

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN

№ 3

Academic Journal

Series:

History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies

Moscow

2015

ВЕСТНИК РГГУ

№ 3

Научный журнал

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Москва

2015

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Х. Варгас (Ун-т Кали, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. Дебарделлебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.В. Иванов, акад. РАН, д-р филол. н., проф. (РГГУ; Калифорнийский ун-т Лос-Анджелеса, США), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Ун-т Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная Школа Хартий, Сорбонна, Франция), И. Клюканов (Восточно-Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ВНИИДАД), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), Е.Е. Кравцова, д-р психол. н., проф. (РГГУ), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кельна, Германия), Б. Луайер (Ин-т геополитики, Париж-VIII, Франция), С. Масамичи (Ун-т Чуо, Япония), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Ун-т Белостока, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), Е. ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тошенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ун-т Ратгерс, США), И. Фолтыс (Политехнический ин-т г. Ополе, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаклеина, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Редакционная коллегия серии

Е.И. Пивовар, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.И. Гиндин, зам. гл. ред., канд. филол. н., проф. (РГГУ), Г.И. Зверева, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), П.П. Шкаренков, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), М.Л. Андреев, д-р филол. н. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Т.Г. Архипова, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Н.И. Басовская, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Г. Васильев, канд. ист. н. (РГГУ), В.И. Дурновцев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е.Е. Жигарина, канд. филол. н. (РГГУ), С.В. Карпенко, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.Ф. Козлов, канд. ист. н., проф. (РГГУ), И.В. Кондаков, д-р филол. н., проф. (РГГУ), М.А. Кронгауз, д-р филол. н., проф. (РГГУ; РАНХиГС); Г.Н. Ланской, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д.М. Магомедова, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Ю.В. Манн, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), И.Г. Матюшина, д-р филол. н. (РГГУ), А.Н. Мещеряков, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.Ю. Неклюдов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Е.В. Пчелов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), Н.И. Рейнгольд, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Р.И. Розина, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИРЯ РАН), И.С. Смирнов, канд. филол. н., проф. (РГГУ), Н.Р. Сумбатова, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Я.Г. Тестелец, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.И. Тюпа, д-р филол. н., проф. (РГГУ), П.Ю. Уваров, чл.-корр. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ; ИВИ РАН), А.С. Усачев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), В.И. Уколова, д-р ист. н., проф. (РГГУ; МГИМО (У) МИД РФ), И.О. Шайтанов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.Л. Юрганов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.А. Яценко, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Ответственные за выпуск: С.А. Родин, канд. ист. н., ст. преп. (РГГУ, РАНХиГС), М.А. Алонцев, науч. сотр. (РГГУ, РАНХиГС), Д.А. Комиссаров, канд. филол. н., доц. (РГГУ, РАНХиГС)

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи и сообщения

<i>Н.Н. Селезнев</i> Апологетический аспект средневекового несторианского энциклопедического сочинения «Башня» (Kitāb al-mağdal) на примере глав о любви (al-maḥabba) и чистоте (aṭ-ṭahāra).....	9
<i>Ю.В. Фурман</i> «Временной мир» в сирийской литературе и «Истории» Йоханнана бар Пенкайе.....	21
<i>Е.В. Гулынская</i> Протестное движение в Иордании конца 1955 – начала 1956 гг.: роль внешних факторов влияния.....	39
<i>А.Н. Бурова</i> «Братья-мусульмане» и «Свободные офицеры» в Египте: между сотрудничеством и конфронтацией.....	46
<i>А.В. Калашиникова</i> Основные направления внешнеэкономических связей Египта после свержения Хосни Мубарака.....	54
<i>М.А. Алонцев</i> Суфийская метафизика любви в трактате Рузбихана Бакли «Жасмин влюбленных».....	66
<i>Н.Ю. Чалисова</i> «Аромат» Увайса Карани в персидской поэзии и его житие в «Поминании друзей» ‘Аттара.....	74
<i>Л.Г. Лахути</i> Шакик Балхи и учение о таваккул (уповании на Бога): репрезентация в доктрине и житиях от ас-Сулами до ‘Аттара.....	95
<i>Ю.Д. Минина</i> Традиционная одежда малых народов Вьетнама: актуализация проблемы	107
<i>Н.А. Чеснокова</i> «Тхэнниджи»: в поисках рукописей (описание работы с манускриптами в библиотеке университета Ёнсе).....	118
<i>А.С. Борисова</i> Концепт храма и связанные с ним фигуры речи и идиомы в японских переводах книги Псалтирь.....	125

<i>А.А. Федорова</i>	
Возвращение героя в японском кино на рубеже 1950-х и 1960-х гг.....	135
<i>С.А. Родин</i>	
Жизнеописание Фудзивара Накамаро: формирование образа мятежника в контексте исторического повествования.....	145
Abstracts.....	153
Сведения об авторах.....	158

CONTENTS

Articles and reports

<i>N. Seleznyov</i> Apologetic aspect of the Medieval ‘Nestorian’ encyclopedic work The Tower (Kitāb al-mağdal): the chapters on love (al-maḥabba) and purity (aṭ-ṭahāra).....	9
<i>Y. Furman</i> The concept of “the temporal world” in the Syriac literature and in John bar Penkaye’s “History”.....	21
<i>E. Goulynskaya</i> Protest movement in Jordan at the end of year 1955- beginning of 1956: role of the external factors of influence.....	39
<i>A. Burova</i> “The free officers” and “The Muslim Brotherhood” in Egypt.....	46
<i>A. Kalashnikova</i> Basic trends of Egypt’s foreign economic relations after Hosni Mubarak.....	54
<i>M. Alontsev</i> Sufi metaphysics of love in of Ruzbihan Baqli’s “Jasmine of Lovers”.....	66
<i>N. Chalisova</i> The “flavor” of Uways Qarani in Persian poetry and his story in the ‘Attar’s Memorial of God’s Friends’.....	74
<i>L. Lahuti</i> Shaqiq Balkhi and the concept of tawakkul (absolute reliance on God): representation in doctrine and biographies from as-Sulami to 'Attar.....	95
<i>Yu. Minina</i> The traditional clothing of ethnic groups of Vietnam.....	107
<i>N. Chesnokova</i> Searching for the “T’ aengniji” manuscripts (description of the field research in Yonsei University Library).....	118
<i>A. Borisova</i> The concept of temple and the system of tropes and idioms in the Japanese translation of the Book of Psalms.....	125

<i>A. Fedorova</i>	
The return of the hero in Japanese cinema in the late 1950s and early 1960s.....	135
<i>S. Rodin</i>	
The traditional biography of Fujiwara Nakamaro: formation of the rebel image in the context of historical narrative.....	145
Abstracts.....	153
General data about the authors.....	158

АПОЛОГЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СРЕДНЕВЕКОВОГО
НЕСТОРИАНСКОГО ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКОГО
СОЧИНЕНИЯ «БАШНЯ» (*KITĀB AL-MAĠDAL*)
НА ПРИМЕРЕ ГЛАВ О ЛЮБВИ (*AL-MAḤABBA*)
И ЧИСТОТЕ (*AṬ-ṬAHĀRA*)

В статье рассматривается пример христианского апологетического дискурса, представленного в несторианской богословской энциклопедии – сочинении, написанном на арабском языке в средневековой Месопотамии. Автор этого сочинения иллюстрирует свой трактат о любви примерами самоотверженности пророков, в частности, Авраама и Иова (ср. отсылки к тем же примерам в Коране, сура 38) и затем возводит свою мысль к самопожертвованию Христа. В главе о чистоте он неоднократно подчеркивает облачение библейских и христианских подвижников во власяницу, что перекликается с образом мусульманских суфиев (араб. *taṣawwuf* «суфизм» обыкновенно считается производным от *ṣūf* «шерсть»). Исследование основано на рукописи с текстом *Kitāb al-maḡdal*, хранящейся в Национальной Библиотеке Франции – *BnF ar.* 190.

Ключевые слова: христианская апологетика, христианско-мусульманские связи, арабо-христианская письменность.

«Башня (или Крепость)» (*Kitāb al-maḡdal*) – арабоязычный письменный памятник¹, датируемый в основной своей части предположительно второй половиной X – началом XI в. и представляющий собой своего рода богословскую энциклопедию, написанную в русле восточносирийской («несторианской») традиции. В рукописи, содержащей полный текст «Башни» это произведение занимает более тысячи страниц, заполненных компактным арабским письмом.

Об известности этого сочинения за пределами восточносирийской традиции свидетельствует, в частности, тот факт, что арабоязычный коптский автор XIV в. Абū-л-Баракāt ибн Кабар (ум. 1324 г.) в состав-

ленном им «Каталоге» христианских авторов и их сочинений полностью воспроизвел оригинальное оглавление «Башни»², а также то, что в рукописи XIII в. (являющейся в настоящее время собственностью Национальной Библиотеки Франции MS ar.190), содержащей текст «Башни», нумерация страниц выполнена армянскими буквенными обозначениями чисел.

Вопрос авторства «Башни» достаточно сложен³. Традиционно ее основным автором считается 'Амр ибн Маттā ат-Тйрхāнй, а Мārй ибн Сулеймāн и Салйбā ибн Йўхāннā – дополнившими ее состав дополнительным материалом. Известный ученый-маронит XVIII в. Иосиф Симон Ассемани (1687–1768), автор обширной энциклопедии восточно-христианской литературы под названием «Восточная библиотека», вслед за вышеупомянутым Абў-л-Баракāтом ибн Кабаром, привел сведения о «Башне» в главе об 'Амре ибн Маттā (Сар. LVII: *Amrus Matthaei*)⁴ и так же, как Абў-л-Баракāt, воспроизвел оригинальное оглавление «Башни», снабдив его латинским переводом⁵. Достаточно долгую научную дискуссию по поводу авторства «Башни» в целом и авторского соотношения составляющих ее частей можно резюмировать, сказав, что последние исследования в целом поддерживают традиционное представление об авторстве⁶.

Структура произведения

Энциклопедия состоит из семи частей (*abwāb*) и тридцати входящих в эти части разделов или глав (*fuṣūl*).

Часть (*bāb*) первая не делится на главы. Она имеет заглавие «Изъяснение» (*al-bayān*) и посвящена Божественному бытию.

Вторая часть – «Строение»/«Здание» (*al-bunyān*) содержит три главы: (1) «Вершина» (*aḍ-ḍurwa*); (2) «Основа»/«Фундамент» (*al-asās*); (3) «Построение»/«Строительство» (*at-taṣyīd*). Эти главы посвящены единству Бога, жизни Христа, Троичности и Боговоплощению. Очевидно, что Единобожие предстает как «вершина», явление Христа – как «фундамент», а откровение о Троичности и Воплощении Слова – как «домостроительство» спасения.

Третья часть – «Столпы» (*al-arkān*) состоит из четырех глав: «О крещении», «О Евхаристии», «О Евангелии», «О кресте». Таковы четыре краеугольных столпа христианства.

Четвертая часть – «Светильники» (*al-maṣābīḥ*) содержит семь глав: «О благочестии», «О любви», «О молитве», «О посте», «О милосердии»,

«О смирении», «О чистоте». Таковы семь проявлений добродетели, семь «светильников» – «так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф 5, 16).

Пятая часть – «Опоры» (*al-'umud*) тоже делится на семь глав, излагающих священную историю, то есть историю творения, историю спасительных событий и пророчеств и историю Церкви и в особенности Церкви Востока, представленную как последовательность глав о патриархах⁷. Завершает этот раздел глава о согласии Ветхого и Нового Заветов в их интерпретации Церковью.

Шестая часть – «Потоки» (*al-ḡadāwil*) складывается из четырех глав, и описывает богослужебные практики: (1) молитву на Восток; (2) почитание воскресного дня; (3) крестный ход, возжение светильников, каждение; (4) покаяние. Таким образом описывается «течение» церковной жизни.

Наконец, седьмая часть – «Сады» (*al-ḥadā'iq*) состоит из четырех глав и посвящена вопросам свободы христианства от основанных на ветхозаветных предписаниях иудейских обычаев: (1) об отмене обрезания; (2) новозаветное отношение к субботе; (3) освобождение от пищевых запретов; (4) опровержение иудейских претензий. «Сады», окружающие «крепость», вероятно, одновременно призваны вызвать образ райского Сада, и символизировать предвосхищение в христианстве райского благодетия.

Заключительная часть «Башни» свидетельствует о наличии у этого произведения не только черт, характеризующих его как церковную энциклопедию, но и апологического аспекта. Собственно, апологический аспект виден уже в развернутом названии: *Kitāb al-maḡdal li-l-istibṣār wa-l-ḡadal*, т.е. «Книга “Башня (или Крепость) для обозрения и диспута”».

Для темы аскетике особенный интерес представляют главы четвертого раздела «Башни», именуемого *al-maṣābiḥ* («Светильники») и посвященного добродетели.

Присутствует ли в этих главах апологическое измерение, заявленное автором в заглавии? И если да, каково оно, и кому адресовано апологическое «послание» в качестве оппонирования? На примере двух (из семи) глав этого раздела, а именно «О любви» и «О чистоте», можно проследить некоторые дискурсивные приёмы автора «Башни» и составить представление о ее апологической тональности в целом.

Глава «О любви»

Глава «О любви» (*al-maḥabba*)⁸ открывается рассуждениями, представляющими собой попытку дать определение столь неуловимому предмету. Как и многие другие части «Башни», эта часть написана рифмованной прозой:

al-maḥabba nuḡaḥ aṣ-ṣalāh, wa-milḥ al-falāh.
bi-l-maḥabba yakmal aṣ-ṣafā, wa-turtaḡā az-zulfa,
*wa-yadūm al-wafā, wa-taṭūl al-'ulfa*⁹.

*Любовь – успех благочестия и соль благоденствия;
любовью усвершается чистота, и становится желанной
благосклонность,
продолжается преданность, и длится приязнь.*

al-maḥabba at-tāmma takūn li-Llāh wa-n-nās 'āmma.
al-maḥabba al-kāmila ni'ma šāmila.

*Любовь полная бывает Богу и людям общая.
Любовь совершенная – благодать полная.*

Христианское представление о любви изложено достаточно последовательно:

Любовь – первый из десяти *айатов*, ниспосланных пророку Моисею и народу, и лучшая из заповедей Евангелия, призывающих к повиновению Господу. И еще сказано: блажен, кто выбрал любовь чистую, блажен, кто исполнил любовь и усердствовал в ней. ... Сказал Господь наш Христос в Евангелии просвещающем: «Уподобьтесь в любви Отцу [fol.166v/P.329/ⲄⲔⲖ] Небесному, Который низводит дождь Свой на каждую тварь, на добрых и злых, и возводит солнце Свое на праведных и нечестивых. Если вы возлюбили того, кто любит вас, какое достоинство будет вам? Так ведь и злодеи поступают. Возлюбите врагов ваших, делайте добро тому, кто ненавидит вас. Как вы любите, чтобы поступали с вами люди, так вот [и вы] поступайте с ними, чтобы быть вам сынами Вышнего. ... Сия есть заповедь Моя да любите друг друга. Нет большей любви, чем когда сделал человек себя искуплением за любимых/друзей его».

Затем предсказуемо следуют цитаты из посланий апостолов Павла, Иоанна и Иакова. Автор «Башни» также традиционно указывает на связь любви, веры и знания:

Благодаря любви является чистой религия и правильным твердое знание. И воистину продолжается приязнь между верными. И любовь, если является чистой от лицемерия, злобы и фальши, уничтожает невежество и объединяет обладателей разума.

Связана любовь и с подвижничеством:

Самое благородное в аскетизме – это повиновение Богу, любовь к людям и чистота тела. И самое полное счастье – это радость от хороших качеств людей и цельность/незатронутость сердца завистью. И человек, у которого нет любви – как глаз без света, и крепость без воды, и деревья с листьями, но без плодов, и солнце, не испускающее света и тепла. И любовь людей к Богу – возвышенно Имя Его! – это очищение веры Господством Его и исповедание веры в благодать того, что Он пообещал по Своей милости, это хранение заповедей Его и *сунн* Его и соблюдение их... и уклонение от страстей преходящего мира (букв.: мира исчезновения) ради Него.

Далее автор переходит к главной теме этой главы – теме жертвенности и самоотверженности как следствий любви:

И если исполнилась любовь, то от нее ответвилась благожелательность к любимым. И родилось желание отдавать [fol.168v/P.333/ⲘⲗⲒ¹⁰] благо и совокупность желаемого и просимого, и вменилось в обязанность утешение близких, и преданность, и взаимная чистота в том, что скрыто, и том, что явно. И потребовала она участия в перенесении нежеланного (т.е. неприятностей) у них и от них, а также отдачи имеющегося и возможного им и от них. ... И постановил (букв.: сделал

сунной) Господь Христос этот образ действия словом и делом, и сказал: «Я вручил душу Свою ради Моей паствы и отдал ее для убиения во искупление за Моих овец, и вот, так делает пастух благой, который владеет его овцами и жалеет их». И призвал Он (благословение) во время распинания [Его] на врагов Своих. И сказал: «Прости им, Отче, ибо нет у них знания о мере того, что они сделали».

О том, что именно эта тема представляется автору «Башни» главной, свидетельствует то, что именно к ней у него подобраны библейские примеры. Отметим, что эти примеры ветхозаветные, и главные действующие лица в них – пророки:

- Авраам готов был пожертвовать собой ради Лота, захваченного в плен.

- Лот проявляет самоотверженное гостеприимство по отношению к Ангелам.

- Моисей молится о том, чтобы Бог простил согрешивший народ и предлагает себя на истребление за них.

- Аарон готов был пожертвовать собой за народ, чтобы спасти его от гибели.

- Праведный Иов приносил жертвы Богу за грехи людей и просил прощения за них перед Ним.

- Пророк Давид молился: «О Господи... наведи гнев Своей на меня и на жителей дома отца моего и помилуй этих несчастных».

- Иона сын Матты, «убегая, ехал по морю, и усилились волны с кораблём, и узнал он, что это из-за него, и позволил самого себя, в противовес [остальным] людям, бросить живым в пучину моря. И двинулся корабль спасенным».

- Даниил пророк говорил в своей молитве во рве львином: «не прошу Тебя, Господь мой, избавления души моей, разве если пожелаешь Ты, но желание мое именно в том спасении, чтобы вернулся этот народ к поклонению/служению Тебе».

Завершается глава о любви несколько неожиданным, как может показаться на первый взгляд, повторным обращением к примерам Авраама и Иова:

Ею был предпочтен Авраам всем остальным богобоязненным. [fol.170v/P.337/ⲬⲚⲟ] и был причислен к лучшим, пречистым и праведникам, и ее действием возвысился Иов над всеми людьми времени.

Глава о чистоте

Глава о чистоте (*aṭ-ṭahāra*)¹¹, последняя в четвертом разделе («Светильники» – *al-maṣābīḥ*). Это, как и следовало бы ожидать со стороны монашествующего автора, своего рода похвала или ода монашеству как образу жизни.

В то же время автор «Башни» подчеркивает, что для Бога равноценны монашествующий и немонашествующий пути устремления к Нему, что демонстрируется примерами, в частности, Еноха и Илии. Енох был женат и был восхищен Богом на небеса, а Илия был неженатым, и Бог вознес его огненной колесницей.

Объединяет обоих то, что они отвергли мир. Как мы видели в главе о любви, любовь к Богу проявляется в «уклонении от страстей преходящего мира (букв.: мира исчезновения) ради Него». Явление Христа указало подлинный путь, обличило зло мира, ведущее в погибель, и побудило возжелать аскезы и уединения.

Взамен отказа от мирских благ последователи Христа получили прекрасные и восхитительные блага мира сокровенного: они могли совершать знамения, свидетельствующие о проявлении мира сокровенного в мире сем, творить чудеса. Их лица побледнели от аскезы, но светились блаженством. Они стали гонителями зол этого мира: исцеляли больных, изгоняли демонов, воскрешали умерших.

Мир, который они отвергли, пришел к ним на поклон. Даже цари и владыки приходили к подвижникам за благословением и молитвами. Сильные мира сего искали возможности поцеловать руки отшельников. Учившие других желали поучиться у них. Кончина отвергшего мир становилась событием, исполненным света и благоухания.

Автор «Башни» обращает внимание на само название монаха по-арабски и по-сирийски. По-арабски – *rāhib* – «боящийся» (подразумевается «боящийся Бога») и по-сирийски – *ihīdāyā* – «одиночка», «уединенный». Еще одно арабское название монаха – *dayrānī* – от *dayr* – «монастырь» вызывает у него ассоциации с Давидом, возлюбившим Дом Господень и воспевавшим его в своих псалмах.

«Говорят, – пишет он, – что после апостолов собственно монашество началось с Антония, который наследовал Павлу [Фивейскому]». Однако затем автор «Башни» приводит обзорные списки подвижников христианства, «западных», как пишет он, и «восточных».

К западным он относит Макария, Марка [Подвижника], святого Палладия [автора «Лавсаика»], святого Иоанна [Златоуста], святого Арсения [Скитского], святого Серапиона Тмуисского, святого Василия [Великого], святого Милетия [?], святого Амвросия [Медиоланского], святого Павла [?], святого Иоанна [Апамейского?], святого Василия [?], святого Григория [Назианзина], святого Диодора [Тарского], святого Феодора [Мопсуестийского], святого Нестория [Константинопольского], святого Юлиана [Саву], святого Ефрема, святого Нарсая, авву Исайю, авву Иосифа, авву Агафона «и многих других».

Примечательно видеть Ефрема [Сирина] и Нарсая отнесенными к числу «западных». Причина этого, очевидно, в том, что и тот, и другой были связаны с приграничными (между Римской/Византийской и Персидской империями) городами – Эдессой и Нисивинном.

К «восточным» отнесены апостол Востока Марий, католикосы Папа бар Аггей, Шим'ун бар Сабба'е, Мар Шахдост, Мар Исхак, Мар Ава, Мар Савришо', Мар Хезкиэл, Мар Дадишо', Мар Гиваргис, Мар Йуханна, Мар Йа'ков, Мар Марута, Ма'на и другие.

Таким образом, мы видим, что автор «Башни» совершенно не выделяет некоего подобия византийскому чину «преподобных». Для него отвержение мира фактически тождественно преданности действительному христианству.

Затем следуют обзоры тех дел, которые призван совершать отвергший мирской образ жизни, а также тех дел, которых он должен избегать.

Есть у этой главы особенность, которая бросается в глаза и сама по себе, и тем необычно пристальным вниманием, которое ей уделено автором. Речь идет об *одеянии* отвергшихся мира.

На протяжении всей главы автор постоянно подчеркивает, что избравшие путь отвержения мира избирают своим одеянием одежду из шерсти, или власяницу. В определенный момент он сосредотачивает свое внимание на этой теме и посвящает ей значительную часть главы. Примечательно, что здесь, как и в других случаях, когда изложенный

тезис представляется автору особенно важным, он иллюстрирует его последовательностью примеров из Священного Писания.

Именно одежда из шерсти была предписана Адаму и Еве для ношения в мире сем. Затем, когда люди стали жить в городах, появились одежды из шелка, хлопка и льна – приятные на вид и мягкие для тела. Но выбор подвижников – это власяница, жесткая одежда из шерсти. Приведенные автором «Башни» примеры из Библии многочисленны. Прежде всего, это пророки Илия, Елисей и Иоанн сын Захарии, т.е. Иоанн Креститель. Но и цари облачались во власяницу в знак покаяния. Так же одевался апостол Петр и другие ученики.

«Шерсть» или «волос» по-арабски *šūf*. Суфизм по-арабски *taṣawwuf*, и основная теория происхождения названия «суфизма» связывает *taṣawwuf* с *šūf*, часто не задаваясь вопросом о том, почему, собственно, суфизм связан с шерстью¹².

Для автора «Башни» такая связь, вероятно, была делом само собой разумеющимся¹³: мусульманские подвижники суть не кто иные, как продолжатели библейско-христианской традиции подвижничества, и их отрешение от мирского – *zuhd* или *zahāda* – есть не что иное, как усвоение базовой установки библейско-христианского мировоззрения.

Посмотрим на главу о любви, с точки зрения предполагаемой апологичности такого рода в ее содержании. Мы видели, что автор «Башни» апеллирует к примерам ветхозаветных пророков, то есть к тем фигурам, которые по определению авторитетны для мусульман, поскольку их авторитет признан Кораном. Завершается глава указанием на Авраама и Иова. Излишне напоминать, что Авраам/Ибрахим и Иов/Айуб – коранические персонажи, и их преданность Богу – образец для мусульман (см. сура 38).

В то же время, приводя примеры Авраама и Иова, а также других пророков, наш автор указывает на важнейшее выражение их подвига, а именно самоотверженность. Вершиной самоотверженности или самопожертвования является Христос – *al-Masīh*.

Идея самопожертвования Христа не принимается исламской мыслью, поскольку Коран утверждает, что распятие Христа было иллюзорным, что это было лишь «подобие» (*tašbīh*) распятию, а в действительности Бог восхитил Христа из рук его врагов. В главе о кресте автор «Башни» вынужден оппонировать такому воззрению напрямую¹⁴. Но здесь он обращает внимание своего возможного му-

сульманского читателя на самоотверженность ветхозаветных патриархов и пророков – фигуры бесспорные.

Заключительные замечания

Время создания «Башни» – это время торжества арабской культуры. Арабское владычество охватывало множество стран – от Туркестана на Востоке до Испании на Западе.

