства, Комитет по управлению гурдварами вынес официальное постановление (*хукам*) о том, что община Сант ниранкари, члены которой поклоняются собственным живым гуру, своими действиями подрывает устои сикхизма, а потому является «незаконной» и не имеющей права на существование. Постановление КУГ предписывало сикхам не иметь ничего общего с последователями Сант ниранкари и, в частности, отказаться от заключения браков и проведения совместных трапез с ними³⁷. В 1980 г. Гурбачан Сингх был убит радикально настроенными сикхами в отместку за «амритсарскую резню»³⁸, и это событие вплотную подвело штат Пенджаб к десятилетию хаоса и нестабильности.

Миссия сант ниранкари: смена имиджа в новых условиях

В 1980-х годах деятельность Сант ниранкари в Индии была малозаметной. Несмотря на то что община после потери лидера выступала в качестве пострадавшей стороны, у ее нового главы Хардева Сингха³⁹, сына Гурбачана Сингха, были все основания не предавать широкой огласке свою деятельность – сначала на фоне нарастающих атак сикхских радикалов на всех «инакомыслящих» в Пенджабе и за его пределами, а после убийства сикхами премьер-министра Индии Индиры Ганди в октябре 1984 г.⁴⁰ – на фоне массовых антисикхских настроений, охвативших всю страну. Поэтому Хардев Сингх сначала перенес акцент в деятельности общины на дальнейшее расширение контактов с зарубежными центрами Сант ниранкари, а по мере того как жизнь в Пенджабе стала постепенно возвращаться в спокойное

³⁶ *Singh Kh. Op. cit.* P. 328–329.

³⁷ *Hukamnāme ādesh sandesh. Shri Akal Takh Saheb /Ed. by Roop Singh. Amritsar, 2003. P. 77–78.*

³⁸ Материалы судебного разбирательства, связанные с этим эпизодом: Delhi High Court. *Ranjit Singh vs State* on 3 October, 1997. URL: <http://indiankanoon.org/doc/319244/?type=print>

³⁹ Хардев Сингх (р. 1954) возглавляет Миссию сант ниранкари вплоть до сегодняшнего дня.

⁴⁰ Индира Ганди была застрелена сикхами из числа ее личной охраны в знак мести за проведенную по ее приказу операцию «Голубая звезда» в июне 1984 г. Целью «Голубой звезды» было уничтожение базы сикхских экстремистов во главе с Джарнаилом Сингхом Бхиндранвалем, созданной в Золотом храме в Амритсаре – главной сикхской святыне. В ходе операции, проводившейся армейскими подразделениями, были убиты не только экстремисты, но и сотни мирных пенджабцев, а Золотому храму и хранившимся там сикхским реликвиям (в частности, манускрипту Адигрантх) нанесен большой ущерб. После гибели Индиры Ганди при попустительстве индийских властей по всей Индии прокатилась волна антисикхских выступлений и погромов, в ходе которых были убиты более 3 тыс. сикхов.

русло⁴¹, развернул ряд социальных и благотворительных программ в штате и за его пределами, для выполнения которых с успехом привлекал заграничные фонды⁴². Таким образом, Сант ниранкари заметно изменили свой облик – от действий, носивших провокационно-демонстративный характер, они перешли к проектам гуманитарной направленности, ориентированным на привлечение максимального количества новых последователей в общину.

По данным сайта Миссии сант ниранкари⁴³ на сегодняшний день община насчитывает более 10 млн последователей, проживающих в 50 странах⁴⁴, но насколько эта цифра соответствует действительности, сказать трудно. С 1990-х годов в Пенджабе и других штатах Индии рост численности Сант ниранкари происходит за счет вступления в нее низших (прежде всего сикхских и индусских) каст и идет в общем русле отхода бывших «неприкасаемых», а также близких к ним категорий населения от «мейнстримного» сикхизма⁴⁵ и преимущественной ориентации их на «надрелигиозные» организации, ведущие активную социальную работу среди маргинальных слоев. Функционирование общины в последние два десятилетия следует рассматривать в контексте деятельности пенджабских *дера* (*dera* – досл. лагерь, палатка), т. е. религиозных или псевдорелигиозных сообществ, выстраивающихся вокруг единоличного духовного лидера-гуру. Рост числа разнообразных *дера* в Пенджабе с начала 1990-х годов⁴⁶ стал предметом серьезной тревоги Комитета по управлению гурдварами, в известной степени теряющего популярность как высшего духовного авторитета сикхов и, как следствие, лишаящегося немалой доли доходов от пожертвований сикхским храмам. Еще больше беспокоит КУГ то обстоятельство, что «фактор *дера*» оказывает большое влияние на политическую жизнь Пенджаба, поскольку главы *дера* контролируют немалые банки голосов потен-

⁴¹ С 1984 г. по 1992 г. Пенджаб в общей сложности 57 месяцев провел в условиях президентского правления, и только после выборов 1992 г. в законодательное собрание Пенджаба обстановка в штате постепенно стала приходить в норму.

⁴² С начала 1990-х годов использовать средства, поступающие из-за рубежа, стало намного проще: в Индии начались масштабные реформы по либерализации экономики и открытию ее для иностранного капитала.

⁴³ Именно так – Sant Nirankari Mission – община стала именоваться с начала 1990-х годов, оставаясь официально зарегистрированной в Индии под прежним названием.

⁴⁴ URL: http://www.nirankari.com/birmingham/events/events_newsLifePositive.htm

⁴⁵ О дискриминации бывших «неприкасаемых» в сикхизме подробнее см.: Бочковская А.В. Кастовые конфликты в современной сикхской общине Пенджаба // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2007. № 4.

⁴⁶ Считается, что в сегодняшнем Пенджабе действует от 5 до 9 тыс. разнообразных *дера*, охватывающих до трети населения штата. О причинах этого феномена и «культуре *дера*» подробнее см.: Бочковская А.В. «Праведные дела» новых вероучителей Пенджаба // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2008. № 4.

циальных избирателей – своих последователей, готовых действовать в соответствии с указаниями гуру, а не сикхских авторитетов штата. Главным аргументом КУГ является утверждение, что рост *дера* приводит к размыванию сикхской идентичности, отходу от базовых принципов «истинного» сикхизма (де-факто – сикхизма *хальсы*⁴⁷), признающего в качестве наставников только первых десять гуру (от Нанака до Гобинда Сингха) и священный текст Ади-грантх. Поэтому наибольшая опасность для сикхов, по мнению КУГ, исходит от тех *дера*, которые придерживаются концепции «действующих»/живых гуру; в их число входят и Сант ниранкари⁴⁸.

Сегодня Миссия сант ниранкари позиционирует себя как «универсальное духовное движение, стоящее над всеми кастовыми, расовыми и религиозными различиями» и всячески развивает идею «всеобщего братства»⁴⁹ в качестве основы бесконфликтного существования людей. Особое значение придается собраниям-*сатсангам* «свободных от предрассудков и суеверий братьев», которые на регулярной основе проходят в многочисленных центрах-*бхаванах* (*bhavan* – здание, дворец) Сант ниранкари⁵⁰. Как и в подавляющем большинстве *дера*, важнейшей идеологической составляющей является концепция бескорыстного служения (*sevā*) на благо человечества. Именно эта идея лежит в основе вышеупомянутых социально-экономических программ Миссии, которые, с одной стороны, являются экономически выгодными проектами, а с другой – успешно применяются в целях саморекламы.

Диапазон социальной активности Сант ниранкари крайне широк и во многом схож с тем, что предлагают своим последователям другие влиятельные *дера* Панджаба. Миссия проводит разнообразие благотворительные акции, такие как помощь жителям разных индийских штатов в ликвидации последствий стихийных бедствий – землетрясений, наводнений, засух и пр.; оказание ме-

⁴⁷ Подробнее о дискуссии на тему «Кто есть сикх?» см.: McLeod W.H. Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity // Sikhs and Sikhism. New Delhi: OUP, 2006 (Third impression).

⁴⁸ В перечень наиболее опасных «антисикхских» *дера* Комитет по управлению гурдварами включает сообщества «с историей» – ниранкари (как правило, с уточнением – Сант ниранкари), намдхари и Радхасоами сатсанг Беас, а также «продукты» XX столетия – *дера* Нурмахали, Бханиравали и Сача сауда. С начала 2000-х годов КУГ неоднократно обращался к правительству Панджабу с требованием прекратить их «незаконную» деятельность.

⁴⁹ Sant Nirankari Mission. Official website. URL: <http://www.nirankari.org>

Всеобщее братство – *vasudhaiva kutumbakam* (санскр. «весь мир – [одна] семья»); в англ. варианте – Universal Brotherhood.

⁵⁰ В Индии наибольшее количество *бхаванов* Сант ниранкари расположено в штатах Панджаб (149), Хариана (87), Махараштра (96), Уттар-Прадеш (72), а также в территориях союзного подчинения Дели (55) и Чандигарх (19). Оделения Миссии сант ниранкари действуют практически по всей Индии за исключением некоторых южных штатов. URL: <http://www.nirankari.org>

дицинской и финансовой поддержки инвалидам, вдовам, пожилым людям и иным незащищенным категориям населения; проведение массовых бракосочетаний для избавления наиболее обездоленных слоев от «ненужных трат», включающих непременно выплату *доури* (приданого) родителями невесты. Сант ниранкари организуют программы по профилактике полиомиелита, анемии и туберкулеза, коррекции зрения, которые пользуются колоссальной популярностью в сельской местности.

Особняком стоят массовые донорские кампании – в этой области панджабские *дера* едва ли не соревнуются друг с другом; добровольная сдача крови преподносится как своеобразный вариант принесения индивидуальной жертвы. В случае с Сант ниранкари донорство рассматривается в качестве действия, призванного увековечить память об убийстве главы общины Гурбачана Сингха в 1980 г., и потому имеет колоссальное символическое значение для последователей общины⁵¹.

Сант ниранкари принадлежат колледж и более десятка престижных средних школ в Дели, Пенджабе и Хариане, в том числе и с преподаванием на английском языке. Миссия предлагает специальные программы, нацеленные на расширение прав и возможностей женщин; они включают обучение востребованным специальностям, а также обучение грамоте (проект *Upkār*), что особенно актуально для отдаленных и труднодоступных районов. Наконец, с 2007 г. ими была запущена особая программа по поддержке молодежи, призванная оказывать помощь в вопросах получения профессионального образования и трудоустройства. Все вышеупомянутые мероприятия подробнейшим образом освещаются в СМИ штатовского, а в некоторых случаях – и общендийского уровня⁵², и потому выполняют важную агитационно-пропагандистскую функцию. Широкий охват самых разных социальных слоев и целенаправленная работа с ними дают свои плоды: можно констатировать, что в последние десятилетия Миссия сант ниранкари смогла заметно укрепить свои позиции в Пенджабе и за его пределами.

* * *

⁵¹ *Copeman J.* Op. cit. P. 81.

Ежегодные массовые акции Сант ниранкари проводят в связи с Всемирным днем донора (14 июня) и Национальным днем добровольного донорства (1 октября).

⁵² Англоязычная периодика общендийского уровня дает немного информации о Миссии сант ниранкари. Напротив, региональные издания, выходящие на хинди и панджаби в Пенджабе, Хариане, Уттар-Прадеше, Дели, а также в некоторых других штатах и территориях союзного подчинения, практически ежедневно повествуют о деятельности общины (в частности, газеты *Panjāb Kesari*, *Dainik Jāgraṇ*, *Sandesh* и др.).

Таким образом, история как Ниранкари дарбар, так и Сант ниранкари мандал четко делится на два этапа – до и после раздела страны на Индию и Пакистан в 1947 г. Деятельность обоих сообществ начиналась в районе Потварского плато на северо-западе Пятиречья; оба они были вынуждены сменить дислокацию после раздела. Однако в независимой Индии их судьбы сложились по-разному. Последователи Даяла Даса («истинные ниранкари»), и ранее не вступавшие в конфронтацию с сикхами-хальса, по-прежнему воспринимались – с определенными оговорками – в качестве периферийного компонента сикхской общины. Их лидеры Хара Сингх и Гурбакш Сингх не отличались ни особой харизмой, ни склонностью к решительным действиям по развитию общины. Как представляется, личностный фактор в значительной степени предопределил, с одной стороны, бесконфликтность взаимоотношений Ниранкари дарбар с «мейнстримными» сикхами, а с другой – неуклонное снижение роли общины в жизни Панджаба и сопредельных штатов. Напротив, возглавлявшие Сант ниранкари мандал («ложные ниранкари»), в особенности Автар Сингх и Гурбачан Сингх, демонстрировали прекрасные лидерские способности и смогли укрепить общину, заметно расширив круг своих сторонников. Вместе с тем их провокационная, а в ряде случаев и агрессивная деятельность, закономерно вызывали полное неприятие со стороны сикхских духовных авторитетов, что в конечном итоге привело к открытому противостоянию в конце 1970-х годов. В последние десятилетия Миссия сант ниранкари, в числе прочих панджабских *дера*, вступила в борьбу с Комитетом по управлению гурдварами за низкокастовую «паству». Очевидно, что к рубежу XX–XXI вв. противостояние между сикхами-хальса и «ложными» ниранкари ушло из открытой/«боевой» фазы и переместилось по преимуществу в социально-экономическую сферу.

Список литературы

- Бельский А.Г., Фурман Д.Е. Сикхи и индусы: религия, политика, терроризм. М., 1992.
- Бочковская А.В. Кастовые конфликты в современной сикхской общине Панджаба // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2007. № 4.
- Бочковская А.В. «Праведные дела» новых вероучителей Панджаба // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2008. № 4.
- Захарьин Б.А., Хохлова Л.В. «Джанам сакхи» – памятник литературы раннего сикхизма // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 1991. № 4.
- Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М., 1996.
- Семенова Н.И. Государство сикхов. М., 1958.
- Семенова Н.И. История сикхского движения в Индии. М., 1963.
- Успенская Е.Н., Котин И.Ю. Сикхизм. СПб., 2007.
- Baba Dayal Ji / Ed. J.S. Grewal. Chandigarh, 2003.

- Copeman J.* Veins of Devotion: Blood Donation and Religious Experience in North India. New Brunswick; New Jersey; L.: Rutgers University Press, 2009.
- Delhi High Court. Ranjit Singh vs State on 3 October, 1997. URL: <http://indiankanoon.org/doc/319244/?type=print>
- Encyclopedia of Hinduism / Eds C.A. Jones and J.D. Ryan. N. Y.: Facts on File, 2007.
- Hukamṇāme ādesh sandesh. Srī akāl takh sahib / Ed. by Roop Singh. Amritsar, 2003 (на панджаби).
- Jolly S.K.* Sikh Revivalist Movements. The Nirankari and Namdhari Movements in Punjab in the Nineteenth Century: A Socio-Religious Study. New Deihi: Gitanjali Publishing House, 1988.
- Jones K.* Punjab and the North-West // Women and Social Reform in Modern India. Bloomington: Permanent Black, 2008.
- Jones K.W.* Socio-religious Reform Movements in British India. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Josh B.S.* New Dimensions in Sikh Politics // Economic and Political Weekly. Vol. XIII. 1978. № 40.
- McLeod W.H.* Exploring Sikhism. Aspects of Sikh Identity, Culture, and Thought. New Deihi: OUP, 2001.
- McLeod W.H.* Textual Sources for the Study of Sikhism. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- McLeod W.H.* Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity // Sikhs and Sikhism. New Deihi: OUP, 2006 (Third impression).
- Nirankari Man Singh.* Sikhism: A Perspective. Ludhiana: Unistar, 2008.
- Nirankari Man Singh.* The Nirankaris // Panjab Past and Present. 1973. № 7 (1).
- Nirankari Man Singh.* The Nirankaris // Popular Religion in the Punjab Today / Ed. by J.C.B. Webster. Delhi: ISPCK, 1974.
- North: Sikhs vs Nirankaris // Economic and Political Weekly. Vol. XIII. 1978. № 26.
- Oberoi H.* Sikh Fundamentalism: Translating History into Theory // Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Militance, and Economies / Ed. by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Oberoi H.* The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Purewal Sh.* Sikh Ethnonationalism and the Political Economy of Punjab. Oxford: OUP, 2000.
- Sampūrṇa avtār bāṇī. URL: <http://www.nirankari.org/mumbai/reports/avtarbani.shtml>
- Sant Nirankari Mission. Official website. URL: <http://www.nirankari.org>
- Singh G.* Sikhism and the Nirankari Movement. Chandigarh: Youngmen's Nirankari Association, 1980.
- Singh H.* Faith and Philosophy of Sikhism. Delhi: Kalpaz Publications, 2009.
- Singh Kh.* A History of the Sikhs. Vol. II: 1839–2004. New Delhi: OUP, 2008 (Seventh Impression).
- Singh H.* Genesis of Sikh-Nirankari Tussle. Amritsar: Dharam Parchar Committee (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee), 6. r.
- Singh Pashaura.* Re-imagining *Sikhi* ("Sikhness") in the Twenty-First Century: Towards a Paradigm Shift in Sikh Studies // Re-imagining South Asian Religions / Eds Pashaura Singh and Michael Hawley. Leiden: Brill, 2013.
- Singh Pritam.* Federalism, Nationalism and Development: India and the Punjab Economy. Routledge: L.; N. Y., 2008.
- Takhar O.K.* Sikh Sects // The Oxford Handbook of Sikh Studies / Eds Pashaura Singh and Louis E. Fenech. Oxford: OUP, 2014.

The Encyclopedia of Sikhism / Ed. Harbans Singh. Patiala: Punjabi University, 1998.
 Online edition. URL: <http://www.learnpunjabi.org/eos/>
Webster J.C.B. The Nirankari Sikhs. Madras: The Macmillan India Press, 1979.

References

- Baba Dayal Ji / Ed. J.S. Grewal. Chandigarh, 2003.
- Belskiy A.G., Furman D.E.* Sikhi i indusy: religiya, politika, terrorism (Sikhs and Hindus: Religion, Politics, Terrorism). M., 1992.
- Bochkovskaya A.V.* Kastovye conflicty v sovremennoi sikhskoi obshchine Panjaba (Caste Conflicts in Punjab's Contemporary Sikh Community) // Vestn. Mosk. Un-ta. Ser. 13.Vostokovedeniye. 2007. № 4.
- Bochkovskaya A.V.* "Pravednye dela" novykh verouchitelei Panjaba ("True Deals" of Punjab's Neo-Gurus) // Vestn. Mosk. Un-ta. Ser. 13.Vostokovedeniye. 2008. № 4.
- Copeman J.* Veins of Devotion: Blood Donation and Religious Experience in North India. New Brunswick; New Jersey; L.: Rutgers University Press, 2009.
- Delhi High Court. Ranjit Singh vs State on 3 October, 1997. URL: <http://indiankanoon.org/doc/319244/?type=print>
- Encyclopedia of Hinduism / Eds C.A. Jones and J.D. Ryan. N. Y.: Facts on File, 2007.
- Hukamnāme ādesh sandesh. Srī akāl takh sahib / Ed. by Roop Singh. Amritsar, 2003.
- Jolly S.K.* Sikh Revivalist Movements. The Nirankari and Namdhari Movements in Punjab in the Nineteenth Century: A Socio-Religious Study. New Delhi: Gitanjali Publishing House, 1988.
- Jones K.* Punjab and the North-West // Women and Social Reform in Modern India. Bloomington: Permanent Black, 2008.
- Jones K.W.* Socio-religious Reform Movements in British India. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Josh B.S.* New Dimensions in Sikh Politics // Economic and Political Weekly. Vol. XIII. 1978. № 40.
- Induizm. Jainizm. Sikhizm (Hinduism. Jainism. Sikhism). M., 1996.
- McLeod W.H.* Exploring Sikhism. Aspects of Sikh Identity, Culture, and Thought. New Deihi: OUP, 2001.
- McLeod W.H.* Textual Sources for the Study of Sikhism. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- McLeod W.H.* Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity // Sikhs and Sikhism. New Deihi: OUP, 2006 (Third impression).
- Nirankari Man Singh.* Sikhism: A Perspective. Ludhiana: Unistar, 2008.
- Nirankari Man Singh.* The Nirankaris // Panjab Past and Present. 1973. № 7 (1).
- Nirankari Man Singh.* The Nirankaris // Popular Religion in the Punjab Today / Ed. by J.C.B. Webster. Delhi: ISPCK, 1974.
- North: Sikhs vs Nirankaris // Economic and Political Weekly. Vol. XIII. 1978. № 26.
- Oberoi H.* Sikh Fundamentalism: Translating History into Theory // Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Militance, and Economies / Ed. by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Oberoi H.* The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity, and Diversity in the Sikh Tradition. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Purewal Sh.* Sikh Ethnonationalism and the Political Economy of Punjab. Oxford: OUP, 2000.
- Sampūrṇa avtār bāṇī. URL: <http://www.nirankari.org/mumbai/reports/avtarbani.shtml>

- Sant Nirankari Mission. Official website. URL: <http://www.nirankari.org>
- Semyonova N.I.* Gosudarstvo sikhov (The Sikh State). M., 1958.
- Semyonova N.I.* Istoriya sikhskogo dvizheniya v Indii (A History of Sikh Movement in India). M., 1963.
- Singh G.* Sikhism and the Nirankari Movement. Chandigarh: Youngmen's Nirankari Association, 1980.
- Singh H.* Faith and Philosophy of Sikhism. Delhi: Kalpaz Publications, 2009.
- Singh Kh.* A History of the Sikhs. Vol. II: 1839–2004. New Delhi: OUP, 2008 (Seventh Impression).
- Singh H.* Genesis of Sikh-Nirankari Tussle. Amritsar: Dharam Parchar Committee (Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee).
- Singh Pashaura.* Re-imagining *Sikhi* (“Sikhness”) in the Twenty-First Century: Towards a Paradigm Shift in Sikh Studies // Re-imagining South Asian Religions / Eds Pashaura Singh and Michael Hawley. Leiden: Brill, 2013.
- Singh Pritam.* Federalism, Nationalism and Development: India and the Punjab Economy. L.; N. Y, 2008.
- Takhar O.K.* Sikh Sects // The Oxford Handbook of Sikh Studies / Eds Pashaura Singh and Louis E. Fenech. Oxford: OUP, 2014.
- The Encyclopedia of Sikhism / Ed. Harbans Singh. Patiala: Punjabi University, 1998. Online edition. URL: <http://www.learnpunjabi.org/eos/>
- Uspenskaya Ye.N., Kotin I.Yu.* Sikhizm (Sikhism). SPb., 2007.
- Webster J.C.B.* The Nirankari Sikhs. Madras: The Macmillan India Press, 1979.
- Zakharyin B.A., Khokhlova L.V.* “Janam sakhi” – pamyatnik literatury rannego sikhizma (“Janam Sakhi”: A Literary Landmark of Early Sikhism) // Vestn. Mosk. Un-ta. Ser. 13. Vostokovedeniye. 1991. № 4.

Сведения об авторе: Бочковская Анна Викторовна, канд. ист. наук, доцент кафедры истории Южной Азии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: anna.bochkovskaya@gmail.com

About the author: *Bochkovskaya Anna Viktorovna*, PhD (History), Associate Professor, Department of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: anna.bochkovskaya@gmail.com

А.Е. Кириченко

**БУДДИЙСКОЕ РЕФОРМАТОРСТВО И РОЛЬ
МОНАШЕСТВА В РАЗВИТИИ БУДДИЙСКОЙ
ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ В МЬАНМЕ
в XIX – начале XX в.**

В статье прослеживаются основные направления монашеской мысли в Мьянме XIX – начала XX в., имевшие значение для развития буддийских движений. Показывается, как дискуссии об авторитетности буддийских текстов, соблюдении монашеской дисциплины и отношениях между монахами и мирянами служили основой для формирования новых идентичностей и социальных ролей буддизма. Определяющая роль сангхи в этих процессах представляет большой интерес для понимания реформирования тхеравады в XIX в., которое зачастую связывают с движениями буддистов-мирян.

Ключевые слова: Мьянма, тхеравада, сангха, реформаторские движения в буддизме.

The paper traces a number of developments in Burmese monastic thought in the nineteenth and early twentieth centuries that were instrumental in the formation of Buddhist social movements. It argues that the redefinition of the notion of Buddhist canon as well as the debates on monastic discipline and proper relations between the monks and the laity provided a basis for the emergence of new Buddhist identities and social roles. The pivotal role of the sangha in these processes offers a new perspective on the reform movements in the nineteenth-century Theravada Buddhism, as so far these movements are more commonly interpreted as a product of lay activism.

Key words: Myanmar, Theravada, sangha, Buddhist reform movements.

В работе предпринимается попытка дополнить принятые в историографии характеристики развития тхеравады в XIX в., продемонстрировав значимую роль сангхи в формировании нового облика буддизма в рассматриваемый период. В качестве объекта анализа взята тематика монашеской литературы и дискурс ключевых монашеских движений XIX в., имевшие принципиальное значение для определения общественных позиций буддийской сангхи в Мьянме.

* * *

В современной литературе, посвященной истории тхеравадинского буддизма, XIX в. часто рассматривается как период, когда сангха перестает быть основным, а то и единственным интерпре-

татором буддийского учения, определяющим ключевые векторы развития буддийской мысли. Распространение в Азии европейской культуры, начало изучения буддизма в странах Запада, породившее как критические (например, в среде христианских миссионеров), так и комплиментарные оценки этой религии (например, среди первых ученых-буддологов или основоположников и последователей теософии), возникновение диалога и полемики между западными интерпретаторами буддизма и буддистами Азии, все это приводит к возникновению буддийских реформаторских движений, в которых, помимо монашества, принимают участие и представители других социальных категорий¹.

Характеризуя эти движения, исследователи прежде всего отмечают все возрастающую значимость мирян как самостоятельной, в значительной степени независимой от монашества силы². Подчеркивая качественно новую роль мирян в буддийских обществах, а также борьбу буддистов против нападков христианских (в первую очередь, протестантских) миссионеров, Г. Обейсекере в 1970 г. поднял вопрос о возникновении нового типа буддизма и предложил обозначать его термином «протестантский» (Protestant Buddhism)³. В последующие годы эта концепция получила развитие во множестве работ.

В исследованиях, посвященных истории буддизма в Сиаме, в качестве центральных фигур, определяющих ситуацию в сангхе в XIX – начале XX в., рассматриваются не выходцы из монашеской среды, а представители тайской королевской семьи. Именно политике королей Монгкута и Чулалонгкорна, принцев-монахов Паварета, Параманучита и Вачираяна, идеям принцев Дамронга и Нары, характерному для них стремлению рационализировать буддизм, «очистить» его от сверхъестественных элементов, отдавать приоритет этическим концепциям, а не космологии, занимавшей

¹ Примерами такого взгляда на историю тхеравады в XIX в., в частности, можно назвать следующие работы: *Агаджанян А.С.* Буддийский путь в XX в.: религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М., 1993; *Мельниченко Б.Н.* Буддизм и королевская власть. СПб., 1996; *Prothero S.* The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott. Bloomington, 1996; *Harris E.* Theravāda Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary, and Colonial Experience in Nineteenth Century Sri Lanka. L., 2006.

² *Swearer D.* Lay Buddhism and the Buddhist Revival in Ceylon // Journal of the American Academy of Religion. Vol. 38. No. 3 (1970). P. 255–275; *Gombrich R., Obeyesekere G.* Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. Princeton, 1988; *Bond G.* The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response. Columbia, 1988; *Frost M.* 'Wider Opportunities': Religious Revival, Nationalist Awakening and the Global Dimension in Colombo, 1870–1920 // Modern Asian Studies. Vol. 36. No. 4 (2002). P. 937–967.

³ Другой встречающийся перевод этого понятия – «буддийский протестантизм».

ведущее место в традиционной буддийской картине мира, уделяется основное внимание в историографии⁴.

В принципе подобная трактовка является разновидностью так называемой парадигмы Ашоки, характерной для изучения взаимоотношений власти и религии в истории тхеравады. В рамках данной парадигмы (трактующей древнеиндийского царя как идеал буддийского правителя, воплотить который стремились почти все государи тхеравадинских стран) постулируется, что буддийская монашеская община находится под постоянным контролем верховной власти и подвергается «очищению», призванному устранить неприемлемые для власти тенденции в развитии сангхи⁵. В трактовке модернизационных процессов в Сиаме XIX – начала XX в. роль суверена, ответственного за придание буддизму «надлежащего» вида, остается неизменной, меняются лишь те явления, с которыми власть считает нужным бороться.

В работах по истории Мьянмы в середине XIX в. сопоставимое место отводится государю Миндон-мину (1853–1878), а после аннексии Верхней Мьянмы Великобританией в 1886 г. и упразднения бирманской монархии облик бирманского буддизма формируют в первую очередь ассоциации мирян и буржуазия (т.е. на смену «парадигме Ашоки» приходит «протестантский буддизм»)⁶. В исследованиях, посвященных трансформации кхмерского буддизма в XIX – начале XX в., главными катализаторами изменений называются французская администрация и тайские реформаторы из

⁴ *Tambiah S.* World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. N. Y., 1976; *Мельниченко Б.Н.* Буддизм и королевская власть; *Jory P.* Thai and Western Buddhist Scholarship in the Age of Colonialism: King Chulalongkorn Redefines the Jatakas // *The Journal of Asian Studies*. Vol. 61. No. 3 (2002). P. 891–918.

⁵ *Tambiah S.* World Conqueror. P. 63–68, 159–178, в особенности p. 168; *Schober J.* The Theravada Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whither the Social Paradigm of the Galactic Polity? // *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 26. N 2 (1995). P. 307–325; *Holt J.* The Religious World of Kīrti Śrī: Buddhism, Art, and Politics in Late Medieval Sri Lanka. N. Y., 1996. P. 18–19.

Многие отечественные исследователи также выражают убеждение, что власть в буддийских странах всеми силами «стремилась держать буддизм под контролем» и что власть и государственность в Восточной Азии сакрализуются в большей степени, нежели сама религиозная система. *Агаджанян А.С.* Дхарма и империя. Основы и пределы сакрализации власти в буддийской традиции // *Сакрализация власти в истории цивилизаций*. Ч. 3 / Под ред. Д. Бондаренко, Л. Андреева, А. Коротаева. М., 2005. С. 149–180; *Мартьянов А.С.* Государство и религии на Дальнем Востоке // *Буддизм и государство на Дальнем Востоке*. М., 1987. С. 3.

⁶ *Stewart J.A.* Buddhism in Burma. L., 1949. P. 7; *Mendelson M.* Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership / Ed. by J. Ferguson. Ithaca, 1975. P. 81–84, 112–114; *Charney M.* Powerful Knowledge: Buddhist Literati and the Throne in Burma's Last Dynasty, 1752–1885. Ann Arbor, 2006. P. 215–219.

королевского двора в Бангкоке (попытками осуществления реформы при этом занимаются кхмерские монахи)⁷.

По сути, единственная тхеравадинская страна, где центральное место в истории буддизма не отводится короне (своей или «соседской»), – это Ланка (с 1815 г. остров полностью находился под британским контролем). По сравнению с другими странами тхеравады история буддизма на Ланке в XIX в. разработана глубже, так что, помимо работ, анализирующих связь между новыми сингальскими элитами, формирующимися в условиях колониализма, и «возрождением буддизма», существуют и исследования ситуации в сангхе. В частности, в работах К. Малалгоды, М. Карритерса, Э. Блэкберн, А.Л. Сафроновой сингальское монашество представлено вполне самостоятельной силой, способной действовать без «руководящей и направляющей роли» монарха или мирян⁸.

При этом ряд специалистов, писавших о буддистских реформаторских движениях на Ланке и в Таиланде (например, Х. Бехерт, С. Тамбая, М. Эмес, отчасти М. Карритерс), были склонны подчеркивать их традиционализм (или неотрадиционализм), направленность в первую очередь к истокам традиции, опору на канон, давно сформулированные ценности и стремление возродить некую «чистую» и «истинную» форму тхеравады⁹. Фактически при этом постулировалось наличие некой универсальной тхеравадинской модели реформаторства, построенной на возврате к истокам, а в реакции сангхи на вызовы XIX и XX вв. усматривалось повторение моделей и рецептов, неоднократно применявшихся в прошлом¹⁰. Также отмечается, что рационализация и переосмысление сингальского буддизма привели к утверждению многих его традиционных черт на новой основе (например, почитание индуистских божеств в буддийских храмах)¹¹. «Новизна реформаторства» в основном усма-

⁷ *Forest A.* Buddhism and Reform: Imposed Reforms and Popular Aspirations, Some Historical Notes to Aid Reflection // *People of Virtue: Reconfiguring Religion, Power and Moral Order in Cambodia* / Ed. by Alexandra Kent and David P. Chandler. Copenhagen, 2008. P. 16–33; *Hansen A.* Modernism and Morality in the Colonial Era // *People of Virtue: Reconfiguring Religion, Power and Moral Order in Cambodia* / Ed. by Alexandra Kent and David P. Chandler. Copenhagen, 2008. P. 35–61.

⁸ *Malalagoda K.* Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change. Berkeley, 1976; *Carrithers M.* The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study. Delhi, 1983; *Blackburn A.* Locations of Buddhism: Colonialism and Modernity in Sri Lanka. Chicago, 2010; *Сафронова А.Л.* Буддизм в историко-культурной традиции Шри Ланки. М., 2005.

⁹ Обзор дан в работе А.Л. Сафроновой. *Сафронова А.Л.* Буддизм в историко-культурной традиции. С. 54–55, 246–254.

¹⁰ См., например, *Tambiah S.* World Conqueror. P. 429, 433; *Collins S.* On the Very Idea of Pali Canon // *Journal of the Pali Text Society*. Vol. 15 (1990). P. 102.

¹¹ *Сафронова А.Л.* Буддизм в историко-культурной традиции. С. 248.

тривается в том, что оно становится ответом на качественно новые вызовы и приводит к качественно новым последствиям, тогда как методы и идеалы сангхи признаются «традиционными».

В то же время доступные данные по Мьянме позволяют утверждать, что развитие буддийской мысли и реформаторских движений могло происходить и иным образом: монашество сохраняло ведущую роль в интерпретации учения и практики, действуя при этом совсем не «традиционно».

В данной статье мы разберем три примера реформаторских течений в бирманском буддизме XIX – начала XX в., в которых ведущая роль принадлежала сангхе и которые оказали заметное воздействие на облик буддийской литературы, образования, массовых движений и идентичность в Мьянме. Речь пойдет о 1) циркуляции литературы, посвященной темам «закона государей» (*rājadhamma*)¹² и космологии, 2) кристаллизации идеи канона и выстраивании новой иерархии авторитетности буддийских текстов, 3) полемике по вопросам дисциплины и нравственного поведения монахов и отношений между монахами и мирянами.

Хотя тема «закона государей» (развивавшаяся как в текстах соответствующего жанра, так и в юридических сочинениях (*dhammasattha*) и государевых хрониках (*rājavaṃsa*)) служила одним из важных источников пополнения литературного наследия бирманской сангхи в XVI–XIX вв., с середины XIX в. она привлекала все меньше внимания монашеских авторов. Показательны следующие обстоятельства: прежде всего больше значимых произведений в этот период было написано придворными, а не монахами¹³. Кроме того, тема праведного управления, как кажется, совсем не интересовала монахов в Нижней Мьянме, с 1852 г. оказавшейся под британским контролем, а после аннексии Верхней Мьянмы в 1886 г. не привлекает внимания монашеских авторов и в этой части страны. Тем самым получается, что хорошо разработанный, веками пополнявшийся корпус литературы и целое направление буддийской учености в этот период существует как бы по инерции, до тех пор, пока есть

¹² В тех случаях, когда в настоящей работе приводятся термины на восточных языках, латиницей записываются понятия на пали, а транскрибируются термины на бирманском.

¹³ По сути, во второй половине XIX в. монахами было написано только одно значимое произведение на эту тему, «Освещение [всего, касающегося] служащих государю» Третьего Маундаун схэядо Паниясами. Напротив, в XVII – начале XIX в. появилось более двух десятков составленных монахами произведений о «заcone государей». О литературе на тему закона государей см.: *Candier A. A Norm of Burmese Kingship? The Concept of Raza-dhamma through Five Konbaung Period Texts // Journal of Burma Studies. Vol. 11 (2007). P. 5–48; Huxley A. Rajadhamma Confronts Leviathan: Burmese Political Theory in the 1870s // Buddhism, Power and Political Order / Ed. by I. Harris. L., 2007. P. 26–51.*

внешний заказ. С упразднением бирманского двора сангха практически прекращает обращаться к этой теме, а ранее созданные тексты утрачивают монашеского читателя¹⁴.

Иная ситуация наблюдалась по части космологических произведений. Копирование космологических текстов, а также особого вида иллюстрированных рукописей, содержавших сочинения по космологии¹⁵, продолжалось на протяжении всего XIX в., а тексты, излагающие буддийские представления об устройстве мира и иерархии форм существования, продолжали составляться, несмотря на захват страны европейцами¹⁶. Другими словами, картина мира, представляемая в общем корпусе буддийской литературы в исследуемый период, осталась фактически прежней, за исключением того, что из нее (без комментариев и «излишней» рефлексии) исчезла фигура государя-*дхаммараджи*.

Что касается еще двух названных выше тем, вопросы иерархии авторитетности буддийских текстов и соблюдения монашеской дисциплины на первый взгляд лежат достаточно далеко от социального реформаторства. Тем не менее в Мьянме XIX – начала XX в. именно дискуссии в этих областях сыграли ключевую роль в переосмыслении места религии в общественной жизни и кристаллизации новой буддийской идентичности, «взятой на вооружение» бирманским националистическим движением.

¹⁴ Относительно редким и весьма поверхностным примером обращения к теме «закона государей» может служить «Освещение [учения], наполняющего светом страну Гандхала» (1916) Бамо-мью Тейнчаун схэйадо Ачары, адресованное правителю шанского княжества Майнгла, находившегося под косвенным управлением британцев. См.: *Асэрабидэза*. Нибана-витизана-дипани-чан. Янгон, 1981. При этом авторы-миряне, состоявшие на чиновничьей службе как в Верхней, так и в Нижней Мьянме, еще несколько десятков лет после 1852 г. продолжают обращаться к теме раджадхаммы. Показательными примерами являются произведения У Чжо Тхуна, дополнительного помощника комиссара (extra assistant commissioner) в Данубью, и У Тина, помощника комиссара в Пэгане. *Чжо Тхун У*. Пакейннэка дипэни-чан. Янгон, 1873; *Тин У*. Мьянма-мин-оучхоубоун-садан. Т. 1–5. Янгон, 1963–1983. Другим показателем сохранения интереса к теме «закона государей» в среде чиновничества и немонашеской интеллигенции было то, что на рубеже XIX–XX вв. ряд сочинений такого рода были опубликованы в печатной форме, за счет чего они сохраняют известность до сих пор.

¹⁵ Как правило, иллюстрированные рукописи изготовлялись с использованием бумаги, однако тексты, включавшиеся в состав буддийского канона, было принято копировать на пальмовых листьях. Поскольку иллюстрированные космологические тексты содержали масштабные изображения, для них использовался особый вариант переплета, позволявший соединить узкие пальмовые листья в разворачивающееся полотно большого размера. Примерами таких манускриптов являются рукописи № 12049 и 12423 в Центральной библиотеке университетов в Янгоне, Hs.or. 370 в Государственной библиотеке в Берлине, Add. 17699, Or. 2770 и Or. 12168 в Британской библиотеке в Лондоне.

¹⁶ См., например: «Описание Джамбудипы» Чите-лейтха схэйадо Муниндагхосы. *Мунейндагота*. Замбудипа-садан-хнин махавин-воутху. Янгон, 1957.

Традиционное понимание тхеравадинского канона (Типитака, Питака) в Мьянме и других частях Юго-Восточной Азии существенно отличалось от принятого в буддологии и в самих этих странах сейчас. Понятие «Питака» имело более широкий смысл и вмещало почти все тексты, имевшие отношение к *дхамме*, буддийскому учению. Помимо канонических произведений, данное понятие охватывало комментаторскую, экзегетическую, вспомогательную литературу, сочинения по грамматике пали, историографические, космологические, дидактические сочинения, а порой и *дхамма-самтху*¹⁷.

В течение XVII–XIX вв. текстовый буддизм в Мьянме эволюционировал в сторону придания авторитетности текстам, исходя из того, в какой мере те отражают «слово Будды» (*buddhavacana*), и предпочтения собственно канонических мнений и традиций более поздним. Помимо схоластической систематизации канона, этот процесс также существенно влиял на различные аспекты буддийской практики, поскольку происходил пересмотр ориентиров, на которых основывалась эта практика¹⁸.

Хотя и в начале XX в. оставались монашеские авторитеты, считавшие, что грамматические сочинения на пали необходимо включать в состав Сутта-питаки, одного из трех разделов буддийского канона¹⁹, тем не менее в рамках самого масштабного проекта по уточнению и аутентификации текста буддийского канона, проводившегося в правление государя Миндоун-мина (1853–1878), на

¹⁷ Подробнее о понимании канона в традиционной Мьянме см.: *Кириченко А.Е.* «Истории Питаки» как источник о передаче и копировании буддийских текстов при дворе бирманских государей XIII–XIX вв. // I Международная научно-практическая конференция «Исследования, консервация и реставрация рукописных и печатных памятников Востока», 17–19 апреля 2007 г. М., 2007. С. 77–86; *Kirichenko A.* Classification of Buddhist Literature in Burmese Inscriptions And “Histories of Pitakat” (Pitakat Thamaing). Paper read at the Burma Studies Conference, Northern Illinois University, DeKalb IL, USA, 04.10.08; *Lammerts D.C.* Narratives of Buddhist Legislation: Textual Authority and Legal Heterodoxy in Seventeenth through Nineteenth-Century Burma // *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 44, N 1 (2013). P. 119. О вариативности и пластичности буддийских канонов как таковых см., в частности: *Агаджанян А.С.* Дхарма и империя. О существовании в тхераваде идеи канона как некоего закрытого авторитетного корпуса текстов, который может при этом получать достаточно вариативное наполнение, см.: *Collins S.* On the Very Idea. P. 89–126.