Заметим, что культура Андалусии, или мусульманской Испании, уже в IX веке была вполне арабизированной. Альвар Павел, епископ Кордовы, так описывал среду испанских интеллектуалов своего времени:

Многие из моих единомыслителей читают стихи и сказки арабов, изучают сочинения мусульманских философов и богословов не для того, чтобы их опровергать, а чтобы научиться, как следует выражаться на арабском языке с большей правильностью и изяществом. Где теперь найдется хоть один, кто умел бы читать латинские комментарии на Священное Писание? Кто среди них изучает Евангелия, Пророков и Апостолов? Увы! Все христианские юноши, которые выделяются своими способностями, знают только язык и литературу арабов, читают и ревностно изучают арабские книги, тратят громадные суммы, чтобы составить себе большие библиотеки, и во весь голос провозглашают, какого удивления достойна эта литература. Если им говорить о христианских книгах, они с презрением отвечают, что эти книги не заслуживают никакого внимания. О горе! Христиане даже забыли свой язык, и едва найдется один на тысячу, который сумел бы написать приятелю сносное латинское письмо. Наоборот, бесчисленны те, которые умеют выражаться по-арабски в высшей степени солидно и сочиняют стихи на этом языке с большей красотой и искусством, чем сами арабы¹⁵.

Что говорить о Багдаде – блистательной столице 'Аббасидов, культурном центре тогдашнего мира! Христианская апологетика на Востоке была немыслима без усвоения арабской культуры. О виртуозном владении ею свидетельствует «Башня»: ее лексика и литературная форма

– рифмованная проза – свидетельствуют о достижении арабоязычными христианскими авторами Ирака уровня выдающихся арабомусульманских стилистов.

Культурная привлекательность христианства и его непротиворечивость – вот основное, что хочет донести до своих читателей создатель «Башни». Его апология не компромиссна, но облечена в форму восточной деликатности, соединяющей в себе «гордость за ортодоксию» и уважение к позиции мусульманского оппонента.

Примечания

1. *Kitāb al-mağdal* издана лишь частично. См. библиографию изданных фрагментов в: Swanson, M.N. *Kitāb al-Majdal // Thomas D., Mallett A. (eds.) Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 2 (900–1050). Leiden–Boston, 2010. P. 627–632.* Автором настоящей работы подготовлено издание первой главы заключительного раздела – «Tark isti'māl al-ḥitāna wa-l-istignā 'anhā bi-ṣiḥḥat ad-diyāna» – с английским переводом: Seleznyov N. “These stones shall be for a memorial”: A Discussion of the Abolition of Circumcision in the *Kitāb al-Mağdal // Scrinium. 2014. №10. P. 115-148.*
2. *Abū 'l-Barakāt ibn Kabar, Miṣbāḥ az-ẓulma fī ṭdāḥ al-ḥidma. Ğ. 1. al-Qāhira, 1971. Ş. 298–300.* Седьмая глава этого энциклопедического сочинения, содержащая названный «Каталог» была издана с немецким переводом: *Riede, W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū 'l-Barakāt // Nachrichten von der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse. 1902. № 5. S. 635–706.* Английский перевод этой главы, основанный на издании Ридела, был осуществлен Адамом Макколэмом (Adam McCollum) и опубликован в 2009 г. на сайте *tertullian.org*
3. *Holmberg B. A Reconsideration of the Kitāb al-Mağdal // Parole de l'Orient. 1993. № 18. P. 255–273.*
4. *Assemani J.S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Græcos, Ægyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI ... ex Oriente conquisitos, comparatos, avectos, & Bibliothecae Vaticanae addictos. Romae, 1719–1728. Vol. III: 1 (1725). P. 582–589.* См. также: Морозов Д.А., Герасимова Е.С. Каролус Рәли Дәдйхй и «Восточная библиотека» Ассемани: Восточный взгляд на популяризацию сирийской литературы в Европе // Символ. 2012. № 61: Syriaca–Arabica–Iranica. С. 357–370.

5. Латинский перевод оглавления был также выполнен и приложен к упомянутой выше рукописи *BnF ar.* 190 в процессе ее описания.
6. *Swanson M.N.* Kitāb al-Majdal // *Thomas D., Mallett A.* (eds.) *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 2 (900–1050).* Leiden–Boston, 2010. P. 627–632 (особ. 628).
7. Эта часть *Kitāb al-mağdal* была издана Энрико Джисмонди: *Gismondi, H.* Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit Henricus Gismondi. Roma, 1896–1899.
8. *BnF ar.* 190, fol.165v/P.327/Ⲙⲟ–170v/P.337/Ⲙⲟ.
9. Приведенная транскрипция не содержит флексии, подразумеваемой в текстах на классическом языке и восстанавливаемой при их устном воспроизведении. Как легко заметить, отдельные отрезки текста рифмуются по паузальным формам, что и было учтено при их транскрибировании. Не приходится сомневаться, что авторским было чтение именно по паузальным формам, т.к. чтение с учетом классической флексии не дает рифмовки: 'al-maḥabbatu niḡaḥu-ṣ-ṣalāḥi, wa-milḥu-l-falāḥi... bi-l-maḥabbati yakmalu-ṣ-ṣafā, wa-turtaḡa-z-zulfatu wa-yadūmu-l-wafā'u, wa-taṭūlu-l-'ulfatu... 'al-maḥabbatu-t-tāmmatu takūnu li-Llāhi wa-n-nāsi 'āmmatan... 'al-maḥabbatu-l-kāmilatu ni'matun šāmilatun.
10. В рукописи стоит этот номер и помета, что он ошибочен.
11. *BnF ar.* 190, fol. 210v/P.417/Ⲙⲟⲫ–226v/P.449/Ⲙⲟ. Часть этой главы во французском переводе была опубликована: *Landron B.* La vie monastique selon l'encyclopédie syrienne-orientale du Majdal // *Christianisme oriental: Kérygme et Histoire. Mélanges offerts au Père Michel Hayek / éd. Ch. Chartouni.* Paris, 2007. P. 159–173.
12. См. обзор толкований термина *ṣūfī* в: *Romanov M. G.* The Term *ṣūfī*: Spiritualizing Simple Words // *Письменные Памятники Востока.* 2006. № 2(5). С. 149–159.
13. *Landron B.* Op. cit. P. 160.
14. *BnF ar.* 190, fol. 149v/P.295/Ⲙⲟⲫ–151v/P.299/Ⲙⲟⲫ.
15. *Indiculus luminosus* // *Patrologia Latina / accur. J.-P. Migne.* T. CXXI. Paris, 1852. Col. 554–556; *Крачковский И.Ю.* Арабская культура в Испании. М.–Л., 1937. С. 11–12; *Чернина, Л.В.* «Non gente, sed fide Judaeus» и «fide et gente Hebraeus»: к проблеме вероотступничества в аль-Андалусе IX века // *Вестник РГГУ. Серия «История / Studia classica et mediaevalia».* 2008. № 12 («Кентавр» № 5). С. 136–152.

«ВРЕМЕННОЙ МИР» В СИРИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
И «ИСТОРИИ» ЙОХАННАНА БАР ПЕНКАЙЕ¹

Статья посвящена сочинению «История временного мира», написанному в конце VII в. восточносирийским монахом Йоханном бар Пенкайе, и, в частности, концепции «временного мира». Автор статьи дает ответы на следующие вопросы: какова история этого выражения в традиции сирийской литературы, как оно использовалось и что обозначало. В работе рассмотрены соответствующие отрывки из сочинений восточносирийских авторов и предпринята попытка установить авторство этого концепта.

Ключевые слова: восточносирийская литература, Йоханн бар Пенкайе, Нарсай, Бавай Великий, Йоханн Дальятский, Исаак Сирин, «временной мир».

Йōханнāн бар Пенкāйē – сирийский монах, автор, принадлежащий к восточносирийской традиции. Он жил на рубеже VII–VIII вв. в монастыре, располагавшемся близ города Нисиб̄ин. Список его произведений можно найти в известном «Каталоге» ‘Абдйшō’ бар Брйқа². До нас дошли немногие из них, самое важное называется «Суть вещей, или История временного мира» (*rēš mellē, taššūta d-šālmā d-zabnā*). С конца XIX в. ученые-сирологи начали обращать внимание на вышеупомянутое сочинение Йōханнāна, однако в полном объеме оно не было до сих пор издано, переведено и изучено. К настоящему моменту наука располагает некритическим изданием второй части сочинения, переводом пятнадцатой и части четырнадцатой книг на французском, английском и русском языках и некоторым количеством общих обзорных работ³. Само произведение написано в жанре всемирной истории и представляет собой описание истории человечества с момента сотворения мира и до дней жизни автора (последнее событие, о котором пишет Йōханнāн в «Истории», датировано 687 г.) и состоит из пятнадцати книг (мемр). Сочинение фактически и логически поделено на две части: первая часть (9

книг) повествует об истории человечества от сотворения мира до рождения Иисуса Христа; вторая часть (6 книг) – от рождения Иисуса Христа до 687 г.

Следует отметить, что в жанровом отношении это произведение является уникальным для восточносирийской традиции, в которой практически нет ни так называемых хроник, ни тем более всемирных историй. Исследователи, которые обращали внимание на это сочинение, традиционно относили его к жанру хроник и называли историографическим. Однако в строгом смысле историографической можно назвать только пятнадцатую и конец четырнадцатой книг, где речь идет о времени правления халифа Му'авии, об арабских междоусобных войнах, восстании под предводительством ал-Мухтара, о голоде и чуме, сопровождавших эти события. История как последовательность дат и событий не является предметом интереса Бар Пенкэйе, а служит материалом, на котором автор показывает свое видение мира и смысл происходившего. Главная цель этого произведения, как неоднократно упоминает об этом сам Йбханнан, – показать в развитии отношения Бога и человечества, продемонстрировать, как пишет Бар Пенкэйе, «милость и превосходную заботу, которую являл людям Бог, чтобы приблизить их к истине»⁴.

По отрывочным свидетельствам сирийской традиции и сведениям, почерпнутым из самого произведения, можно заключить, что настоятель монастыря, где находился Бар Пенкэйе, в беспокойные времена поручил ему написать сочинение, которое объясняло бы смысл печальных событий, случившихся с жителями Северной Месопотамии в конце VII в.⁵ Концепция Йбханнана, которую он в несколько модифицированном виде перенял, скорее всего, у Феодора Мопсуестийского, идейного учителя восточносирийских авторов, заключается в постепенном развитии человечества и мира, которых на разных этапах Бог наставлял с целью приближения к истине. В силу политических, экономических и социальных бедствий, происходивших в дни жизни автора, сочинение принимает апокалиптический характер, так как исход такого развития Йбханнан видит в неминуемом конце света. Свою главную идею Бар Пенкэйе демонстрирует на примере ключевых событий, которые происходили с человечеством во «временном мире». Данное понятие Бар Пенкэйе выражает через сирийское словосочетание *šālmā d-zabnā* (ܫܠܡܐ ܕܙܒܢܐ), которое буквально значит «мир времени», «временной мир». Чтобы понять, какую роль это понятие играет в сирийской литературе и какой

לֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי מִצְרָיִם וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי אֲשׁוּרִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי בָבֶל וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי כְּנָעַן וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי חִתִּים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי עַמּוּנִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי אֲרָמִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי מִצְרָיִם וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי אֲשׁוּרִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי בָבֶל וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי כְּנָעַן וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי חִתִּים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי עַמּוּנִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי אֲרָמִים

«Мы не желаем ни золота, ни серебра, ни богатства, ни имущества, ни сокровищ, ни пышных одеяний, ничего земного, которое *не вечно*, из нее (т.е. земли) появилось, в нее и вернется»⁶.

וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי מִצְרָיִם וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי אֲשׁוּרִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי בָבֶל וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי כְּנָעַן וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי חִתִּים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי עַמּוּנִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי אֲרָמִים

«Зачем тебе изучать эту *временную жизнь*, хотя каждый день ты думаешь о жизни вечной?»⁷.

Ефрем Сирий

В комментарии к книгам Бытия и Исхода Ефрем Сирий (ум. 373 г.), рассуждая о том, почему Бог благословил день субботы, пишет следующее:

וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי מִצְרָיִם וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי אֲשׁוּרִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי בָבֶל וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי כְּנָעַן וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי חִתִּים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי עַמּוּנִים וְלֹא נִשְׁתַּחֲוֶה אֱלֹהֵי אֲרָמִים

«[Бог] дал *временному* народу время субботы, чтобы с помощью него изобразить символ субботы истинной, которая будет дана миру вечному в вечном мире»⁸.

Нарсай

Востоносирийский автор Нарсай (ум. 502 г.) в нескольких поэтических сочинениях употребляет выражение *временная жизнь*, которое в рамках двустрофной метрической конструкции противопоставлено «вечной жизни».

«Он дал жизнь нашей душе, чтобы мы поддерживали *временную жизнь*, а силой Духа он будет поддерживать нас, когда мы станем бессмертными»⁹.

«В месяце, который дает плоды и семена для *временной жизни*, созрел плод, который дарует жизнь бесконечную»¹⁰. Так Нарсай описывает времена года в гомилии «О вознесении» (עֲלִיָּה) и сравнивает плоды временной жизни, т.е. первый, майский урожай, с вознесением Иисуса.

В гомилии «О рождестве» Нарсай употребляет выражение *временная* в качестве определения некой временной сущности, противопоставляя ее «сущности» Божественной, вневременной: «Невозможно, чтобы продолжительности [Божественной] сущности было отведено какое-то время. Если она

мира, который разрушит *временной мир*, явит скрытое и покажет это способным видеть»¹⁶.

В гомилии «О наставлении» Нарсай обращается к человеку с таким пожеланием: *يَا بَنِي آدَمَ هَذَا خَلْقًا عَجَبًا: بَيْدَ كَيْفِ دَلَّ يَدُّهُ وَخَلَقَ خَلْقًا عَجَبًا* – «О человек, имя почтённое, являешься ты причиной спокойствия; почти имя свое, чтобы не потревожился мир твоим именем. Покоем твоего имени держится и успокаивается *временной мир*»¹⁷.

В гомилии «О руководстве ангелов» автор задается вопросом, кто приводит в движение все процессы, происходящие в мире, и начинает мемру таким образом: *كَلِمَةً فِي قَلْبِهِ حَيْثُ كَانَ يَتَكَلَّمُ فِي ذَلِكَ وَفِي مَفْهَمِهِ ذَلِكَ* – «Увидел я *временной мир*, который постоянно двигается, и захотел узнать, кто приводит в движение его бездвижность»¹⁸.

«Временная обитель»

Несколько раз в своих сочинениях Нарсай употребляет выражение «временная обитель» (*المكان المؤقت*), которое, судя по всему, является поэтическим синонимом выражения «временной мир». В гомилии «О творении и Божественной сущности» Нарсай пишет о функциях, которыми был наделен каждый из ангелов. Об одном из них он сообщает следующее: *هَذَا الَّذِي فِي يَدَيْهِ الْقَمَرُ الصَّغِيرُ الَّذِي فِي يَدَيْهِ السَّاعَةُ* – «Есть тот, которому вверена маленькая луна, отвечающая за смену [времени суток]. И он следит за *временной обителью*, чтобы ее не сотрясали беспорядки»¹⁹.

Выражение «временная обитель» встречается и в гомилии «О создании Адама и Евы и о грехопадении», где Нарсай называет Еву «учредительницей временной обители»: *وَأَمَّا عَاوَالُهَا فَتَحَدِثُ فِيهَا مَسْكَنًا مَوْقُوتًا* – «Пророчествовал Адам, когда сказал, что Ева – плоть от плоти моей. Так будет названа женщина, которая установит *временную обитель*»²⁰. В данном случае, видимо, под «временной обителью» имеется в виду человеческое тело, порожденное Евой.

«Временной обителью» Нарсай называет также то место, которое покинула человеческая природа через вознесение Иисуса: *وَأَمَّا الْمَسْكَنُ الَّذِي فِي يَدَيْهَا فَتَحَدِثُ فِيهَا مَسْكَنًا مَوْقُوتًا* – «О, низшая [природа], которая покинула свое место, *временную обитель*, и поднялась в место, [чьё существование] вечно»²¹²².

Из трех выше приведенных примеров можно заключить, что Нарсай иногда использовал выражение *ʕumrā d-zabnā* в качестве синонима словосочетания *ʕālmā d-zabnā*.

В первой книге при описании первых сотворенных природ о тьме и свете сообщается следующее:

«С помощью двух [природ] (т.е. света и тьмы) различаются все времена и сезоны маленького, *временного мира*» (BL. Or.9385, P. ٤/f.4v:12–13).

В четвертой книге Бар Пенкэйё сравнивает пророков с апостолами: пророки предвещали то, что уже сбылось, а апостолы – то, что сбудется.

«Он исполнил все, [что обещал совершить] *в этом временном мире* (حالة العالم المؤقت). Почему же не хотят люди поверить Богу, который обещает то, что происходит сейчас. Я имею в виду, приход Губителя, *конец временного мира* (نهاية العالم المؤقت), воскресение, суд и переход к бессмертной жизни (BL. Or.9385, P. ٤٧/f.28r:12–16). В конце концов, каждое из того, [что обещали пророки], своевременно свершилось среди людей *в этом временном мире*» (BL. Or.9385, P. ٤٧/f.28v:3–4).

Данный пример является показательным, где употребление этого выражения полностью оправдано контекстом.

Интересный пример находится в четырнадцатой книге, посвященной истории христианской церкви и ересей.

«После того как перешел он (т.е. Кирилл Александрийский) из *временного мира* к вечным мукам, оставил после себя злых наследников, охваченных злым духом» (BL. Or.9385, P. ٤٧٤/f.143v:12–13).

Должно быть, в этом отрывке заключена некая ирония. Из первой части, где были рассмотрены случаи употребления конструкций с приложением *d-zabnā*, становится ясно, что нечто «временное» имеет, как правило, негативный оттенок, в противопоставлении положительному «вечному». Здесь же «временной мир» противопоставлен еще худшим, но, тем не менее, «вечным мукам». Таким образом Бар Пенкэйё выразил свое отношение к Кириллу Александрийскому, характерное для его традиции.

В других же контекстах, не связанных с названием сочинения, и не имеющих своей целью противопоставить явным или неявным образом «временное» «вечному», Бар Пенкэйё употребляет обычное выражение *هذا العالم* «этот мир», как, например, в следующих отрывках.

В четвертой книге Бар Пенкэйё оправдывает свое намерение использовать в качестве источников для своей «Истории» книги Священного Писания и сравнивает процесс написания сочинения с процессом постройки дома:

Стоит отметить, что источник сравнения скинии собрания с временным миром также кроется в самой сирийской традиции и связан с переводом еврейского термина מִטְהָרָה מְצֻפֵּת на сирийский язык как ܡܘܬܗܪܐ ܡܘܨܦܝܬܐ, что буквально значит «шатер времени, временный шатер» (сирийские переводчики хотели вложить в это выражение смысл, присутствующий в еврейском оригинале, т.е. место, куда собирались в определенное время). Из рассмотренных в первой части примеров становится ясно, какой дополнительный смысл могло приобрести это название для автора, знакомого с сирийской литературной традицией. Так, в «Тахвите о Пасхе» Афраат дает свою интерпретацию этого термина, сравнения скинии собрания, которую построил Моисей для того, чтобы евреи приносили жертвы и искупали свои грехи, и нерукотворный храм, который воздвиг Иисус. Согласно Афраату, скиния собрания была названа так, потому что служба в ней осуществлялась в течение непродолжительного времени, в противопоставлении «вечному храму Святого Духа» (ܕܟܠܘܨܐܗܘܢܐ ܕܗܘܘܐ ܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ) ³⁹. То, что Бар Пенкэйе совершенно точно имел в виду и такую интерпретацию имени, становится ясно из седьмой книги «Истории», где ветхозаветные события сравниваются с событиями, которые уже случились или должны будут случиться с христианами. Йбханнān проводит параллели между Моисеем и Иисусом, в ряд противопоставлений помещая скинию собрания с одной стороны и нерукотворный храм – с другой:

ܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ: ܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ ܕܡܘܨܦܝܬܐ
 «Им – шатер собрания, нам – храм нерукотворный» (BL.Or.9385, P. ܡܘܨܦܝܬܐ/f.59r:19).

Очень вероятно, что Бар Пенкэйе знал и использовал в этом отрывке «Тахвиту о Пасхе» Афраата, применяя для сравнения те же образы ⁴⁰. Это является дополнительным аргументом в пользу именно такого осмысления «скинии собрания».

Таким образом, выражение ܣܐܠܡܐ ܕܰܗܒܢܐ употребляется только в тех контекстах, где обозначение «временности» мира семантически важно, и является не синонимом ܣܐܠܡܐ ܗܰܢܢܐ «этого мира», а его дополнением и уточнением. Из примеров словосочетаний с ܰܕܰܗܒܢܐ можно сделать вывод, что они свободно не образовывались и имели некие устойчивые значения. Так и в случае с «временным миром», выражение не является случайным и обозначает целую концепцию. Более того, эта концепция, по-видимому, является авторской. В сирийской литературе III-V вв. это выражение не обнаруживается. Самое первое свидетельство находится в

сочинениях Нарсая, который, скорее всего, и «изобрел» этот термин. Примечательно, что к настоящему моменту удалось найти это выражение только в работах восточносирийских авторов. Этот факт может быть дополнительным аргументом в пользу авторства Нарсая. Хотя систематического исследования работ авторов западносирийской традиции на этот предмет не осуществлялось. Однако, принимая во внимание то обстоятельство, что этот термин, как видно из анализа «Истории» Бар Пенкэйе, тесно связан с учением Феодора Мопсуестийского, исследование сочинений западносирийской традиции может не принести положительных результатов.

Следы присутствия этого выражения можно наметить в сочинениях восточносирийских авторов с VI по XIII вв., т.е. практически на протяжении всего периода истории средневековой сирийской литературы. Однако, более полное развитие концепция «временного мира» получила в сочинении Бар Пенкэйе. Автор не просто хотел написать историю мира с момента творения и до тех дней, свидетелем которых он был, он дал описание первому этапу домостроительства по феодорианской терминологии, мысля его уже закончившимся. Собственно, выбор такого названия произведения продиктован тем ответом, который автор хотел дать на события настоящего времени, являющиеся признаком грядущего завершения. «Временный мир» достиг в своей истории критической точки, став подлинно «временным» для свидетелей его конца. В произведениях других авторов «временной мир» служит лишь скорее фоном, с помощью которого оттеняется «мир вечный и грядущий». У Бар Пенкэйе же он является одним из ключевых моментов его концепции, на котором находится весь фокус его работы. Для Бар Пенкэйе «временной мир» – реальный объект его исследования, место для обучения и наставления человечества. Слово «временной» в «Истории временного мира» является для Йбханнына наиболее точным и наделенным особым смыслом определением.

В отличие от Нарсая, который задается вопросом, когда наступит конец «временного мира», и Исаака, который пытается его преодолеть путем духовных практик, Йбханнын не только знает о конечности этого мира, но и уверен, что его конец уже настал. В конце пятнадцатой, заключительной книги он пишет: «Я знаю наверняка, что пришел к нам конец света. Понял я это по святым книгам, а более – по словам самого Господа нашего. Потому что все, что написано, исполнилось»⁴¹. Конец «временного мира» должен был настать, по ощущению Бар Пенкэйе,

через падение арабской власти и нашествия некоего народа, который разрушит существующий миропорядок.

Предположительно, Бар Пенкэйё позаимствовал концепцию «временного мира» у Нарсая, который, оказал на него большое влияние. Дальнейшее исследование этого вопроса, возможно, даст свои результаты и позволит более детально изучить эту концепцию в рамках всей сирийской традиции.

Примечания

1. Ранний вариант этой статьи был представлен на конференции «Преподобный Исаак Сирий и его духовное наследие» (Москва, МГУ. 10–11 октября 2013г.). Автор статьи выражает благодарность Г.М. Кесселю за помощь в получении доступа к рукописному материалу.
2. *Assemanus J.S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Græcos, Ægyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI ... ex Oriente conquisitos, comparatos, avectos, & Bibliothecae Vaticanae addictos. Romae: Sacra Congregatione de Propaganda Fide, 1719–1728. Т. III.1. P. 189–190.*
3. Более подробную информацию о Бар Пенкэйё и его сочинениях можно найти в следующих работах: *Baumstark A. Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s. // Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte. 1901. S. 273–280; Jansma T. Projet d'edition du K^tābā D^rēš Mellē de Jean Bar Penkaye // Orient syrien. 1963. №8. P. 87–106; Фурман Ю.В. Йоханнан бар Пенкайе и его «История»: курьезы интерпретации имени автора и названия произведения // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение, африканистика». 2012. № 20 (100). С. 93–109. Автором настоящей статьи подготовлено издание первой и пятой книг «Истории»: *Furman Yu. The origins of the temporal world: The first mēmrā of the K^tābā d-rēš mellē of John bar Penkāyē // Scrinium. 2014. № 10. P. 3–46; Furman Yu. Zeus, Artemis, Apollo: John bar Penkāyē on Ancient Myths and Cults // Scrinium. 2014. № 10. P. 47–96.**
4. BL.Or. 9385, P. ١٩٠-١٩١/f.19r–19v. (рукопись находится в коллекции восточных рукописей Британской библиотеки (British Library Oriental Manuscripts), описание данной рукописи находится в неопубликованном каталоге «A Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since 1899»). Далее – BL.Or.)
5. Конец VII в. стал для Северной Месопотамии временем потрясений. В 686 г. произошло антиправительственное восстание ал-Мухтāра. Несмотря на то, что уже в следующем году предводитель восстания был убит, город Нисибин, куда стекались сторонники ал-Мухтāра, стал центром антиарабского сопротивления.