¹⁸ Подробнее см.: *Кириченко А.Е.* Циркуляция буддийских текстов и монашеская практика в Мьянме XII–XIX вв. // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение*. 2005. № 4. С. 3–20; *Кириченко А.Е.* Соблюдение Винаи и взаимоотношения между монашескими сообществами в Мьянме XVII–XVIII вв. // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции 15–18 февраля 2006 г. СПб., 2006. С. 164–168.

¹⁹ В частности, такой точки зрения придерживался Таунгвин схэядо Висуддха, в 1903–1937 гг. бывший официально признанным колониальными властями главой сангхи в Верхней Мьянме. См.: *Витоуда.* Гулятха винисхэя. Т. 1. Мандалей, 1933. С. 187–188.

мраморных плитах, размещенных у ступы Мэхалокамаразейн в Мандалае, были выбиты и таким образом зафиксированы в качестве канона лишь 52 текста на пали, тогда как в XVIII – середине XIX в. канон фактически включал около двух сотен произведений. Таким образом, в зафиксированном на камне каноне в 70-е годы XIX в. осталось всего три текста, которые не включаются в состав палийской Типитаки академической буддологией (Netti, Peṭakopadesa и Milindapañha)²⁰.

Аналогичная эволюция понимания канона наблюдается и в так называемых историях питаки, библиографических сочинениях, прослеживающих состав корпуса авторитетных буддийских текстов. Если до середины XIX в. монашеские авторы не проводили жесткой границы между каноническими и комментаторскими произведениями при изложении разделов Типитаки, то классификация текстов, предложенная в «Истории питаки» У Йана, министра, отвечавшего за государевы буддийские рукописи во второй половине XIX в., вполне отвечает принципам научной буддологии²¹.

Не менее масштабные перемены происходили и в монашеском образовании. С 80-х годов XIX в. получает развитие новый, по-своему революционный метод обучения, родоначальником которого был Йейзэчжоу схэйадо Гантхасара (1833–1914), основатель монастыря Мэхавитутайама в г. Пэххоуку. До этого момента (как минимум с XVII в., а, возможно, и с XIII–XIV вв.) в бирманской сангхе был распространен подход, предусматривавший преимущественное изучение грамматических и комментаторских текстов в ходе подготовки молодых послушников и монахов. Фактически до освоения широкого круга грамматических текстов и комментариев к Абхидхамма-питаке в образовательной программе бирманских монастырей не предусматривалось систематическое изучение «слова Будды» как такового. Большинство канонических текстов Сутта-питаки находились вне куррикулума и изучались самостоятельно или не изучались вообще. Изучение канонической Винаи в XVIII – середине XIX в., как правило, начиналось только после посвящения в монахи, т. е. спустя несколько лет, а то и десятилетие после того, как юноша приступал к интенсивному обучению в качестве послушника. Критически необходимым знание Винаи становилось только спустя 5–10 лет после посвящения, когда нужно было сдавать экзамены по

²⁰ Наличие этих текстов в каноне с любопытством отметил И.П. Минаев, несколько раз посещавший Мэхалокамаразейн в ходе своего пребывания в Мандалае в 1886 г. *Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955. С. 142.* На самом деле с историографической точки зрения куда более любопытно не то, что в каноне, зафиксированном при Миндоун-мине, оказалось три формально неканонических текста, а то, что таких произведений в каноне оказалось ВСЕГО три.

²¹ См.: *Йан. Питака-тэмайн. Янгон, 1993.* Об этой тенденции см. также: *Kiri-chenko A. Classification of Buddhist Literature.*

монашеской дисциплине, без чего *бхиккху* формально не имел права стать настоятелем собственного монастыря и проводить посвящения в послушники и монахи.

Метод Гантхасары, известный в современной Мьянме как «метод изучения [буддийских] текстов, принятый в Пэкхоуку» (*пэкхоукху-сатин-ни*), предусматривал гораздо меньшее внимание к грамматике и комментариям, а ставил во главу угла освоение именно канонических текстов. Другой чертой метода Гантхасары было то, что тексты должны были изучаться не фрагментарно, а целиком, от начала до конца. Каждый входивший в программу канонический текст изучался совместно с комментариями и подкомментариями, т. е. ученики и последователи Гантхасары не осваивали комментарии отдельно от «корневых текстов» канона и воспринимали учение не столько через призму многовековой традиции экзегезы, а отталкиваясь прежде всего от исходных произведений.

Таким образом, с точки зрения механики обучения «пэкхоукху-сатин-ни» опирался на качественно иную иерархию значимости текстов, сильнее ориентированную на обращение к «изначальному учению» Будды, чем более ранние традиции. Триумфальное распространение традиции Мэховитутайама, к середине 50-х годов XX в. насчитывавшей более тысячи монастырей и около 12 тыс. членов и в 1936 г. провозгласившей себя самостоятельной «школой» (*никайей*) бирманского буддизма, свидетельствует об исторической востребованности такого подхода, как в монашеской среде, так и среди патронов-мирян²².

Похожие шаги в сторону приоритетного использования более ранних и аутентичных буддийских текстов заметны и в других сферах. Так, в XIX в. ближе к канону стали изобразительные программы буддийских храмов: из них фактически исчезли элементы, основанные на комментаторских и историографических текстах, а также текстах на бирманском языке, а доминирующее положение заняли стандартные сюжеты из канонического текста Винаи и комментария к джатакам. На этих же текстах, а не на сочинениях, подобных «*Jinālaṅkāra-ṭīkā*», стало строиться описание жизни Будды в произведениях специализированного агиографического жанра *боудэвин*.

²² Об истории данной традиции см.: *Кейлата*. Мэховитутайамика-ганавасака-никая тамайн хматан-чан. Пэкхоуку, 1980; *Кейлата*. Мэховитутайама-никая тата-навин. Янгон, 1970. Позиционируя себя в качестве отдельной школы после 1936 г., Мэховитутайама при этом не считала себя самостоятельной линией передачи монашеского посвящения, отличной от прочих линий в сангхе Мьянмы, и не формулировала специального дисциплинарного кодекса. В силу указанных обстоятельств она не стала добиваться статуса официально признанной монашеской «школы» в рамках организованного правительством «объединения» сангхи Мьянмы в 1980 г. и в терминах Винаи определила себя как часть «школы» Тудэма.

В юридической практике сангхи, которая в XVII–XVIII вв. опиралась на зачастую противоречащие друг другу правовые нормы Винаи и *дхаммасаттх*, происходит окончательное утверждение авторитета канонической Винаи. Касающиеся монахов положения в *дхаммасаттхах* XIX в. формулируются, строго исходя из требований канонического права, а специфические нормы наследования и судебные процедуры, не признаваемые Винаей, выходят из употребления²³.

Важнейшим последствием более четкого закрепления понятия буддийского канона за текстами, содержащих именно слово Будды, и их вынесение на первый план в столь различных аспектах буддийской практики, как передача и изучение писания, правовая система сангхи, буддийское искусство и литература, стала определенная историзация и рационализация восприятия буддийской традиции как таковой.

Сложившиеся, воспринятые из прошлого практики все больше подвергаются критической проверке на соответствие тому пласту буддийского писания, который связывался с историческим Буддой и считался наиболее ранним и аутентичным. В этом отношении монашеская традиция Мьянмы двигалась параллельным курсом с академической буддологией и религиоведением XIX в., которые также считали воплощением «изначального» учения Будды и «настоящего» буддизма именно раннебуддийские тексты (а не, скажем, реконструкции по данным археологии или эпиграфики) и оценивали все исторические и современные буддийские практики на предмет соответствия доктринальным текстам²⁴.

В более широком контексте «кристаллизация» канона и более пристальное внимание к нему означали, что в качестве ядра религии все в большей степени воспринималась доктрина, а не типовой комплекс практик и обрядов, бывших для рядового буддиста основным

²³ О противоречиях между правовыми нормами Винаи и посвященных монахам разделов *дхаммасаттх* см.: *Lammerts D.C. Taungbhila Sayadaw Tipitakālaṅkāra (1578–1650/1) and Dhammasattha. Paper read at the 42th Annual Conference on South Asia. Center for South Asia. University of Wisconsin-Madison. 19.10.2013; Lammerts D.C. Genres and Jurisdictions: Laws Governing Monastic Inheritance in 17th Century Burma // Buddhism and Law: An Introduction / Ed. by Rebecca R. French and Mark A. Nathan. N. Y. P. 183–198; Lammerts D.C. Narratives of Buddhist Legislation; Lammerts D.C. Buddhism and Written Law: Dhammasattha Manuscripts and Texts in Premodern Burma. Unpublished PhD Dissertation, Cornell University, 2010.*

²⁴ *Lopez D. Introduction // Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism / Ed. by Donald S. Lopez. Chicago, 1995. P. 7–8.* Г. Шопен обоснованно назвал такой подход «протестантскими стереотипами» в изучении буддизма. См.: *Schopen G. Archeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism // History of Religions. 31 (1991). P. 1–23; повторно опубликовано: Schopen G. Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India. Honolulu, 1997. P. 1–22.*

содержанием его жизни как верующего, а в качестве вместилища и источника религии все больше виделись канонические тексты, излагавшие доктрину, а не наиболее почитаемые в данный момент наставники-монахи²⁵.

Этот процесс был важен для выработки в конце XIX – начале XX в. новой религиозной идентичности бирманцев, монов, араканцев, основных народностей Мьянмы, исповедующих буддизм и находившихся в колониальный период под прямым управлением британской администрации. До сих пор религия определялась преимущественно как уникальное, не соотносимое с какими-либо иными вероучениями «наставление Будды» (*sāsana*), которое предписывает определенные поступки. Эти поступки обеспечивают блага в будущих существованиях и возможность избавления от страданий. Все люди, совершающие такие поступки и принимающие Будду, учение и монашескую общину в качестве прибежища, находятся в рамках *sasany*, однако их статус и возможности не равны, потому как различны их рвение и достижения. Общих понятий, позволявших поставить буддизм в один семантический ряд с другими религиями, в бирманском языке не существовало, как не существовало и общего понятия «буддисты, «правоверные» и т. п., которое относилось бы ко всем верующим.

В рассматриваемый период религия стала больше определяться как «буддизм» (*боудабата* или *боудататэна*), одна из мировых религий с определенной, отличной от других верой, представлениями о мире и этикой, наличие которых объединяет бирманцев и других буддистов Мьянмы в единую общность²⁶. Описанная выше эволюция представлений о каноне обеспечила новое, более «компактное» (с точки зрения корпуса текстов и хронологии их составления) доктринальное ядро, лежащее в основе «буддизма» и являющееся интеллектуальным достоянием и практическим ориентиром «буддистов». Опираясь на это ядро, лидеры бирманских религиозных движений вырабатывают новый дискурс утверждения буддизма как наиболее «истинной» из мировых религий²⁷.

Последним выделенным выше направлением, где сангха оказала влияние на общественную мысль, была тема нравственного поведения монахов и определения того, как должны строиться отношения между монахами и мирянами. Одним из центральных

²⁵ Kirichenko A. From Thathanadaw to Theravada Buddhism: The Constructions of Religion and Religious Identity in the Nineteenth – Early Twentieth Century Myanmar // Thomas David DuBois (ed.), *Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia*. L., 2009. P. 23–45.

²⁶ Kirichenko A. From Thathanadaw to Theravada Buddhism.

²⁷ В этом отношении особое значение имеют произведения и деятельность Леди схэядо Ньяны (1846–1923), одного из крупнейших бирманских проповедников и монашеских авторов рассматриваемого периода.

вопросов в этом контексте были последствия дарений монахам, не соблюдающим дисциплину и не являющимся достойными и «чистыми» реципиентами с точки зрения Винаи. С одной стороны, в полемике участвовали те, кто считал, что материальная поддержка безнравственных монахов по факту приводит к умножению их числа и, в конечном итоге, разрушает сасану, а раз так, то в случае дарений монахам, не соблюдающим дисциплину, и тот, кто жертвует, и тот, кто получает дарения, обрекают себя на рождения в качестве «обитателей ада». Противники этой точки зрения полагали, что дарения, сделанные с целью освобождения от сансары и с убеждением, что получателем выступает истинный представитель сангхи, в любом случае обеспечивают положительный результат дарителю, а, значит, мирянину нет необходимости вникать, насколько патронируемый им монах соблюдает дисциплину.

Полемика вокруг этих точек зрения велась, как минимум, с конца XVII в., однако в XIX в. она приобрела новое качество. В предшествующий период дискуссия служила инструментом борьбы между различными монашескими сообществами, стремившимися добиться поддержки со стороны мирян и лишить конкурентов патронажа. В XIX в. она стала основанием для формирования определенного дискурса и представлений, согласно которым на монахах и мирянах лежит социальная ответственность за благо как живущих, так и будущих поколений. Тем самым, сохранение и воспроизводство сасаны из инструмента генерирования личного благосостояния превратилось в широкий социальный проект.

Еще в конце XVIII в., борясь с теми, кто не соблюдал требования монашеской дисциплины, поддерживаемые короной инициаторы реформ в сангхе запрещали мирянам делать дарения монахам, не признанным в качестве «исполненных стыда» (*lajjīpesala*). Тем самым, выбор объекта патронажа переставал быть личным делом дарителя, подвергался социальному контролю, а миряне превращались в участника монашеской реформы.

В середине XIX в. вовлечение мирян в реформу получило дальнейшее продолжение. В Нижней Мьянме набирает популярность движение *сулаганди*, выступившее с очередной итерацией тезиса о том, что дарения безнравственным монахам обрекают на неблагоприятное рождение и патрона. Формально будучи монашеским движением, сулаганди активно привлекали под свои знамена мирян. В частности, лидеры движения пропагандировали изучение Винаи мирянами (чтобы дать им возможность отличать тех, кто соблюдает дисциплину, от «бесстыдных» монахов), тогда как их оппоненты пытались доказать, что обучение мирян Винае неправильно. Если изначально сторонники и противники сулаганди и связанной с этим движением монашеской традиции Двайя мобилизовывали мирян для

проведения собраний и диспутов, то вскоре миряне сами начинают инициировать диспуты, публиковать полемическую литературу и отстаивать верность своей позиции чуть ли ни на кулаках.

Тем самым, когда в 90-е годы XIX в. в Мьянме возникает новое движение попечения о религии и наблюдается бум массовой буддийской активности²⁸, все это наслаивается на уже подготовленную почву и контекст, в котором широкие слои населения вовлечены в борьбу за «правильный буддизм». В силу этого нельзя согласиться с распространенным в историографии восприятием движений в поддержку буддизма в первую очередь как формы или предтечи антиколониальной борьбы, реакции на утрату буддизмом государственной поддержки, распространение христианства и современного образования, которые лишали сангху ее прежнего монопольного положения в области передачи знаний и культуры²⁹. Более детальное изучение внутренних факторов в развитии религиозной системы позволяет утверждать, что этот процесс также являлся результатом идейной и организационной эволюции самого бирманского буддизма.

Подводя итоги, можно констатировать, что роль монашества в буддийском реформаторском движении в Мьянме XIX – начала XX в. была значительно заметнее, чем до сих пор представляется в общих работах о тхераваде или в литературе, посвященной другим странам тхеравадинского региона. «Традиционализм» переориентации на канон не был абсолютен и носил, скорее, внешний характер, поскольку результатом становилось не столько утверждение ранее существовавших образчиков буддийской практики, сколько качественная трансформация буддизма. В случае Мьянмы нет оснований говорить о «традиционности» методов буддийских реформаторов, об определенной цикличности в развитии тхеравады (связанной с периодическими «возвратами к канону»), поскольку нет никаких признаков того, что когда-либо ранее в истории бирманской сангхи представления о каноне, структура монашеского образования и другие сферы, где проявлялось стремление к приоритетизации канона, были такими, как на рубеже XIX–XX вв.

Процессы приспособления буддизма к новым условиям и растущему влиянию европейской культуры имели более выраженную местную специфику, чем принято считать в историографии. Бирманский случай существенно отличается от сингальского и тайского. Он

²⁸ Подробнее об этом движении см., например: *Turner A. Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion: Theravada Buddhism in Burma, 1885–1920 / Ph.D. dissertation, University of Chicago, 2009.*

²⁹ См.: *Васильев В.Ф. Очерки истории Бирмы 1885–1947. М., 1962. С. 42–45; Smith D.E. Religion and Politics in Burma. Princeton, 1965; Schober J. Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural Narratives, Colonial Legacies, and Civil Society. Honolulu, 2011; Schober, J. Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma // Buddhism, Power and Political Order / Ed. by I.C. Harris. N. Y., 2007. P. 52–70.*

показывает, что рационализация и реформирование буддизма могли происходить и без выраженной полемики с христианскими миссионерами (как на Ланке), и без доминирующего идейного влияния вестернизированных представителей элит (как на Ланке и в Сиаме). Тем самым утверждение буддизма, ориентированного в значительной степени на доктрину и этику, а также превращение религии в инструмент конструирования националистической и буржуазной идентичности происходило не только в результате прямых заимствований из дискурса и культурного наследия Европы и складывания новых вестернизированных элит из числа мирян, но также строилось на долгосрочных тенденциях развития монашеского буддизма. На наш взгляд, вопрос о том, в чем был заложен основной потенциал и динамическая сила для трансформации тхеравадинского буддизма в XIX – начале XX в. – в факте столкновения с новой доминирующей культурой, связанным с этим вызовом или в общих векторах развития самой традиции – не может ставиться в категоричной форме, предусматривающей выбор лишь одного из этих ответов.

Список литературы

- Агаджанян А.С.* Буддийский путь в XX в.: религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М., 1993.
- Агаджанян А.С.* Дхарма и империя. Основы и пределы сакрализации власти в буддийской традиции // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. 3 / Под ред. Д. Бондаренко, Л. Андреева, А. Коротаева. М., 2005.
- Асэрабидэза.* Нибана-визитана-дипани-чан [Объясняющая вопросы, [касающиеся] ниббаны]. Янгон, 1981
- Васильев В.Ф.* Очерки истории Бирмы 1885–1947. М., 1962
- Витоуда.* Гулятха винисхэя [Разрешение сложных вопросов]. Т. 1. Мандалей, 1933.
- Йан.* Питака-тэмайн [История питаки]. Янгон, 1993.
- Кириченко А.Е.* «Истории Питаки» как источник о передаче и копировании буддийских текстов при дворе бирманских государей XIII–XIX вв. // I Международная научно-практическая конференция «Исследования, консервация и реставрация рукописных и печатных памятников Востока», 17–19 апреля 2007 года. М., 2007.
- Кириченко А.Е.* Сообщество Винаи и взаимоотношения между монашескими сообществами в Мьянме XVII–XVIII вв. // Третьи Торчиновские чтения. Религиоведение и востоковедение: Материалы научной конференции 15–18 февраля 2006 г. СПб., 2006.
- Кириченко А.Е.* Циркуляция буддийских текстов и монашеская практика в Мьянме XII–XIX вв. // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2005. № 4.
- Кейлата.* Мэхавитутайама-никая татанавин [История сасаны школы Мэхавитутайама-никая]. Янгон, 1970.
- Кейлата.* Мэхавитутайамика-ганавасака-никая тамайн хматан-чан [История образовательной традиции Мэхавитутайамика]. Пэкхоуку, 1980.
- Мартьянов А.С.* Государство и религии на Дальнем Востоке // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М., 1987.

- Мельниченко Б.Н. Буддизм и королевская власть: Буддизм в истории сиамского государства XIII – начала XX века. СПб., 1996.
- Минаев И.П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955.
- Мунендагота. Замбудипа-садан-хнин махавин-воутху [Описание Джамбудипы. Изложение «Махавамсы»]. Янгон, 1957.
- Сафронова А.Л. Буддизм в историко-культурной традиции Шри Ланки. М., 2005.
- Тун У. Мьянма-мин-оучхоубоун-садан [Порядок управления бирманских государств]. Т. 1–5. Янгон, 1963–1983.
- Чжо Тхун У. Пакейннэа дипэни-чан [Объясняющая различные [вещи]]. Янгон, 1873.
- Blackburn A. Locations of Buddhism: Colonialism and Modernity in Sri Lanka. Chicago, 2010.
- Candier, A. A Norm of Burmese Kingship? The Concept of *Raza-dhamma* through Five Konbaung Period Texts // Journal of Burma Studies. Vol. 11 (2007).
- Carrithers M. The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study. Delhi, 1983.
- Collins S. On the Very Idea of Pali Canon // Journal of the Pali Text Society. Vol. 15 (1990).
- Forest A. Buddhism and Reform: Imposed Reforms and Popular Aspirations, Some Historical Notes to Aid Reflection // People of Virtue: Reconfiguring Religion, Power and Moral Order in Cambodia / Ed. by Alexandra Kent, David P. Chandler. Copenhagen, 2008.
- Frost M. 'Wider Opportunities': Religious Revival, Nationalist Awakening and the Global Dimension in Colombo, 1870–1920 // Modern Asian Studies. Vol. 36. N 4 (2002).
- Gombrich R., Obeyesekere G. Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka. Princeton, 1988.
- Hansen A. Modernism and Morality in the Colonial Era // People of Virtue: Reconfiguring Religion, Power and Moral Order in Cambodia / Ed. by Alexandra Kent, David P. Chandler. Copenhagen, 2008.
- Harris E. Theravāda Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary, and Colonial Experience in Nineteenth Century Sri Lanka. L., 2006.
- Huxley A. Rajadhamma Confronts Leviathan: Burmese Political Theory in the 1870s. // Buddhism, Power and Political Order / Ed. by Ian Harris. L., 2007.
- Jory P. Thai and Western Buddhist Scholarship in the Age of Colonialism: King Chulalongkorn Redefines the Jatakas // The Journal of Asian Studies. Vol. 61. N 3 (2002).
- Kirichenko A. Classification of Buddhist Literature in Burmese Inscriptions And "Histories of Pitakat" (Pitakat Thamaing). Paper read at the Burma Studies Conference, Northern Illinois University, DeKalb IL, USA, 04.10.08.
- Kirichenko A. From *Thathanadaw* to Theravada Buddhism: The Constructions of Religion and Religious Identity in the Nineteenth – Early Twentieth Century Myanmar // Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia / Ed. by Thomas David DuBois. L., 2009.
- Lammerts D.C. Buddhism and Written Law: Dhammasattha Manuscripts and Texts in Premodern Burma. Unpublished PhD Dissertation, Cornell University, 2010.
- Lammerts D.C. Genres and Jurisdictions: Laws Governing Monastic Inheritance in Seventeenth-Century Burma // Buddhism and Law: An Introduction / Ed. by Rebecca R. French, Mark A. Nathan. N. Y., 2014.
- Lammerts D.C. Narratives of Buddhist Legislation: Textual Authority and Legal Heterodoxy in Seventeenth through Nineteenth-Century Burma // Journal of Southeast Asian Studies. Vol. 44. N 1 (February 2013).

- Lammerts D.C.* Taungbhila Sayadaw Tipiṭakālaṅkāra (1578–1650/1) and *dhammasattha*. Paper read at the The 42th Annual Conference on South Asia. Center for South Asia. University of Wisconsin-Madison. 19.10.2013.
- Lopez D.* Introduction // Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism / Ed. by Donald S. Lopez. Chicago, 1995.
- Malalgoda K.* Buddhism in Sinhalese Society 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change. Berkeley, 1976.
- Mendelson M.* Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership / Ed. by John Ferguson. Ithaca, 1975.
- Prothero S.* *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington, 1996.
- Schober J.* Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma // Buddhism, Power and Political Order / Ed. by Ian Harris. L., 2007.
- Schober J.* Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural Narratives, Colonial Legacies, and Civil Society. Honolulu, 2011.
- Schober J.* The Theravada Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whither the Social Paradigm of the Galactic Polity? // Journal of Southeast Asian Studies. Vol. 26. N 2 (1995).
- Schopen G.* Archeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism // History of Religions. Vol. 31 (1991).
- Smith D.E.* Religion and Politics in Burma. Princeton, 1965.
- Stewart J.A.* Buddhism in Burma. L., 1949.
- Tambiah S.* World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. N. Y., 1976.
- Turner A.* Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion: Theravada Buddhism in Burma, 1885–1920. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Chicago, 2009.

References

- Agadzhanian A.S.* Buddiiskii put' v 20 v.: religioznye tsennosti i sovremennaya istoriya stran tkheravady (Buddhist Way in the Twentieth Century: Religious Values and the Modern History of Theravada Countries). M., 1993.
- Agadzhanian A.S.* Dkharma i imperiya. Osnovy i predely sakralizatsii vlasti v buddiiskoi traditsii (Dharma and Empire: Sources and Limits of Sacralization of Power in Buddhist Tradition) // Sakralizatsiya vlasti v istorii tsivilizatsii. Chast' 3 (Sacralization of Power in the History of Civilizations) / Pod red. D. Bondarenko, L. Andreeva, A. Korotaeva. M., 2005.
- Asarabidaza U.* Nibbana-vithitzana-dipani-kyan (Explanation of Issues [Related] to Nibbana). Yangon, 1981
- Blackburn A.* Locations of Buddhism: Colonialism and Modernity in Sri Lanka. Chicago, 2010.
- Candier A.* A Norm of Burmese Kingship? The Concept of *Raza-dhamma* through Five Konbaung Period Texts // Journal of Burma Studies. Vol. 11 (2007).
- Carrithers M.* The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study. Delhi, 1983.
- Collins S.* On the Very Idea of Pali Canon // Journal of the Pali Text Society. Vol. 15 (1990).
- Forest A.* Buddhism and Reform: Imposed Reforms and Popular Aspirations, Some Historical Notes to Aid Reflection // People of Virtue: Reconfiguring Religion, Power and Moral Order in Cambodia / Ed. by Alexandra Kent, David P. Chandler. Copenhagen, 2008.

- Frost M. 'Wider Opportunities': Religious Revival, Nationalist Awakening and the Global Dimension in Colombo, 1870–1920 // *Modern Asian Studies*. Vol. 36. N 4 (2002).
- Gombrich R., Obeyesekere G. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, 1988.
- Hansen A. *Modernism and Morality in the Colonial Era // People of Virtue: Reconfiguring Religion, Power and Moral Order in Cambodia* / Ed. by Alexandra Kent, David P. Chandler. Copenhagen, 2008.
- Harris E. *Theravāda Buddhism and the British Encounter: Religious, Missionary, and Colonial Experience in Nineteenth Century Sri Lanka*. L., 2006.
- Huxley A. *Rajadhamma Confronts Leviathan: Burmese Political Theory in the 1870s. // Buddhism, Power and Political Order* / Ed. by Ian Harris. L., 2007.
- Jory P. Thai and Western Buddhist Scholarship in the Age of Colonialism: King Chulalongkorn Redefines the Jatakas // *The Journal of Asian Studies*. Vol. 61. N 3 (2002).
- Kelatha U. *Mahawithutayama-nikaya thathanawin* [History of the Sasana of Mahawithutayama-nikaya]. Yangon, 1970.
- Kelatha U. *Mahawithutayamika-ganawasaka-nikaya-thamaing-hmattan-kyan* [History of the Mahawithutayamika Tradition of Monastic Training]. Pakokku, 1980.
- Kirichenko A. Classification of Buddhist Literature In Burmese Inscriptions And "Histories of Pitakat" (Pitakat Thamaing). Paper read at the Burma Studies Conference, Northern Illinois University, DeKalb IL, USA, 04.10.08.
- Kirichenko A. *From Thathanadaw to Theravada Buddhism: The Constructions of Religion and Religious Identity in the Nineteenth – Early Twentieth Century Myanmar // Casting Faiths: Imperialism and the Transformation of Religion in East and Southeast Asia* / Ed. by Thomas David DuBois. L., 2009.
- Kirichenko A.E. «Istorii Pitaki» kak istochnik o peredache i kopirovaniy buddiiskikh tekstov pri dvore birmanskikh gosudarei XIII–XIX vv. (*Pitakat Thamaings* as a Source on the Transmission and Copying of Buddhist Texts at Burmese Royal Court in the Thirteenth to the Nineteenth Centuries) // I Mezhdunarodnaya nauchno-prakticheskaya konferentsiya «Issledovaniya, konservatsiya i restavratsiya rukopisnykh i pechatnykh pamyatnikov Vostoka», 17–19 aprelya 2007 goda (The First International Conference on the Study, Conservation and Restoration of Oriental Manuscripts and Printed Books, April 17–19, 2007). M., 2007.
- Kirichenko A.E. *Soblyudenie Vinai i vzaimootnosheniya mezhdu monasheskimi soobshchestvami v M'yanme XVII–XVIII vv. (The Observance of Vinaya and Relations between Burmese Monastic Communities in the Seventeenth and Eighteenth Centuries) // Tret'i Torchinovskie chteniya. Religiovedenie i vostokovedenie: Materialy nauchnoi konferentsii 15–18 fevralya 2006 g (Proceedings of the Third "Torchinov Readings" Conference. Religious and Oriental Studies, February 15–18, 2006)*. SPb., 2006.
- Kirichenko A.E. *Tsirkulyatsiya buddiiskikh tekstov i monasheskaya praktika v M'yanme XII–XIX vv. (Circulation of Buddhist Texts and Monastic Practice in Myanmar from the Twelfth to the Nineteenth Centuries) // Vestnik MGU. Ser. 13. Vostokovedenie*. 2005. №4.
- Kyaw Htun U. *Pakkeinaka-dipani-kyan* [The Explanation of Various [Things]]. Yangon, 1873.
- Lammerts D.C. *Buddhism and Written Law: Dhammasattha Manuscripts and Texts in Premodern Burma*. Unpublished PhD Dissertation, Cornell University, 2010.
- Lammerts D.C. *Genres and Jurisdictions: Laws Governing Monastic Inheritance in Seventeenth-Century Burma // Buddhism and Law: An Introduction* / Ed. by Rebecca R. French, Mark A. Nathan. N. Y., 2014.
- Lammerts D.C. *Narratives of Buddhist Legislation: Textual Authority and Legal Heterodoxy in Seventeenth through Nineteenth-Century Burma // Journal of Southeast Asian Studies*. Vol. 44. N 1 (February 2013).

- Lammerts D.C.* Taungbhila Sayadaw Tipiṭakālaṅkāra (1578–1650/1) and *dhammasattha*. Paper read at the The 42th Annual Conference on South Asia. Center for South Asia. University of Wisconsin-Madison. 19.10.2013.
- Lopez D.* Introduction // Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism / Ed. by Donald S. Lopez. Chicago, 1995.
- Malaloda K.* Buddhism in Sinhalese Society 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change. Berkeley, 1976.
- Martynov A.S.* Gosudarstvo i religii na Dal'nem Vostoke (State and Religions in the Far East) // Buddizm i gosudarstvo na Dal'nem Vostoke (Buddhism and State in the Far East). M., 1987.
- Mel'nichenko B.N.* Buddizm i korolevskaya vlast': (Buddhism and Royal Power: Buddhism in the History of Siamese State from the Thirteenth to the Early Twentieth Centuries). SPb, 1996.
- Mendelson M.* Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership / Ed. by John Ferguson. Ithaca, 1975.
- Minaev I.P.* Dnevnik putesthestvii v Indiyu i Birmu (Diaries of Travels in India and Burma). M., 1955.
- Mueindagatha, U.* Zambudipa-sadan-hnin Mahawin-wothtu [Description of Jambudipa. Retelling of *Mahavamsa*]. Yangon, 1957.
- Prothero S.* The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott. Bloomington, 1996.
- Safronova A.L.* Buddizm v istoriko-kul'turnoi traditsii Shri Lanki (Buddhism in the historical and cultural tradition of Sri Lanka). M., 2005.
- Schober J.* Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma // Buddhism, Power and Political Order / Ed. by Ian Harris. L., 2007.
- Schober J.* Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural Narratives, Colonial Legacies, and Civil Society. Honolulu, 2011.
- Schober J.* The Theravada Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whither the Social Paradigm of the Galactic Polity? // Journal of Southeast Asian Studies. Vol. 26. N 2 (1995).
- Schopen G.* Archeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism // History of Religions. Vol. 31 (1991).
- Smith D.E.* Religion and Politics in Burma. Princeton, 1965.
- Stewart J.A.* Buddhism in Burma. L., 1949.
- Tambiah S.* World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. N. Y., 1976.
- Ti U.* Myanma-min-otchotpon-sadan [Administrative System of Burmese Kings]. Vols. 1–5. Yangon, 1963–1983.
- Turner A.* Buddhism, Colonialism and the Boundaries of Religion: Theravada Buddhism in Burma, 1885–1920. Unpublished Ph.D. dissertation, University of Chicago, 2009.
- Vasil'ev V.F.* Ocherki istorii Birmy 1885–1947 (History of Burma, 1885–1947). M., 1962.
- Withoda U.* Gulattha-vineithsaya [Decisions on the Meaning of [Things] Secret]. Vol. 1. Mandalay, 1933.
- Yan.* Pitakat-thamaing [History of the *Pitakat*]. Yangon, 1993.

Сведения об авторе: Кириченко Алексей Евгеньевич, канд. ист. наук, доц. кафедры истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: vamsa@mail.ru

About the author: Kirichenko Alexey Evgenyevich, PhD, Assistant Professor, Department of Far Eastern and Southeast Asian History, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: vamsa@mail.ru.

Л.О. Башелеишвили

**«АСИММЕТРИЧНЫЙ ДИАЛОГ»,
или МОЛИТВОСЛОВИЯ В ПАМЯТНИКАХ
ДРЕВНЕГРУЗИНСКОЙ АГИОГРАФИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**

Статья посвящается анализу подвига, отраженного в памятниках древне-грузинской агиографической литературы и, в частности, домостроительству молитвы на примере жизни грузинских святых. В ней прокомментированы разные стадии молитвотворения: словесной молитвы, чистой молитвы, духовной молитвы и молитвенного созерцания. Путь мистического восхождения преп. Шио Мгвимэли, Давида Гареджэли, Иоанэ Зэдазнэли, Або Тбилэли, Григола Хандзтэли, Эптимэ Атонэли, Гиорги Мтацминдэли и др. рассмотрен с учётом основных установок раннего исихазма: несмолкаемой молитвы, умного делания, созерцания нетварного света и благоухания, славы и феории.

Ключевые слова: грузинская агиография, несмолкаемая молитва, умная молитва, псалмопение без гласа, ранний исихазм, созерцание нетварного света, жест оранты.

This article is dedicated to the analysis of monastic exploit in ancient Georgian hagiographic literary monuments and, in particular, to dispensation of prayer by the example of Georgian saints. Article comments on different stages of prayer life: verbal prayer, pure prayer, spiritual prayer and prayerful contemplation. The path of mystic ascent of St. Shio Mgvimeli, Abo Tbileli, Grigol Handzteli, Ekvtime Atoneli and others is analyzed taking into account basic settings of hesychast teaching, unceasing prayer, noetic prayer, contemplation of uncreated light and fragrance, glory and theoria.

Key words: Georgian hagiography, unceasing prayer, mental prayer, aphonic psalmody, early hesychasm, contemplation of uncreated light, Orants gesture.

Грузинская агиографическая литература, которая зародилась в процессе кодификации христианского культа (начало IV–V в.) сыграла огромную роль в трансформации грузинского народа. Kartveli egi превращается в «малое стадо Христово», назначением которого в течение всей последующей истории станет, в том числе и сохранение Вселенского измерения Грузинской Православной Церкви.

Блестящее созвездие грузинских агиографов, в том числе и безымянных: неизвестный описатель подвига св. и равноапостольной Нино (IV в., день памяти – 27 января и 1 июня); Иакоб Хуцэси (V в.) «Мученичество св. Шушаник» (476–483 гг., день памяти – 17 октября); анонимный агиограф VI в., описатель страстей прелюбителя-перса

Эвстати Мцхэтэли (ум. в 589 г., день памяти – 11 августа); агиограф Иоанэ Сабанидзэ, автор «Мученичества св. Або Тбилэли», написанного 786–790 гг. (день памяти святого – 9 апреля); Басили Зарзмэли (IX в.) жизнеописатель основателя Зарзмзской пустыни св. Серапиона (день памяти – 11 ноября); Гиорги Мерчуле (X в.), богослов и канонист, перу которого принадлежит агиографическое сочинение «Житие св. Григола Хандзтэли (759–861) и других блаженных отцов» (день памяти – 18 октября); католикос Картли Арсэн II (955–980), описатель подвига так называемых сирийских отцов (VI в.); св. Гиорги Мтацминдэли (1009–1065), день памяти – 10 июля), жизнеописатель Афонских старцев: св. Иоанэ (920–1005), день памяти 25 июля) и св. Эптвимэ (ум. ок. 1028 г., день памяти – 26 мая); Гиорги Мцире (XI в.), биограф св. Гиорги Мтацминдэли и многие другие являются не только основоположниками грузинской церковной литературы, но и хранителями памяти грузинского народа.

«Место в жизни» (*Sitz im Leben*)¹ грузинских агиографических сочинений усматривается и в литургическом действии. Поскольку санакарские редакции «мученичества» и «житий» читались в церкви. Ритуальное празднование памяти святых помогало «екклесии» сохранять союз времен, ретранслировать коллективную память и преодолевать травмы, наносимые частыми поражениями. Путем искупительной жертвы святых на литургии восхвалялось величие Бога и Его власть над творением.

В грузинской агиографии великолепно прослеживается спасительная роль славословия Бога в условиях господства многочисленных внешних врагов на разных отрезках истории Грузии.

Несмотря на меняющиеся политические и социальные условия на завоеванных неприятелем землях Грузии, Церковь не прекращала служить евхаристическую молитву, которая, по справедливому замечанию протосвитера Иоанна Мейендорфа, продолжала связывать Грузию с «византийской цивилизацией»² даже после падения самой Византии. Литургия переживалась как путешествие в «Царство Божие», как вечная и самодостаточная величина, как сакраментальное единство «стада Христова», как доказательство единения и кафоличности Церкви.

Грузинские агиографы наглядно демонстрировали, в том числе и через молитвы своих героев, насколько быстротекущим является господство супостатов, неукоснительно прося при этом Богородицу, «дабы она покорила народ измаильтян православному императору»³

¹ *Meup Vais*. Библия и современное литературоведение (Метод целостной интерпретации). Гешарим. Иерусалим 5762. Мосты культуры. М., 2001. С. 68, 81.

² Протосвитер Иоанн Мейендорф. Византийское наследие в Православной Церкви / Пер. с англ. под общ. ред. православной книги. Киев, 2007. С. 168.

³ Там же. С. 169.

(Октоих, воскресная утренняя, глас 8, канон 2, песнь 9, Богородичен). Гимн сей принадлежит св. Иоанну Дамаскину (ок. 675 – ок. 753 (780), день памяти – 4 декабря), поданному арабского халифа. Эту молитву повторяли и грузинские святые – араб-прозелит Або и св. Григол Хандзтели на завоеванной сарацинами грузинской земле. Эта молитва прп. Иоанна звучала в Грузии всегда, даже во времена господства персов, монголов и турков.

Исходя из вышесказанного, грузинские агиографы сыграли исключительно важную роль в поддержании христианского духа и самоидентификации грузинского народа, в том числе и через литургическую традицию восхваления Бога и молитвы Богу.

В агиографической литературе два потока плавно переплетаются друг с другом: антроподицея (от греч. ἄνθρωπος – «человек» и δίκη – «справедливость», «оправдание человека») и теодицея (от греч. θεός – «Бог» и δίκη – «справедливость», «оправдание Бога»). В широком смысле упомянутые религиозно-философские учения легли в основу и православной духовной прозы, ибо в иконографии святого воплощены как идеи богооправдания, так и оправдания человека. Молитвословие и молитва – та сфера человеческой деятельности, которая «оправдывает» поглощенных морем страстей потомков Адама, жаждущих спасения.

Иконография героев грузинской духовной прозы немислима без молитвословия, поскольку агиография, как литература, посвящённая подвигу, описывает домостроительство святости, т. е. аскетикомистическое делание подвижника.

Согласно грузинским агиографам, главное содержание жизни инока «есть несмолкаемая молитва»⁴. Кто молится непрестанно, ему не нужны и молитвенные часы. По христианскому мироощущению, весь «умный мир, все духовные чины находятся в состоянии непрестанной и несмолкаемой молитвы и хвалы Богу»⁵. Так молитва соединяет Дол с Горой, временное с вечным, землю с небом, оправдывая как Бога, так и человека.

В раннехристианской литературе святые отцы молитвой считали всё, что, по их мнению, было прекрасным деланием, тягой души к красоте и возрождению. «Все добрые движения и духовные начинания воспринимаются молитвою»⁶. Вот, что пишет известный христианский подвижник Исаак Сирин (ум. 700) касательно молит-

⁴ *Гиорги Мерчуле*. О достойной жизни подвижничества и подвига блаженного отца нашего Григола, архимандрита и строителя Хандзта и Шатбэрд и вместе с ним воспоминания о множестве блаженных отцов. Т. 1 // ПДГАЛ. Тбилиси, 1963. С. 248 (на груз. яз.).

⁵ *Бычков В.В.* 2000 лет христианской культуры. Sub specie aesthetica: В 2 т. Т. 1: Раннее христианство. Византия. Университетская книга. УРАО. М.; СПб., 1999. С. 550.