- Помимо политической нестабильности жителей этого региона постигли и более серьезные бедствия: 687 г. оказался засушливым, что привело к неурожаю и голоду. В то же время разразилась эпидемия чумы. Об этих драматических событиях Йбханнын пишет в пятнадцатой книге «Истории» и считает их следствием неправильного поведения людей по отношению к Богу.
6. *Wright W.* ed. *Apocryphal Acts of the Apostles*. Vol. I. London: Williams and Norgate, 1865. P. 12–15.
 7. *Ibid.* P. 6–8.
 8. *Tonneau R.M.* ed. *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii* (CSCO 152, SS 71). Louvain: Imprimerie orientaliste, 1955. P.25:29–31.
 9. Гомилия «О создании Адама и Евы и грехопадении» (ܘܨܘܒܘܬܐ ܕܥܘܕܢܐ ܕܥܕܡܐ ܘܕܥܘܒܐ ܕܥܘܕܢܐ ܕܥܘܕܢܐ ܕܥܘܕܢܐ); *Gignoux P.* ed. *Homélie de Narsai sur la création* (Patrologia Orientalis, Tome XXXIV – Fascicules 3 et 4 – № 161 et 162). Turnhout: Brepols, 1968. P. [218]: 426–427.
 10. *McLeod F.G.* ed. *Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (Patrologia Orientalis, Tome XL – Fascicules 1 – № 182). Turnhout: Brepols, 1979. P. [184]: 355–356.
 11. *McLeod F.G.* Op. cit. P. [46]: 161–162.
 12. *Gignoux P.* Op. cit. P. [184]: 285–286.
 13. Ни у Ефрема Сирина, ни Афраата такое выражение не обнаруживается.
 14. *Mingana A.* ed. *Narsai, doctoris Syri. Homiliae et carmina*. Mausilii, 1905. Vol. I. P. 15.
 15. *Ibid.* Vol. II. P. 1–2.
 16. *Ibid.* Vol. II. P. 6–7.
 17. *Ibid.* Vol. II. P. 8–9.
 18. *Gignoux P.* Op. cit. P. [254]:1–2.
 19. *Ibid.* Op. cit. P. [160]: 386–387.
 20. *Ibid.* Op. cit. P. [192]: 21–22.
 21. Букв. «продолжительности которого нет конца».
 22. *McLeod F.G.* Op. cit. P. [180]: 287–288.
 23. *Frankenberg W.* ed. *Evagrius Ponticus // Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, N.F. XIII. 2*. Berlin, 1912. S. 10.
 24. Подробно сюжет описан в *Фурман Ю.В.* Указ. соч. С. 100–102.
 25. *Beulay R.* ed. *La collection des lettres de Jean de Dalyatha* (Patrologia Orientalis, Tome XXXIX – Fascicules 3 – № 180). Turnhout, 1978. P. [98]:10–12.
 26. *Brock S.* ed. *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). 'The Second Part', Chapters IV–XLI* (CSCO 554 SS224). Lovanii, 1995. P.8:6–7.

израильтяне от сурового служения грязи и кирпичам, от тяжелой работы, которую они выполняли в Египте. Так посмотри же на образы. Те (т.е. израильтяне) были спасены от ангела смерти кровью бессловесного ягненка. А мы были спасены от греха и смерти кровью ягненка разумного» (BL.Or.9385, P. ٥٨٧/f.58v:11–15). Афраат сравнивает медного змея, которого сделал Моисей во время перехода через пустыню, и Иисуса, распятого на кресте: «Для них Моисей подвесил медного змея, чтобы всякий, кто смотрел на него, исцелялся от укуса змеи. Для нас же Иисус распял себя, чтобы, смотря на него, мы излечились от укуса змея, который есть Сатана» (*Wright W. The Homilies of Aphraates. P. ٥٨٤:7–9*). Бар Пенкэйё пишет следующее: «Для них был подвешен медный змей, который лечил их от укусов василисков. А для нас было установлено распятие нашего Господа, которое охраняет нас от злости демонов» (BL.Or.9385, P. ٥٨٧/f.59r:5–7). В следующем отрывке в «Тахвите о Пасхе» сравнивается «шатер собрания» и «нерукотворный храм», о котором было сказано выше. Афраат комментирует предписания, связанные с еврейской Пасхой, в частности, обрезание, и сопоставляет его с обрядом крещения: «Сказано: когда раб, купленный за деньги, обрезал свою крайнюю плоть, тогда пусть есть пасху. Ибо раб купленный – это грешный человек, который раскаивается и покупается за кровь Христову. Когда он обрезал свое сердце от злых дел, тогда он подошел к крещению, [т.е.] исполнению истинного обрезания» (*Wright W. The Homilies of Aphraates. P. ٥٨٤:16–20*). Бар Пенкэйё также пишет об этом: «Посмотри: каждый, кто не был обрезан, не ел пасхального ягненка. И каждый, кто не был крещен, не правил нашей Пасхой. Тем – обрезание, а нам – крещение» (BL.Or.9385, P. ٥٨٧/f.58v:19–21). Эти и другие параллели с «Тахвитой о Пасхе», которые встречаются в главах «Истории», позволяют сделать вывод о том, что Бар Пенкэйё был знаком с работами Афраата и привлекал их в качестве источников для написания своей книги.

41. BL. Or.9385, P. ٥٨٧/f.153r:16–19.

ПРОТЕСТНОЕ ДВИЖЕНИЕ В ИОРДАНИИ КОНЦА 1955 - НАЧАЛА 1956 ГГ.: РОЛЬ ВНЕШНИХ ФАКТОРОВ ВЛИЯНИЯ

Статья рассматривает внешнеполитический контекст середины 1950-х гг. с точки зрения его влияния на ситуацию в Иорданском Хашимитском Королевстве. Анализируется вопрос присоединения страны к Багдадскому пакту, вызвавший столкновение интересов Великобритании и противников проекта во главе с Египтом, в качестве ключевой причины формирования протестного движения в Иордании. Приводится аргументация оценки роли внешних факторов как дестабилизирующей.

Ключевые слова: Иордания, Багдадский пакт, Великобритания, внешняя политика, Египет, протестное движение.

Середина 1950-х гг. – период важных трансформаций в регионе Ближнего Востока, определивших его развитие на многие годы вперед. В основе этих изменений лежал фактор практически единовременной смены руководства в целом ряде государств: в мае 1953 г. на престол Иордании и Ирака взошли молодые правители из династии Хашимитов Хусейн ибн Талал и Фейсал II, в ноябре 1953 г. трон Саудовской Аравии занял король Сауд ибн Абдель Азиз, в ноябре 1954 г. фактическим главой Египта стал Гамаль Абдель Насер. Каждому из них в разной степени требовалась консолидация власти на внутригосударственном уровне. Однако обладание индивидуальным видением будущего своих стран и пути, которым следовало к нему идти, стало залогом перемен, в том числе, региональных.

К своим целям арабские лидеры двигались в условиях Холодной войны – процесса глобального масштаба, от которого ближневосточный регион не мог остаться в стороне. Стремление Запада отгородиться от «коммунистической угрозы» реализовалось в проекте оборонного блока, получившего название Багдадский пакт. Первым этапом его формирования стало подписание 24 февраля 1955 г. Турецко-иракского соглашения о взаимном сотрудничестве, к которому впоследствии присоединились

Великобритания, Пакистан и Иран. Соединенное Королевство выступало в поддержку расширения пакта за счет вступления в него других арабских стран, что могло помочь ему сохранить стремительно слабеющее влияние на Ближнем Востоке. В силу наличия династических и тесных экономических связей между Ираком и Иорданией убедить последнюю присоединиться к соглашению выглядело логичной и несложной задачей¹.

Способствовать этому должны были и давние союзнические отношения, связывавшие Великобританию и Хашимитов. Еще в 1916 г. была достигнута договоренность между предком правителей Ирака и Иордании шерифом Хусейном ибн Али и Генри Мак-Магоном, британским Верховным комиссаром в Египте², благодаря которой бедуинские племена содействовали победе союзников над Османской империей³. В обмен было обещано создание независимого арабского государства на территории Аравийского полуострова и «исторической Сирии»⁴. Несмотря на то, что договоренность так и не была выполнена в полном объеме, после окончания первой мировой войны Великобритания поддержала создание эмирата Трансиордания⁵ на подмандатной ей территории, у власти в котором, равно как и на иракском троне, оказались представители хашимитской династии.

После первой арабо-израильской войны 1948–1949 гг., в ближневосточном регионе начали распространяться антизападные настроения. Соединенное Королевство напрямую обвинялось в поддержке создания государства Израиль и пренебрежении интересами местного арабского населения. Осложняла ситуацию напряженность в приграничных районах, где от действий палестинских партизан и израильских военных в большинстве случаев страдали мирные жители с обеих сторон. В Иорданском Хашимитском Королевстве все чаще звучали призывы к отмене англо-иорданского договора о сотрудничестве, как ограничивающего суверенитет страны. Критике подвергались и британские военные, под контролем которых находились вооруженные силы Королевства, за неспособность обеспечить защиту от агрессивных действий израильтян⁶.

Образование Багдадского пакта и намерение Великобритании привлечь в него Иорданию, вошло в противоречие с устремлениями яркого государственного деятеля своего времени, которым был Гамаль Абдель Насер. Ключевым моментом его политической доктрины являлась концепция арабского национализма, основанная на идее

единства арабской нации и необходимости его укрепления на всех уровнях: политическом, экономическом, оборонном и пр. После трагического поражения в арабо-израильской войне 1948–1949 гг., продемонстрировавшего отсутствие общности целей и скоординированности действий в рядах арабов, такой подход находил безусловную поддержку общественности арабского мира. Этому способствовали решительная политика и ораторский талант египетского лидера, позволявшие ему находить сторонников на всех социальных уровнях, включая глав государств.

Часть насеровской концепции составляло стремление максимально ослабить иностранное влияние в арабском мире, которое было все еще сильно в отдельных его областях после падения мандатной системы. Первый серьезный шаг на пути регионального лидера, Насер сделал, добившись подписания англо-египетского соглашения о выводе британских войск с территории Египта, которое вступило в силу 20 октября 1954 г.⁷ Возникновение прозападного оборонного блока и вероятность присоединения к нему Иорданского Хашимитского Королевства не только шли вразрез с политикой Гамалея Абдель Насера, но и выбивали Иорданию из орбиты египетского влияния. В результате в регионе начала формироваться группировка противников Багдадского пакта во главе с Египтом⁸.

В качестве сторонников Каиру удалось привлечь Сирию, тяготеющую к союзу с сильным региональным государством, и Саудовскую Аравию, готовую поддержать любые действия, направленные против ее конкурента в зоне Персидского залива – Ирака⁹. Основной упор они сделали на пропаганду в средствах массовой информации, настраивавшую общественное мнение против Запада и инициированного им оборонного соглашения. В своих выступлениях египетское руководство неизменно подчеркивало, что пакт не дает преимуществ перед главным врагом арабов – Израилем, и никаким образом не содействует решению палестинской проблемы¹⁰. Через египетское и сирийское радио, а также доступные на территории Иордании газеты, ее жители получали искаженную информацию¹¹, в частности о том, что в будущем к пакту присоединится Израиль¹². Местные издания также оказались настроены к Багдадскому пакту критически, отчасти, из-за того, что их редакторы в основном были выходцами из Палестины, отчасти благодаря взяткам от появившихся в стране зарубежных агентов¹³.

Несмотря на то, что иорданский политический истеблишмент склонялся в пользу присоединения Королевства к прозападному договору, роковой ошибкой стало полное невнимание к вышеуказанным фактам и бездействие в сфере подготовки общественного мнения. В результате, в конце 1955 г. в стране начались протестные движения, которые хотя и имели форму небольших демонстраций, но заставили руководство страны изменить первоначальную позицию, и отдать предпочтение политике нейтралитета в отношении зарубежных блоков¹⁴. Несмотря на принцип династического наследования иорданского престола, власть короля Хусейна нельзя было назвать прочной в тот период времени. Мнение молодого монарха об управлении государством не всегда находило понимание старой политической элиты, которую он, в свою очередь, рассматривал в качестве тормозящего реформы фактора. При этом король только начал формирование круга доверенных лиц и сподвижников.

В таких условиях правитель Иордании осознавал опасность утраты поддержки со стороны общественности. Он также учитывал и то, что к середине 1950-х годов палестинские арабы составляли 2/3 населения королевства, включая жителей входившего в его состав Западного берега реки Иордан и беженцев¹⁵. В этой среде внешняя пропаганда находила особый отклик, а наличие радикально настроенных элементов и незанятой молодежи делало ее потенциальным фактором дестабилизации внутривосточного положения¹⁶.

Начало протестных выступлений спровоцировал визит главы генерального штаба Великобритании генерала Джералда Темплера, прибывшего в Амман 6 декабря 1955 г. с миссией убедить иорданское руководство принять положительное решение о присоединении к Багдадскому пакту. Спустя неделю четыре министра палестинского происхождения в знак протеста вышли из состава кабинета, положив начало правительственному кризису и приведя переговоры к безрезультатному финалу¹⁷. В последующие дни демонстрации охватили всю страну, а 17 декабря в них приняли участие политические деятели. Однако наблюдатели отмечали, что основным фактором мобилизации общественности к массовым выступлениям стала не озабоченность людей политической ситуацией, а внешнее влияние¹⁸. Показательно, что многие из опрошенных участников митингов заявили, что их целью является не допустить мира с Израилем¹⁹.

Двукратная смена главы правительства и роспуск парламента не стабилизировали ситуацию, лишь добавив оппозиции поводов для критики. 7 января 1956 г. многотысячные демонстрации прошли в Аммане, Иерусалиме и ряде других городов. Среди лозунгов политического характера и призывов ко всеобщей забастовке, присутствовали требования неприсоединения к иностранным пактам и увольнения из армии британских офицеров. Мирные по своему характеру акции протеста впервые переросли в массовые беспорядки, в результате которых было сожжено несколько автомашин, нанесен серьезный ущерб частным и административным зданиям, в том числе представительствам США, Великобритании и ООН. Власти были вынуждены прибегнуть к помощи военных для разгона демонстрантов, объявить чрезвычайное положение и ввести комендантский час. Не обошлось и без человеческих жертв. Несмотря на все меры, взять ситуацию под контроль удалось только в главных городах. Несколько дней беспорядки продолжались в других районах страны, даже таких удаленных, как Зарка, Джараш, Акаба²⁰.

Наиболее весомым аргументом в пользу огромной роли внешнего влияния в разжигании массовых волнений в Иордании, можно назвать тот факт, что протестные движения сошли на нет после обращения к нации нового премьер-министра Самира ар-Рифаи, назначенного королем на свой пост 9 января 1956 г. Он заявил, что «среди целей его правительства отсутствует присоединение к каким либо новым пактам. Приоритетной является проблема Палестины и продолжение дружеского сотрудничества с арабскими странами»²¹. Архивные документы свидетельствуют, что египетские официальные лица положительно оценили это заявление и пропаганда, провоцировавшая общественность, была прекращена²².

События конца 1955 – начала 1956 гг. в Иордании стали важным этапом истории страны. Они послужили прологом трансформации внешнеполитической линии Королевства, в результате которой место Великобритании в качестве его ключевого зарубежного партнера заняли США. Был взят курс на сближение с соседними арабскими странами. Впервые заставил обратить на себя серьезное внимание палестинский фактор. И, конечно, роль внешних сил в дестабилизации ситуации внутри Иордании оказала влияние на становление короля Хусейна как крупного внешнеполитического деятеля своей эпохи, придававшего особое значение таким действиям на арене международной политики, которые

способствовали сохранению мира и стабильности в Иорданском Хашимитском Королевстве.

Примечания

1. *Shlaim A.* Lion of Jordan: the Life of King Hussein in War and Peace. L.: Penguin Books, 2007. P. 76.
2. Exchange of Letters between King Hussein and Sir H. McMahon, 1915–1916. Records of Jordan (1919–1965). L.: Antony Rowe, 1996. I. P. 253–257.
3. *Randall B.* King Husain and the Kingdom of Hejaz. Cambridge: The Burlington Press, 1979. P. 97, 119–121.
4. В арабской исторической географии термин «историческая Сирия» относится к территории, на которой в настоящее время расположены Сирия, Ливан, Иордания, Израиль и Палестинская Национальная Администрация (ПНА).
5. 25 мая 1946 г. эмират Трансиордания был переименован в Трансиорданское Хашимитское Королевство. Позднее, приставка «транс» была устранена.
6. *Аганин А.Р., Соловьева З.А.* Современная Иордания. М.: Асти-издат, 2003. С. 86; Extract from Despatch from British Embassy, Amman to Foreign Secretary, London, 27 October 1953. Records of the Hashimite Dynasties. Chippenham: Antony Rowe, 1995. VIII. P. 479–481; Sir J. Sterndale Bennett to Sir I. Kirkpatrick, 16 January 1954. Records of Jordan. VIII. P. 392.
7. *Юрченко В. П.* Египет: проблемы национальной безопасности (1952–2002 гг.) М.: Асти-издат, 2003. С. 12.
8. Там же. С. 15–16.
9. Telegram from Cairo to Foreign Office, 11 January 1956. Records of Jordan IX. P. 499.
10. *Shlaim A.* Op. cit. P. 77.
11. Mr C. Duke to Mr. Selwyn Lloyd, 27 July 1956 Jordan: Annual Review for 1955. Records of Jordan IX. P. 227–228.
12. Согласно пятой главе соглашения не допускалось присоединение к нему страны, непризнанной Турцией или Ираком, каковым являлся Израиль.
13. Mr C. Fouracres to Mr A. Goodison, 29 December 1955. Records of Jordan IX. P. 491.
14. Extract from Telegram from Amman to Foreign Office, 17 December 1955. Ibid. P. 65.
15. *Robins Ph.* A history of Jordan. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004. P. 84.
16. Ibid. P. 82; *Shlaim A.* Op. cit. P. 66.
17. Report by General Sir Gerald Templer on His Visit to Jordan. Records of Jordan IX. P. 78–81.
18. Telegram from Amman to Foreign Office 18 December 1955. Ibid. P. 70.
19. Telegram from Amman to Foreign Office 19 December 1955. Ibid. P. 76.

20. Mr C. Duke to Mr Selwyn Lloyd, 12 January 1956, 'Review of the Disturbances in Jordan, 7–12 January 1956'. Ibid. P. 291–292.
21. Telegram from Amman to Foreign Office, 9 January 1956. Ibid. P. 261–262.
22. Telegram from Cairo to Foreign Office, 11 January 1956. Ibid. P. 499.

«БРАТЬЯ-МУСУЛЬМАНЕ» И «СВОБОДНЫЕ ОФИЦЕРЫ»
В ЕГИПТЕ: МЕЖДУ СОТРУДНИЧЕСТВОМ И КОНФРОНТАЦИЕЙ

Статья посвящена анализу взаимоотношений между двумя значимыми внутривнутриполитическими силами в Египте в середине XX в. Особое внимание уделено развитию конфликта между «Свободными офицерами» и «Братьями-мусульманами».

Ключевые слова: Египет, Гамаль Абдель Насер, армия, ислам, «Свободные офицеры», «Братья-мусульмане».

Египет в 1920-е гг. переживал бурное развитие событий. Изменилось состояние дел в стране и её статус на международной арене. В 1922 г. Египет обрёл политическую самостоятельность, прекратив свое существование в качестве протектората Британской империи, и был провозглашен конституционной монархией во главе с бывшим султаном, который стал королём, Фуадом I. В 1923 г. появилась Конституция, предусматривающая создание двухпалатного парламента. В январе 1924 г. прошли первые парламентские выборы – отправная точка «либерального эксперимента», продлившегося более 30 лет, до провозглашения республики в 1953 г.

В политической жизни страны в этот период существовало три центра силы. Два из них были представлены внутренними египетскими игроками – победившей на выборах 1924 г. партией «Вафд» во главе с борцом за независимость Египта, кумиром миллионов Саадом Заглюлем с одной стороны и королём со своими сторонниками с другой. В качестве ключевого внешнего игрока выступала Великобритания, которая даже после провозглашения независимости продолжала оказывать воздействие на египетскую политику. Взаимоотношения этих сторон в целом сводились к тому, что «Вафд» и король сражались за власть с переменным успехом, а англичане поддерживали то одних, то других исходя из своих интересов. В это время «Вафд» начинал дробиться, от него отделялись новые политические образования – «Либерально-конституционная» партия в 1922 г., «Саадистская партия» в 1938 г. и

© Бурова А.Н., 2015

«Независимый вафдистский блок» в 1942 г., которые, пытаясь приобрести политический вес, начинали сотрудничать с дворцом.

Зарождение организаций «Братья-мусульмане» и «Свободные офицеры» и их отношения до переворота 23 июля 1952 г.

Отсутствие единого центра власти, коррумпированность правящих кругов и неблагоприятная экономическая обстановка в стране¹ привели к тому, что симпатии египтян стали завоевывать вновь возникающие оппозиционные движения с различными взглядами на будущее Египта. В этот период в Египте зародились и начали набирать вес новые силы, в числе которых были и те, которые в дальнейшем решали судьбу страны – ассоциация «Братья-мусульмане»² и армия, выходцы из которой сформировали организацию «Свободные офицеры».

Армия к 1940-м гг. стала одним из наиболее модернизированных институтов египетского общества. Её возглавляли квалифицированные специалисты, а офицеры благодаря уровню своего обучения могли рассматриваться как часть образованного класса³. В свою очередь, ассоциация «Братьев-мусульман» оказывала большое влияние на идеи, которые вызревали у первого поколения образованных и националистически настроенных египетских офицеров, которых вследствие их происхождения, политических предпочтений и отношения к египетской действительности называли «интеллигенцией в хаки»⁴. Французский писатель Роже Вайан, бывший в Египте в то время, описывая свои наблюдения, утверждал, что египетская армия почти полностью находилась под влиянием «Братьев-мусульман»⁵.

Люди, которые сформировали организацию «Свободные офицеры», прошли примерно одинаковый путь: все они выросли в атмосфере 1930-х гг., закончили национальную Военную академию, что способствовало развитию патриотизма и представлений об особой роли армии⁶; они были участниками Палестинской войны 1948 г., закончившейся позорным поражением; их политические ориентации не были на стороне «Вафда», скорее, они симпатизировали оппозиционным движениям, таким, как «Братья-мусульмане» и «Мыср аль-Фата» («младоегиптяне»)⁷. В 1940-е гг. «Братья-мусульмане» пополнили свой состав представителями офицерского состава: в 1943–1944 гг. к ней присоединились Насер и его коллеги⁸. Что касается видения будущего страны, то оно было в большой степени общим для «Братьев-мусульман» и «Свободных офицеров»: они разделяли актуальные идеи национализма и социальной справедливости,

с тем отличием, что «Братья-мусульмане» опирались на исламскую доктрину как то, что могло внушить доверие большинству населения. И те, и другие имели сходные взгляды на желаемый путь развития Египта, политический строй и внешнюю политику⁹.

Большинство лидеров будущих революционных событий, включая Гамалея Абдель Насера и будущего первого президента страны Мухаммеда Нагиба, принадлежали к так называемым «мусульманским секуляристам» (muslim secularists) – слою, включавшему в себя «военную интеллигенцию» и некоторые сегменты национальной буржуазии¹⁰. В их представлении возрождение Египта зависело от продолжения социальной, политической и экономической модернизации, с тем, чтобы страна стала «здоровым современным государством, экономически развивающимся, с высокими жизненными стандартами... и светской властью»¹¹. «Мусульманские секуляристы» разделяли концепции, альтернативные традиционному исламскому консерватизму, такие, как отделение религии от политики. Люди, входившие в состав «Братьев-мусульман» и «Свободных офицеров», имели очень схожее представление о том, куда должна двигаться страна, чтобы измениться в лучшую сторону.

У обеих сторон задолго до 1952 г. зрели планы государственного переворота. Некоторые исследователи полагают, что «Братья-мусульмане» готовили переворот еще с 1947 г., однако по ряду обстоятельств этот план не был реализован. По некоторым данным, Насер также готовил переворот еще с 1942 г. (когда англичане заставили короля Фарука сделать премьер-министром Мустафу Наххаса¹²). В это время обстановка в стране накалилась. После окончания Второй мировой войны в стране не утихали беспорядки. «Братья-мусульмане» были в эпицентре столкновений. В декабре 1948 г. премьер-министр Мустафа Нукраши объявил ассоциацию вне закона – это послужило поводом к его убийству. Новый премьер-министр Ибрагим Абдель Хади, которому удалось выжить после покушения, проводил в отношении «Братьев-мусульман» более жесткую политику, и они ушли в подполье. Спустя два месяца был убит их харизматичный лидер, Верховный наставник Хасан аль-Банна, его преемником стал египетский судья Хасан аль-Худайби, человек, известный своим осуждением насилия, сторонник аль-Банна, не входивший, однако, в состав организации.