⁶ Там же. С. 517.

вы: «Всякая беседа, совершаемая в тайне, всякое размышление о духовном устанавливается молитвою и нарицается именем молитвы, и под сим именем сводится воедино, будешь ли разуместь чтения, или глас уст в славословии Богу, или заботливую печаль о Господе, или телесные поклоны, или псалмопения в стихословии, или всё прочее, из чего составляется весь чин подлинной молитвы»⁷.

Расширяя «границы» молитв с сопутствующими богоугодными деяниями и аскетическими упражнениями, прп. отец всё-таки склонен отличать молитву от «других дел». Справедливо замечает проф. В. Бычков, что «относительно молитвы у подвижников еще не установилось точной терминологии»⁸. Сам прп. Исаак Сирин прилагает усилия к тому, чтобы более четко определить молитву и ее икономию: различая «четыре главные фазы молитвенной жизни. Первая – словесная молитва; вторая – чистая молитва, третья – духовная молитва и четвертая – молитвенное созерцание»⁹.

Несмотря на то что указанные духовные состояния плохо поддаются описанию, прп. Исаак Сирин фиксирует разные ступени молитвенного восхождения: от словесной – к умной, чистой молитве и к молитвенному созерцанию, которое предполагает «полное отключение чувства и разума, т. е. выход на уровень сверхсознания»¹⁰. Знаменательно, что разница между **чистой** и **духовной** молитвой в рассуждениях прп. отца не очень ощутима.

Грузинские духовные писатели изначально были знакомы с разными стадиями икономии молитв и приложили немало усилий для разработки языка мистического делания со времен первых переводов Священного Писания и зарождения оригинальной духовной прозы.

Глубоко личное словоупотребление касательно изложения молитвы в грузинской агиографии встречается крайне редко, ибо агиографы «остерегаются» выйти за каноны жанра и догматического богословия. Так, разные стадии умного делания обозначены ниже-приведенными терминами. Псалмопение без гласа – უღარღილო ფსალმუნებაი *uyaryilo psalmunebai* – прототип исихастской молитвы; მდუმრიადი ღოცვაი *mdumriadi locvai* – молитва без гласа; გონიერად ზრახვაი *gonierad zraxvai* – умное делание; სულითა მეტყუელებაი *sulita metquelebai* – духовное славословие. Вот такими, чисто исихастскими, категориями изобилуют сочинения древнегрузинских агиографов: Иакоба Хуцэси, Иоанэ Сабанисдзэ, Георги Мерчуле, Серапион Зарзмэли, католикоса Арсена II создателя

⁷ Св. Исаак Сирин. Слова подвижнические. М., 1993. С. 166.

⁸ Бычков В.В. Указ. соч. С. 517.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 518.

корпуса тринадцати сирийских отцов, Георги Мтацминдэли, Георги Мцирэ и др.

В теоретических трактатах, посвященных молитве, отмечается, какое огромное место занимало в аскетической практике коптских отшельников умное псалмопение. Под псалмопением в данном случае не подразумевается то действие, когда в целях лаудации читаются псалмы. Умное псалмопение означает многожды повторение какого-либо стиха или односложной фразы из псалмов Давида, или часть какой-либо молитвы. Следы такой практики можно обнаружить в сочинении грузинского агиографа Иоанэ Сабанисдзэ «Мученичество св. Або Тбилэли» (786–790). Св. Або, идущий на собственную казнь со стражей чрез главные улицы города Тбилиси, повторяет в уме стих из 118-го псалма и молитовку блаженного разбойника. «Как будто душа его сопровождала тело свое покойное, так он следовал за ним, как следуют за процессией и, сам изрекая стих псалма 118-го «Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем» и припевая к стиху тому слово того блаженного разбойника: «Помяни меня, Господи, когда придешь в Царство Твое!»¹¹ Св. Або произносил указанные стихи «в себе», т. е. без гласа.

Краткие, односложные молитвы (греч. Μονολόγιστος προεὐχή) или умное псалмопение, согласно Иоанну Синаиту (ок. 570–649), является праобразом *Иисусовой молитвы* (курсив мой. – Л. Б.).

В апофтегмических сборниках IV в. невозможно обнаружить так называемую однофразную молитовку или Иисусову молитву. «Исключением можно считать молитвенную формулу аммы Феодоры»¹² – считает проф. С.С. Хоружий. «Блаженная Феодора сказала... непрестанная в уме молитва – Господи, Иисусе Христе, помилуй мя! Сыне Божий, помоги мне!»¹³ Имяславие, утверждающее культ имени Божия, самостоятельное поклонение ему и Иисусова молитва не обнаруживается в памятниках древнегрузинской литературы.

В корпусе так называемых тринадцати сирийских отцов¹⁴ «представлены образцы как словесной молитвы, так и молитвы без гласа, которую агиограф классифицирует как молитву умную. Истинному аскетическому деланию подвижника подвластны молитва

¹¹ Иоанэ Сабанисдзэ. Мученичество св. Або Тбилэли // ПДГАЛ. Т. 1. Тбилиси, 1963. С. 7; Башеленивили Л.О. Грузинский агиографический памятник VIII века («Мученичество Або Тбилэли» Иоанэ Сабанисдзэ.) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2004. № 4. С. 30–54.

¹² Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы. 1998. С. 112–113.

¹³ Митерикон. Собрание наставлений Аввы Исайи всецелной инокине Феодоре / Пер. с греч. Феофана Затворника. СПб., 1996. С. 63.

¹⁴ Башеленивили Л.О. От «главенствующего брата анахоретов» до предводителя монастыря. Грузинская традиция // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2013. № 4. С. 23–45.

и псалмопения без гласа, беседа с Всевышним: «И святой Давид каждодневно выходил из расщелин скал и в тишине и безмолвии один на один **умно разговаривал** (беседовал) с Богом». Естественно речь не идет о том, что прп. Давид умно молился, а о том, что молитва была умной»¹⁵.

Агиограф, излагая тайны духовной жизни основателя Гареджской пустыни (VI в.), старается передать процесс умного делания. А умное делание, согласно св. Максиму Исповеднику (580–662), подвластно только тем подвижникам, которые достигли бесстрастия и у которых «прозревает ум, созревает до созерцания, чтобы быть способным восходить выше. Бесстрастие и гнозис ведут вместе к любви божественной»¹⁶.

В грузинской редакции «Лестницы» Иоанна Синаита (ок. 570–649) в пользу личной молитвы приводится такое утверждение: «Те, которые молятся вместе с братьями не в состоянии стяжать [благодарить?] так, как это возможно от личной молитвы»¹⁷.

Исихастское учение (от греч. *ἡσυχία*) опирается как раз на индивидуальную молитву, к описанию и изложению которой агиограф, жизнеописатель св. Шио Мгвимэли (VI в.), приступает с большим мастерством и тщательностью.

В молитве прп. Шио Мгвимэли картвелолог проф. Гр. Парулава выделяет четыре ступени, четыре фазы. «Первая и вторая являются образцами словесной молитвы с соответствующими “авторскими” ремарками – “гласит”.

Первую ступень можно классифицировать как прошение, а высшей ступени славословия соответствует святая молитва»¹⁸.

Как агиограф излагает «предельно асимметричный»¹⁹ диалог с Богом прп. Шио? Ведь диалог подразумевает и второго фигуранта речи – ответчика. И как ни парадоксально, ответчик – Бог. Так, условный диалог старца Шио – динамичный и многоуровневый – происходит в режиме напряженного ожидания ответа.

«“Ответь мне”, – говорил [он], како странник я пред Тобою, прости [разреши грехи мои], ибо я должен упокоиться к первому уходу моему»²⁰. Его умственные очи и чувственные [телесные] руки

¹⁵ Парулава Г. Аскеты – воины Христовы / Цискари. Тбилиси, 1996. № 5–6; 7–8; 9–10 (на груз. яз.). С. 142.

¹⁶ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. С комментариями Максима Исповедника. «Глагол». СПб., 1997. С. LXIII.

¹⁷ Иоанн Синаит. Клемакс, который есть лестница / Календарь Грузинской Православной Церкви. Тбилиси, 1986. С. 261 (на груз. яз.).

¹⁸ Парулава Г. Указ. соч. С. 144.

¹⁹ Флоровский Г. Византийские отцы V–VIII вв. 2-е изд. Cregy int. Publ. 1972. С. 169; Хоружий С. С. К феноменологии аскезы... С. 54–55.

²⁰ Житие св. Шио Мгвимэли // ПДГАЛ. Т. III. Тбилиси, 1963. С. 166.

простирались к небесам: “Направься молитва моя, яко жертва испкупительная, сокрушающая печаль”, – говорил он»²¹.

В темном и страшном колодце подвизавшийся аскет просит Господа ответить ему. Следующая фаза молитвы сопровождается репликой «произнес молча», т. е. в уме. Естественно ремарка условная, поскольку агиограф подробно излагает то, как подвижник творил умную молитву.

Вторая фаза молитвы по содержанию – мольба, возвращенная терпением. Терпение – обязательный элемент молитвотворения, поскольку оно помогает подвижнику «дождаться» ответа второго фигуранта «асимметричного диалога». Союз с «Ним» – первейшее назначение твари, а без молитвы он состояться не может.

«Я, добровольный насельник в колодце этом, внутри этого тёмного подземелья. Поскольку Ты Благий, не отворачивай лик твой от меня, чтоб я никогда не уподобился тем, спускающимся в ад, но вызволи душу мою из злобной темницы ради исповедания *Имени твоего*, обрету я Тебя терпением, пока Ты узришь меня и внемлешь молитвам моим, и высвободишь меня из телесной ямы нищенства и тинистой вины праха»²². Трагедия твари «которая заключена в утробе матери и не видит солнечный луч»²³, – так заключен в темнице тела св. Шио в ожидании света.

Молящийся прп. Шио стремится «выйти из ямы», и, чтобы достичь цель, он телесно погружается в нее. Свободная воля подвижника, его личностные усилия направлены на то, чтобы преодолеть раздвоенность человеческой природы – следствие грехопадения. Он решил вылезти из «тины» вины.

Третий отрезок молитвы можно классифицировать как мольбу в сочетании с обетом обещаний. «Не сомкну сном глаза мои, и ресницы мои не будут дремать, и тело мое не познает отдых, пока не обнаружy [обрету] место Господа моего и лоно Бога Иакова»²⁴.

В первом послании апостола Павла к Тимофею св. апостол перечисляет разные виды молитв: «И так, прежде всего, прошу совершать молитвы, прошения, благодарения за всех человеков» (Тим. 2,1).

Следовательно, «беседа с Богом» носит оттенок молитвы, прошения, благодарения, ходатайствования. Вышеуказанный отрывок молитвы прп. Шио – *обет и обещания*.

Не теряя ни минуты, собрав волю и внимание, прп. Шио, освободившись от всего чувственного, продолжает «умное художество». Финальный аккорд умного делания, скорее всего, касается

²¹ Там же.

²² Там же. С. 167.

²³ Мартынов А.В. Учение св. Григория Нисского о природе человека (Опыт исследования в области христианской философии IV в.). М., 1886. С. 105.

²⁴ Житие св. Шио Мгвимэли... С. 167.

завершающей стадии чистой молитвы. Агиограф подбирает «неизношенные» слова для описания молитвенного прозрения, чтобы изложить как очищенный от страстей, бесстрастный подвижник путем любви начинает созерцать божественные логосы. «Слабая» человеческая речь агиографа всё-таки отделяет «бессловесную молитву» от «неизглаголенной молитвы», от той, которая рождается в «умо-сердце», о чистой молитве прп. Шио. Согласно агиографу, Святой Дух преобразил подвижника и «облек его в светоносные одежды». Жизнеописатель прп. отца, прибегая к апофатическому и катафатическому богословию, говорит об оцепенении, исступлении св. Шио, что также присуще молитвенному созерцанию.

«О, ты свет, непостижимый глазом», – так обращается он к Господу. Все предикаты данного отрезка отражают отдельные признаки архетипа – благодать, свет, сияние.

Созерцающая душа прп. Шио, «произносит» неартикулированные слова, которые живут в нем. Вслед за катафатическими символами Бога агиограф прибегает к апофатике и постижению «тьмы, [мрака], которая ясна как день». Мрак сильный и его постижение труднее, чем постижение света. «Господи, Господи, освяти свечу мою, озари мрак души моей. Господи, чтоб мрак этот зримый [видимый, ясный] не затмил ты»²⁵. Он молит Бога об отвержении духовных очей и возвращении ему дара прозрения. Реплики агиографа: «Не отворачивай лик твой от меня!»; «Посмотри на меня!»; «Не молчи!»; «Зри меня и прими мою молитву!»; «бесмолвствует»; «молчит». . . В этом «предельно» неравном диалоге почивает свет, и этот свет излучает молящий»²⁶. Если внимательно вникнуть в рассказ агиографа, станет очевидным, что преподобный Шио излучает свет после того, как сам созерцает неописуемый, непостижимый свет груз. თუალმეუდგამი ბათელი *tualšeudgami nateli*.

Описатели аскетического подвига сирийских отцов не являются исключением в древнегрузинской литературе, которые рассказывают об обожении и облачении святого в светоносные одежды – груз. ბათლის სამოსელით შემოსვაი *natlis samoselit šemosvai* ბათლის გამოსხივებაი *natlis gamosxivebai*. Это дары, которые даются святым в этой дольной жизни, ибо Господь прославляет их, отвечая на умное делание.

В Житие св. Григола Хандзтэли Гиорги Мерчуле вносит эпизод о дó смерти напуганном пономаре, которого дьякон послал на рассвете в келью к прп. Григолу Хандзтэли. Стремглав вернувшись назад, пономарь кричал во весь голос: «Горит, в огне горит келья отца». Успокаивая его, дьякон сказал: «Замолкни, сын мой, и не бойся. Огонь сей не испепеляющий (не бренный), а Дух Божественный,

²⁵ Там же.

²⁶ Парулава Г. Указ. соч. С. 147.

Просветитель»²⁷. (Ср. Атрибуты Параклета – Дух просвещения, «Дух Божий Просветитель», «Дух прославления»). Дьякон сам направляется к келье прп. Григола Хандзтели и из расщелины в стене наблюдает за молитвословием старца. Согласно агиографу дьякон «видит его славу»: «Узрел он святого того с простирающимися к небу руками, тело оногo испускало светоносные лучи в виде креста и украшен был он славой и сиял яко солнце» (гр. δόξα)²⁸. Слава также является атрибутом Святого Духа в патристике, и агиограф прибегает к разработанным символам и определениям не ради «искусного описания», а ради точной передачи всей восточно-христианской традиции, **феории, чистой молитвы, преображения и созерцания нетварного света**. Следовательно, когда агиографы рассказывают о практике и синергии, о любви к деланию, они обязательно отмечают, что источником всех благих деяний является Святой Дух.

Гиорги Мерчуле неоднократно возвращался к той мысли, что с главным героем его сочинения пребывал Святой Дух, преображая тело подвижника, обожая и прославляя его сиянием, облакая в светоносные одежды. Согласно Гиорги Мерчуле, участники Джавахэтского церковного собрания (конец VIII в.) единогласно заявили, что были свидетелями и «видели славу Кларджетского старца, который сиял неземным сиянием, поскольку одежды его власяные, в которых был облачен старец сей, смотрелись яко светоносные одеяния неописуемые, а кукулии на голове оногo, яко венец и диадема царская, украшенная драгоценными камениями и бесценными перлами, и, как увидели его, прославленного, облаченного в одеяния славы, все возрадовались и приветствовали его так»²⁹.

Что напугало наемного убийцу, лучника, которого нанял Цкири, недостойный епископ – расстрига Анчской кафедры? Гиорги Мерчуле так излагает этот эпизод: «А блаженный отец Григол возвращался один из метохии в монастырь Хандзта и, шагая по дороге, в одиночестве вслух и наизусть читал чтиво святого Отца нашего Ефрема Сирина плачем и сокрушением. И душа его радовалась, поскольку постигал он божественные видения благодатью Святого Духа. И сей жалкий муж увидел чудо великое, над головой святого огромный столп света, весьма лучезарный и достигающий до небес, (свет сей), как покрывало, обволакивало его, а над головой изобразился крест божественного сияния и светозарности»³⁰. Агиограф в данном отрезке для обозначения света употребляет предикат «თუალმუდგამო ბათული» – необозримый, непостижимый, неописуемый свет, ибо он предпочитает зрительные дискурсы. Неописуемый и необозри-

²⁷ Гиорги Мерчуле. Указ. соч. С. 294.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 287.

³⁰ Там же. С. 305.

мый свет в грузинском словоупотреблении и вообще в патристике является символом только Бога, и никогда не употребляется касательно даже самого прославленного святого. «И это обвивала его в виде прекрасной радуги, которая появляется после дождя. Узрел славу такую (муж тот) и страшно испугался³¹. Естественно, убийца не смог выполнить наказ своего хозяина, поскольку Кларджетский архимандрит, как Адам до грехопадения, был облачен в одеяния славы». Тело участвует в славе твари.

Согласно агиографам, свет преобразует тело святого. В иконографии святых немалое внимание уделяется усмирению плоти, ее удручению, суровому отношению к ней. И плоть часто ассоциируется с преградой. Для грузинских памятников V–VIII вв. такое отношение к телу весьма характерно.

Но аскетико-мистическое делание, направленное на возвращение человеку «райского мышления», «задевает» и тело, преобразая его. Нисходя на человека, божественный свет настолько сильно преобразует всю его не только духовную, но и телесную структуру, что тело начинает излучать видимое сияние, на что постоянно указывают грузинские агиографы.

Святые в этой дольной, бременной жизни получают дары будущего совершенства, в том числе и телесно. «На славу Моисея не могли смотреть сыны Израилевы, лицо мученика Стефана было подобно сияющему ангельскому лику и многие другие святые преобразались «оному божественному сиянию и светозарности»³².

Излучают свет и прп. Шио и Иоанэ Зедазнэли, и Григол Хандзтэли и Эптимэ Атонэли и Гиорги Мтацминдэли. Агиографы утверждают, что обожение творится в синергии, и тело человеческое участвует в прославлении твари, ибо «тело обожается вместе с душой»³³.

Согласно агиографу Гиорги Мтацминдэли, монахи оцепенели от страха, как тот пономарь из «Жития преподобного Григола Хандзтэли», когда на склоне Афонской горы «узрели славу» прп. Эптимэ Атонэли, предводителя Афонского монастыря иверов. «И бодрствовали ночью, и настало время литургии, и облачился отец наш Эптимэ, и другие священники вместе с ним, когда внесли они Святую Святых и подняли его, узрели все отца нашего Эптимэ, будто он огонь полыхающий, и страх переполнил всех»³⁴.

Огонь, который не обжигает, а озаряет. Мистика одного огня сопровождает праздничную литургию в честь пророка Ильи на горе Афон. Эптимэ Атонэли переполнен неземным светом и сиянием.

³¹ Там же.

³² Бычков В.В. Указ. соч. С. 533.

³³ Хоружий С.С. Указ. соч. С. 157.

³⁴ Гиорги Мтацминдэли. Житие блаженных отцов наших Иованэ и Эптимэ. Т. II // ПДГАЛ. Тбилиси, 1967. С. 69 (на груз. яз.).

Домостроительство молитвы, описанное грузинскими агиографами, процесс сложный и передать его без обработки соответствующего категориального аппарата было невозможно.

Чутко разделяя аскетическое делание от умного делания, чистую молитву от молитвенного созерцания, феорию от славы и нетленного света, можно сделать выводы, что агиографы были хорошо знакомы со сложнейшей физиологией молитвы. Сравнивая христианскую молитву с античным экстазом акад. А.Ф. Лосев (1899–1988) в своей фундаментальной работе «Очерки античного символизма и мифологии» пишет: «Платонизм на тысячах страницах, посвященных экстазу, не пророняет об этом ни слова. Платонизм воспринимает свое божество всем телом и душою, не различая физиологических моментов восхождения. Исихасты же воспринимают своего Бога дыханием и сердцем. Они сводят ум в грудь и сердце»³⁵. Физиологию молитвы разработали монахи, а агиографы, будучи часто сами монахами, писали о том, что они хорошо знали на собственном опыте: «Молитва – свет – сияние – светозарность – огонь не испепеляющий – огонь просвещающий – молния (ლოცვაი, ნათელი, ციგლოგი, ბრწყინვალეობაი, ცეცხლი არა შემწუელი, ცეცხლი იგი განმანათლებელი, ელვა). Эти слова являются ключевыми в икономии молитвы. Это так называемые неподобающие подобия, которые часто использовали как прп. Георги Мерчуле, так и прп. Георги Мтацминдэли. И описатель подвига прп. Иоанэ Зэдазнэли также прибегает к образу *молитвы-молнии*. «И поселил Господь его на горе этой, чтоб с высоты снизошла на всю окрестность молитва-молния, светозарная его»³⁶. Молитва на горе – повторяющийся троп в древнегрузинской духовной прозе и поэзии, и не только потому, что Грузия обладает горным ландшафтом, а потому что гора – обязательный элемент как языческой, так и христианской *священной географии* этой страны.

Согласно известному ученому Мирча Элиаде (1907–1986), «Священная Гора – это “Axis mundi”, связывающая землю и небо, и обозначает наивысшую точку мира. Из этого следует, что прилегающая к горе территория, составляющая «наш мир», расценивается как местность, расположенная ближе всего к небу»³⁷.

Гора, от которой *молитва-молния*, сотворенная прп. Иоанэ Зэдазнэли, распространяется на окрестности, – это гора Зэдазнэ, на вершине которой стоял идол *Задэни*, один из главных божеств грузинского языческого пантеона. Символично, что именно это пространство озаряет и очищает *огнем-молнией*, т. е. молитвой, прп.

³⁵ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 855.

³⁶ Житие прп. Иоанэ Зэдазнэли. Т. III // ПДГАЛ. Тбилиси, 1963. С. 91 (на груз. яз.).

³⁷ Мирча Элиаде. Священное и мирское / Пер. с фр., предисловие и комментарии Н.К. Горбовского. М., 1994. С. 32.

Иоанэ Эдазнэли, основывая там христианский монастырь. Его сподвижник прп. Давид Гарэджэли озаряет *молнией-молитвой* другую Гору (в Тбилиси) – *Мтацминда* (Священная гора, вторым именем которой в сакральной географии Грузии является Мамадавити, т. е. отец Давид). *Молитва – гора – молния* в икономии молитвословия грузинских агиографов – повторяющийся образ, но ракурсы повтора совершенно разные. Молитвы на горе Зарзмзского монастыря, сотворенные прп. Серапионом и его братом, отличаются от молитв Иоанэ Эдазнэли и Эптимэ Атонэли: каждый агиограф по-своему «перерабатывает» литературное наследие и образы, доставшиеся ему от предшественников.

Прибегая к разработанной лексике богодуновенной книги и довольствуясь ею, агиографы создают незабвенные картины мистического созерцания, в которых окраска слова у одного агиографа отличается от окраски слова у другого так же, как отличаются молитвы прп. Шио Мгвимэли от молитв прп. Григола Хандзтэли, не потому, что один сидит в страшном колодце и оттуда славословит Бога, а второй идет по плодоносящему винограднику и, простирая руки к небу, произносит вслух и плачем гимны Ефрема Сирина, а потому, что окраска слов, каждая комбинация оных, зависит от контекста и от «личного» таланта агиографа (почти все грузинские агиографы, отрицая в себе авторское начало, утверждают, что их рукой водит Святой Дух).

Кроме зрительного дискурса в сочинениях духовных писателей большое внимание уделяется описанию важного и устойчивого атрибута последнего этапа домостроительства молитвы – передачи ароматической атмосферы и благоухания: «от благовоний мастей твоих имя твое, как разлитое миро» (Сол. «Песня песней» 1, 2). Эти строки царя Соломона удостоились пространных комментариев известных христианских мыслителей: Оригена (ок.185–254), Григория Нисского (ок. 335–340 – после 394) и др., доказывая, что благоухание, ароматы миро, алоэ, смирны, елея, воскурения – все в совокупности – атрибуты и гносеологические символы, относящиеся к Богу.

Благоухание и ароматическая атмосфера в грузинской агиографии тесно связаны и сопутствуют описанию молитвы. В некоторых сочинениях высвечиваются неожиданные контексты, как, например, в сочинении Иоанэ Сабанисдзе, главный герой которого сам мировар, мастер благовонных ароматов и мастей – св. А́бо. Его молитву в темнице перед смертью агиограф излагает, используя атрибуты как раз ароматической атмосферы благовония: «Когда-то я сам был мироваром, искусным заправителем ароматов, а эта масть – для моего погребения, ибо с этого времени я больше не смогу помазать себя быстро улетающим [бренным] елеем в странничестве моем, а как поучал меня мудрый Соломон в “Песне песней”, буду бегать в

благоухании ароматов Твоих. Христе, Ты, который наполнил меня неиспаряющимся (не улетучивающимся) ароматом веры и любви. И знаешь Ты, Господи, полюбил я Тебя больше самого себя»³⁸. Иоанэ Сабанисдзэ, расставляя логические акценты, сопоставляет ароматы, быстро улетучивающиеся, с ароматами вечными, ибо разлитое миро – имя Бога.

В сочинениях грузинских агиографов благоухание ассоциируется с присутствием Богоматери или Святого Духа. Вот так описывает агиограф «созерцание благоухания» (груз. «სულხელობის შეხედვები» *sulnelis šemetcebaï*) преподобным Шио Мгвимэли: «Св. Шио, бодрствуя всю ночь, с наступлением зари за стенами колодца, внутри ямы узрел невыразимый свет, на который нельзя было всматриваться, и постиг (обонял) неопишное благоухание, запах наполняющий непреходящей радостью, и наслаждением»³⁹. Св. Шио в своей яме узрел Богоматерь с сонмом световидных ангелов, а Богоматерь для агиографа является тем, касательно кого нужно употреблять атрибуты Святого Духа, поскольку Богоматерь земное воплощение Святого Духа.

Даже в одной фразе Гиорги Мерчуле прослеживается органическая связь между гносеологическими символами нетварного света и благоухания: «Благоухание их молитвы (имеется в виду монашеская братия), как фимиам дорогого миро, достигало Бога»⁴⁰. Вне всяких сомнений, агиограф не случайно затрагивает тему взаимообусловленности благоухания и нетварного света в процессе умного делания.

В святоотеческой мысли, в том числе и у прп. Григория Нисского, и у Дионисия Ареопагита, необозримый свет и благоухание сосуществуют нераздельно. «Благоухание знаменует древо жизни»⁴¹. Свет и благоухание «у псевдо-Дионисия онтолого-гносеологическая категория, имеющая ярко выраженную мистическую окраску»⁴². Следовательно, благоухание наряду со светом – носители духовного знания, без которых трудно осмыслить тайнодействие, ибо благоухание, ароматы открывают путь к созерцанию божественных и тайных логосов. Согласно Псевдо-Дионисию у серафимов особый дар получения знаний через обоняние. Так, последний этап устного делания грузинские агиографы связывают с ароматической атмосферой и соответственно с «созерцанием не только света, но и благоухания».

Как «показать», передать то, что главный герой созерцает божественные лóгосы? Касательно одного агиографы прибегают чаще

³⁸ Иоанэ Сабанисдзэ. Указ. соч. С. 69.

³⁹ Житие св. Шио Мгвимэли... С. 128–129.

⁴⁰ Гиорги Мерчуле. Указ. соч. С. 266.

⁴¹ Бычков В.В. Указ. соч. С. 531.

⁴² Там же. С. 294.

всего к изложению «неуставных», недогматических молитв, как Георги Мерчуле, например, в нижеприведенном эпизоде.

Реплика агиографа касательно обстоятельств произношения такой молитвы прп. отцом Григолом такова: «Сокрушенным умом и воздетыми к небу руками». А сама молитва посвящается *осмыслению* страшного суда, т. е. речь идет о таком *созерцании* лóгосов, которое характерно для последнего этапа молитвенного прозрения.

«Во времена странствия и нищеты нашего Христе не убоимся мы лукавого, поскольку ты пребываешь с нами на этом приуготованном месте для почевания и исполнения благой воли Твоей. Где вечно будут мольбу приносить в жертву, ради второго пришествия Твоего со славой, о Боже! Когда тот ужасный страх и стенания трубы устрашат всех рожденных и будут сулить грешникам нескончаемые терзания, а праведников благовествует о радости неоскудевающей и вечной жизни, когда многие языцы из разных земель будут плакать из-за виновников, отданных на растерзание и страдания, посему смятение невинных – страх твой, от которого трепещу я, ибо не приуготовился не по причине незнания, а под тенью неведения (остался) из-за лени и лености, и нерадения. И призываю (Тебя) стенанием и плачем». Когда настанет (тот) миг, и душа освободится от тела и обличат грешников, а вслед обновится (наступит) и воссоединится душа с телом, вечная жизнь (начнется), для кого-то муки вовеки, тогда кто спасет меня от вины наказания? Ибо не стяжал я дело, которое оправдало бы меня пред престолом Твоим, о Христе. Но мольбами Царицы нашей Приснодевы Богоматери и всех святых твоих, о Господь, благий и милостивый, сотвори милость и спаси нас вместе с избранными Тобою, чтобы сообща с ними отдавать Тебе славу вовеки. Амен!»⁴³.

Эту молитву Григол Ханздтэли произносит не в келии, не в ночной тишине, а во время закладывания фундамента церкви в честь Св. Георгия Победоносца в Хандзта.

Какова иконография молящегося во время домостроительства молитвы? Какие пластические картины, жесты сопутствуют ей? Жизнеописатель прп. Шио пишет: «И воздел он руки свои к Богу (горе), и призвал споспешником силу Его, и ночь отстоял, и не переставлял ноги, и стоял с поднятыми вверх руками»⁴⁴.

Св. Або стоял с распростертыми руками, с зажженными на каждой ладони свечами, и ногами, соединенными у него на одном основании. Св. Григол Ханздтели молится «простерши руки к небу», когда дьякон наблюдает за ним свозь расщелину в стене. На молитве стоят зарзмзские монахи, а также преподобные Иларион Картвэли, Эптвимэ Атонэли и Георги Мтацминдэли. «ბეღბზუბოძო ლოცვაი» – древнейший

⁴³ *Георги Мерчуле*. Указ. соч. С. 256.

⁴⁴ *Житие св. Шио Мгвимэли*... С. 28.

пластический образ, известный со времен античных мистерий. Речь идет о жесте Оранты. Такой жест молитвы преобладает на фресках римских катакомб, в молитвенной практике коптских отшельников, в грузинской духовной прозе и на фресках храмов.

Исихастское учение говорит и о других позах и жестах, поскольку психосоматическая техника исихастской молитвы во многом зависит от этого. «В основной молитвенной позе голова должна быть склонена, подбородок на груди, взгляд неподвижно направлен в область сердца»⁴⁵. Более древняя поза (картина) с согнутым телом и головой на коленях, ассоциируется с моментом Боговидения Илии: «Илия... наклонился к земле и положил лицо своё между коленами своими» (3 Цар. 18, 42). Этот библейский пластический образ – самый древний, и скорее всего, наиболее распространенный среди исихатов.

Такие пластические образы в грузинской агиографии не запечатлены, что совсем не является случайностью. Также невозможно найти описания исихастской дыхательной практики, которая была характерна для позднего исихазма «вводить внутрь через дыхание». Исихазм такой техники – явление более позднее, принявшее окончательные формы в XIII–XIV вв. на горе Афон. Ранний исихазм был знаком с определенной дыхательной практикой, поскольку еще Иоанн Синаит подчеркивал роль дыхания в молитвенном делании: «Памятование об Иисусе да будет соединена с дыханием твоим»⁴⁶.

«Для психосоматической техники позднего исихазма лучшая поза та, когда голова склонена и подбородок на груди, а взор устремлен в область сердца»⁴⁷.

В древнегрузинской агиографической литературе отсутствуют упоминания о вышеописанной дыхательной практике. В сочинениях часто встречается другая ремарка касательно молитвотворения «სულთიჟუნა» *sultitquna* – перевел дух, глубоко вздохнул, что указывает на напряжение (определенное усиление), на связь с дыханием, но не более того.

Так, целенаправленное задержание взора на груди и дыхательные упражнения – конкретные варианты медитации, характерные для зрелого исихазма, в древнегрузинской агиографической прозе отсутствуют, что совсем не означает, что исихазм, как направление, как мироощущение не был органичным для грузинского монашества. Грузинская традиция говорит о непрерывной практике умного делания, детально разработанной психосоматической технике молитвы, которая развернута в сочинениях в форме «асимметричного диалога» с Богом.

⁴⁵ Хоружий С.С. Указ. соч. С. 121.

⁴⁶ Иоанн Синаит... С. 240.

⁴⁷ Хоружий С.С. Указ. соч. С. 121.

Список литературы

- Башелешвили Л.О.* Грузинский агиографический памятник VIII века («Мученичество Або Тбилэли» Иоанэ Сабанисдзе) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2004. № 4.
- Башелешвили Л.О.* От «главенствующего брата анахоретов» до предводителя монастыря. Грузинская традиция // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2013. № 4.
- Бычков В.В.* 2000 лет христианской культуры. Sub specie aesthetica: В 2 т. Т. 1: Раннее христианство. Византия. Университетская книга. УРАО. М.; СПб., 1999.
- Гиорги Мерчуле.* О достойной жизни подвижничества и подвига блаженного отца нашего Григола, архимандрита и строителя Хандзта и Шатбэрди и вместе с ним воспоминания о множестве блаженных отцов. Т. 1 // ПДГАЛ⁴⁸. Тбилиси, 1963 (на груз. яз.).
- Гиорги Мтацминдэли.* Житие блаженных отцов наших Иоанэ и Эптвимэ. Т. II // ПДГАЛ. Тбилиси, 1967 (на груз. яз.).
- Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. С комментариями Максима Исповедника. «Глагол». СПб., 1997.
- Житие прип. Иоанэ Зедазнэли. Т. III // ПДГАЛ. Тбилиси, 1963 (на груз. яз.).
- Житие св. Шио Мгвимэли. Т. III // ПДГАЛ. Тбилиси, 1963 (на груз. яз.).
- Иоанн Синаит.* Клемакс, который есть лествица // Календарь Грузинской Православной Церкви. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.).
- Иоанн Синаит.* Преподобного Отца нашего Иоанна Игумена Синайской Горы Лествица, возводящая на небо. М., 1997. Слово 27.
- Иоанэ Сабанисдзэ.* Мученичество св. Або Тбилэли. Т. 1 // ПДГАЛ. Тбилиси, 1963.
- Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
- Мартинов А.В.* Учение св. Григория Нисского о природе человека (Опыт исследования в области христианской философии IV в.). М., 1886.
- Меир Вайс.* Библия и современное литературоведение (Метод целостной интерпретации). Гешарим. Иерусалим 5762. Мосты культуры. М., 2001.
- Мирча Элиаде.* Священное и мирское / Пер. с фр., предисловие и комментарии Н.К. Горбовского. М., 1994.
- Митерикон.* Собрание наставлений Аввы Исаяи всечестной инокине Феодоре / Пер. с греч. Феофана Затворника. СПб., 1996.
- Парулава Г.* Аскеты воины Христовы // Цискари. № 5–6; 7–8; 9–10. Тбилиси, 1996 (на груз. яз.).
- Протосвитер Иоанн Мейендорф.* Византийское наследие в Православной Церкви / Пер. с англ.; под общ. ред. Ю.А. Вестеля. Киев, 2007. 352 с.
- Св. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М., 1993.
- Флоровский Г.* Византийские отцы V–VIII вв. 2-е изд. Cregy int. Publ., 1972.
- Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.

References

- Bashelishvili L.O.* Gruzinskij agiograficheskij pamjatnik VIII veka (Georgian hagiographic monument of VIII century) ("Muchenichestvo Abo Tbileli" Ioane Sabanisdze) // Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 13. Vostokovedenie. 2004. № 4.
- Bashelishvili L.O.* Ot glavenstvujushhego brata anahoretov do Predvoditelja monastyrja. Gruzinskaja tradicija ("From predominating lay brother of anchorites to

⁴⁸ ПДГАЛ – серия «Памятники древнегрузинской агиографической литературы» в четырех томах. Критические тексты исследовал и редактировал акад. И.В. Абуладзе. Книга I (V–X вв.).

- Father Superior of the monastery". Georgian tradition) // Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 13. Vostokovedenie. 2013. № 4.
- Bychkov V.V.* 2000 let hristianskoj kul'tury (2000 years of Christian culture) // Sub specie aesthetica: V 2-h t. T. 1: Rannee hristianstvo. Vizantija. Universitetskaja kniga. URAO. M.; SPb., 1999.
- Giorgi Matcmindeli.* Zhitie blazhennyh otcov nashih Iovane i Eptvime (Life of Our Blessed Fathers Iovane and Eptvime). T. II // PDGAL. Tbilisi, 1967 (na gruz. jaz.).
- Giorgi Merchule.* O dostojnoj zhizni podvizhnichestva i podviga blazhennogo otca nashego Grigola, arhimandrita i stroitelja Handzta i Shatbjerdi i vmeste s nim vospominanija o mnozhestve blazhennyh otcov (Of decent life of asceticism and feat of Our Blessed Father Grigol, Archimandrite and Builder of Khandzta and Shatberdi along with memories of a great many Blessed Fathers). T. I // PDGAL. Tbilisi, 1963 (na gruz. jaz.).
- Dionisij Areopagit.* O nebesnoj ierarhii. S kommentarijami Maksima Ispovednika (Of celestial hierarchy. With remarks by Maksim the Confessor) // Glagol. Izd-vo Russkogo Hristianskogo Gumanitarnogo Universiteta. Universi-tetskaja kniga. SPb., 1997.
- Zhitie prp. Ioane Zedazneli* (Life of St Ioane Zedazneli). T. III // PDGAL. Tbilisi, 1963 (na gruz. jaz.).
- Zhitie sv. Shio Mgvimeli* (Life of St Shio Mgvimeli) // PDGAL. T. III. Tbilisi, 1963 (na gruz. jaz.).
- Ioann Sinait.* Klemaks, kotoryj est' lestvica (Klemax, which is the Ladder of Divine Ascent) // Kalendar' Gruzinskoj Pravoslavnoj Cerkvi. Tbilisi, 1986 (na gruz. jaz.).
- Ioann Sinait.* Prepodobnogo Otca nashego Ioanna Igumena Sinajskoj Gory Lestvica, vozvodjashhaja na nebo (The Ladder of Divine Ascent of Our Blessed Father Ioann of Sinai). M., 1997. Slovo 27.
- Ioanje Sabanisdze.* Muchenichestvo sv. Abo Tbileli (Martyrdom of St Abo Tbileli). T. 1 // PDGAL. Tbilisi, 1963.
- Losev A.F.* Oчерки античного символизма и мифологии (Studies of Antique Symbolism and Mythology). M., 1993.
- Martynov A.V.* Uchenie sv. Grigorija Nisskogo o prirode cheloveka (The Teachings of Gregory of Nyssa of the human nature) (Opyt issledovanija v oblasti hristianskoj filosofii IV v.). M., 1886.
- Meir Vajs.* Biblija i sovremennoe literaturovedenie (The Bible and modern study of literature) (Metod celostnoj interpretacii). Gesharim. Ierusalim 5762. Mosty kul'tury. M., 2001.
- Mirchea Eliade.* Svjashhennoe i mirskoe (The Sacred and the Profane) / Per. s franc., predislovie i kommentarii N.K. Gorbovskogo. M., 1994.
- Miterikon.* Sobranie nastavljenij Avvy Isaji vsechestnoj inokine Feodore (The collection of preaches of Abba Isaiah to honorable nun Theodore) / Per. s grech. Feofana Zatvornika. SPb., 1996.
- Parulava G.* Askety voiny Hristovy (Ascetics soldiers of Christ) // Ciskari. № 5–6; 7–8; 9–10. Tbilisi, 1996 (na gruz. jaz.).
- Protosviter Ioann Mejendorf.* Vizantijskoe nasledie v Pravoslavnoj Cerkvi. (Byzantine heritage in the Orthodox Church) / Per. s angl.; pod obshh. red. Ju.A. Vestelja. Centr pravoslavnoj knigi. Kiev, 2007. 352 s.
- Sv. Isaak Sirin.* Slova podvizhniceskije (Ascetic words). M., 1993.
- Florovskij G.* Vizantijskie otcy V–VIII vv. (Byzantine fathers of V–VIII century). 2-e izd. Cregy int. Publ., 1972.
- Horuzhij S.S.* K fenomenologii askezy (To the phenomenology of ascesis). M., 1998.

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

Author date: *Basheleishvili Liana Otarovna*, PhD, Senior Lecturer, Department of the Iranian philology, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: likamgu@mail.ru

А.Б. Захарьин

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ КНР в XX в.

В статье рассматриваются основные направления религиозной политики Китая в XX в., когда КНР становится одним из важнейших мировых производителей и инвесторов. Культурная политика в целом и отношение к религии в частности переживают радикальные изменения с началом реформ в 1978 г. Политика борьбы с религиями, вызвавшая гибель десятков тысяч священников и разрушение храмов во время Культурной революции (1966–1976), уходит в прошлое. С началом реформ в 1978 г. коммунистическая партия проводит либерально-разрешительную линию в отношении религий. Более того, само государство становится организатором религиозной жизни, инвестором в религиозную деятельность, религиозные учреждения и духовное образование. Тем не менее китайские власти ведут себя жестко, когда религиозная деятельность считается связанной с сектантством, непризнанием коммунистической идеологии, борьбой за самоопределение и сепаратизмом.