Позиции этих двух лидеров по поводу участия организации в политической жизни страны не были одинаковыми. В 1942 г. «Братья-

мусульмане» собирались участвовать в парламентских выборах, однако Наххас воспрепятствовал этому. В выборах 1945 г., которые бойкотировались «Вафдом», участвовали шестеро представителей «Братьев-мусульман», включая аль-Банну, однако они потерпели поражение. Английское руководство считало, что «Братья-мусульмане» обладали политическим потенциалом, будучи сравнительно молодой организацией, не успевшей еще морально разложиться.

В начале 1950 г. аналитики в британском посольстве прогнозировали, что «Братья-мусульмане», легализованные в том же году в качестве лишь религиозной ассоциации, будут представлены на выборах независимыми кандидатами. Хотя на этих выборах, последних в парламентскую эпоху, абсолютное большинство получил «Вафд» (228 из 319 мест)¹³, «Братьев-мусульман» по-прежнему считали перспективной политической силой. В начале 1952 г. британский посол Ральф Стивенсон полагал, что аль-Худайби согласится вступить в коалиционное правительство или что король может однажды попросить его сформировать кабинет министров, который под руководством «Братьев-мусульман» будет квалифицированным и, хотя бы в начале своей деятельности, менее коррумпированным, чем «Вафд». Помимо коррупции, присутствовал и идеологический момент, который выгодно освещал «Братьев-мусульман» и дискредитировал «Вафд» – стратегия вафдистских лидеров начиная с Заглюля выражалась в маневренных действиях, они пытались договориться с Великобританией, мировым сообществом и были против насильственных революционных акций. Такая позиция интерпретировалась египетским обществом как предательство национальных интересов. С этой точки зрения «Братья-мусульмане» оказывались в роли истинных выразителей чаяний египетского народа, ведь они не казались запятанными переговорами с противником.

Однако начиная с лидерства аль-Худайби, организация не стремилась к активному участию в политической жизни Египта в рамках парламентской деятельности. В марте 1952 г., когда аль-Худайби предложили принять участие в выборах, он отверг эту мысль. 28 марта «Братья-мусульмане» объявили о бойкоте предстоящих выборов: в них не участвовали ни организация в целом, ни отдельные ее представители в качестве независимых кандидатов. Это объяснялось тем, что выборы проводились на принципах, «противоречащих стандартам “Братьев-мусульман” и сущности их призыва»¹⁴. Однако они все равно обладали

реальной властью, учитывая народную поддержку, по которой они уступали только «Вафду», квазивоенную секретную организацию и ячейки в армии и полиции. Организация была настолько влиятельной, что позже офицеры назвали организацию «государством в государстве». Это качество имело и негативный эффект в виде внутренней раздробленности и нестабильности в рядах «Братьев-мусульман», что особенно ярко проявилось после июльских событий 1952 г.

**Отношения «Братьев-мусульман» и «Свободных офицеров»
после переворота 23 июля 1952 г.**

Вначале «Братья-мусульмане» выразили одобрение переворота. В заявлении, опубликованном 1 августа, организация провозглашала поддержку армейского движения и предлагала политическую платформу для нового правительства. Предлагались три обязательных фазы политических изменений (освобождение политических заключенных, отстранение от политической жизни коррумпированных партийных лидеров, улучшение «условий, порождающих угнетение» (британской оккупации) и такие дополнительные меры, как экономические реформы (освоение земель, индустриализация, аграрная реформа). Кроме этого предлагался ряд религиозных преобразований (превращение мечетей в культурные центры общества, преподавание религии для военных). Это вполне стандартный набор мер, предусматривающих смену правящих кругов, обновление экономики и придание происходящему религиозного оттенка для большей легитимации действий. Однако на стадии воплощения этих планов в жизнь появились разногласия. Представителям «Братьев-мусульман» предложили войти в состав нового кабинета министров, что вызвало новые споры внутри организации относительно ее статуса. Аль-Худайби и его сторонники вновь настаивали на том, что организация должна избежать превращения в политическую партию, которая могла бы попасть под контроль правительства. Его оппоненты, в частности, фракция под названием «Свободные Братья», в знак протеста предложили ограничить срок нахождения на посту Верховного наставника до трех лет, вынуждая аль-Худайби уйти в отставку. В итоге аль-Худайби не только остался на своем посту, но и добился определения «Братьев-мусульман» в качестве религиозной ассоциации, однако ему не удалось избежать дальнейшего усиления разногласий.

В этот период позиция «Свободных офицеров» по отношению к «Братьям-мусульманам» была лояльной и терпимой. Правительство выпустило политических заключенных¹⁵, объявило о своем намерении провести расследование по делу убийства Хасана аль-Банна; открыто поддержало кандидатов от «Братьев-мусульман» на выборах в студенческий союз Каирского университета. Насер посещал митинги вместе с лидером студенческого движения «Братьев-мусульман». В конце 1952 г. аль-Худайби одобрил отмену старой Конституции. В январе следующего года режим включил трех представителей «Братьев-мусульман» в Конституционный комитет, состоящий из 50 человек. Организация достигла высокого уровня легитимности. Однако к январю 1954 г. отношения двух сторон дошли до конфликтной стадии: «Братьев-мусульман» распустили, деятельность этой организации была запрещена, а на обложке очередного выпуска египетского журнала «Роз аль-Юсеф»¹⁶ появилась карикатура, изображавшая поверженного террориста с внешностью, характерной для «Братьев-мусульман», в тарбуше и с бородой, над которым стоял человек в очках и военной форме, олицетворявший новую эпоху¹⁷.

Однако разрыв между бывшими союзниками на тот момент был скорее акцией против усиливающегося влияния аль-Худайби, чем целенаправленным разрушением организации. Это произошло не из-за идеологических разногласий, которые были минимальны – у «Свободных офицеров» на момент прихода к власти не было ни идеологии как таковой, ни долгосрочной стратегии действий на политическом поле, их приоритетом была ликвидация старого порядка. К концу января 1954 г. более сотни арестованных «Братьев-мусульман» были освобождены, исключая ближайших соратников Верховного наставника. Официальные коммюнике и персональные заявления офицеров критиковали поведение аль-Худайби, а не организацию «Братьев-мусульман» в целом. В годовщину убийства Хасана аль-Банна Насер лично посетил могилу «мученика» и почтил его память словами, одновременно направленными против нынешнего руководства «Братьев-мусульман» и реабилитирующими имидж организации в ее первоначальном виде. Он заявил, что аль-Банна посвятил жизнь «делу достойных принципов ради всеобщего блага, а не временных единоличных желаний»¹⁸.

В это время тайная полиция «Братьев-мусульман» окончательно вышла из-под контроля руководства. Предположительно, ее члены участвовали в покушении на Насера в октябре 1956 г., после чего начался

новый, более резкий виток репрессий, когда были арестованы тысячи членов движения.

Таким образом, начиная с 1920–1930-х гг. формировался широкий гетерогенный по составу круг сил, находившихся в оппозиции правящей верхушке. Людей, формирующих эти силы, объединял фактор общего врага в лице, в первую очередь, британской администрации, а также старого режима – неэффективного короля, коррумпированных политиков и чиновников. Самой мощной и всеохватывающей организацией были «Братья-мусульмане», в которую входили широкие слои населения, в том числе – члены секретной группы «Свободные офицеры», состоявшей из представителей египетской армии. И «Братья-мусульмане», и «Свободные офицеры» готовили планы переворота, который удалось быстро и бескровно осуществить мобильным, энергичным и, что выгодно отличало их от «Братьев-мусульман», высоко организованным офицерам. Когда после переворота выяснилось, что никакие остальные силы не готовы управлять государством, офицеры остались у власти. «Братья-мусульмане» по-прежнему не выказывали желания войти в рамки госаппарата в виде кабинета министров или созданной офицерами партии Освобождения, наоборот, начали укреплять свое влияние как самостоятельная сила. «Братья-мусульмане» были ценны как союзники, но в другом качестве они представляли потенциальную угрозу для режима. К тому же, верховный наставник поставил нового, неизвестного офицера человека во главе крыла тайной полиции, которая часто действовала по своему усмотрению, не чуралась насильственных акций, в том числе, возможно, организации покушения на Насера, что не могло устроить новое руководство страны. Поэтому люди, так рьяно боровшиеся за общее дело в период до переворота 1952 г., после него оказались по разные стороны баррикад.

Примечания

1. В Египте в начале 1930 гг. разразилась экономическая депрессия вследствие мирового экономического кризиса; Цены на египетский хлопок упали на две трети, на 40% сократились доходы от сельского хозяйства.
2. Ассоциация «Братья-мусульмане», созданная в 1928 г. в г. Исмаилия, к середине 1930-х гг. получила широкое распространение по всей стране. Её основатель, Хасан аль-Банна, помимо апелляции к политическим принципам, основанным на исламе, демонстрировал приверженность идеям египетского национализма. К 1940-м гг. «Братья-мусульмане» уделяли много внимания общественной

- деятельности, оказывали помощь беднейшим районам и стали спонсировать создание больниц и школ, превратившись в значимого игрока, обладающего как человеческими, так и материальными ресурсами, которого поддерживали не только обездоленные, но и средние слои, а так же часть профессионалов.
3. Черновская В.В. Формирование египетской интеллигенции в XIX – первой половине XX в. М.: Наука, 1979. С. 115.
 4. Gordon J. Nasser's blessed movement: Egypt's Free Officers and the July Revolution (Studies in Middle Eastern History). Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 48.
 5. Вайан Р. Что я видел в Египте: Пер.с. фр. М.: Изд-во ин. лит., 1953. С. 52.
 6. Беляев И П., Примаков Е. М. Египет: время президента Насера. М.: Мысль, 1974. С. 290.
 7. Оппозиционная египетская группировка, отличающаяся радикальными взглядами.
 8. Gordon J. Op. cit. P. 45.
 9. Борисов А.Б. Роль ислама во внутренней и внешней политике Египта (XX в.). М.: Наука, 1991. С. 92.
 10. Слой египетской национальной буржуазии начал складываться вследствие притока английского и не только иностранного капитала после событий 1882 г.; дополнительный прилив сил буржуазия получила после 1931 г., когда в качестве уступки со стороны британцев был введен новый таможенный тариф, призванный защитить египетскую торговлю и промышленность от конкуренции.
 11. Harris C. P. Nationalism and revolution in Egypt: the role of the Muslim brotherhood. The Hague: Mouton and Co, 1964. P. 95.
 12. Мустафу Наххаса ненавидели и считали предателем, поскольку во время его пребывания у власти был подписан в 1936 г. договор с Великобританией. 4 февраля 1942 г. британские власти потребовали от короля назначить вафдистское правительство, введя бронетехнику к дворцу Абдин.
 13. Stephens R. Nasser: a political biography. L.: Penguin Press, 1971. P. 89.
 14. Gordon J. Op. cit. P. 30.
 15. Были амнистированы политические заключенные, арестованные в период с 26 августа 1936 г. (дата заключения англо-египетского соглашения) по 23 июля 1952 г. Указ об амнистии не коснулся тех, кто обвинялся в поджогах, убийстве или шпионаже, но в некоторых случаях – убийства премьер-министра, министра из «Вафда» и видного судьи – режим объявил дополнительное помилование.
 16. «Роз аль-Юсеф» – египетский журнал, основанный в октябре 1925 г. и существующий по сей день.
 17. Gordon J. Op. cit. P. 191.
 18. Ibid. P. 106.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ВНЕШНЕЭКОНОМИЧЕСКИХ СВЯЗЕЙ ЕГИПТА ПОСЛЕ СВЕРЖЕНИЯ ХОСНИ МУБАРАКА

В статье анализируются основные векторы внешнеэкономической деятельности Египта на современном этапе его развития. После событий «арабской весны» 2011 г., когда в результате народных волнений был свергнут президент Египта Хосни Мубарак, экономика страны значительно ослабла. Вплоть до настоящего времени Арабская Республика Египет крайне нуждается в финансовой поддержке иностранных государств. Именно от грамотного выбора внешнего партнера во многом зависит успех Египта. Однако каждый из отдельно взятых потенциальных финансовых доноров Каира готов оказывать ему адресную поддержку, но это не решает всего комплекса стоящих перед страной проблем, поэтому внешнеэкономический курс Египта отличается разнонаправленностью.

Ключевые слова: Египет, Хосни Мубарак, экономика, помощь, доноры.

События так называемой «арабской весны», начавшиеся с «Жасминовой революции» в Тунисе в январе 2011 г., затронули в большей или меньшей степени чуть ли ни весь Ближний Восток. Народные волнения прошли во многих арабских странах, в том числе и в Египте, где был свергнут тридцатилетний режим правления президента Хосни Мубарака, а вслед за ним и его преемника Мухаммада Мурси, представителя интересов «Братьев-мусульман». Прочность власти нынешнего президента Абдель Фатха Ас-Сиси, будет во многом зависеть от того, удастся ли ему вывести Египет из экономического кризиса и восстановить безопасность в стране.

Экономика Египта по окончании «арабской весны» и до настоящего времени испытывает серьезные трудности, в особенности, в условиях непрекращающихся политических волнений. Уже в 2011 г. суммарный экспорт Египта составил 30,5 млрд долл., в то время как импорт почти в 2 раза превышал экспорт (58,9 млрд долл.), что свидетельствует о слабости экономики (см. таблицу 1). Приток иностранных инвестиций отрицательный. По докладу ООН о мировых инвестициях за 2012 г., он

составил минус 483 млн долл. против 6 386 млн долл. в 2010 г¹. В результате нестабильности, царящей в Арабской Республике Египет (далее – АРЕ), в 2013 г. бюджетный дефицит достиг 14% ВВП (против 10,4% в 2012 г.); государственный долг составил 90% ВВП и по прогнозам МВФ в 2014 г. этот показатель увеличится; экономический рост снизился до 2,1% в год (в 2010 г. он составлял около 5%)². Значительно пострадал сектор туризма, который является важным источником пополнения бюджета. Безработица в июне 2013 г. достигла 13%, три четверти из которых молодежь в возрасте 15–29 лет, что является критичным показателем, который к 2014 г. сохранится примерно на том же уровне³. Все указанные проблемы требуют грамотных политико-экономических решений египетской администрации.

Мухаммад Мурси продержался у власти лишь год, во многом из-за того, что руководство Египта в лице «Братьев-мусульман» не сумело самостоятельно вывести страну из экономического кризиса. Очевидно, что любые политические и экономические ошибки новой египетской администрации, которую возглавляет А.Ф. Ас-Сиси, ставший президентом страны по результатам досрочных выборов 26–28 мая 2014 г., на нынешнем этапе чреваты очередными беспорядками, инициированными оппозицией⁴. В то же время, введение изменений, направленных на оздоровление экономики, вроде отмены продовольственных дотаций, действующих еще со времен Г.А. Насера, негативно скажется на популярности власти.

Египет крайне нуждается в притоке денежных средств в экономику. МВФ после избрания А.Ф. Ас-Сиси президентом страны выразил готовность продолжить сотрудничество с новым правительством Египта⁵. Однако это еще не означает, что он в скором времени выдаст Египту желаемый кредит. Каир так и не получил кредит МВФ на сумму в 4,8 млрд долл., переговоры вокруг которого а свое время вела еще администрация М. Мурси⁶. В этой связи АРЕ необходима весомая внешняя помощь иностранных государств. Со своей стороны Египет привлекает крупных политических игроков, являясь одной из ключевых стран MENA (от англ. Middle East & North Africa – Ближний Восток и Северная Африка) с политической, экономической, географической и религиозной точек зрения. Таким образом, внешнеэкономическое и политическое сотрудничество Египта с зарубежными партнерами имеет под собой определенную и взаимовыгодную основу.

С середины 1990-х гг., когда страной еще управлял Хосни Мубарак, Египет, оказавшийся в зависимости от американской экономической помощи, стал искать альтернативные источники финансирования. С этого времени и до сих пор Египет сильно ориентирован на Евросоюз, который, как до, так и после «арабской весны», занимает первое место среди основных внешнеторговых партнеров Египта.

С 2004 по 2011 гг. взаимная торговля между Египтом и ЕС увеличилась более чем в 2 раза. К 2011 г. она превысила 23 млрд евро, а в 2012 г. уровень взаимной торговли не только сохранился, но и немного вырос, приблизившись к 24 млрд евро⁷. В 2011 г. из суммарного экспорта Египта 31% приходится на Евросоюз (9,6 млрд долл.), 7% на Индию (2,3 млрд долл.), 6% на Саудовскую Аравию (1,9 млрд долл.), 5% на США (1,6 млрд долл.) и 4,9% на Турцию (1,5 млрд долл.). Евросоюз лидирует и в качестве импортеров египетских товаров и услуг (29% от суммарного экспорта, 17,4 млрд долл. в абсолютных цифрах). За ним следуют США (11% и 6,3 млрд долл.), Китай (9% и 5,4 млрд долл.), Кувейт (5% и 2,8 млрд долл.) и Турция (4,5% и 2,6 млрд долл.)⁸. Получается, что доля Евросоюза во внешней торговле Египта на порядок больше, чем у других внешнеторговых партнеров АРЕ.

Таблица 1.

Основные внешнеторговые партнеры Египта в 2011 г⁹.

(Центральная государственная организация мобилизации и статистики АРЕ)

	Товарооборот		Экспорт		Импорт		Сальдо 2011 г. (млрд долл. США)
	Объем (млрд долл. США)	+/- % к 2010 г.	Объем (млрд долл. США)	+/--% к 2010 г.	Объем (млрд долл. США)	+/--% к 2010 г.	
Всего	92,6	121	30,6	120	62,0	122	-31,4
Страны ЕС	30,6	113	12,4	124	18,2	107	-5,8
Араб. страны	17,1	117	8,7	105	8,4	134	+0,3
США	8,1	123	1,6	102	6,5	130	-4,9
КНР	6,3	118	0,6	140	5,7	116	-5,1

Одним из самых актуальных направлений сотрудничества с ЕС для Египта является энергетика. По доказанным запасам природного газа Египет – третья страна в Африке после Алжира и Нигерии. В 2013 г. его запасы оценивались на уровне в 2,2 трлн куб. м, что ставит Египет на 16 место в мире по доказанным запасам газа¹⁰. Таким образом, руководство страны небезосновательно рассчитывает укрепиться на рынках сбыта в качестве крупного экспортера сырья. Европейский энергоемкий рынок сбыта близко расположен к Египту, а сейчас, в условиях политической нестабильности в Украине, египетское направление может оказаться привлекательным для ЕС.

С одной стороны, Евросоюз выражает поддержку военному руководству Египта и готовность оказать ему экономическую помощь. С другой стороны, в ЕС вызывает беспокойство ситуация с правами человека и безопасностью в АРЕ. Брюссель призывает выпустить М. Мурси, считая его арест незаконным, а также обеспокоен решением египетского суда о массовой смертной казни представителей «Братьев-мусульман», которое он вынес в апреле 2014 г¹¹.

Еще в 2012 г. непосредственная помощь из европейского бюджета в 5 млрд долл. в виде грантов и кредитов была остановлена¹². В конце августа 2013 г. ЕС объявил о прекращении поставок оружия в Египет, поскольку оно может быть использовано властями в репрессивных целях, хотя Брюссель не отрицал возможности оказания гражданской помощи стране¹³. Это говорит о сомнении ЕС в отношении скорой разрядки обстановки и прекращения насилия в Египте. К тому же, Евросоюзу достаточно внутренних проблем, связанных с экономическим кризисом в ряде южноевропейских стран, которые нуждаются в многомиллиардной финансовой поддержке.

Если Египет и может рассчитывать на расширение торгового сотрудничества с Европой, то ожидать от нее скорой экономической помощи, а также поставок вооружения не приходится. В этой связи Каиру необходимо искать иных внешнеполитических союзников, способных оказать своевременное и жизненно необходимое для Египта финансирование.

Хотя Соединенные Штаты в настоящее время являются вторым торговым партнером Египта после ЕС, нельзя недооценивать исторически сложившееся тесное и длительное сотрудничество Египта и США, основанное, главным образом, на американской экономической помощи.

Если проследить динамику этой помощи, то Соединенные Штаты направляли в Египет миллиарды долларов даже в период правления Гамалья Абдель Насера, когда Египет был ориентирован на Советский Союз. Однако в 1990-е гг. американская помощь Египту не превысила 2,5 млрд долл., объема, который Египет получил в 1979 г.¹⁴ В то же время экономика страны была еще слабой. То есть экономический фактор стал одной из главных причин частичного отстранения Египта от США.

Для развития торговых отношений с Вашингтоном Каир имеет договорно-правовую базу. В частности, страны подписали торговое и инвестиционное рамочное соглашение, являющееся шагом вперед в создании свободной торговли и увеличении инвестиционных потоков. Имеется также двустороннее инвестиционное соглашение¹⁵.

США экспортируют в АРЕ пшеницу и кукурузу, минеральное топливо и нефть, технику и самолеты, железо и сталь. В импорте США из Египта преобладает природный газ и нефть, удобрения и текстиль, сельскохозяйственная продукция. Таким образом, в экспортно-импортной структуре преобладают энергетическая, техническая (включая военную технику) и пищевая составляющие.

Сейчас в условиях сниженного притока инвестиций АРЕ особенно заинтересована в получении американской помощи. Хотя бы ее сохранение на прежнем уровне жизненно важно для Египта.

США в основном выделяли деньги на поддержание мира и безопасности, экономического роста, а также на развитие демократии. На 2013 г. запланированный уровень американской помощи составлял около 1,6 млрд долл., однако после свержения М. Мурси, которое Вашингтон считает незаконным актом, США заморозили финансирование Египта¹⁶.

В апреле–мае 2014 г. глава внешнеполитического ведомства Египта Набиль Фахми посетил США, где провел ряд встреч на высшем уровне с целью получения дополнительной американской помощи. Накануне Вашингтон заявил о решении оказать Египту помощь в размере 650 млн долл., а также поставить 10 вертолетов «Апачи» в связи с его выполнением положения о мирном договоре с Израилем¹⁷. Во время визита Н. Фахми стало очевидно, что США пока не готовы оказать помощь в сфере развития демократии и вооружения. Сенатор Патрик Лихи, отвечающий за иностранные программы, пригрозил заблокировать помощь египетским вооруженным силам и правоохранным органам¹⁸. Недовольство США связано с решением суда в Египте, который вынес массовый смертный приговор членам организации

«Братья-мусульмане». Вашингтон относится с недоверием не только к демократическому развитию Египта, но и к вопросу прекращения насилия в стране.

Следует ожидать, что экономическая политика США по отношению к Египту будет носить выжидательный характер, поскольку остаются неясными вопросы жизнеспособности нынешнего египетского правительства, а также поддержание безопасности в стране. Кроме того, вопрос выдачи средств Египту решается в Конгрессе США, где далеко не все сенаторы высказываются за поддержку Египта. На внешнюю политику Вашингтона в отношении Каира значительное влияние оказывает еврейское лобби, которое представляет интересы Тель-Авива¹⁹. В свою очередь, Израиль выступает против увеличения денежной помощи Египту, так как это способствует укреплению египетских военных позиций в регионе.

В этой связи, немаловажным направлением египетской внешнеэкономической политики помимо американского является арабское. Нефтедобывающие соседи Египта с момента начала «арабской весны» предоставили Египту немалую финансовую помощь. Среди основных египетских спонсоров – Саудовская Аравия, ОАЭ и Кувейт.

Не случайно свое первое зарубежное турне М. Мурси начал в июле 2012 г. с посещения Королевства Саудовской Аравии, крупнейшей и наиболее влиятельной страны среди аравийских монархий. Министр иностранных дел Египта Мухаммад Камил Амр выразил надежду на то, что после визита Мурси привлечение иностранных инвестиций в экономику Египта перейдет на качественно новый этап²⁰.

Однако политика «Братьев-мусульман» не устраивала страны Персидского залива, поскольку движение рассматривалось как идеологический и политический конкурент. Во-первых, трансформация на протяжении XX в. движения «Братья-мусульмане» от радикального к умеренному (так называемый срединный путь «аль-уасатыйя»), привела их к пониманию государства как светского института²¹. Такая постановка вопроса идет в разрез с интересами Саудовской Аравии. Во-вторых, страны Персидского залива не устраивает налаживание Египтом отношений с политическим противником аравийских монархий – шиитским Ираном. В-третьих, монархии залива опасались, что «Братья-мусульмане» стремятся подорвать органы власти в странах региона. В частности, в последнее время ОАЭ неоднократно заявляли об аресте

близких к «Братьям-мусульманам» группировок, представляющих угрозу национальной безопасности страны.

В то же время оказание поддержки Египту для таких государств, как Саудовская Аравия и Катар, которые ведут активную внешнюю политику – вопрос внешнеполитического престижа. Кроме того, Египет занял в отношении сирийского кризиса позицию, лояльную монархиям Персидского залива, как и США, осудив администрацию Башара Асада. М. Мурси объявил 15 июня 2013 г. о прекращении отношений с правящим сирийским режимом и отозвал посла из Дамаска²². На территории Египта также расположен один из крупнейших религиозных центров – Аль-Азхар. Это превращает АРЕ в важное звено в деле распространения исламской пропаганды, которую поддерживает Саудовская Аравия. В этой связи, даже во время правления М. Мурси монархии оказывали экономическую помощь Египту.