Ключевые слова: религиозная политика, секты, конфуцианство, буддизм, ислам, христианство, католицизм, культурные бренды.

The article discusses some main directions in the religious policy of China in the 21st century, when China becomes one of the most important global manufacturers and investors. Cultural policy, in general, and the attitude to religions, in particular, change radically with the beginning of reforms in 1978. The policy of struggle against religions, which caused death of tens of thousands of priests and the destruction of temples during the Cultural Revolution (1966–1976), has gone into the past. Since the beginning of the reforms in 1978 the communist party has pursued liberal permissive policy towards religions. Moreover, the state itself becomes organizer of religious life, investor in religious activities, religious institutions and spiritual education. However, the Chinese authorities behave rigidly when religious activities are considered to be connected with sectarianism, non-recognition of communist ideology, the struggle for self-determination or separatism.

Key words: religious policy, sects, Confucianism, Buddhism, Islam, Christianity, Catholicism, cultural brands.

Вопрос о религиозной свободе в Китае сложен, и оценки разнятся. Власти Китая утверждают, что в стране созданы все условия для свободной религиозной деятельности. В США и Европе заявляют, что религии в КНР находятся под жестким государ-

ственным контролем¹. 30 апреля 2014 г. Комиссия США по международной религиозной свободе (USCIRF) публикует ежегодный доклад за 2014 г., в котором правительству США рекомендуется продолжать относить Китай (так же, как Мьянму, КНДР, Иран, Саудовскую Аравию, Эритрею, Судан и Узбекистан)² к «странам, вызывающим особое беспокойство» из-за нарушения религиозных свобод³. В свою очередь китайские правительственные деятели, руководители компартии, МИД, религиозных организаций делают встречные заявления, утверждая, что США «пытаются использовать религиозный вопрос с целью создания неприятностей и преград на пути мирного развития Китая... а некоторые люди прикрываются религией для ведения нелегальной, криминальной или террористической деятельности»⁴.

Китай обладает огромным числом верующих, принадлежащих разным религиозным конфессиям. По официальным данным Управления по делам религий в стране насчитывается около 100 млн буддистов, 17 млн мусульман, 12 млн протестантов и 4 млн католиков⁵, около 300 тыс. священнослужителей, более 3000 религиозных организаций и 74 духовных учебных заведения⁶.

Законы КНР гарантируют верующим все религиозные права и свободы: право избираться и быть избранными в исполнительные и законодательные органы, получать образование и трудоустраиваться⁷. «Положение по управлению религиозной деятельностью иностранцев, проживающих в КНР» констатирует свободу вероисповедания иностранцев, находящихся в КНР, и охраняет их научно-исследовательскую деятельность в религиозной сфере⁸. Закон запрещает атеистическую пропаганду в культовых местах. Создано множество организаций, представляющих все религии на местном и национальном уровне, в том числе Управление по делам религий при Госсовете КНР. Положения по делам религий

¹ URL: <http://www.youtube.com/watch?v=GkVle8HwOuA>; <http://e-news.com.ua/show/191971.html>

² URL: <http://vlasti.net/news/192989>

³ URL: <http://fmprc.gov.cn/rus/xwfw/fyrth/t1153924.shtml>

⁴ URL: <http://russian.dbw.cn/system/2014/05/13/000852047.shtml>

⁵ URL: <http://www.panasia.ru/main/china/religion>

⁶ URL: <http://www.ni-hao.ru/info?id=19&element=110>, <http://www.panasia.ru/main/china/religion>

⁷ «Закон КНР о национальной автономии регионов», «Общие положения гражданского кодекса», «Закон об образовании», «Трудовой кодекс», «Закон об обязательном образовании», «Закон о выборах в Собрания Народных Представителей», «Закон об организации сельских комитетов», «Закон о рекламе» (Китайская Народная Республика: Конституция и законодательные акты. М., 1984. С. 18–25, 34).

⁸ URL: pravo.vuzlib.org/book_zl520_page_24.html

соответствует конвенции ООН о правах человека, другим международным документам⁹. Запретительные оговорки в законодательстве выглядят разумными ограничениями: «... не разрешается под предлогом свободы религиозного выбора нарушать общественный порядок в стране, наносить вред здоровью граждан, вмешиваться в дела просвещения <...> религиозные организации и религиозная деятельность не должны контролироваться извне»¹⁰.

В 1980-х годов компартией КНР взят курс на исправление ошибок Культурной революции (1966–1976), в ходе которой почти все храмы были закрыты или разрушены, священнослужители – репрессированы. Для создания позитивного имиджа нового Китая эпохи реформ, компартия делает все, чтобы не выглядеть более борцом с религиями и проводит либерально-разрешительную религиозную линию. Восстанавливаются в должности священнослужители, культовые учреждения возобновляют свою деятельность. Начиная с 1980-х годов каждый год заново открывается около 600 христианских храмов. В 1996 г. Библия выходит тиражом 18 млн экз., издание освобождено от налогообложения¹¹.

С начала 1990-х годов в КНР распространяется идея о «взаимоответствии религии и социалистического общества» (цзунцзяо юй шэхуэй сянь шиин)¹². В экономике Китай старается догнать и обогнать Японию, Южную Корею, Тайвань. В религии власть видит основы нового сотрудничества со странами Дальнего Востока, а в перспективе и возможного культурного лидерства в регионе. Новым направлением экономической и культурной экспансии становятся бывшие среднеазиатские республики СССР, в которые вместе с китайскими товарами массового потребления экспортируются культурные бренды, в том числе религиозные: популярная религиозно-философская литература в переводах; символика (культовые предметы, фигурки и изображения святых, парные надписи, каллиграфия религиозно-

⁹ Положения, провозглашающие свободу совести как одну из фундаментальных гражданских свобод, запрещающие религиозную дискриминацию и признающие свободу проведения религиозных мероприятий, распространения религиозных изданий, воспроизводят аналогичные положения в «Уставе Организации Объединенных Наций», «Декларации прав человека», «Международной конвенции по экономическим, социальным и культурным правам», «Международной конвенции по гражданским и политическим правам» и т. д.

¹⁰ Китайская Народная Республика: Конституция и законодательные акты. М., 1984. С. 34.

¹¹ Материалы пресс-канцелярии Госсовета КНР (октябрь 1997 г.). URL: <http://www.abirus.ru/content/564/623/627/719/11284.html>

¹² URL: istfil.bgpu.ru/upload/Russia_China_2012.pdf

го содержания); медитативная религиозная музыка; медитативные гимнастики (цигун)¹³.

В XXI в. либеральная религиозная политика пересматривается с учетом растущей глобализации и нового места Китая в международном разделении труда. Китай становится мировым лидером в области производства и инвестиций, геополитической и геоэкономической альтернативой США. Компартия, бывшая 30–40 лет назад главным борцом с религиями, заявляет о себе как о защитнике и организаторе религиозной деятельности не только на местном, но и на международном уровне. Выступая 19 декабря 2001 г. на Всекитайской религиозной конференции, организованной ЦК КПК и Госсоветом КНР, бывший председатель КНР генсек ЦК КПК Цзян Цзэминь заявляет, что при социализме религиозная деятельность имеет массовый и глобальный характер, что нужно использовать¹⁴. Несмотря на официальное первенство коммунистической доктрины, проповедующей атеизм и лояльность компартии, коммунистические лидеры заявляют о гармоничном сосуществовании различных религий в социалистическом обществе и традиционной религиозной терпимости китайцев.

На практике, однако, религиозная жизнь строится на основе жестких, составленных властью, правил. Главное условие религиозной свободы – полная лояльность государству и компартии, что прямо декларируется китайскими руководителями. В том же выступлении Цзян Цзэминь формулирует основные принципы религиозной политики КНР: «Верующие должны любить свою родину, поддерживать социалистическую систему и руководство компартии, соблюдать законы страны. Религиозная организация не имеет право на существование, если она выступает против партийного руководства или социалистической системы, подрывает процесс воссоединения страны или народное единство»¹⁵. Выступление

¹³ Под культурными брендами понимаются обще узнаваемые формы культуры, имеющие значение национального идентификатора. Собственно художественная ценность их чаще всего невысока. Русские матрешки, пузатые китайские будды Милэфо, американские микки-маусы, национальные гимны, популярные шлягеры, блюда традиционной кухни, имена национальных героев – примеры культурных брендов. Интересно определение профессора А.П. Панкрухина: «Региональный культурный бренд – это инструмент маркетинга территорий, который ориентирован как на местное население, с целью формирования у него чувства единства, патриотизма, так и на внешних потребителей, с целью привлечения людей, ресурсов и заказов, которые необходимы региону для его развития» (*Панкрухин А.П.* Маркетинг территории – ключ к успеху региона // *Маркетинг PRO.* 2007. № 12. С. 35; *Панкрухин А.П.* Маркетинг территорий. СПб., 2006. С. 196).

¹⁴ *Чжоу Синьтин.* «Цюаньцюхуа» юй дандай чжунго цзунцзяо («Глобализация» и религии в современном Китае) // *Дандай чжунго ши яньцзю.* 2009. № 6. С. 94–100.

¹⁵ URL: <http://religio.ru/news/2764.html>

Цзян Цзэминя происходит на фоне правительственных репрессий в отношении катакомбных католических общин¹⁶ и адептов неуддийской секты Фалуньгун¹⁷.

Продолжением лозунга Цзян Цзэминя «гармоничное общество и религия» (Хэсе шэхуй юй цзунцзяо) становится лозунг «гармоническое социалистическое общество» (Шэхуйчжуй хэсе шэхуй). Лозунг выдвинут генсеком ЦК КПК Ху Цзиньтао на 4-м пленуме ЦК КПК 16 созыва в сентябре 2004 г. На этом пленуме принимают постановление «О строительстве партии», где, в частности, содержится призыв развивать «производительные силы культуры» (вэньхуа шэнчаньли) и распространять китайскую культуру в мире, в том числе религиозные ценности¹⁸.

Экономическая экспансия и засилье культурных стереотипов запада заставляет китайскую власть искать противовесы в ценностях китайской культуры. Во главу угла ставятся нравственно-этические ценности конфуцианства: устои патриархальной семьи, скромность в быту, стремление постоянно учиться¹⁹. С начала 1990-х годов проводятся международные конференции для китайцев и китайских эмигрантов (*хуацяо*) с целью пропаганды конфуцианских ценностей. С конца 1990-х во многих странах создаются культурные центры, известные как «Институты Конфуция» или «Кабинеты Конфуция» (ныне более 150). В России первый центр открыт при

¹⁶ В 1957 г. правительством КНР создается так называемая Патриотическая Китайская Католическая Церковь, однако в основном китайские католики отказываются сотрудничать с коммунистами и уходят в подполье, начиная собираться в импровизированных домашних церквях, в которых власть не может не видеть постоянную угрозу.

¹⁷ Учение и секта Фалуньгун (практика Дхармачакры, или «Дхармического Колеса») созданы мастером цигуна Ли Хунчжи в 1992 г. Учение, базирующееся на принципах гимнастики цигун, положениях буддизма, даосизма и народных верованиях, очевидно, явилось реакцией на засилье атеистической идеологии. Быстрый рост Фалуньгун пугает китайские власти — за 6 лет в Китае складывается двухмиллионная организация, нелегальная и неподконтрольная компартии, имеющая в качестве членов большое количество членов компартии, директоров и военных. Фалуньгун запрещена властями 22 июля 1999 г. на основании ст. 300 УК КНР. После запрета властями развернуты репрессии в отношении сторонников секты и кампания в прессе по дискредитации Фалуньгун. Сторонники секты заявляют о сотнях тысяч арестованных и о массовой насильственной трансплантации органов у арестованных. Однако эта информация многократно опровергается как с китайской стороны, так и со стороны западных правозащитников.

¹⁸ *Хэ Хуэйэн, Чжоу Шоугао*. Шилюда илай дан чжунъян дуй макэсычжуй цзунцзяо гуань дэ синь чжиши хэ синь гуаньдянь (Новые знания и новые перспективы в марксистском взгляде на религию ЦК КПК после 16 съезда КПК) // *Шицзе цзунцзяо вэньхуа*. 2010. № 1. С. 7–13.

¹⁹ Нелишне напомнить, что главный памятник конфуцианства и, возможно, всей китайской культуры *Луньюй* начинается со слов: «Обучаться и постоянно практиковаться в том — разве это не радость?» (*Луньюй, Сюээр*).

Санкт-Петербургском Государственном университете в июне 2005 г. В Москве Институт Конфуция действует на базе РГГУ. Несколько «Институтов Конфуция» открыто на Дальнем Востоке. Через «Институты Конфуция» власти активно поддерживают распространение «культурных брендов» (*вэньхуа пиньпай*)²⁰. Основная формула взаимоотношений с культурными ценностями Запада – «союз без уподобления» (*хэ эр бу тун*) – предполагает заимствование иностранного опыта с сохранением национальной идентичности.

Китайские законы провозглашают равные права адептов всех религий, однако на практике отношения власти с религиозными конфессиями складываются по-разному. Буддизм, отношение к которому всегда было более лояльное, чем к христианству и исламу, в XX в. преподносится властью как привнесенная, но ставшая традиционной, религия Китая. Сегодня буддизм широко представлен формами массового искусства, прежде всего кино, книжной продукцией и туристической индустрией в местах паломничества. Буддийские монастыри получают значительные доходы от экспонирования достопримечательностей, а также от своих гостиниц, ресторанов, парковок и торговых лавок. Во внешней политике буддизм укрепляет отношения КНР с экономическими партнерами. Частью китайской внешней политики является «буддийская дипломатия» в странах буддийской культуры: во Вьетнаме, Камбодже, Лаосе, Бирме и Таиланде²¹. Во время официальных визитов китайские лидеры стремятся продемонстрировать уважительное отношение к местным буддийским святыням, оказывают поддержку научным исследованиям и религиозным центрам. Иностранцам буддийским делегациям предоставляется возможность посещать религиозные учреждения КНР. Посещение буддийских памятников входит в программу визитов на высшем уровне. 25 июня 2003 г. во время официального визита в КНР индийский премьер А. Ваджапай²² посещает г. Лоян, известный в Средние века буддийский центр. Знаменитые буддийские святыни выставляются за границей (экспонирование пальца Будды в Таиланде в 1994 г.).

Китайские буддийские организации проводят международные научные семинары. Семинар, посвященный Сюань Цзану (распространителю буддизма в Китае) проходит в сентябре 2006 г. в Чэнду (провинция Сычуань). Среди участников – представители Японии, Индии, Вьетнама и Шри-Ланки. Примерно раз в пять лет проходит всемирный научный семинар по Тибету. Очередной, третий, семинар состоялся в октябре 2008 г. в Пекине.

²⁰ URL: web-local.rudn.ru/web-local/prep/rj/files.php...

²¹ Кузнецов В.С. Буддийский фактор во внешней политике КНР. М., 2006. С. 3.

²² URL: <http://www.centrasia.ru/news2.php?st=1056279660>

Крупным событием становится открытие в Ханчжоу (провинция Чжэцзян) международного буддийского форума в апреле 2006 г., в котором участвует более 1000 делегатов из 10 буддийских стран. В истории Китая – это первый подобный форум. Инициатива Китая по его созыву позволяет утверждать, что руководство страны стремится обеспечить Китаю положение ведущей буддийской державы мира. Еще более масштабным становится второй Всемирный буддийский форум, организованный в г. Уси, (провинция Цзянсу) в марте 2009 г. В нем принимает участие более 1700 делегатов из 50 стран. На форуме выступают Панчен-лама XI и руководители страны, в том числе заместитель председателя ВК НПКСК Ду Цинлинь²³, который отмечает, что буддизм проповедует открытость и терпимость, основан на идеях всеобщего равенства, гармонии и согласия²⁴.

Однако Тибет – пример сурового отношения к буддизму там, где под религиозной идентичностью понимается национальное самоопределение²⁵. В январе 2000 г. 25-летний Кармапа-лама XVII бежит из Тибета в Индию. В августе 2007 г. выходит постановление Государственного Управления по Делах Религий КНР, согласно которому право на «объявление живых Будд» Тибета переходит к руководству Китая. «Так называемые перерождения живого Будды, не санкционированные властями, незаконны и не подлинны», – говорится в постановлении. Многие тибетские монахи видят в этом решении китайских властей конец света. В 2012 г. самосожжения тибетских монахов происходят регулярно. В свою очередь власти КНР видят в актах самосожжения вызов сепаратизма. 23 марта 2012 г. правительственная газета КНР Женьминь Жибао обвиняет Далай-ламу в подстрекательстве тибетских монахов к самосожжению ради отделения Тибета и в распространении тибетского национализма²⁶.

Одним из примеров того, как привнесенная религия может «обустроиться» на территории другой страны, по мнению китайских властей, является ислам. Ислам, проникший в Китай из арабских стран тринадцать веков назад с мусульманскими этносами и получивший особо широкое распространение в Синьцзян-уйгурском и Нинся-хуэйском автономных районах, в западных провинциях Ганьсу, Цинхай и Юньнань, в XXI в., представляется китайской

²³ Всекитайский комитет народного политического консультативного совета Китая.

²⁴ URL: russian.xinhuanet.com/russian/2009-03/28/content_...

²⁵ URL: <http://www.epochtimes.ru/content/view/60947/4/>

²⁶ Там же.

властью образцом отношений «чужой» религии с властью²⁷. В КНР функционирует более 26 тыс. мечетей. Исламским обществом КНР (1953) открыто девять исламских институтов. Многие мусульманские деятели являются членами Китайской исламской ассоциации. Некоторые из них входят в высшие государственные органы, становясь депутатами Собраний Народных Представителей и членами Комитетов Народного Политического Консультативного Совета. Со времени начала реформ в 1978 г. опубликовано множество исследований и переводов исламских текстов на арабском и китайском. Издается трехмесячник «Мусульманство в Китае» на китайском и уйгурском языках. Большими тиражами публикуются иллюстрированные журналы, отражающие религиозную жизнь китайских мусульман. Для подготовки мусульманских священнослужителей основан исламский теологический институт. Китайская исламская ассоциация проводит культурный обмен с исламскими государствами, принимает участие в работе международных исламских конгрессов, организует поездки в десятки мусульманских стран, паломничества в Мекку.

Имея жизненно важные интересы в нефтяных регионах мусульманского мира, Китай делает все, чтобы создать у мирового сообщества как можно более позитивное представление о положении мусульман в стране, однако этому мешает деятельность исламских сепаратистов в Синьцзяне. В Синьцзяне открыты существенные запасы углеводородов, и для их разработки по призыву правительства сюда в большом количестве переезжают специалисты и рабочие из других провинций Китая, являющиеся этническими ханьцами. Между ханьцами и уйгурами все более заметна разница в уровне жизни и культурного развития²⁸. Многие из десяти миллионов синьцзянских уйгур недовольны тем, что приезжающие ханьцы лишают их рабочих мест, а уйгурская молодежь вывозится на фабрики центрального Китая. **С 1949 г. количество уйгур увеличилось в 2 раза, а численность китайского населения в 32 раза, в**

²⁷ Ислам проник в Китай с арабами и персами в начале династии Тан (618–907 гг. н. э.) с северо-запада через Синьцзян и с юго-востока через морские порты, поскольку Китай торговал с Центральной Азией и арабскими государствами. После монгольских завоеваний при монгольской династии Юань (1271–1368) в Китай переселяются воины, торговцы, священнослужители, знатные мусульманские семьи. Монгольские ханы, правившие Китаем, нередко исповедовали ислам и привлекали мусульман к управлению. Однако когда династии Юань пришла на смену династия Мин (1368–1644), мусульмане были лишены большинства привилегий. Начиная с династии Юань, мусульмане Китая (уйгуры, арабы, узбеки, татары) стали называться «хуэй». В середине XX в. словом «хуэй» официально назывались только мусульмане, говорившие на китайском языке, и их потомки от смешанных браков.