После отстранения негодного странам Персидского залива режима «Братьев-мусульман», отношения между Египтом и аравийскими монархиями улучшились. Руководство Саудовской Аравии направило одобрительное послание в адрес новых властей Египта, заявив, что «вооруженные силы Египта вывели страну из подземелья»²³. Египет подтвердил свою позицию в отношении Сирии²⁴. Летом 2013 г. Саудовская Аравия, ОАЭ и Кувейт пообещали Египту пакет помощи на сумму в 17 млрд долл.²⁵

В марте 2014 г. фельдмаршал А.Ф. Ас-Сиси, на тот момент министр обороны АРЕ, но фактический глава Египта, посетил Объединенные Арабские Эмираты, где принял участие в совместных военных маневрах «Заид-1»²⁶. Это был второй зарубежный визит А.Ф. Ас-Сиси с момента свержения М. Мурси. Накануне визита эмиратская компания «Арабтек» заключила контракт на сумму в 40 млрд долл. на строительство миллиона единиц жилья в 13 областях Египта, фактически решающий жилищную проблему в стране²⁷.

Таким образом, лояльность аравийских монархий особенно важна Египту. Действительно, страны Персидского залива способны оказать Египту серьезную финансовую помощь, которую, возможно, не окажут даже давние партнеры египтян американцы, поскольку, по крайней мере, в большинстве из них волевое решение правящих семей гораздо весомее настроений в парламентах, носящих, скорее, совещательную функцию. К тому же даже часть обещанной арабской помощи, которую Египет уже реально получил после отстранения от власти Х. Мубарака, в разы

превышает 1,5 млрд долл., на которые он может рассчитывать в случае разморозки американского финансирования. Однако в некоторых областях, например, в военной, готовность монархий Персидского залива оказать АРЕ помощь ограничена в силу того, что превращение Египта в сильную региональную военную державу для них не является выгодным, так как Каир в перспективе может стать их конкурентом, поэтому о закупке отдельных видов вооружения речи пока не идет. Помощь Египту оказывается избирательно, что не полностью решает стоящие перед страной задачи и вновь ставит вопрос о поиске дополнительных каналов экономического сотрудничества.

Одним из таких каналов является Россия. Еще в 1990-е гг., когда стороны подписали серию соглашений и меморандумов, была заложена нормативно-правовая база для двухсторонних отношений, которые постепенно начали развиваться. Уже в 2005 г. была создана Межправительственная российско-египетская комиссия для углубления двухсторонних отношений между странами. В 2009 г. стороны подписали долгосрочный Договор о стратегическом партнерстве, определившем ориентиры развития российско-египетских связей. Однако не все проходило гладко. К примеру, учрежденный в августе 2006 г. Российско-Египетский Деловой Совет (РЕДС) в настоящее время не работает²⁸.

В 2008 г. Египет и Россия подготовили почву для совместных энергетических проектов, подписав межправительственное Соглашение о сотрудничестве в области использования атомной энергии в мирных целях. На тот момент министерство электроэнергетики Египта утвердило новый план по строительству атомных электростанций близ побережья Средиземного моря, первая из которых может быть введена в эксплуатацию в 2015–2016 гг.

АРЕ рассчитывает на участие России в своих долгосрочных экономических планах в области энергетики. На полях саммита БРИКС, который проходил в ЮАР 27 марта, М. Мурси обсудил с В.В. Путиным возможность укрепления сотрудничества между Египтом и Россией в газовой сфере²⁹. В апреле 2013 года египетский президент М. Мурси прибыл в Сочи для переговоров с российским коллегой об участии российских компаний в строительстве АЭС на территории Египта. Египет также направил России просьбу о предоставлении крупного кредита, размеры которого официальными лицами не уточнялись. Кроме того, предложение о разработке нефтегазовых месторождений АРЕ уже получили «Газпром нефть», «Лукойл», «Газпром» и «Новатек»³⁰.

Помимо энергетики в настоящее время одними из самых перспективных сфер сотрудничества между Россией и Египтом являются высокотехнологичные отрасли промышленности, космическая сфера. Кроме того, немаловажными являются военная и военно-техническая область. Египет заинтересован в сотрудничестве с Россией в области туризма, а также продовольствия. По данным ОЭСР, из почти 15 млн туристов, отдыхающих в Египте в 2010 г., более 2 млн составляли россияне³¹. Для Москвы Каир важен как крупнейший импортер российской пшеницы. В 2010 г. он закупил около 14,3 млн т пшеницы, что составляет более 7% от общего числа экспортируемой Россией пшеницы³².

Планируется уделять особое внимание продвижению в Египте российских проектов в области воздушной техники, строительной техники, генерации энергии, нефтяной отрасли и производства прикладных устройств.

В феврале 2014 г. состоялся визит в Россию председателя Высшего совета вооруженных сил, министр обороны АРЕ А.Ф. Ас-Сиси и министра иностранных дел Набиля Фахми. Визит стал ответным на исторический приезд осенью 2013 г. министров обороны и иностранных дел России с целью обсудить весь спектр сотрудничества и двусторонних отношений между странами в формате «два плюс два», когда стороны определили приоритетные направления сотрудничества в торгово-экономической, военной и военно-технической сферах и выразили уверенность в дальнейшем углублении разностороннего российско-египетского сотрудничества.

Приезд в 2014 г. в Россию, ставший для А.Ф. Ас-Сиси первым с момента прихода к власти военных в июле прошлого года, можно назвать знаковым. Во-первых, Ас-Сиси приурочил к посещению Москвы свое официальное решение об участии в президентских выборах, что обязывало российского президента В.В. Путина пожелать ему успехов и фактически означало поддержку Россией его кандидатуры и давало определенные гарантии исполнения заключенных сделок. Во-вторых, встреча вновь подтвердила, что военная область сотрудничества с Россией для АРЕ является приоритетной. По оценке египетского военного эксперта, генерала в отставке Хусам Суэйлама, сумма сделок, заключенных в области ВТС оценивается в 2 млрд долл., которые будут финансировать ОАЭ и Саудовская Аравия³³. Такое внимание Египта к вооружению можно объяснить его стремлением вернуть статус

региональной державы в свете проекта Эфиопии по строительству плотины на Голубом Ниле, что крайне негативно отразилось бы на египетском сельском хозяйстве. В свое время А. Садату удалось остановить проект именно угрозой бомбардировок.

В целом, Россия занимает средние позиции в списке внешнеторговых партнеров Египта. На пути полномасштабного российско-египетского сотрудничества существует немало препятствий, главное из которых – нестабильная политико-экономическая ситуация в Египте. После событий «арабской весны» российские компании фактически минимизировали свою деятельность на египетском рынке. Однако на правительственном уровне стороны предпринимают шаги, направленные на налаживание более масштабного сотрудничества.

Заметную активность Египет проявляет в привлечении российских компаний к участию в совместных энергетических проектах. Каир также заинтересован в закупке российского зерна и вооружения. В нынешних геополитических реалиях все три обозначенных направления исключительно важны для жизнеспособности египетского государства, поэтому стоит ожидать готовности Египта пойти на выгодные для российской стороны уступки, что может стать новым стимулом в российско-египетском партнерстве.

Таким образом, ослабевшая в результате событий «арабской весны» и непрекращающихся волнений экономика Египта ориентируется на арабские страны, США, Россию и Евросоюз. Брюссель интересен Каиру как основной внешнеторговый партнер, но он не станет решать насущные проблемы, которые стоят перед страной, ввиду внутриэкономической обстановки в Европе. Эта задача по силам США и аравийским монархиям, однако каждая из этих стран готова оказать лишь адресную помощь в области восстановления египетской экономики и безопасности. В то же время, Каир ставит перед собой не только серьезные экономические, но и военные цели. В решении этих задач Египту способна помочь Россия, хотя сближение с Москвой не означает возврат к эпохе Г.А. Насера, когда египетско-советские отношения находились на пике. Российский и европейский внешнеэкономические векторы АРЕ использует с целью надавить на Соединенные Штаты и страны Персидского залива и получить от них желаемое финансирование. Так Египет возвращается к политическому курсу так называемого «балансирования», который начал в 1990-е гг. Хосни Мубарак.

Примечания

1. World Investment report 2012 // United Nations Conference on Trade and Development. P. 169.
2. International Monetary Fund. World Economic Outlook. Update April, 2014; Египетская государственная информационная служба. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sis.gov.eg>; The Central Intelligence Agency. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/eg.html> (дата обращения 24.08.2013).
3. World bank. [Электронный ресурс] URL: <http://www.worldbank.org/en/country/egypt/overview> (дата обращения 09.06.2014); International Monetary Fund. World economic outlook. April, 2014.
4. Al-Mauka' ar-rasmi li al-lajna al-u'liya li intikhabat 'am 2012. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elections.eg/presidential-elections-2014-results> (дата обращения 08.06.2014).
5. Al-Ahram 07.06.2014.
6. Al-Arabiya 29.04.2013.
7. Wizarat as-sinaa' wa at-tijara al-kharijiya al-misriya. [Электронный ресурс]. URL: http://www.tpeguypt.gov.eg/Statistics/Egyptian_EU.pdf (дата обращения 24.08.2013).
8. World Trade Organization. [Электронный ресурс]. URL: http://webservices.wto.org/resources/profiles/TP/ZZ/2011/EG_e.pdf; http://www.wto.org/english/res_e/statis_e/statis_bis_e.htm?solution=WTO&path=/Dashboards/MAPS&file=Map.wcdf&bookmarkState (дата обращения 24.08.2013).
9. Министерство экономического развития России. [Электронный ресурс]. URL: http://www.economy.gov.ru/minrec/about/structure/depasiaafrica/doc20130307_05 (дата обращения 23.08.2013).
10. US Energy Information administration. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eia.gov/countries/country-data.cfm?fips=EG&trk=m#ng> (дата обращения 09.06.2013).
11. Reuters. 22.07.2013; Reuters. 29.04.2014.
12. Reuters. 21.08.2013.
13. Rusiya Al-Yaum. 21.08.2013. [Электронный ресурс]. URL: <http://arabic.rt.com/news/624818/> (дата обращения 23.08.2013).
14. Sharp J. M. Egypt: The January 25 Revolution and Implications for U. S. Foreign policy. 2011. P. 23.
15. U.S. Department of State. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.state.gov/r/pa/ei/bgn/5309.htm> (дата обращения 24.08.2013).

16. U.S. Foreign Assistance. URL:
http://www.foreignassistance.gov/OU.aspx?OID=165&budTab=tab_Bud_Planned
(дата обращения 24.08.2013).
17. Ash-Sharq Al-Awsat. 27.04.14.
18. Washington Post. 30.04.14.
19. Сурков Н.Ю. Израильское лобби в США на современном этапе // «Востоковедный сборник». М.: Институт Ближнего Востока, 2007. № 8. С. 77.
20. Al-Masri Al-Yaum. 12.07.2012.
21. Al-Kardawi. Dawla madaniya marjai'yatuha al-islam... Keif? [Электронный ресурс]. URL: <http://qaradawi.net/articles/86-2009-12-12-10-35-10/5029-2011-09-25-11-44-39.html> (дата обращения 25.02.2013).
22. Al-Masri Al-Yaum. 15.06.2013.
23. Ar-Riyad. 04.07.2013.
24. Al-Ahram. 07.07.2013.
25. World bank. [Электронный ресурс]. URL:
<http://www.worldbank.org/en/country/egypt/overview>
(дата обращения 09.06.2014).
26. Al-Ahram. 13.03.14.
27. Al-Arabiya. 11.03.2014.
28. Министерство экономического развития России. [Электронный ресурс]. URL:
http://www.economy.gov.ru/minrec/about/structure/depasiaafrica/doc20130307_05
(дата обращения 23.08.2013).
29. Rusiya Al-Yaum. 27.03.2013.
30. Rusiya Al-Yaum. 20.04.2013.
31. Ash-Sharq Al-Awsat. 20.08.2013. [Электронный ресурс]. URL:
<http://www.aawsat.com/details.asp?section=6&article=740379&issueno=12682> (дата обращения 23.08.2013).
32. Food and Agriculture Organisation of the United Nations. [Электронный ресурс]. URL: <http://faostat3.fao.org/home/index.html#DOWNLOAD> (дата обращения 23.08.2013).
33. ИТАР-ТАСС. 17.02.2014.

СУФИЙСКАЯ МЕТАФИЗИКА ЛЮБВИ В ТРАКТАТЕ
РУЗБИХАНА БАКЛИ «ЖАСМИН ВЛЮБЛЕННЫХ»¹

В статье рассматривается описание процесса возникновения любви в персидской суфийской литературе. В качестве примера приводится фрагмент из трактата «Жасмин влюбленных» Рузбихана Бакли Ширази (1128–1209) – одного из важнейших ранних сочинений, целиком посвященных человеческой и Божественной любви. Статья снабжена комментированным переводом с персидского языка четвертой главы трактата.

Ключевые слова: Рузбихан Бакли, персидский суфизм, созерцание отроков, земная любовь, Божественная любовь.

Феномен мистической любви, лежащий в основе суфийского учения, представляет собой один из поразительных аспектов суфизма: целью каждого мига жизни суфия становится трансцендентный и абсолютный объект, любовь к нему целиком занимает сознание мистика, а все его помыслы сосредоточены лишь на скорейшем соединении с ним.

Многие суфии называли себя идущими по «пути любви» (*mazhab-i 'išq*), при этом четко разделяя любовь «метафорическую», «иллюзорную» (*majāzī*) и «настоящую» (*ḥaqīqī*). Одни утверждали, что называть «возлюбленным» следует только Бога, другие же считали, что объектом любви может стать и человек, в котором отражается Божественная красота. Более того, некоторые суфийские авторы рассматривали земную любовь как неоценимый для мистика опыт, который должен стать его первым шагом на пути к Божественной любви. Ширазский суфий Рузбихан Бакли в трактате «Жасмин влюбленных» (*'abhar al-āšiqīn*) пишет: «Когда душа получила воспитание человеческой любовью (*'isq-i insāni*) и упрочилась в тайне любви, а сердце в огне любви закалилось против низменных и порочных мыслей, от ударов гнева любви душа приказывающая (*nafs-i ammāra*) стала успокоившейся (*muṭma'ina*)»². Используя оппозицию коранических образов души, приказывающей творить зло³, которая олицетворяет все низкие устремления и греховные мысли человека, и «души успокоившейся», которой уготовано место в

Раю рядом с другими праведниками⁴, Рузбихан тем самым не только утверждает необходимость прохождения стадий земной любви, но и указывает на их несомненную пользу⁵.

Суфийские авторы зачастую ассоциировали прохождение мистиком стадий земной любви с созерцанием «проявлений» (*tajallī*)⁶ Божественной красоты в объектах тварного мира. В высказываниях ранних мусульманских подвижников это термин использовался для обозначения блаженного видения, ожидающего людей в день Воскресения. Среди суфийских авторов этот термин часто употреблялся, в частности, в сочинениях Мансура Халладжа (казнен в 922). Халладж утверждал, что Бог постоянно является людям в предметах и событиях окружающего мира, но «узнают его» только немногие избранные. Человек, который ни на мгновение не забывает о присутствии Бога в окружающем мире и созерцает его во всем сущем, в конце концов приходит к тому, что утрачивает свои индивидуальные человеческие качества (*nāsūt*) и погружается в Божественность (*lāhūt*)⁷.

С этими представлениями связана популярная в кружках суфиев на ранних этапах развития мусульманского мистицизма, а позже получившая распространение среди суфийских братств, практика созерцания прекрасных «безбородых отроков и отроковиц», имевшая сразу несколько названий (*naẓar ila-l-aḥḍaṭ*, *naẓar ila-l-murd*, *šāhid-bāzī*). Это процесс наблюдения за молодыми людьми, обычно сопровождавшийся суфийскими радениями (*sama*) с музыкой, танцами и исполнением составленных по случаю четверостиший-руба'и. Для многих суфиев это являлось ритуализированным действием, основанным на представлении о том, что Божественные проявления в тварном мире можно увидеть, созерцая прекрасные лица, которые и представляют собой свидетельство (*šāhid*) Божественной красоты⁸.

Однако далеко не все суфии разделяли подобную точку зрения. Более того, многие называли подобную практику порочной. Законоведы, суннитские богословы и примыкавшие к ним «умеренные» суфии считали, что общество «безбородых отроков» вводит мистиков в сильное искушение⁹. Это недовольство подтверждается рядом рассказов о знаменитых суфийских подвижниках. Так, например, 'Абд ал-Карим Кушайри (ум. 1072) в своем «Послании» рассказывает историю об Абу Са'иде Харразе (ум. 899), который видел во сне, что Шайтан похвалялся, будто бы у него наконец появилась ловушка для суфиев – «любовь к безбородым»¹⁰.

Автор первого крупного персоязычного суфийского трактата «Раскрытие скрытого» ‘Али ибн ‘Усман Худжвири (ум. 1073 или 1077) в пространном пассаже порицает распространение этой практики в среде суфиев: «Созерцание отроков и [нахождение] в их обществе – запретно, а позволяющий это – неверный. Предания, которые приводят в оправдание этого, – пустословие и невежество. Видел я невежд, которые по ошибке отрицали всех людей этого пути¹¹. И видел я, что это сделали правилом, но все шейхи считают это порочным. Это осталось от приверженцев воплощения (*ḥulūliyān*)¹² (да проклянет их Бог среди приближенных к Нему и суфиев!)¹³».

Как мы видим из этого отрывка, суфиев, практиковавших созерцание отроков, обвиняли в *ḥulūl* – воплощении одной вещи в другой; при этом бытие одной становится бытием другой. Мусульманские богословы этим термином обозначали воплощение Божества в человеке, ассоциируя его с соответствующей идеей христианского вероучения. Кроме того, в приверженности концепту «воплощения» обвиняли крайних ши‘итов, проповедовавших обожествление ‘Али и некоторых суфиев. Именно признание возможности наличествования «вечного в преходящем» стало краеугольным камнем обвинения на процессе против Халладжа, хотя тот и старался избегать этого термина в своих сочинениях¹⁴.

Памятуя о трагической судьбе Халладжа, многие суфии были вынуждены прибегать к многообразным иносказаниям и намекам при описании состояния единения с Богом. Некоторые суфийские авторы в своих сочинениях уделяли особое внимание апологетике Халладжа и попыткам примирения практики созерцания отроков с нормами мусульманского религиозного закона. Четвертая глава трактата «Жасмин влюбленных» Рузбихана Бакли представляет собой одну из таких попыток. Ниже приведен перевод данной главы.

Глава четвертая.

О преимуществе (*faẓīlat*) испытывающих приязнь (*muhibbīn*), которые привыкают к красоте (*ḥusn*), к почитаемому красивым (*mustahsan*) и к возлюбленным, почитаемым красивыми.

(§48) *Передают о пророке (да благословит его Бог и приветствует!), что он сказал: «Нет добра в том, кто не любит и не*

любим¹⁵». Искатель жемчуга в море толкований томления и работорговец невестами любви на рынках¹⁶ созерцания Проявления и света с востока Нисхождения (благословения Бога с ним!)¹⁷ сказал: «Всеобщее благо (*ḫayr-i kullī*), несущее пользу обитателям обоих миров, из всех людей отметило влюбленного и возлюбленного, так как любовь влюбленного и возлюбленного появилась от воздействия Божественной любви».

(§49) Когда влюбленный и возлюбленный соединились в любви, и стали пребывать по этой причине разнообразная Милость (*ni'mat*) и здешнее сиюминутное наслаждение (*laẓẓat-i zamān-u makān*), они попали в плен вкушения (*ẓawq*). Благо из всего сущего указало на влюбленного и возлюбленного потому, что влюбленного побуждает предвечная (*azālī*) любовь, а дух влюбленного загорается от преходящей (*fi'lī*) красоты. Когда [он] перенес любовь из того источника (*ma'dan*) [человеческой любви] в источник сущностных (*ẓātī*) светов, облик и нрав возлюбленного скрылись (*multabas*) за светом Моши.

(§50) *И еще* [передают] о Пророке (да благословит его Бог и приветствует!), что он сказал: «Кто любит, целомудрен, хранит [тайну любви] и умирает – умирает мучеником». Луна приближенности к отделенности (*tafrīd*)¹⁸, солнце мира единения (*tawhīd*) и странник пустыни уединения (*tajrīd*) (благословения Бога ему!)¹⁹ сказал: «Есть несколько тонких указаний на преимущество (*faẓīlat*) влюбленных, которые для испытывающих приязнь служат доказательством на пути приязни, а для влюбленных – рассказом о течении любви».

(§51) Он представил приближенность в [той] любви доказательством человеческой любви при помощи благословенного намека (*ramz*). [Он] знал, что святые духи в стране Начала (*bidāyat*) в *шахрастане* Могущества близ шатра Господина узрели друг друга. От созерцания следов Истинного, которые они узрели в видении друг друга, под воздействием той красоты, близости (*muqāranat*) и взаимного подобия (*mušābahat*) атрибутов они стали друзьями. А когда они приходят в этот мир, вновь смотрят друг на друга теми глазами. И от преобладания достоинств (*ahlīyat*), чистоты свойств, оповещения (*ta'rīf*) Всеобъемлющим Разумом и близости души к душе, снова замечают друг друга и при помощи света проницательности вновь узнают друг друга и влюбляются.

(§52) Так он (*благословит его Бог!*) изрек: «*Духи – собранное войско, и те из них, кто узнал друг друга, сошлись, а те из них, кто отреклись – разошлись*». Расхождение некоторых произошло из-за ревности (*ḡayrat*) Истинного. Если бы они вновь увидели друг друга, то навсегда остались бы влюбленными друг в друга и не достигли бы первоисточника, которым является вечная любовь. Истинный *из ревности и жалости* (*ḡayrat^{an} va šafaqat^{an}*) к ним скрыл от них и притязания на любовь и ее причины, когда они вновь узнали друг друга. А для тех, кто познал друг друга, странствие по дорогам Божественных путей стало легче. *Это также [проявление] милости и жалости к ним.*

(§53) Но он изгнал из души (*jān*) низменный (*nafsānī*) нрав, восседавший в человеческой любви на верховом животном [по имени] «*Украсил ваши формы*»²⁰, при помощи тайне, переходящей от души к душе. Он знал, что в такой душе животная душа [подкрепляется] сладостью страстей. Поэтому он уздой целомудрия укротил животную душу (*nafs*) и сказал: «*И он целомудрен*». [Он] ведал, что на душу, зрящую благодаря свету разума, дым природы не влияет, и наказал разуму путь целомудренного нрава (*ta'āffuf-i axlāq*)²¹. А если бы не [изгнал] – то верховому животному любви не осилить при помощи самоограничения²² и целомудрия груз природной страсти, а ведь истинное значение любви – приведение членов во всеобщее движение [к Истинному].

(§54) Что касается хранения тайны (*kitmān*) [любви], то оно, по указанию Господина влюбленных, приравнивается к жару души, [необходимому] для того, чтобы [душа] полностью сгорела в огне любви, и языки огня любви утихли. Если влюбленный постучит в дверь любви, то с этого момента его называют мучеником (*šahīd*), так как он будет убит мечом ревности на стоянке бедствия, и будет сожжен огнем любви и жара при хранении [тайны]. Он (*мир ему!*) сказал: «*Кто сжигаем огнем любви, тот – мученик, и кто убит на пути Бога, тот – мученик*».

(§55) Когда из-за любви он (влюбленный) стал мучеником, он движется рядом с пророками на верховом животном любви в присутствии [мира] Могущества и ристалищ [мира] Царства, потому что царская дорога любви – место убийства мучеников и место собраний (*mašāhid*) пророков²³. Увидишь ли равных им в посланничестве, славе и величии среди пророков (*nabī*), праведников (*šiddīq*), благочестивых (*sālih*) и

мучеников? Так как целомудрие при испытании любовью подвергается опасности со стороны природы, прочитай: «А кто повинуется Аллаху и посланнику, то они – вместе с теми из пророков, праведников, исповедников, благочестивых, кому Аллах оказал милость. И сколь прекрасны они как товарищи!»²⁴ Возлюбленный со столь [прекрасными] атрибутами, [полученными] от Истинного, являет свое лицо, как солнце Величия, [встающее] из-за горы Предвечности. Если ты способен видеть, то посмотри, как он является пред таким! Посмотри в зеркало милости субстанции его формы, чтобы [увидеть], как являет сияние свет звезды его души в оболочке атрибутов в мире его внешности, и как выводится узор Атрибутов в книге букв действий, на странице его красоты (*husn*) и прелести (*jamāl*).

(§56) Из-за ее²⁵ стана у меня в сердце возникает [большая] смута, от видения ее красоты у меня в [животной] душе появляется благочестие, на пути разлуки с ней в моем сердце появляется [тесная] приближенность (*vilāyathā*), на ристалище встречи с ней дух мой сражается с несколькими любовями. Ты скажешь, мол, что это была за жемчужина, которая упала с нити Царства? Что это была за чарующая невеста из дома Могущества, которая убежала от этого опечаленного.

Стихи:

О кумир, я сам потерял все
И сторонился любви к тебе!
А ты же пришла мучить меня!
Почему в городе я был для тебя предметом насмешек?