²⁸ URL: <http://www.epochtimes.com.ua/ru/opinion/world-events-analysis/rebyjakadyr-kytajc-takzhe-javlajajutsja-zhertvamy-zhestokogo-pravlenija-komparty-kytaja-86916.html>; http://uighur.narod.ru/news/urumqi_06072009_2.html

основном за счет переселения. Образование в школах с 1-го класса проходит на китайском языке. Молодым людям до 18 лет запрещено посещать мечети. Однако власти КНР заявляют, что недовольство инициировано сепаратистами Синьцзяна, которыми руководит Аль-Каида²⁹. В июле 2009 г. в Синьцзяне прокатываются самые крупные за 30 лет волны недовольства уйгур и ответных репрессий³⁰. По данным МИД КНР 197 человек погибли (по данным Всемирного конгресса уйгур погибших около 1500, см. сноску 29), более 1700 ранены, тысячи уйгур оказываются в тюрьмах³¹. По сообщению официального информационного агентства Ирана, 13 июля 2009 г. министр иностранных дел Ирана Манучехр Моттаки в телефонном разговоре с китайским коллегой Ян Цзечи обсуждает произошедшие в Синьцзяне беспорядки и подчеркивает необходимость обеспечить безопасность мусульманской общины Синьцзяна. В ответ он получает заверения в полномерном соблюдении прав национальных и религиозных меньшинств³². В Турции, где этнические связи с уйгурами прочнее, тысячи митингующих располагаются перед дипломатическими миссиями Китая в Стамбуле и Анкаре, сжигая китайские флаги и товары³³. Через месяц после событий 24 августа 2009 г. делегация Исламской Конференции, представляющая 57 исламских стран, посещает северо-запад Китая. Однако в ходе визита послы мусульманских стран не делают резких заявлений, а напротив отмечают, что религиозная политика Китая содействует установлению социальной стабильности в стране. Посол Египта в КНР Мохаммад Алам в эксклюзивном интервью агентству Синьхуа отмечает, что проводимая Китаем национальная и религиозная политика содействует экономическому развитию страны, росту социальной стабильности и заслуживает уважения. Посол Сирии в Китае Халаф Аль-Джарад отмечает, что Китай проводит сбалансированную религиозную политику и обеспечивает свободу вероисповедания. Посол Афганистана в КНР Султан Ахмад Бахи сообщает, что китайское правительство выделило большие средства на охрану религиозного наследия Синьцзяна, что говорит о большом уважении к религии³⁴.

²⁹ URL: <http://maxpark.com/community/politic/content/1293845>

³⁰ URL: http://ria.ru/trend/china_xinjiang_disturbance_06092009/; http://uighur.narod.ru/news/urumqi_06072009_2.html

³¹ URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/%C2%EE%EB%ED%E5%ED%E8%FF_%F3%E9%E3%F3%F0_%E2_%D3%F0%F3%EC%F7%E8_\(2009\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/%C2%EE%EB%ED%E5%ED%E8%FF_%F3%E9%E3%F3%F0_%E2_%D3%F0%F3%EC%F7%E8_(2009))

³² URL: http://www.iran.ru/news/politics/58100/Iran_prizval_vlasti_KNR_zashchitit_musulman_v_Sinczyane

³³ URL: dumsor.ru/news/predstaviteli...stran...vizit-v-kitaj...

³⁴ URL: <http://russian.people.com.cn/31521/6728532.html>

Официальные заявления китайских лидеров о полном соблюдении прав религиозных меньшинств в Синьцзяне нередко диссонируют с сообщениями в СМИ: 14 сентября 2013 г. суд в Синьцзян-Уйгурском автономном районе приговорил к смертной казни трех участников беспорядков, а еще один приговорен к 25 годам тюрьмы³⁵. Однако и согласно официальной китайской статистике в регионе неспокойно: с 1990-х годов мусульманские сепаратисты совершили в Синьцзяне более 1000 актов терроризма, в ходе которых погибли 160 человек, а правоохранительные органы Синьцзяна обезвредили 648 сепаратистских организаций и террористических группировок³⁶.

Религией, с которой китайской власти труднее всего выстраивать отношения, без сомнения, является христианство. С одной стороны, уже два столетия христианство ассоциируется с агрессивными притязаниями Запада, Опиумными войнами и унижительным статусом полуколониальной державы в XIX в. С другой стороны, христианство – это могущественный западный мир, мнение которого приходится постоянно учитывать. Наиболее либеральная политика проводится в отношении общин, связанных с Московской Патриархией. Вероятно, КНР интересуется Россия как торговый партнер. В то же время численность Китайской Автономной Православной Церкви невелика (около 10 тыс. мирян) и не представляет угрозы массовых выступлений, своих священников нет. В 2000 г. после смерти последнего православного священника власть запрещает новые рукоположения.

В то время как в стране действует 4600 католических церквей, 11 семинарий и 10 женских монастырей, проживает четыре миллиона лояльных компартии «католиков-патриотов», напряженными с момента раскола католической церкви (см. сноску 16) являются отношения с 10 млн католиками (численность приблизительно), сохраняющими верность папе Римскому и собирающимися в домашних церквях. Китайское правительство обвиняет Ватикан во вмешательстве во внутренние дела Китая³⁷. Хотя за участие в неразрешенном религиозном собрании грозит тюремное заключение, гораздо чаще собрания домашних церквей разгоняются милицией, их членов задерживают на время, здания идут под снос, с церковей снимаются кресты, закрываются вебсайты и т. д.³⁸ В больших городах репрессивные меры оказываются более строгими, тогда как в

³⁵ URL: http://www.mignews.com/news/politic/world/140913_172629_17216.html;
URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/%C2%EE%EB%ED%E5%ED%E8%FF_%F3%E9%E3%F3%F0_%E2_%D3%F0%F3%EC%F7%E8_\(2009\)](http://ru.wikipedia.org/wiki/%C2%EE%EB%ED%E5%ED%E8%FF_%F3%E9%E3%F3%F0_%E2_%D3%F0%F3%EC%F7%E8_(2009))

³⁶ URL: http://www.ca-c.org/journal/2002/journal_rus/cac-04/02.cinru.shtml

³⁷ URL: <http://www.citycat.ru/news/inews/arc/1998/06/08.html>

³⁸ URL: <http://www.maranatha.org.ua/cnews/index.php?id=61349>; <http://www.cnlnews.tv/2014/05/10/china>

провинции на нелегальные собрания домашних церквей милиция часто закрывает глаза³⁹.

Отношения китайской власти с протестантами внутри страны можно характеризовать как сложные, хотя менее напряженными, чем с католиками. С одной стороны, вооруженная атеистической концепцией компартия не может не считаться с огромным числом китайских протестантов. С другой стороны, от протестантов фактически также требуется повсеместное подчинение власти неверующих. По китайской статистике в КНР проживают от 23 до 40 млн протестантов, что составляет 1,7–2% населения. В числе новообращенных протестанты заметно преобладают над католиками. Официальные источники констатируют, что в стране ежегодно совершается около 500 тыс. крещений. В 2012 г. из 139 тыс. религиозных учреждений насчитывалось 56 тыс. христианских церквей, т. е. более 40%. К концу 2013 г. издано 65 млн экземпляров Библии, причем не только на китайском, но и на языках национальных меньшинств⁴⁰.

В начале августа 2014 г. председатель Китайского христианского совета Гао Фэн заявляет, что «Китайские протестанты – одна из самых быстро развивающихся религиозных общин в мире». В то же время глава Государственного управления по делам религий Ван Чжуан, делает заявление о том, что власти Китая намерены создать особую протестантскую теологию, чтобы «адаптировав протестантизм к китайским национальным условиям, интегрировать его в китайскую культуру». Заявление звучит двусмысленно и вызывает осуждение СМИ в Европе и США⁴¹.

7 августа 2014 г. издание China Daily публикует заявление главы Государственного управления по делам религий Ван Чжуана, предлагающего протестантам принять «ориентацию на социалистический путь развития». Правда, не совсем ясно, идет ли речь о формальной лояльности власти или о полном пересмотре религиозного мировоззрения. В первой половине 2014 г. власти Китая вступают в конфронтацию с христианской общиной города Вэйчжоу: в городе сносят церкви, построенную одной из зарегистрированных общин, требуют удалить кресты с куполов ряда храмов страны как не соответствующие градостроительным стандартам. В поддержку китайских христиан выступает супруга президента США Мишель Обама⁴².

В целом религиозная политика китайской власти предполагает значительный контроль над религиозной деятельностью. Все религии объединены в лицензированные государством ассоциации,

³⁹ URL: <http://www.apologia.ru/mddb/19>

⁴⁰ URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2014-08-20/4_theology.html

⁴¹ Там же.

⁴² URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/93116>

подлежащие регистрации. Официальное признание имеют буддизм, даосизм, ислам, католичество, некоторые протестантские секты. Прочие религиозные сообщества находятся вне закона. В 1995 г. ЦК КПК и Госсоветом КНР было принято «Уведомление Министерства общественной безопасности о запрещении секты «Кричащие» и других культовых организаций». Согласно этому документу, 14 незарегистрированных религиозных организаций, действовавших на территории страны, были признаны «культами» и запрещены. Семь из них определены как «культы» Центральным Комитетом КПК и Госсоветом КНР, другие семь – Министерством общественной безопасности⁴³.

От зарегистрированных религиозных организаций требуется безусловная лояльность государству и компартии. Служба безопасности занимается изучением «культов», являющихся угрозой безопасности, в рядах религиозных сект работают осведомители⁴⁴. На протяжении столетий в Китае существует понятие еретической секты, представляющей собой угрозу государству и человечности⁴⁵. Религиозные секты, как секта Белого Лотоса, часто в истории стояли у истоков народных восстаний.

Однако отход от ригоризма коммунистической идеологии, роль геополитического и геоэкономического лидера, реальный рост благосостояния предопределяют растущую толерантность и либерализм в религиозной политике Китая XXI в.

В то же время сохраняется ряд противоречий социального, политического и идеологического толка. Существование религиозной организации в Китае возможно только в официально зарегистрированной форме, при условии открытого и безусловного подчинения государству и компартии. Религиозные организации, нелояльные компартии, считаются еретическими и репрессируются. Противоречие усиливается атеистическим характером коммунистической идеологии. Другое противоречие заключается в официальном государственном протекционизме в отношении религий, с одной стороны, и жестких репрессиях в отношении буддийских монахов Тибета и мусульман Синьцзяна. Репрессии начинаются тогда, когда в религиозной идентичности усматривается желание национального самоопределения и недовольство засильем ханьского большинства. Противоречивы отношения власти с различными религиозными конфессиями. Хотя закон предоставляет всем религиям равные права, на деле отношение к ним власти неодинаково. Конфуцианство, по сути, этическое учение, давно ставшее частью государственной

⁴³ URL: <http://www.dslib.net/vseobwaja-istoria/novye-religioznye-dvizhenija-v-sovremennom-kitae.html>

⁴⁴ Политическая система Китайской Народной Республики. М., 1996. С. 21–25.

⁴⁵ Там же.

идеологии, воспринимается как культурная валюта Китая. Десятки «Институтов Конфуция», созданных во многих странах, пропагандируют традиционные китайские ценности. Буддизм также в основном рассматривается как «своя» религия и часто представлен культурными брендами в массовом искусстве и туристической индустрии. Буддизм помогает китайским властям сотрудничать со странами буддийской ориентации. Отношения с мусульманами власть старается выстроить в духе концепции «гармоничное общество и религия». Хотя мусульманское образование школьников запрещено, открыты многочисленные мечети и духовные институты, организуются паломничества в Мекку. Нефтяные интересы Китая в могучем исламском мире заставляют власть осторожно относиться к мусульманским ценностям, а информация о репрессиях инакомыслящих в Синьцзяне и Тибете почти не просачивается в СМИ. На высокие религиозные должности назначаются верные компартии чиновники. Самую большую угрозу власти традиционно видит в христианской церкви, прежде всего, в католических и протестантских конфессиях, менее всего – в православной. С христианами традиционно связывается агрессия христианского запада и память о полуколониальном прошлом.

Список литературы

- Аллаберт А.В.* Место конфуцианства в модернизации Китая: Конец XX – начало XXI в.: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2003. 181 с.
- Андреева С.Г.* Православие в Китае (XX–XXI вв.). В пути за Китайскую стену. К 60-летию А.И. Кобзева. М., 2014. С. 556–567.
- Арин О.* Япония: взгляд на мир, на Азию и Россию. М., 2001. С. 31.
- Арин О.* Стратегические контуры Восточной Азии. Россия: ни шагу вперед. М., 2001. С. 181.
- Баженова Е.С.* 30 лет реформ в КНР: итоги, проблемы, перспективы // Азия и Африка сегодня. 2009. № 2. С. 41–49.
- Власти КНР намерены создать китайское богословие для протестантов. URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/93116> (дата обращения: 12.08.2014)
- Гашков И.* Теология Made in China: Пекин адаптирует «протестантское богословие» к социализму и китайским традициям. НГ Религии. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2014-08-20/4_theology.html (дата обращения: 12.08.2014)
- Гусев И.В.* Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР (на примере секты «Фалуьгун»): Дисс. ... канд. социол. наук. М., 2004. 173 с.
- Дубровская Д.В.* Судьба Синцзяна. Обретение Китаем «Новой границы» в конце XIX в. М., 1998. С. 21.
- Католичество в Китае. URL: <http://www.apologia.ru/mddb/19> (дата обращения: 07.06.2014)
- Китай ужесточает контроль над религиозными организациями. URL: <http://religio.ru/news/2764.html> (дата обращения: 06.06.2014).
- Китайская Народная Республика: Конституция и законодательные акты. М., 1984. С. 18–25, 34.
- Кузнецов В.С.* Буддийский фактор во внешней политике КНР. М., 2006. С. 3.

- Материалы пресс-канцелярии Госсовета КНР (октябрь 1997 г.). URL: <http://www.abigus.ru/content/564/623/627/719/11284.html> (дата обращения: 03.06.2014).
- Панкрухин А.П.* Маркетинг территории – ключ к успеху региона // Маркетинг PRO. 2007. № 12. С. 35.
- Панкрухин А.П.* Маркетинг территорий. СПб., 2006. С. 196.
- Политика Китая в области религии. URL: <http://www.ni-hao.ru/info?id=19&element=110> (дата обращения: 13.05.2014).
- Рабогошвили А.А.* Новые религиозные движения в КНР: настоящее и будущее // Религиоведение. Благовещенск; М., 2008. № 1. С. 88–92.
- Рабогошвили А.А.* Некоторые аспекты религиозной политики в Китайской Народной Религия Китая – буддизм, даосизм, конфуцианство. URL: <http://www.rapanasia.ru/main/china/religion> (дата обращения: 09.05.2014).
- Республика в современных условиях // Вестник БГУ. Философия. Социология. Политология. Культурология. Улан-Удэ, 2008. Вып. 6. С. 203–206.
- Рабогошвили А.А.* История новых религиозных движений на основе цигун в современном Китае // История и культура народов Центральной Азии: наследие и современность. Ч. 2: Этнография, религиоведение, язык, фольклор и литература: Сб. науч. ст. Улан-Удэ, 2008. С. 80–84.
- Хэ Хушэн, Чжоу Шоугао.* Шилода илай дан чжунъян дуй макэсычжун цзунцзяо гуань дэ синь чжиши хэ синь гуаньдянь (Новые знания и новые перспективы в марксистском взгляде на религию ЦК КПК после 16 съезда КПК) // Шицзе цзунцзяо вэньхуа. 2010. № 1. С. 7–13.
- Хэ Цинлянь.* Китай, Политика: Конфликт между партийной идеологией и религией в Китае // The Epoch Times. URL: <http://www.epochtimes.ru/content/view/60947/4/> (дата обращения: 13.06.2014).
- Чжоу Синьпин.* «Цюаньцюхуа» юй дандай чжунго цзунцзяо («Глобализация» и религии в современном Китае) // Дандай чжунго ши яньцзю. 2009. № 6. С. 94–100.

References

- Allabert A.V.* Mesto konfutsianstva v modernizatsii Kitaya: Konets XX – nachalo XXI v (Place of Confucianism in the Modernization of China: the End of XX – beginning of XXI century): Avtoref. Diss. ... kand. ist. Nauk. Spb., 2003. 181 s.
- Andreeva S.G.* Pravoslavie v Kitae (XX–XXI vv.) V puti za Kitaiskuyu stenu (Russian Orthodox Church in China (XX–XXI centuries) on the Way over the Great Wall). K 60-letiyu A.I. Kobzeva. M., 2014. S. 556–567.
- Arin O.* Yaponiya: vzglyad na mir, na Aziyu i Rossiyu (Japan: A View of the World, Asia and Russia). M., 2001. S. 31.
- Arin O.* Strategicheskie kontury Vostochnoi Azii. Rossiya: ni shagu vpered (Strategic paths in East Asia. Russia: not a step forward). M., 2001. S. 181.
- Bazhenova E.S.* 30 let reform v KNR: itogi, problemy, perspektivy (Thirty Years of Reforms in China: Results, Problems, Prospects // Asia and Africa today) // Aziya i Afrika segodnya. 2009. № 2. S. 41–49.
- Dubrovskaya D.V.* Sud'ba Sintszyana. Obretenie Kitaem "Novoi granitsy" v kontse XIX v. (The Fate of Xinjiang. The Acquisition of the New Frontier by China in the late 19th century) M., 1998. S. 21.
- Gashkov I.* Teologija Made in China: Pekin adaptiruet "protestantskoe bogoslovie" k socializmu i kitajskim tradicijam (Theology Made in China: Beijing adapts "Protestant Theology" to Socialism and Chinese Traditions). NG Religii. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2014-08-20/4_theology.html (12.08.2014).
- Gusev I.V.* Vozdeistvie sovremennykh form religioznogo sinkretizma na dukhovnyy zhizn' KNR (Na primere sekty "Falun'gun") (The Impact of the Modern Forms of

- Religija Kitaja – buddizm, daosizm, konfucianstvo (The religion of China – Buddhism, Taoism, Confucianism). URL: <http://www.panasia.ru/main/china/religion> (09.05.2014).
- Religious Syncretism on Spiritual Life in China (On the Example of Falun Gong): Diss. ... kand. sotsiol. nauk. M., 2004. 173 c. RGB OD, 61:05-22/84
- He Qianlian, Kitaj, Politika: Konflikt mezhdu partijnoj ideologiej i religiej v Kitae (China, Politics: the Conflict between Party Ideology and Religion in China). The Epoch Times. URL: <http://www.epochtimes.ru/content/view/60947/4/> (13.06.2014)
- He Hushen, Zhou Shougao. Shiliude yilai dan zhunyan dui makesizhuyi zongjiao guan de xin zhishi he xin guandian (New Knowledge and New Perspectives in Marxist View of the Religion of the CPC Central Committee After the 16th CPC Congress) // Shitsze tszuntszyao ven'khua. 2010. № 1. S. 7–13.
- Katolichestvo v Kitae (Catholicism in China). URL: <http://www.apologia.ru/mddb/19> (07.06.2014)
- Kitaj uzhestochaet kontrol' nad religioznymi organizacijami (China Tightens Control over Religious Organizations). URL: <http://religio.ru/news/2764.html> (06.06.2014)
- Kitaiskaya Narodnaya Respublika: Konstitutsiya i zakonodatel'nye akty (People's Republic of China: the Constitution and Legislative Acts). M., 1984. S. 18–25, 34).
- Kuznetsov V.S. Buddiiskii faktor vo vneshnei politike KNR (Buddhist Factor in the Foreign Policy of the PRC). M., 2006 g.s.3
- Materialy press-kanceljarii Gossoвета KNR (The Press Office of the State Council of the PRC) (oktjabr' 1997 g.). URL: <http://www.abirus.ru/content/564/623/627/719/11284.html> (03.06.2014)
- Pankrukhin A.P. Marketing territorii – klyuch k uspekhu regiona (Marketing – the Key to Success in the Region) // Marketing PRO. 2007. № 12. S. 35.
- Pankrukhin A.P. Marketing territorii (Territory Marketing). SPb., 2006. S. 196.
- Politika Kitaja v oblasti religii (China's policy in the field of religion). URL: <http://www.ni-hao.ru/info?id=19&element=110> (13.05.2014)
- Rabogoshvili A.A. Novye religioznye dvizheniya v KNR: nastoyashchee i budushchee (New religious movements in China: present and future) // Religiovedenie. Blagoveshchensk; M., 2008. № 1. C. 88–92.
- Rabogoshvili A.A. Nekotorye aspekty religioznoi politiki v Kitaiskoi Narodnoi Respublike v sovremennykh usloviyakh (Some Aspects of Religious Policy in the People's Republic of China in Modern Conditions) // Vestnik BGU. Filosofiya, Sotsiologiya, Politologiya, Kul'turologiya. Ulan-Ude: BGU, 2008. Vyp. 6. S. 203–206.
- Rabogoshvili A.A. Istoriya novykh religioznykh dvizhenii na osnove tsigun v sovremennom Kitae (History of New Religious Qigong Movements in Contemporary China) // Istoriya i kul'tura narodov Tsentral'noi Azii: nasledie i sovremennost'. Ch. 2. Etnografiya, religiovedenie, yazyk, fol'klor i literatura: Sb. nauch. st. Ulan-Ude: Izd vo BNTs SO RAN, 2008. S. 80–84.
- Vlasti KNR namereny sozdat' kitajskoe bogoslovie dlja protestantov (PRC Authorities Intend to Create Chinese Theology for Protestants). URL: <http://www.bible.com.ua/news/r/93116> (12.08.2014)
- Zhuo Xinpin. "Quanqihua" yu dangdai Zhongguo zongjiao ("Globalization" and religion in modern China) // Dandai chzhunguo shi yan'tszyu. 2009. № 6. S. 94–100.

Сведения об авторе: Захарьин Алексей Борисович, канд. культурологии, старший научный сотрудник ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова. E-mail: int207@inbox.ru

About the author: Zakharyin Alexey, PhD in Culturology, senior researcher, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University. E-mail: int207@inbox.ru