Примечания

1. Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014).
2. *Rūzbihān Baqli*. ‘Abhar al-āšiqīn. Ва kušis-i Н. Corbin va М.Му‘īn. Tehran, 1958. S. 203. Нумерация параграфов дана по тексту издания.
3. Коран 12:53. Цитаты из Корана даются в переводе И.Ю. Крачковского, если не указано иное: [Электронный ресурс] URL: <http://tanzil.net> (дата обращения: 26.01.2015).
4. Коран 89:27–30.
5. Подробнее об этапах земной и Божественной любви см.: *Алонцев М.А.* Зарождение и виды человеческой и Божественной любви в трактате Рузбихана

- Бакли «Жасмин влюбленных» // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение. Африканистика» №20 (100). М.: РГГУ, 2012. С. 9–22.
6. Возникновение данного концепта обычно связывается с коранической историей о том, как Муса просил Бога явиться ему: «И когда пришел Муса к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал: “Господи! Дай мне посмотреть на Тебя”. Он сказал: “Ты Меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своем месте, то ты Меня увидишь”. А когда открылся (*tajallā*, транскрипция моя – *М.А.*) его Господь горе, Он обратил ее в прах, и пал Муса пораженным. Когда же он оправился, то сказал: “Хвала Тебя! Я обратился к Тебе, и я – первый уверовавший”» [Коран 7:143(139)].
 7. *Книги А.Д.* Таджалли // Ислам. Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1991.
 8. В качестве доказательства этого тезиса обычно приводился следующий аят: «Мы покажем им Наши знамения по странам и в них самих, пока не станет им ясно, что это – истина. Разве не достаточно для твоего Господа, что Он о всякой вещи свидетель (*šāhid*, транскрипция моя – *М.А.*)?» [Коран 41:53].
 9. Одно из самых известных сочинений, порицающих практику созерцания отроков, – это трактат ханбалитского факиха Ибн ал-Джаузи (ум. 1201) «Покрывало Иблиса». Русский перевод одной из глав см.: *Ибн ал-Джаузи*. Талбис Иблис. Повествование о том, как Дьявол вводит в заблуждение многих суфиев при их общении с юношами из десятой главы «О том, как Дьявол вводит в заблуждение суфиев из числа праведных» / Вступл., пер. с араб. и комм. В.А. Дроздова // Восток (Oriens). № 6. М., 1994. С. 114–145.
 10. Цит. по: *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. М.: ООО «Садра», 2012. С. 287.
 11. Т.е. всех суфиев.
 12. «Приверженцы воплощения» – *ḥulūliyān*. Имеется в виду раннемусульманская секта, получившая также название *ḥulmanīya* (по имени основателя секты Абу Хулмана ал-Фариси). Они получили свою известность благодаря тому, что считали любые проявления красоты в тварном мире воплощением Бога. Их культ состоял в поклонении всему, что отмечено красотой. В источниках приводятся истории о том, как члены этой секты падали ниц перед прекрасными людьми или даже цветами. Богословы обвиняли их в отождествлении Бога с конкретными предметами, пренебрежении к предписаниям закона и в признании переселения душ. Иногда их по ошибке причисляли к суфиям.
 13. *‘Alī ibn Uṭmān al-Hujvīrī*. Kašf al-mahjūb. [Электронный ресурс]. S. 188. URL: <http://sufism.ir/books/download/farsi/hojviri/kashfol-mahjoob.pdf> (дата обращения: 26.01.2015).

14. *Кныш А.Д.* Хулӯл // Ислам. Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М., 1991.
15. Здесь и далее курсивом выделены фразы, переведенные с арабского языка.
16. «На рынках» – в ориг. در اشواق «в томлениях», вероятно, опечатка в издании или ошибка переписчика, д.б. در اسواق, тогда выстраивается образ («работорговец ... на рынках ...»).
17. «Искатель жемчуга в море толкований томления» и «работорговец невестами любви ...» – т.е. тот, кто посвятил себя изучению сущности любви и этапов ее нисхождения в мир; вероятно, речь о Мухаммаде, слова которого приведены по-персидски.
18. «Отделенность» – *tafrīd*. Худжвири цитирует Халладжа, который трактует *tafrīd* как отделенность от несовершенностей: «Первый шаг к единению – это устранение отделенности, ведь отделенность есть утверждение чьего-либо отстранения от несовершенств, а единение – это утверждение единства». Однако затем Халладж отмечает, что состояние «отделенности» позволяет утверждать существование иного-чем-Бог в отличие от состояния «единения» (*‘Alī ibn Uṣmān al-Hujvīrī*. Op. cit. P. 129).
19. Имеется в виду пророк Мухаммад.
20. Коран 40:64 (Перевод мой – М.А.).
21. Имеется в виду, что на душу, «зрящую благодаря свету разума», не влияют порывы животной души.
22. «Самоограничение» – *takalluf*. Букв. «затруднение», в суфийских сочинениях используется в значении «преодоление себя». Худжвири говорит о преодолении природной сущности и послушании: «Они обязаны соблюдать правила послушания Господу, иногда принужденно, а иногда – без принуждения». (Ibid. P. 153). Также употребляется в значении «подавление»: «уничтожение похоти осуществляется двумя средствами: первое основано на подавлении (*takalluf*), второе находится за пределами сферы человеческих действий и самоукращения» (Ibid. P. 166).
23. Эта идея достаточно часто встречается у Рузбихана. Ср. описанное в его визионерском дневнике «Раскрытие тайн» видение о нападении льва, облаченного в Божественное величие, на пророков, святых и ангелов: (*Ruzbihan Baqli*. The Unveiling of the secrets. Diary of a Sufi Master / Trans. by C.W. Ernst. Chapel Hill, 1997. P. 121–122).
24. Коран 4:71(69).
25. Здесь автор от общих рассуждений вновь возвращается к истории собственной встречи с прекрасной женщиной – это один из важнейших элементов биографии Рузбихана, т.к. именно это встреча называется причиной составления данного трактата. Подробнее о биографии Рузбихана см.: *Алонцев М.А.* Указ. соч. С. 10–13.

«АРОМАТ» УВАЙСА КАРАНИ В ПЕРСИДСКОЙ ПОЭЗИИ И ЕГО
ЖИТИЕ В «ПОМИНАНИИ ДРУЗЕЙ» ‘АТТАРА¹

Публикация включает полный перевод на русский язык главы 2 из агиографического сочинения «Поминания друзей» (*Tazkirat al-awliyā*) Фарид ад-Дина ‘Аттара, посвященной жизнеописанию Увайса Карани (ум. 657), йеменского праведника из поколения «последовавших» за пророком Мухаммадом. Предания и легенды об Увайсе, собранные ‘Аттаром, могут послужить основой для аргументированного толкования сложных «увайситских» образов, получивших распространение в персидской любовной и мистической поэзии; их краткий обзор дан во введении к переводу. Перевод снабжен подробным филологическим и историко-культурным комментарием.

Ключевые слова: ислам, суфизм, агиография, персидская поэзия.

К концу XI в. в персидской лирике появляются упоминания о таинственном аромате, названном именем йеменского праведника Увайса Карани. Поэты начинают противопоставлять ветер Хотана и ветер Йемена, аромат кумира и аромат Увайса, при этом выражения, включающие отсылки к элементам житийной истории Увайса («запах Увайса», «дыхание Увайса», «аромат Милостивого», «дуновение Милостивого», «ветер из Карана», «ветер из Йемена» и т.д.) становятся обозначением вести, но вести особого типа. Ее смысловое наполнение богато коннотациями и связано как с раннемусульманским преданием о Увайсе, так и – в еще большей степени – с вариантом предания, изложенным в знаменитой антологии жизнеописаний праведников и мистиков, «Поминании друзей [Божьих]» (Тазкират ал-аулийа) Фарид ад-Дина ‘Аттара (ум. ок. 1230).

Увайс из рода Каран племени Мурад (ум. 657)² принадлежал к числу *таби ‘ун* – тех, кто последовал за Мухаммадом. В ранней истории ислама ему отведена роль «мудрого дикаря»: простой человек, живший вдали от людей, пасший верблюдов и никогда не видевший Пророка, он обладал

столь чистым сердцем и искренней верой, что Мухаммад назвал его своим другом и лучшим в поколении последователей³.

Увайсу посвящены несколько пророческих хадисов⁴, в *Сахих Мухтасар* Муслима, Книга 51 «О достоинствах сподвижников пророка» включает отдельную главу 68 «Упоминание о достоинстве Увайса ал-Карани из числа последователей»⁵.

В Иране наибольшую популярность приобрел хадис, согласно которому Мухаммад порой обращал лицо в сторону Йемена и, вспоминая об Увайсе, говорил: «Я поистине чую дуновение (*nafas*, также «дыхание») Милостивого со стороны Йемена!». Этот хадис, как отмечает М. Эсте‘лами, «в суфийской (*irfānī*) литературе Ирана служит выразителем духовной связи между божьими людьми, и отсылки к нему многократно встречаются в произведениях Саная, ‘Аттара, Мауланы и Хафиза»⁶.

Рассказы и предания об Увайсе вошли в том или ином виде в наиболее полное житие подвижника, которое было создано уже на персидском языке Фарид ад-Дином ‘Аттаром.

Основные темы жития Увайса перечислены, как и в главах, посвященных другим святым, уже в рифмованном зачине. Увайс – пример любви к Богу и Его пророку для остальных *таби ‘ун* и лучших из подвижников (далее в тексте приведены рассказы о том, как он дает наставления халифу ‘Умару, Хариму ибн Хаййану, Раби‘ ибн Хайсаму и анонимным мусульманам); Увайс скрывается от людей (приводятся свидетельства того, что он избегал достатка и жизни в социуме, предпочитал отрешение); Увайс – «содыхатель» Милостивого (приведен хадис о дыхании Милостивого, свидетельства о получении знаний непосредственно от Бога) и тем самым – состоит в «душевном согласии» (*tuvāfaqat*) с Мухаммадом, который поручил ему быть заступником за общину и передал свой плащ; Увайс сияет своими достоинствами в Йемене (пасет верблюдов в Йемене).

Составленное ‘Аттаром описание отшельнической жизни Увайса, его неустанных молитв и самозабвенной любви к Богу представляет собой своего рода комментарий к центральному эпизоду его жизни – установлению духовной связи с Пророком, с которым он лично не встречался. Эта связь и засвидетельствована в хадисе о дуновении Милостивого.

В суфийской поэзии «увайситские» образы строятся, как правило, именно на аллюзиях к этому хадису, а «дуновение Милостивого»

трактуется как «благоухание Бога»⁷, которое ветер принес Мухаммаду от Увайса⁸.

«Дуновение» или «дыхание» и само по себе прочно вошло в поэзию, как писала А. Шиммель, «слова “дыхание Милостивого” в поэтическом языке стали обозначением божественного наставничества, которое подобно утреннему ветерку раскрывает сжатый бутон человеческого сердца»⁹.

Однако праведник Увайс в традиционном осмыслении обладает еще одной важной характеристикой. Если для Мухаммада он – образец истинной любви к Богу, то для членов общины, начиная с праведных халифов Абу Бакра и ‘Умара он – образец преданной любви к Мухаммаду. Соответственно, в поэзии аллюзии к его «аромату» (а с XIV в. и формульное сочетание «аромат Увайса») встречаются также при описании особого типа «согласия» (*muwāfaqat*), связывающего людей, близких духовно, но разделенных пространством и/или временем. «Аромат Увайса» поэтому имеет и коннотацию некой «вести от собрата», будь то попутчик в любви или коллега по поэтическому цеху.

Далее приводится полный перевод жития Увайса, поскольку оно является, собственно, подводной частью того айсберга, вершина которого видна в поэтическом каноне в виде упоминаний о его аромате.

Фарид ад-Дин ‘Аттар

Поминания святых (*Tazkirat al-awliyā*)

Поминание Увайса ал-Карани, *да будет с ним милость Бога!*¹⁰

Тот указатель для последователей¹¹, тот образец для сорока мужей¹², то сокрытое солнце, тот содыхатель Милостивого¹³, тот йеменский Сухайл¹⁴ – *да будет с ним милость Бога!*

Сказал Пророк (благословение Бога ему и роду его, и мир им!): «Увайс ал-Карани – самый благочестивый из последователей!» В пору ли моему языку описывать и восхвалять того, кого превозносит *Милость для миров*¹⁵?! Порой Господин мира (*молитва и мир ему!*) обращал лицо в сторону Йемена и говорил: «*Я поистине чую дыхание Милостивого со стороны Йемена!*»¹⁶, то есть {я обретаю дыхание Милостивого со стороны Йемена}¹⁷. Также Господин пророков (*молитва и мир ему!*) сказал: «Назавтра после восстания [из мертвых] Истинный (*возвышен Он!*) сотворит семьдесят тысяч ангелов по образу Увайса. И поднимется Увайс с ними в долину Суда (*‘araṣāt*), и направится в рай. И ни один

сотворенный не узнает (*если не пожелает Бог!*), который меж них Увайс, ибо в земной обители он служил Богу под куполом (*qubba*) сокрытия и сторонился людей. И в последней жизни тоже пребудет он охраненным от глаз посторонних, ибо *Мои друзья (awliyā) под Моими куполами (qibāb), не знает их никто другой*¹⁸». А в необычных хадисах¹⁹ приведено: назавтра [после Суда] Господин пророков (*молитва и мир ему!*) выйдет из своего дворца в раю, как тот, кто ищет кого-то. [К нему] обратятся: «Кого ты ищешь?» Он скажет: «Увайса». Раздастся голос: «Не утруждайся! Ты не видел его в брэнном мире, так и здесь его не увидишь!» Он воскликнет: «О Боже мой, где он?» Речено будет: «*В обители правды!*²⁰» [Пророк] спросит: «Видит ли он меня?» Речено будет: «Зачем тому, кто видит Нас, видеть тебя?»

Также Господин пророков (*молитва и мир ему!*) сказал: «Есть в моей общине человек, которому на Суде предстоит заступаться [за людей] по числу волос у овец Раби'а и Мудар²¹». А говорят, что среди арабов ни одному племени не принадлежало столько овец, сколько этим двум. Сподвижники [Мухаммада] спросили, мол, кто же это такой? Он ответил: «*Раб из рабов Бога*» {некий раб из рабов Бога}. Они сказали: «Все мы – рабы Бога (*возвышен Он!*). Как его зовут?» Ответил: «Увайс». Они спросили: «Где он?» Он ответил: «В Каране²²». Они спросили: «Он видел тебя?» Он ответил: «Внешним зрением – нет!» Они сказали: «Удивительно! Так любит тебя и не поспешил служить тебе?!» [Пророк] сказал: «По двум причинам. Одна – погруженность в состояние, вторая – почитание моего закона²³. У него есть мать, слепая и набожная, руки и ноги ее ослабели. Днем Увайс присматривает за верблюдами, а плату за это расходует на содержание себя и матери». Они спросили: «Мы увидим его?» Он сказал Сиддику: «Ты его не увидишь. Но Фарук и Муртада увидят его²⁴. Он волосат, а на левом боку и на ладонях у него несколько белых [отметин величиной] с дирхем, но это не проказа. Когда встретите его, передайте ему привет от меня и скажите: “Помолись за мою общину!”»

Еще Господин пророков (*молитва и мир ему!*) сказал: «*Любимейшие Богу друзья – это праведники, таящиеся [от людей]!*» *Посланник Бога глаголет истину!* Некоторые сказали: «О посланник Бога! Мы не находим такого среди нас!» Глава²⁵ (*молитва и мир ему!*) сказал: «Он пасет верблюдов в Йемене. Зовут его Увайс. Следуйте по его стопам!»

Передают так: когда Посланник (*молитва и мир ему!*) готовился к кончине²⁶, спросили: «О посланник Бога! Кому нам вручить твой

плащ²⁷?)» Он ответил: «Увайсу Карани». После кончины Пророка (*молитва и мир ему!*), когда ‘Умар и ‘Али (*да будет Бог доволен обоими!*) прибыли в Куфу, Фарук (‘Умар) во время [своей] проповеди обратился к жителям Неджда²⁸: «О жители Неджда, встаньте!» [Те] встали. Он спросил: «Есть ли среди вас кто-то из Карана?» Они сказали «да» и направили к нему несколько человек. Фарук спросил, знают ли Увайса. Они сказали: «Мы не знаем». Он сказал: «Владыка Закона (*молитва и мир ему!*) известил меня о нем, а он не говорит попусту. Как же вы не знаете его?!»

Один из них сказал: «Он слишком жалок, чтобы его искал эмир правоверных!» {Он слишком жалок, чтобы его искал эмир правоверных!} Какой-то сумасшедший дурак, из диких людей²⁹!» Фарук спросил: «Где он? Мы разыскиваем его». Они сказали: «Он в долине ‘Урана, пасет верблюдов, чтобы ночью получать пищу³⁰. Он не приходит в обитаемые места и ни с кем не общается. Он не ест то, что едят люди, и не различает печаль и радость. Когда люди смеются, он плачет, а когда плачут – он смеется».

Потом Фарук и Муртада (*да будет Бог доволен обоими!*) пришли в ту долину и нашли его за молитвой. Бог (*возвышен Он!*) приставил ангела, чтобы тот пас его верблюдов. Почувяв людей, он сократил молитву. После того, как он воскликнул «мир [вам]!»³¹, Фарук встал³² и сказал «мир [тебе]!» Он ответил [на приветствие]. Фарук спросил: «Как тебя зовут?» Ответил: «‘Абдаллах (раб Бога)». [Фарук] сказал: «Мы все – рабы Бога, я спрашиваю о твоём личном имени». Он сказал: «Увайс». [Фарук] сказал: «Покажи правую руку!» Он показал. [Фарук] увидел ту самую мету, на которую указал Пророк (*молитва и мир ему!*). Он сейчас же облобызал ее, потом сказал: «Пророк Бога послал тебе привет и рек: “Помолись за людей моей общины!”» Увайс сказал: «Ты больше подходишь, чтобы молиться [за них], ибо нет на земле никого достойнее тебя». Фарук сказал: «Я сам делаю это, но ты исполни последнюю волю Посланника!». Он сказал: «О ‘Умар! Посмотри получше! Не должен ли это быть кто-то другой?» [Тот] ответил: «Пророк указал на тебя». Увайс сказал: «Тогда дайте мне плащ Пророка, чтобы я молился и ходатайствовал [за людей общины]». Потом он ушел в укромное место подальше от них, положил плащ, упал лицом на землю и воскликнул: «О Боже мой! Я не надену этот плащ, пока Ты не помилуешь ради меня всю общину Мухаммада³³! Пророк Твой перенаправил ее сюда. Пророк, Фарук и Муртада исполнили свое дело. Теперь дело за Тобой!» Раздался

глас: «Мы помиловали ради тебя столько-то! Надевай!» Он сказал: «Мне надо всех!» Он все говорил и слушал, наконец, Фарук и Муртада сказали: «Подойдем к Увайсу, посмотрим, что он делает!» Увидев их, Увайс воскликнул: «Увы! Зачем вы подошли?! Если бы не ваш приход, я бы не стал надевать плащ до тех пор, пока Он не помиловал ради меня всю общину Мухаммада».

Когда Фарук увидел Увайса – в верблюжьей накидке, босого, с непокрытой головой и с могуществом восемнадцати тысяч миров³⁴ под этой верблюжьей накидкой, он оставил надежду на себя и халифство³⁵. Сказал: «Кто же купит у меня это халифство за один хлебец?». Увайс сказал: «Тот, у кого нет разума. Что ты продаешь? Брось – и пусть берет кто хочет! Причем здесь купля-продажа?» Сподвижники вскричали: «Ты перенял кое-что у [Абу Бакра] Сиддика!³⁶ Дело столькох мусульман нельзя оставлять без присмотра, ибо один день твоей справедливости превосходит тысячу лет служения!³⁷»

Потом Увайс надел плащ и сказал: «Сколько волос у овец Раби‘а и Мудар, столько помиловали [людей] из общины Мухаммада по благословению этого плаща!» Здесь может статься, что кто-то вообразит, будто Увайс обогнал Фарука, но это не так. Однако отличительным признаком Увайса было отрешение [от мира]³⁸. У Фарука было все, но он желал и отрешения, так же как Пророк (*молитва и мир ему!*) стучал в двери старух – мол, поминайте Мухаммада в молитвах³⁹.

Тогда Муртада сел в молчании. Фарук спросил: «О Увайс, почему ты не пришел, чтобы увидеть Пророка?» Тот сказал: «А вы его видели?» Они сказали: «Да». Он сказал: «Вы, верно, видели его одеяние⁴⁰. Если вы видели его, скажите-ка – были его брови сросшимися или разъединенными?»

Удивительно, что ни один не смог ответить – столько грозности⁴¹ было в Увайсе. Потом он спросил: «Преданные ли вы друзья Мухаммада?» Они сказали: «Да». Он сказал: «Если вы были верными друзьями (*dūst-ī durust*), почему в тот день, когда выбили его благословенный зуб⁴², вы не выбили свои зубы ради согласия [с ним]? Ведь согласие есть условие дружбы!⁴³» Тут он показал свой рот – без единого зуба. Сказал: «Не видев его в лицо, я выбил [все] свои зубы ради согласия с ним, ведь согласие – из [обычаев] религии (*dīn*)». Они оба растрогались. Поняли, что основа согласия и [подобающего] поведения – иная. У того, кто не видел Посланника (*мир ему!*), следует учиться [подобающему] поведению!

Тогда Фарук сказал: «О Увайс, помолись за меня!» Он сказал: «В вере не бывает пожеланий»⁴⁴. Я уже молился. Во время каждого намаза я, свидетельствуя, говорю: «О Боже, прости верующих мужчин и женщин!» Если вы в целости унесете свою веру в могилу, молитва сама вас найдет, а если нет – я не трачу молитв впустую». Фарук сказал: «Напутствуй меня!» Он сказал: «О ‘Умар! Знаешь ли ты Бога?» Тот сказал: «Да». [Увайс] сказал: «Лучше для тебя, если ты не будешь знать никого другого!» [‘Умар] попросил: «Скажи еще!» Он сказал: «О ‘Умар! Бог (велик Он и славен!) знает ли тебя?» Тот сказал: «Знает». Он сказал: «Лучше, если никто другой не будет тебя знать». Тогда Фарук сказал: «Погоди, я принесу что-нибудь для тебя!» Увайс сунул руку за пазуху, вынул два дирхема и сказал: «Я получил их за пастьбу верблюдов. Если ты ручаешься, что я проживу так долго, что истрачу это, то тогда я и приму другое». Потом сказал: «Вы потрудились придти, [теперь] возвращайтесь, ведь Суд близок»⁴⁵. Там грядет встреча, с которой нет возврата. Я теперь занят сбором припасов в дорогу на Суд».

Когда жители Карана вернулись из Куфы⁴⁶, Увайс стал почитаем среди людей. А он к этому не стремился. Он сбежал оттуда и сам отправился в Куфу. После этого его никто не видел, кроме Харима ибн Хайяна⁴⁷, который рассказал: «Когда я услышал, какой степени достигает заступничество Увайса, меня охватило стремление к нему. Я пошел в Куфу и стал искать его. Неожиданно я нашел его на берегу Евфрата, он совершал омовение и мыл одежду. Я узнал его по приметам, о которых слышал, и произнес приветствие. Он ответил и посмотрел на меня. Я хотел взять его за руку, но он не дал мне. Я сказал: “*Да помилует тебя Бог, о Увайс, и да простит тебя!* Как ты?” И у меня полились слезы, из-за привязанности (*dūstī*) к нему, и сострадания, которое я к нему испытывал, и из-за слабости его состояния. Увайс заплакал и сказал: “Да продлит Бог твою жизнь, о Харим ибн Хайян! Как ты и кто указал тебе путь ко мне?” Я сказал: “Откуда тебе известно мое имя и имя моего отца? И как ты узнал меня? Ты ведь никогда не видел меня!” Он сказал: “*Известил меня ЗнатоК Всеведающий* {меня известил Тот, для кого нет вещи, находящейся вне Его знания}, и мой дух узнал твой дух, ибо духи правоверных знакомы друг другу”. Я сказал: “Передай мне какой-нибудь рассказ о Посланнике (*молитва и мир ему!*)”. Он сказал: “Я его не встречал, но слышал от других рассказы о нем. Я не хочу быть передатчиком хадисов, или муфтием, или проповедником. У меня свое дело, так что за эти я не берусь”. Я сказал: “Прочти какой-нибудь аят,

чтобы я услышал [его] от тебя!» Он сказал: «*К Богу я прибегаю от сатаны, побиваемого камнями!*»⁴⁸ и горько заплакал. Потом сказал: «Так речет Истинный (*возвышен Он!*): «*Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы они Мне поклонялись*⁴⁹; *Мы не создали небо и землю и то, что между ними, забавляясь*⁵⁰» и «*Мы создали их только истиной, но большинство из них не знают*⁵¹» прочел до слов «*Он – великий, милосердный!*»⁵². Тут он издал такой вопль, что, казалось, лишился сознания. Потом спросил: «О сын Хайяна, что привело тебя в это место?» Я ответил: «Хотел познакомиться с тобой и найти покой в тебе». Он сказал: «Я и не ведал, что тот, кто узнал Бога (*велик Он и славен!*), знакомится с кем-то, кроме Него, и находит покой в ком-то, кроме Него».

Потом Харим сказал: «Дай мне напутствие!» Он сказал: «Когда засыпаешь, держи смерть под изголовьем, а когда просыпаешься – перед глазами! Не смотри на малость греха, смотри, как он велик, чтобы тебе восстать против него! Если умалишь грех – ты умалил Господа!»

Харим рассказывал: «[Я спросил]: «Где ты велишь мне остановиться?» Он сказал: «В Сирии». Я спросил: «Как там живется?» Он сказал: «Ох эти сердца, которые захвачены многобожием и не внемлют советам!» Я попросил: «Дай мне еще напутствие!» Он сказал: «О сын Хайяна! Твой отец умер. И Адам, и Хава, и Нух, и Ибрахим, и Муса, и Давуд, и Мухаммад (*мир им!*) умерли. И Абу Бакр, его наместник тоже умер, и брат мой ‘Умар умер. Увы ‘Умару!» Я воскликнул: «*Да помилует тебя Бог!* ‘Умар не умер!» Он сказал: «Истинный (*возвышен Он!*) известил меня о смерти ‘Умара». Потом сказал: «Я и ты – из числа умерших». Потом он произнес благословение⁵³ и прочел молитву. И сказал: «Напутствие мое таково: избери Книгу Господа (*велик Он и славен!*) и путь праведных, и всякий миг помни о смерти! А когда придешь к своим соплеменникам, увещевай их, не отказывай в совете Божьим созданиям и не делай ни шагу, уводящего от согласного [мнения] всей общины, чтобы не оказался ты вдруг неверным, не зная о том, и не попал в ад!» Потом он произнес несколько молитв. Сказал: «О сын Хайяна, ты собрался уходить! Больше ни ты меня не увидишь, ни я тебя. Поминай меня в молитве, так как я поминаю тебя в молитве. Ты иди в эту сторону, ведь я пойду в ту сторону».

Я хотел некоторое время идти с ним, но он не позволил и заплакал. И у меня тоже исторг слезы. Слова, которые он мне сказал, были в большинстве про ‘Умара и ‘Али (*да будет Бог доволен ими обоими!*).

Потом я смотрел ему вслед, пока он не скрылся из виду, и после этого не имел о нем известий».

Раби⁶ ибн Хайсам⁵⁴ (*да помилует его Бог!*) рассказал: «Я пошел повидать Увайса. Он совершал утреннюю молитву. Освободившись от молитвы, он занялся хвалой⁵⁵. Я ждал, пока он освободится. Он так и не вставал, пока не приступил к полуденной молитве. В общем, трое суток он не оставлял молитвы, ничего не ел и не спал. На четвертую ночь я слушал его. Его глаза стали немного сонными. Он тут же воззвал⁵⁶ к Истинному (*возвышен Он!*) и сказал: “О Господи Боже, прибегаю к Твоей защите от много спящих глаз и прожорливого живота!” Я сказал себе: “Мне этого достаточно!” Я не стал тревожить его и удалился».

Рассказывают, что за свою жизнь он ни разу не спал ночью. Одной ночью он говорил: «*Это – ночь падения ниц⁵⁷!*» И ту ночь он проводил простершись ниц. А другую ночь проводил стоя и говорил: «*Это – ночь стояния⁵⁸!*» А еще одну ночь проводил в поклоне⁵⁹ и говорил: «*Это – ночь поклона!*» Спросили: «О Увайс, как у тебя достает сил, чтобы проводить целую ночь в одном положении?» Он ответил: «Мы еще и один раз не сказали “*Хвала Господу Всевышнему*”, как наступает день. А обычай [посланника Бога]⁶⁰ – троекратное произнесение хвалы (*tasbīḥ*). Я делаю это, потому что хочу совершать поклонение⁶¹, как небожители.»

У него спросили: «Смирение (*ḫiṣṣ*) в молитве – это что⁶²?» Он сказал: «Это если человеку во время молитвы вонзится в бок стрела, а он не узнает».

И сказал: «Даже если ты чтишь Господа [совокупным] поклонением обитателей земли и небес, Он не примет [его] от тебя, пока ты не веришь в Него!» Спросили: «Как нам верить в Него?» Сказал: «Верь в то, что Он принял тебя! Ты увидишь себя обретшим покой⁶³ в поклонении (*parastīṣ*) и не станешь заниматься ничем иным».

Сказал: «Ад ближе, чем шейная артерия⁶⁴, ко всякому, кто любит три вещи: первое – есть хорошую пищу, второе – носить хорошее платье, третье – общаться с сильными [мира сего]».

Ему сказали: «Есть тут неподалеку от тебя человек, который уже тридцать лет как вырыл могилу, положил в могилу саван, сидит на краю могилы и плачет, не зная покоя ни днем, ни ночью». Увайс пошел туда и увидел его, исхудалого, пожелтевшего, с запавшими глазами⁶⁵. Сказал ему: «О такой-то! Уже тридцать лет, как могила и саван отвращают тебя от Господа (*возвышен Он!*), из-за них двоих ты отстал. Оба они – кумиры на твоём пути!» Благодаря его свету человек разглядел в себе эту

ущербность. Ему открылось положение [дела]⁶⁶. Он издал вопль и, отдав душу, упал в ту могилу и на тот саван. Если могила и саван бывают завесами, подумай, каковы прочие завесы!⁶⁷

Рассказывают, что как-то он трое суток ничего не ел. На четвертый день увидел на дороге один динар. Он не стал подбирать его, сказал: «Может, обронил кто-то!» И пошел, чтобы нарвать травы и поесть. Увидел овцу, что держала во рту теплый хлебец. Она подошла и положила его перед ним. Он сказал: «Небось украла у кого-то!» И отвернулся. Овца обрела дар речи и сказала: «Я – раба Того, чей раб и ты! Возьми пропитание Божье от раба Божьего!» Он рассказывал: «Я протянул руку, чтобы взять хлеб. Увидел хлеб в своей руке, а овца исчезла».

Его похвальные поступки (*maḥāmid*) многочисленны, а достоинства неисчислимы. Поминание⁶⁸ шейха Абу-л-Касима Куракани⁶⁹ (*да помилует его Бог!*) вначале состояло в том, что он повторял «Увайс, Увайс!» Они знают им цену! Вот слова Увайса: «*Кто узнал Бога, от того ничто не сокрыто!*» {Кто узнал Бога (*велик Он и славен!*), от того ничто не остается сокрытым} То есть Бога можно узнать через Бога, ибо *я узнал Господа моего через Господа моего*⁷⁰, всякий, кто знает Господа через Господа, знает все вещи.

Он сказал: «Спокойствие (*salāmat*) – в одиночестве (*vaḥdat*)!» {Спокойствие – в одиночестве (*tanḥāyī*)} Одинок (*tanḥā*) тот, кто пребывает один (*fard*) в [своем] одиночестве (*vaḥdat*), а одиночество (*vaḥdat*) там, где нет места помыслам о другом, тогда будет спокойствие. Если только одиночество не будет лишь внешним, ведь есть такой хадис: «*Сатана – с одиночкой, от двух он уже держится дальше*⁷¹».

Он сказал: «*Тебе надобно [блюсти] свое сердце!*» {Тебе надобно [блюсти] свое сердце!} То есть тебе надлежит постоянно держать свое сердце начеку, чтобы не нашел в него дорогу другой.

Он сказал: «*Я искал возвышения и нашел его в смирении, я искал главенства и нашел его в наставлении людей, я искал доблести*⁷² *и нашел ее в правдивости, я искал славы и нашел ее в нищете, я искал родства (*nisbat*) и нашел его в набожности, я искал почета и нашел его в довольстве малым, я искал удовольствия и нашел его в воздержании*».

Передают, что его соседи рассказали: «Мы считали, что он вроде помешанного. Даже, спросивши у него, построили ему жилище у дверей своего дома. Целый год у него не было денег для разговенья. Пропитание его состояло в том, что иногда он подбирал косточку финика, ночной

порой продавал ее и тратил деньги на еду. А если он находил финик, то продавал косточки и отдавал [деньги] на милостыню. Одежда у него была старая, он подбирал ее в мусорных кучах, отмывал, латал. Ему этого хватало. Вот откуда доносится *дыхание* Божьего человека⁷³! Он выходил на утреннюю молитву и возвращался после вечерней молитвы. На какую бы улицу он ни заходил, дети бросали в него камни. Он говорил: «Толени у меня тощие! Кидайте камни помельче, чтобы ноги не стали кровоточить и я не был отлучен от молитвы⁷⁴. Меня беспокоит молитва, а не забота о ногах!»»

В конце жизни он, как рассказывали, пришел к эмиру правоверных ‘Али (*да будет доволен им Бог!*), сражался за него при Сиффине⁷⁵ и принял смерть. Достоинно жил и счастливо умер!

Знай, что есть сообщество людей, которых зовут «увайситы». Им не нужен наставник (*pīr*), ибо пророчество [Мухаммада] обучает их под своей опекой, без посредства кого-то другого, как и было с Увайсом. Он хотя и не видел воочию Господина пророков (*молитва и мир ему!*), но получал от него обучение. Обучался у пророчества и был приобщен к Истине! Велика и высока эта стоянка! Смотри, кого туда приводят и кому открывает лик это счастье! *Это – щедрость Бога: дарует Он ее, кому пожелает!*⁷⁶

Примечания

1. Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014).
2. См.: Baldick J. Uways al-Karanī // Encyclopaedia of Islam. Vol. 10. Leiden, 2000. P. 958.
3. Подробный обзор и анализ источников информации об Увайсе См.: в Zakharia K. Uways al-Qarani, Visages d'une Legende // Arabica, V. 46, Fasc. 2. P. 230–258.
4. См.: URL: <http://crimean.org/islam/hadisi/sahih-muslim/51/68> (дата обращения: 28.10.2014).
5. См.: главу 68 из 51-ой книги собрания хадисов Муслима. URL: <http://crimean.org/islam/hadisi/sahih-muslim>, (дата обращения: 21.01.2014).
6. См.: *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār Nišābūrī. Taẓkiratu-l-awliyā’*. Barrasī, taṣṣīḥ-i matn, tawzīḥāt va fahāris: duktur Muḥammad Isti‘lāmī. Tīhrān, 1386/2007 (čār-i 16). S. 726. Упоминания о «йеменском ветре» в газелях Хафиза см.: например, в Пригарина Н.И., Чалисова Н.Ю., Русанов М.А. Хафиз: газели в филологическом переводе. Ч.1. (Orientalia et Classica XLII. Труды Института восточных культур и античности). М.: РГГУ. С. 340, 342 (газель 48:6); также

- Dīvān-i ġazaliyyāt-i mawlānā *Šams ad-Dīn Ḥāfiẓ-i Šīrāzī*. Ba kūšīš-i H.H. Rahbar. Tihṛān, 1373/1994. S. 530–531 (ġazal 390:4). В Иране с течением времени набрало силу движение суфиев-увайси, получавших воспитание у покойных или отсутствующих учителей и достигавших озарения «вне обычного мистического пути, без посредничества и руководства со стороны живого шейха», см.: Шиммель А. Мир исламского мистицизма. Перевод с английского Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: Алетея. С. 31; еще одной знаковой фигурой, наряду с Увайсом, для них был Абу-л-Хасан Харакани, получивший духовную инициацию от давно умершего к его времени Байазиды Бистами. Начиная с XIV в., движение обрело популярность в рамках братства накшбанди, а в XVI в. получило новый импульс развития в Восточном Туркестане, где появилось даже «Тазкира», излагающее вымышленную историю увайситов с VII по XIV вв., причем каждый персонаж представлен как наставляемый непосредственно кем-то из пророков или видных деятелей раннего ислама, см.: пересказ содержания по рукописи в Baldick J. *Imaginary Muslims: The Uwaysi Mystics of Central Asia*. NYU Press. P. 54–201). К увайситам принадлежали многие прославленные поэты: Санаи, по одной из версий, получил духовную инициацию от некоего святого, на могиле которого провел в затворничестве 40 дней, см.: de Bruijn J.T.P. *Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanāʾī of Ghazna*. Leiden. P. 9; ‘Аттара, по легенде, вдохновил дух Халладжа, см.: Шиммель А. Указ.соч. С. 89; Хафиза также иногда причисляли к увайситам, см.: Baldick J. *Uwaysiyūa // Encyclopaedia of Islam*. Vol. 10. Leiden, 2000. P. 958. Увайс сохранил популярность в мусульманском мире и по сей день, в последние годы появился турецкий художественный фильм, посвященный его подвижнической жизни, а в 2006 г. вышел на экраны иранский сериал из 10 эпизодов.
7. Существует извод хадиса с *rīḥ* «аромат» вместо *nafas* «дуновение», в таком варианте хадис прямо отсылает к аяту Корана [12:94] об «аромате Йусуфа» (*rīḥa yūsufa*).
 8. См.: например, Руми, *Джалал ад-Дин, Мухаммад*. Маснави-йи Ма‘нави («Поэма о скрытом смысле»). Четвертый дафтар. Пер. с перс. и комментарий Л. Г. Лахути, Н. И. Пригариной, М. А. Русанова, Н. Ю. Чалисовой; науч. ред. Я. Эшотс. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010. С. 171, бб. 1826–28.
 9. См.: Шиммель А. Указ.соч. С. 31.
 10. Перевод выполнен по тексту *Šayḥ Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aḏḏār*. Op. cit. S. 17–25. Здесь и далее фразы, приведенные в оригинале по-арабски, выделены курсивом.
 11. Указатель – кибла (*qibla*, букв. «направление»), направление на Ка‘бу в Мекке, соблюдаемое при отправлении мусульманской молитвы и при проведении религиозных ритуалов, в переносном смысле – указатель правильного

- направления. Последователи – *tābi'ūn*, поколение тех, кто видел «сподвижников» (*aṣḥāb*), составлявших непосредственное окружение пророка Мухаммада, и учился у них.
12. Сорок мужей – *arba'īn* (букв. «сорок», перс. *čihil tanān* «сорок человек»), сорок святых подвижников из числа *abdāl* «заместителей» – божьих людей (*mardān-i haqq*), которые избраны Всевышним и являются в каждый момент времени опорой мироздания. Когда один из них умирает, Бог избирает на его место следующего. По разным классификациям, сложившимся много позднее жизни Увайса, количество *заместителей* разнится, в источниках встречаются упоминания и о семи, и о семидесяти. В последнем случае сорок из них числятся обитающими в Шаме, а тридцать – на всей остальной земле, см.: *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār*. Op. cit. S. 726, примеч. М. Эсте'лами; *'Alī Akbar Dihxudā. Luḡat-nāma* (čār-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14. Tihrān, 1372/1993. Сл. ст. ابدال. Ср. описание в трактате накшбандийского суфия Йа'куба Чархи (ум. 1447) «Послание о заменяющих»: «Что касается вершителей дел (*ахл-и халл ва-'акд*) и вверенного им управления миром, то есть триста, называемых лучшими (*ахйар*), и ещё сорок, называемых заменяющими (*абдал*), и ещё семеро, называемых благочестивыми (*абрап*), и ещё четверо, называемых столпами (*аумад*), и ещё трое, называемых старшими (*нукаба*), они – избранники Господа, и ещё один, называемый полюсом (*кутб*), а также – помощником (*гаус*). Данное сообщество знакомо друг с другом, а в делах они испытывают потребность призывать друг друга. Об этом говорят предания и в этом объединяются аулийа'», См.: *Йа'куб Чархи. Послание о заменяющих. Перевод и примечания А. Хисматулина. [Электронный ресурс] URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XV/1420-1440/Jakub_charhi/frameset.htm (дата обращения: 28.10.2014), См.: также *Аль-Худжвири. Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму. Пер. на русский язык английского перевода Р. Николсона А. Орлова. Научный редактор русского перевода Н.И. Пригарина. М.: Единство. С. 213. Arba'īn*, наряду с перс. *čilla*, употребляется в суфийской литературе и в значении «четыредесятница» (суфийская практика сорокадневного уединения для молитв и аскезы); возможно, формула *qudva-i arba'īn* содержит второе значение – «образец сорокадневного поста», такое восхваление указывало бы на особенную жизнь Увайса, проведенную в непрерывном молитвенном уединении.*
13. Содыхатель Милостивого – *ham-nafas-i raḥman*; *ham-nafas* (букв. «содышащий») – также «задушевный друг», внутренняя форма слова содержит намек на приведенный далее хадис Мухаммада о «дыхании Милостивого».
14. Сухайл – арабское название Канопуса, яркой звезды южного полушария (созвездие Киля), второй по яркости (после Сириуса) звезды на небе, одно из ее

- названий в мусульманском мире – Йеменская звезда; в поэзии Сухайл – стандартная метафора яркого сияния. Формула «йеменский Сухайл» (*suhayl-i yamanī*) напоминает одновременно о благочестивом Сухайле ибн Амре (ум. 18/639), курайшите, первоначально сражавшемся против мусульман; после завоевания Мекки мусульманами Пророк простил Сухайла, который не только принял ислам, но и стал в дальнейшем образцом для правоверных.
15. Милость для миров (*rahmat al-‘ālamīn*) – прозвание Мухаммада, восходящее к аяту «Мы послали тебя только как милость для миров» (Коран, 21:107), здесь и далее Коран цитируется в переводе И.Ю. Крачковского, если не указано иначе.
16. О хадисе – см.: *Badī‘ al-Zamān Furūzanfar. Aḥādīṭ-i Maṭnavī. Tihṙān, 1334/1955. S. 195.*
17. Здесь и далее в фигурные скобки помещены переводы персидских версий арабского материала, включенных ‘Аттаром в текст жития.
18. Священный (*qudsī*) хадис, ср. вариант, приведенный Худжвири в главе «О порицании»: «Мои друзья (*awliyā*) – под Моими куполами (*qibāb*); не знает их никто другой, кроме друзей Моих», см.: *‘Alī Ibn ‘Uṯmān Hujvīrī. Kašf al-maḥjūb. Ba kūšīš-i Farīdūn Āsyābī ‘Išqī Zinjānī. [Электронный ресурс]. S. 38. URL: <http://sufism.ir/books/download/farsi/hojviri/kashfol-mahjoob.pdf>. (дата обращения: 21.01.2014); см.: русский перевод в *Худжвири. Указ. соч. С. 63. О хадисе см.: Ёа‘куб Чархи. Указ. соч., параграф 24 и примеч. 33.**
19. Необычные хадисы – *axbār-i ġarīb*; в традиционном хадисоведении термин *ġarīb* (букв. «чужой, редкий, странный, необычный») обозначает один из 13 видов правильных (*ṣaḥīḥ*) или красивых (*ḥasan*) хадисов, т.е. достоверных хадисов с надежным иснадом (цепочкой людей, передававших хадис друг другу). По определению Мир Сайда Шарифа Джурджани в *Kitāb at-ta‘rīfāt*, «*ġarīb* – это хадис, иснад которого соединен с Пророком, но передает его один человек, и этот передатчик принадлежит либо к [первому поколению] последовавших (*tābi‘īn*), либо к следующему за ним, либо к следующему за следующим», цит. по: *‘Alī Akbar Dihxudā. Op. cit. Сл. ст. غريب, рубрика اصطلاح محدثان*.
20. Цитата из аята «В обители правды, пред царем всемогущим», см.: Коран, 54:55, перевод Г. Саблукова.
21. Овцы [племен] Раби‘а и Мудар – метафорически «бесчисленное множество овец»; Раби‘а (*rabī‘a*) и Мудар (*muḏar*) – две основные ветви североаравийских племен аднанитов, названные по именам их «прародителей»; наиболее многочисленную часть племенной группы Мудар составляли богатые и могущественные курайшиты, сородичи Мухаммада, Увайс Карани был выходцем из рода Каран племени Мудар.

22. Каран (*qaran*) – местность в Хиджазе, неподалеку от Таифа, далекая от Йемена, где, как окажется дальше, находится Увайс; ‘Аттар, вероятно, счел «Карани» нисбой Увайса, указывающей на его происхождение из места под названием Каран, тогда как в арабских источниках он именуется «Увайсом из Мудар и Каран», т.е. Увайсом из племени Мудар и рода Каран, см.: например, главу 68 «Упоминание о достоинстве Увайса ал-Карани из числа последователей» книги 51 сборника хадисов «Сахих» Муслима. URL: <http://crimean.org/islam/hadisi/sahih-muslim/51/68> (дата обращения: 28.10.2014).
23. Погруженность в состояние – *ḡalaba-i ḥāl*, букв. «захваченность состоянием», экстагическое состояние вследствие ощущения близости к Богу; почитание закона – имеется в виду предписанная шариатом забота о матери; о почтении к родителям См.: Коран, 17:24 – 25 (23 – 24); П. Лозенски переводит *ḡalaba-i ḥāl* как «overwhelming rapture» (всеобъемлющий восторг), См.: *Farid ad-Din 'Attar's Memorial of God's Friends: Lives and Sayings of Sufis*, translated with an introduction and annotations by P. Losensky. Paulist Press, 2009. P. 54.
24. Пророк обратился к ближайшим сподвижникам, в будущем – праведными халифам: Сиддик (*siddīq*, букв. «правдивый») – прозвище Абу Бақра (ок. 572 – 634), Фарук (*fārūq*, букв. «различающий [добро и зло], премудрый») – ‘Умара (ок. 585 – 644), Муртада (*murtaḏā*, букв. «избранный») – ‘Али (ум. 661).
25. Глава – *sayyid*, первая часть одного из прозваний Мухаммада – *sayyid al-mursalīn* «глава ниспосланных [пророков]».
26. Готовился к кончине – *vafāt x'āst kard*, букв. «просил о смерти».
27. Плащ – *muraqqa'*, в суфийской литературе обозначает особую одежду суфия – рубище из грубо стачанных обрывков разных тканей; здесь, как отмечает М. Эсте‘лами, слово употреблено в общем значении «халат, (*qabā*); плащ, накидка (*rūpūš*)», см.: *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār*. Op. cit. S. 727.
28. Неджд – территория в центре Аравийского полуострова, часть современной Саудовской Аравии; средневековые мусульманские географы называли так обширный центральный регион полуострова, на западе граничащий с Хиджазом и Йеменом. В хадисе 1767, приводимом в «Сахих» Муслима, вместо Неджда упоминается Йемен: «Когда к ‘Умару ибн аль-Хаттабу, да будет доволен им Аллах, прибывало подкрепление из числа жителей Йемена, он всегда спрашивал их: «Нет ли среди вас Увайса ибн ‘Амира?», см.: URL: <http://crimean.org/islam/hadisi/sahih-muslim/51/68> (дата обращения: 28.10.2014).
29. Из диких людей – *az xalq-i vaḥšī*, т.е. из тех, кто избегает людей, см.: *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad 'Aṭṭār*. Op. cit. S. 727, примеч. М. Эсте‘лами.

30. В английском переводе так же: so he can get food at night, см.: *Farid ad-Din 'Attar's Memorial*. Op. cit. P. 55, однако *šabāngāh*, наряду с «ночь, ночная пора» имеет и подходящее для контекста значение «жилище пастуха», тогда *tā šabāngāh nān bisitānad* – «чтобы жилище пастуха получало хлеб», т.е. чтобы Увайс мог обеспечить едой себя и свою мать.
31. Воскликнул «мир [вам]» (*salām bāz dād*) – произнес последнюю часть (*juz*) молитвы, именуемую *taslīm*: *as-salām 'alaykum va raḥmatu-l-lāhi va barakatuhu* «мир вам, и милость Бога, и его благословение»; эта же формула служит и полной формой вежливого приветствия.
32. Очевидно, после того, как закончил молитву вместе с Увайсом.
33. В ориг. *tā hama-i ummat-i muḥammad rā ba man baxšī*, в английском переводе передано буквально: until you give me all of Mohammad's people, см.: *Farid ad-Din 'Attar's Memorial*. Op. cit. P. 56. Увайс просит у Бога позволения стать заступником за всю общину; у выражения *kasī rā ba kasī baxšīdan* (букв. «жаловать кого-л. кому-л.») имеется фразеологическое значение «прощать, миловать кого-л. ради кого-л.», см.: *'Alī Akbar Dihxudā*. Op. cit. Сл. ст. بخشیدن [عفو نمودن].
34. Восемнадцать тысяч миров – метафора всего сотворенного мира, совокупность миров явленного и скрытого, о некоторых традиционных классификациях См.: *'Alī Akbar Dihxudā*. Op. cit. Сл. ст. هژده هزار عالم.
35. Халифство – *xilāfat*, пост наместника Пророка, халифа, главы мусульманской общины; 'Умар – второй «праведный» халиф, единодушно избранный общиной после смерти Абу Бакра в 634 г.
36. Намек на предания об Абу Бакре, рисующие его «свободным от мира», не стремящимся к власти и ведущим скромный образ жизни, ср., например: «И Абу Бакр показал, что его сердце было свободно от этого обманчивого мира, ибо он отринул все свое богатство и своих слуг (*мавали*), облекся в одежду из шерсти (*гилим*) и пришел к Посланнику. Тот спросил его, что он оставил своей семье. Абу Бакр ответил: «Лишь Бога и Его Посланника», см.: *Аль-Худжвир*. Указ. соч. С. 33.
37. 'Аттар приводит «Рассказ об 'Умаре, который хотел продать халифство» также во вступлении к поэме «Беседа птиц» (*Manṭiq al-Ṭayr*). В первых четырех бейтах рассказывается о намерении 'Умара «продать халифство» и совете Увайса «бросить его и уйти свободным», чтобы «подобрал тот, кто хочет». Далее развернуто объясняется, почему Абу Бакр не имел права последовать совету:
5. Когда эмир захотел бросить халифство,
Среди соратников тотчас поднялся шум.
 6. Все сказали ему: «Не оставляй, о предводитель,

Народ в растерянности, ради Бога!

7. [Этим] обязательством обременил твою шею Сиддик,

Он сделал это не вслепую, а [проведя] расследование.

8. Если ты отвернешься от его приказа,

Заболит тогда из-за тебя его душа».

9. Когда ‘Умар услышал этот веский довод,

Из-за этого довода дело для него затруднилось.

Перевод дан по ‘*Aṭṭār, Manṭiq al-Ṭayr*, глава *Dar ta'aṣṣub gūyad* // Dorj-3.

Electronic Library of Persian Poetry. CD. Mehr Argham Rayaneh Co. Tehran, 2007.

38. Отрешение – *tajrīd*, суфийский термин, обозначающий непривязанность суфия к мирскому, разрыв связей с внешним миром для сосредоточения на внутренней связи с его Творцом, см., например, многократные его употребления у Худжвири, контексты отмечены в *Аль-Худжвири*. Указ. соч. С. 471.

39. М. Эсте‘лами поясняет: старые женщины были далеки от мирской суеты, и их молитвы были чисты, См.: *Šayḫ Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār*. Op. cit. S. 727.

40. Одеяние – *jubba*, широкая длинная рубаха, которую надевают поверх прочей одежды.

41. Грозность – *haybat*, вид, внушающий благоговейный трепет, также – страх, трепет; согласно Худжвири, термин *haybat* стал обозначением одного из двух состояний суфия (наряду с *uns* «близостью») при прохождении Пути, см.: *Аль-Худжвири*. Указ. соч. Сс. 376–378.

42. Выбили – *bišikastand*, также «сломали». В ходе битвы с мекканцами при Ухуде (625 г.) камень, брошенный со стороны противника, угодил в Мухаммада и, по одной версии, сломал ему зуб, по другой – выбил два зуба и разорвал нижнюю губу. Его сподвижники пришли в волнение и потребовали, чтобы Пророк проклял неверных, бросающих камни, на что тот ответил: «О Боже, наставь мой народ, воистину, они не ведают!», см.: *Šarḥ-i jāmi‘. Maṭnavi-yi ma‘navī. Daftar-i duvvum. Ta’līf-i Kaṯīm Zamanī. Tīhrān, 1380/2001 (čār-i 5). S. 471, коммент. к б. 1871; описание битвы при Ухуде см.: Большаков О.Г. История Халифата. I: Ислам в Аравии (570 – 633). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. С. 113–117.*

43. Согласие – *tuvāfaqat*, также «единодушие, солидарность», особая внутренняя связь меж божьими людьми, благодаря которой они всегда знают о состоянии друг друга и разделяют беды и радости друг друга, см.: *Šayḫ Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār*. Op. cit. S. 727, примеч. М. Эсте‘лами. Худжвири упоминает о *tuvāfaqat*, объясняя значение термина *taṣavvuf*, и приводит слова шейха Абу-л-Хасана ал-Хусри о том, что суфию «следует оберегать сердце от того, чтобы противиться Господу, ведь любовь (*dūstī*) есть согласие (*tuvāfaqat*), согласие же

- противоположно несогласию (*muxālafat*), а у любящего (*dūst*) в мире лишь одна повинность: подчиняться Возлюбленному (*dūst*). И если любящий жаждет этого, откуда взяться несогласию?», См.: *Аль-Худжвири*. Указ. соч. С. 39. Термины добавлены по персидскому тексту *Кауф ал-махджуб*, См.: *‘Alī Ibn ‘Utmān Hujvīrī*. Op. cit.
44. Пожелание – *mayl*, также – «наклон, искривление», ср. в английском переводе: let there be no **bias** in the faith, См.: *Farid ad-Din ‘Attar’s Memorial*. Op. cit. P. 57.
45. Вы потрудились прийти – *ranja šuda-īd*, также «вы обижены», «утомлены, удручены, изнурены»; П. Лозенски переводит «You are troubled», см.: *Farid ad-Din ‘Attar’s Memorial*. Op. cit. P.58; фраза целиком приведена в *‘Alī Akbar Dihxudā*. Op. cit. Сл. ст. رنجه شدن как иллюстрация значений به تعب افتادن «утомляться», رنجیدن «огорчаться, обижаться». В той же словарной статье, уже после цитаты из ‘Аттара, отмечено фразеологическое значение *ranja šudan* – «прийти из любезности и великодушия», потрудиться прийти», которое лучше вписывается в контекст.
46. Имеются в виду те люди, которые были на проповеди ‘Умара в Куфе и отвечали на его вопрос об Увайсе (См.: ранее, в эпизоде они названы «жителями Неджда»).
47. Харим ибн Хайян (Harim b. Наууān, ум. ок. 656), родом из Басры, принадлежал к числу последователей (*tābi ‘īn*) Мухаммада, проповедовал ислам и сражался за него с оружием в руках.
48. Контаминация частей двух аятов из разных сур: «К Богу я прибегаю» (Коран, 2:63 (67)) и «от сатаны, побиваемого камнями» (Коран, 3:31 (36)); форма *a ‘ūzu* «я прибегаю», «я ищу защиты» неоднократно встречается в Коране, в связи с защитой от шайтана – см.: Коран, 23:99-100(97-98).
49. Коран, 51:56.
50. Коран, 21:16.
51. Коран, 44:39.
52. Коран, 44:42. Опущенные в цитате аяты 40, 41 и начало аята 42 посвящены Судному дню: (40)«Поистине, день разделения – срок их всех. (41) Тот день, когда друг не избавит друга ни от чего, и не будет им помощи, (42) кроме тех, кого помиловал Аллах: ведь Он – великий, милосердный!».
53. Благословение – *ṣalavāt*, формула благословения Мухаммада и его рода: «О Боже! Благослови Мухаммада и род Мухаммада!» (*allāhuma ṣalli ‘alā muḥammadin va ‘āli muḥammad*)
54. Раби‘ ибн Хайсам (Rabī‘ ibn Хауṭam) – передатчик речений Мухаммада, известный праведностью и аскетизмом, умер ок. 689 г.

55. Х в а л а – *tasbīh*, произнесение формулы «хвала Богу» (*subhān allāh*), а также молитва, включающая повторение этой формулы и перебирание четок (производное значение *tasbīh* – «четки»).
56. В о з з в а л – *munājāt kard*; *munājāt* – тайные молитвы в ночное время, прямое обращение к Богу и излияние сокровенных помыслов, см.: *Аль-Худжвири*. Указ. соч. С. 381.
57. П а д е н и е н и ц – *sujūd*, земной поклон, при котором молящийся касается лбом земли, одна из поз *рак'ата* (цикла следующих в строгом порядке поз и движений, сопровождаемых произнесением молитвенных формул), являющегося основой мусульманской молитвы (ар. *ṣalāt*, перс. *namāz*), см.: описание в *Боголюбов А. ас-Салāt // Ислам. Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. (Далее – ИЭС); возможно, здесь аллюзия к аяту (Коран, 50:39 (40)): «и ночью прославляй Его, и при конце поклонения (*sujūd*)». «Падение ниц» упоминается и в других аятах Корана, где речь идет о молитве правоверных (Коран, 2:119 (125); 22:27 (26)); о сторонниках Мухаммада сказано: «Приметы их – на лицах их от следов падения ниц (*sujūd*)» (Коран, 48:29).*
58. С т о я н и е – *qiyām*, поза *рак'ата*: молящийся стоит, взяв левую руку в правую и прижав их к груди, произносит Фатиху и какую-либо короткую суру Корана, см.: *Боголюбов А.* Указ. соч.
59. Поклон – *rukū'*, поза *рак'ата*, следующая за «стоянием» (*qiyām*), поясной поклон, при котором молящийся опирается руками в колени и произносит хвалу Богу. Ночь проводил – *ṣab-ī ...rūz kardī*, букв. «ночь превращал в день», фразеологич. «проводил, коротал ночь за каким-то занятием».
60. О б ы ч а й – *sunnat* (ар. *sunna*), в полной форме – *sunnat rasūl allāh*, пример жизни Мухаммада. Как отмечает А. Боголюбов, «считается, что весь порядок моления сложился как подражание молитвенным позам и движениям Мухаммада и закреплён памятью первых мусульман», см.: *Боголюбов А.* Указ. соч.
61. П о к л о н е н и е – *'ibādat* (ар. *'ibāda*), внешние формы богопочитания, к которым относится, прежде всего, обязательная пятикратная молитва.
62. С м и р е н и е – *ḫuṣū'*, также «покорность, благоговение», в контексте описания молитвенного поклонения Богу упоминается в Коране: «И падают на бороды, плача, и увеличивает он (Коран. – *Н. Ч.*) в них смирение (*va yuzīduhum ḫuṣū'an*)» (Коран, 17:109), ср. в переводе Г. Саблукова: «Они падают ниц на бороды свои, плачут, и в них увеличивается благоговение» (Корань. Переводъ съ арабскаго языка Г.С. Саблукова. М.: Дом Бируни, 1990. С. 535).

63. Обретший покой – *fāriğ*, также «освободившийся, ничем не занятый», преодолевший тягу ко всему мирскому, о суфийской трактовке *farāğat* «спокойствия» см.: *Аль-Худжвурӣ*. Указ. соч. С. 109.
64. Шейная артерия – *rag-i gardan*, возможно, отсылка к кораническому выражению *ḥabl al-varīd* «шейная артерия»: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (Коран, 50:15 (16)).
65. С запавшими глазами – *čašm dar mağāk uftāda*, букв. «с глазами, упавшими в яму (могилу)»; фразеологизм *dar mağāk uftādan-i čašm* отмечен в *‘Alī Akbar Dihxudā*. Op. cit. Сл. ст. مغاک, со значением «вваливаться, западать – о глазах», ср. буквальное понимание его в английском переводе: «with his eyes fixed on the pit», см.: *Farid ad-Din ‘Attar’s Memorial*. Op. cit. P. 61.
66. В оригинале *ḥāl bar vay kašf šud*; М. Эсте‘лами поясняет, что смысл предложения – «ситуация для него прояснилась», в данном контексте *ḥāl* не имеет терминологического суфийского значения «состояния», [посылаемого Богом] сердцу, см.: *Šayx Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aṭṭār*. Op. cit. S. 728; П. Лозенски предпочел суфийское значение *ḥāl*: «Rapture was revealed to him», *Farid ad-Din ‘Attar’s Memorial*. Op. cit. P. 61.
67. В поэме ‘Аттара «Илахи-нама» эта история рассказана с большими подробностями, см.: *Pāhī nāma-i Šayx Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār-i Nīsāpūrī*. Ва taṣṭiḥ-i Fu‘ād Rūḥānī. Tihran, 1339/1960 (Бейты 6944–6961, «Рассказ об Увайсе Карани») и завершается назиданием: «Такому, кто не знает меры в аскетизме, // Могила и саван становятся многими завесами», цит. по *‘Amṭar*. Илахи-нама. Введение, перевод и комментарий Л.Г. Лахути (в печати).
68. По м и н а н и е – *zīkr*, практика поминания суфием имени Бога при забвении всего иного; с развитием суфийских орденов превратилась в тщательно разработанный ритуал, см.: *Акимушкин О.Ф.* Зикр // ИЭС.
69. Шейх Абу-л-Касим Куракани (Abū-l-Qāsim Kurakānī) – выходец из селения Куркан в окрестностях Туса, современник Абу Са‘ида Абу-л-Хайра.
70. В оригинале *‘araftu rabbī bi-rabbī*, высказывание приписывают Зу-н-Нуну Мисри, оно приводится в частности, в сочинении Ибн ‘Араби *Kawkab al-durrī fī manāqib Zī-l Nūn al-Miṣrī*, см.: *Ibn ‘Arabī*. La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l’Egyptien, translated from the Arabic and presented by Roger Deladrière. Paris, 1988. P. 166.
71. Окончание следующего хадиса: ... (передатчик) от Ибн ‘Умара, который сказал: «Умар держал перед нами речь в Джабии: “Люди, я среди вас – как посланник (да благословит и приветствует его Бог!) был среди нас. Он сказал: заповедую вам держаться моих сподвижников, затем – тех, кто придет им на смену, затем – тех, кто придет им на смену, а потом распространится ложь: будет присягать

муж, но не будет приведен к присяге; будет свидетельствовать, но не будет взят в свидетели. Как только уединится мужчина с женщиной – Сатана уж тут с ними третий. Не отходите от общины, не разделяйтесь: **Сатана – с одиночкой, от двух он уже держится дальше**. Кто хочет снискать райского довольства, пусть не отходит от общины. Кого радует его добрый поступок и огорчает злой, тот — верующий»», см.: *al-Tirmizī. Al-sunan. Vol. 4. Ed. Aḥmad Muḥammad Šākir et al. Baugūt, [б.г.] S. 465, № 2165*; пользуюсь случаем выразить благодарность А.В. Смирнову, который нашел и перевел для меня текст хадиса. М. Эсте‘лами комментирует: «Некто уединился лишь внешне, но в этом уединении не устремлен к Богу, и именно тогда сатана пребывает с ним. А если с ним находится кто-то другой, сатана убегает», см.: *Šayḥ Farīd al-Dīn Muḥammad ‘Aḥḍār. Op. cit. S. 728*.

72. Доблесть – *muruvvat*, поведение, соответствующее требованиям мусульманской этики и исполненное благородства, великодушия, мужества и справедливости.
73. Дыхание – *nafas*, отсылка к цитированным ранее словам Мухаммада об Увайсе: «Я поистине чую дыхание Милостивого со стороны Йемена!».
74. Имеется в виду нарушение ритуальной чистоты молящегося в результате кровотечения.
75. Битва при Сиффине – сражение между войском халифа ‘Али и сторонниками Муавии, мятежного губернатора Сирии, произошедшее в 657 г. с огромными потерями с обеих сторон на берегах Евфрата, там, где ныне расположен город ар-Ракка (Сирия); в ар-Ракка есть мечеть Увайса Карани.
76. Коран, 5: 59 (54).

ШАКИК БАЛХИ И УЧЕНИЕ О ТАВАККУЛ
(УПОВАНИИ НА БОГА): РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ В ДОКТРИНЕ
И ЖИТИЯХ ОТ АС-СУЛАМИ ДО 'АТТАРА¹

Таваккул – абсолютное упование на Бога – является одним из основополагающих понятий в суфизме. Первую попытку теоретического осмысления этого понятия предпринял хорасанский суфий и теоретик суфизма Шакик Балхи (ум. 809). В статье на примере рассказов о Шакике Балхи рассматривается репрезентация понятия *таваккул* в арабских и персидских доктринальных суфийских текстах и агиографическом нарративе. Сопоставляются соответствующие главы в сборнике Фарид ад-Дина 'Аттара «Поминание друзей Божиих» (нач. XIII в.) и в сборниках ас-Сулами, Абу Ну'айма, ал-Кушайри и Худжвири (XI в.), которые послужили ему источником.

Ключевые слова: суфизм, Фарид ад-Дин Аттар, агиография, нарративизация, *таваккул*.

Понятие *таваккул* – абсолютного упования на Бога – появилось в суфизме достаточно рано. О нем рассуждали и спорили суфийские подвижники уже в IX веке. Первую попытку концептуализации этого понятия предпринял хорасанский суфий и теоретик суфизма Шакик Балхи², для которого термин *таваккул* послужил «исходным концептом в его учении об абсолютном уповании на Бога»³. Все биографы отмечают, что Шакик Балхи был человеком образованным, автором многих трудов. Всю жизнь он строго придерживался правил бедности, отрешения от мира и упования на Бога; погиб в Шагирде в войне с «неверными тюрками»⁴.

До нашего времени сохранился приписываемый ему небольшой трактат «Правила поклонения Богу» (*Ādāb al-'ibādāt*)⁵. В нем Шакик впервые в истории суфизма системно ввел понятие «стадий» (*manāzil*) духовного пути: «отрешение от мирского» (*zuhd*)⁶, «страх» (*hawf*), «томление [по Богу]» (*šawq*) и, наконец, «любовь [к Богу]» (*maḥabba*)⁷. «Отрешение от мирского», с которого начинается духовный путь суфия,

было для Шакика неразрывно связано с «упованием» на Бога (*tavakkul*) и «довольством» (*riżā*)⁸. Шакик Балхи известен своей бескомпромиссной позицией в трактовке «упования», которое он считал несовместимым с любыми способами зарабатывания денег – ремеслом, торговлей и т.п. и даже с просьбами о куске хлеба. Производными от идеи «упования» в учении Шакика Балхи становятся культ бедности (*faqr*) и страха Божия (*xawf*)⁹, а сам Шакик в суфийских агиографических арабских антологиях, а вслед за тем и в персидских характеризуется в первую очередь как знаток и приверженец теории и практики «упования на Бога». Вероятно, именно он придал слову *tavakkul* («упование») терминологическое значение «абсолютное упование на Бога». По указанию Абу Ну‘айма, он выделял четыре вида упования: «упование на богатство, упование на себя, упование на людей и упование на Бога»¹⁰. В своих текстах он использует этот термин именно в последнем значении.

Первым агиографическим сводом, собравшим все эти сведения, был многотомный, написанный по-арабски, труд Абу ‘Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. 421/1021) «Разряды суфиев» (*Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*). В нем в пяти «разрядах» (или «поколениях») в хронологическом порядке собраны биографии ста двадцати трех суфиев¹¹ и их высказывания по разным вопросам суфийской теории и практики, послужившие материалом для дальнейших систематизаций.

Приблизительно в одно время с «Табакат» Сулами, в 422/1031г., была написана другая агиографическая книга – «Украшение святых» (*Hilyat al-avliyā*) известного шафи‘итского ученого Абу Ну‘айма б. ‘Абдаллаха ал-Исбахани, содержащая биографии 689 благочестивых подвижников. Раздел, посвященный суфиям, во многом совпадает с книгой Сулами, но содержит гораздо больше сюжетного материала.

Оба эти сборника построены по хронологическому принципу. От них принципиально отличается «Послание о суфийской науке» (*ar-Risālat al-quṣayriyya fi-‘ilm at-taṣavvuf*) ‘Абд ал-Карима ал-Кушайри¹², «тщательно продуманное и на удивление полное изложение теоретических основ суфизма»¹³, написанное в 437/1045г. «Послание» включает в себя и агиографическую, и доктринальную части. Оно состоит из четырех разделов. В первом разделе автор стремится показать, что в основе суфийского учения лежат основные положения ислама. Далее следуют

биографии 83 суфиев. В третьей части обсуждаются важные понятия и термины суфизма, в четвертой – «стоянки» суфийского пути.

Глава о Шакике Балхи включена во все перечисленные сборники. Кроме того у Кушайри понятие *таваккул* посвящена отдельная глава¹⁴, содержащая около шестидесяти высказываний и рассказов суфийских учителей и подвижников на эту тему. Иногда это краткое афористичное речение со ссылкой на «автора»: «Хамдун [Кассар] говорит: “*Таваккул* – это держаться за Бога Вышнего”»¹⁵. «Абу ‘Усман говорит: “*Таваккул* – это довольствоваться Богом и надеяться Него”»¹⁶. Как правило, изречению предпосылается иснад – ссылка на цепочку передатчиков. Вот пример краткого иснада: «Абу Наср говорит, что *таваккул* – это то, что говорит Абу Бакр Даккак: “Жить единым днем и не думать о завтрашнем”»¹⁷. Иногда приводится небольшой диалог, где «учитель» дает ответ на вопрос «учеников», напр.: «Сахла спросили об “уповании”. Он ответил: “Это сердце, которое живет Богом (*возвышен Он!*) и ни к чему не привязывается”»¹⁸.

Иногда приводится рассказ суфия о своем опыте, напр.: суфию, который босиком шел по пустыне, вонзилась в ногу колючка; он вспомнил, что возложил упование на Господа, не стал вытаскивать колючку и пошел дальше¹⁹.

Высшей степенью «упования» представлен отказ принимать помощь от кого бы то ни было, даже от высшего ангела – Джабра‘ила: «Подлинное “упование” было у Ибрахима [Адхама]. Джабра‘ил сказал ему: “Тебе что-нибудь нужно?” Тот ответил: “От тебя – ничего”, ибо он был далек от себя самого, [был] с Богом и не видел ничего иного»²⁰. Другой пример упования, доведенного до крайней степени: в ответ на просьбу рассказать о самом удивительном событии в его жизни Ибрахим Хаввас говорит о встрече с пророком Хизром, известном своей помощью суфиям в их пути через пустыню: «Хизр увидел меня и захотел идти со мной. Я испугался, что мое упование нарушится из-за общения с ним, и ушел от него»²¹.

В главе о *таваккул* среди речений шейхов нет ни одной ссылки на Шакика Балхи. Однако в посвященной ему главе у Кушайри, так же как в соответствующих главах Сулами, Абу Ну‘айма, а далее ‘Аттара и Джами, его имя связано в первую очередь именно с понятием *таваккул*.

Глава о Шакике Балхи у Сулами включает двадцать пять его высказываний, сохраненных традицией²². Их темы косвенно связаны с «упованием» – это страх, порицание пристрастия к земному миру,

необходимость бедности и опасность богатства. Собственно «упованию» посвящено одно высказывание: «Упование – [это когда] сердце успокаивается тем, что обещано Богом»²³.

Кушайри приводит четыре истории о Шакике Балхи, из них первые три – о его обращении и «вступлении на путь отрешения от мира»²⁴.

(1) В молодости, будучи по купеческим делам в Туркестане, Шакик забрел в буддийский храм и обратился к «служителю» со словами: «У тебя есть живой Создатель, весь мир ему поклоняется! А ты поклоняешься идолу, от которого не бывает ни хорошего, ни плохого». Тот сказал: “Если это так, как ты говоришь, то почему не дает тебе Сильный дневное пропитание в твоём городе, чтобы не пришлось тебе приезжать сюда?” Эти слова пробудили Шакика, и он вступил на путь отрешения от мирского». В книге Абу Ну‘айма эта история, с теми же подробностями, передается со слов внука Шакика Балхи, который завершает ее так: «Вернувшись, он роздал бедным все, чем владел, и стал искать знания»²⁵.

(2) «Однажды настал голод, и люди были в унынии. Он (Шакик) увидел некоего раба, который играл и веселился. Он спросил: “О юноша, что ты радуешься, когда все люди так печальны?” Тот ответил: “Потому что у моего хозяина есть деревня, и он получает оттуда все, что ему надо. [Так что] у нас не будет нужды!” Эти слова пробудили Шакика, и он сказал: “У него есть господин, который имеет одну деревню, и этот юноша так радуется этому господину, хотя тот беден! А мой-то Господин – богат! Нет никакого смысла печалиться о дневном пропитании!”».

(3) В молодости Шакик Балхи был богатым и благородным юношей. Однажды у эмира Балха пропала любимая охотничья собака, и он обвинил в краже невинного человека, который был соседом Шакика. Его схватили и стали бить, он бросился в дом к Шакику, прося защиты. «Шакик пошел к эмиру и сказал: “Оставьте этого человека, собака у меня, и я ее верну через три

дня»». Того человека отпустили, а Шакик вернулся домой в тревоге из-за опрометчиво данного обещания. Но в это время некий человек, уезжавший из Балха, вернулся, и у него нашли эту собаку. Этот случай заставил Шакика пробудиться, он покаялся и вступил на путь отрешения.

Таковы объяснения начала его подвижничества. Последняя, четвертая, история демонстрирует его достижения на пути всецелого упования на Бога.

(4) «Мы были с ним в боевых рядах в войне с тюрками, – рассказывает ученик Шакика, Хатим ‘Ассам²⁶ – День был тяжелый, ничего не было видно, только как <...> копы ломаются и мечи раскалываются на куски. Шакик сказал мне: “Каким ты себе кажешься в этот день? Может быть, ты себе кажешься таким же, как вчера ночью, когда к тебе пришла твоя жена?” Я сказал: “Нет, [клянусь] Богом”. Он сказал: “Господом [клянусь], что я в этот день себе кажусь таким, как ты той ночью [когда был с женой на постели]”. И на глазах у двух рядов он лег, подложил под голову щит и уснул, так что я слышал его храп»²⁷.

Завершается рассказ о Шакике Балхи двумя высказываниями: «Если хочешь узнать человека, посмотри – он больше доверяет обещаниям Господа или обещаниям людей?» и «Воздержание человека узнается по трем вещам: как он принимает, отказывается²⁸ и говорит» (оба эти высказывания перешли из книги Сулами²⁹).

Некоторые сведения, содержащиеся в «Послании» Кушайри, перешли в первый суфийский трактат, написанный по-персидски, – «Раскрытие скрытого» (*Kašf al-mahjūb*) Худжвири (XI в.). Тут повторен второй рассказ об обращении Шакика – о юноше, веселящемся во время голода. К рассказу Кушайри прибавлена устрашающая деталь о каннибализме. Затем приводится высказывание из книги Сулами: «Господь делает послушных Ему людей живыми в смерти, а людей грешных – мертвыми при жизни»³⁰. Кроме того, в главе «О правилах [суфиев] обращения с просьбой и отказа [от него]» Худжвири приводит короткий, но выразительный рассказ, свидетельствующий о

противоречиях между Шакиком Балхи и его учителем Ибрахимом Адхамом: когда некий ученик Шакика рассказал Ибрахиму Адхаму, что его учитель «полностью отстранился от сотворенного и живет всецело в уповании на Бога», тот просил передать Шакику: «Смотри, не испытывай Господа двумя лепешками! Когда проголодаешься – попроси две лепешки у подобных себе, и выбрось свою торговую запись об уповании, чтобы твои сделки не разрушили этот город и этот край»³¹.

Все перечисленные книги вошли в число источников для антологии Фарид ад-Дина 'Аттар *«Поминание друзей Божиих»* (*Tazkirat al-avliyā'*). Для этого сочинения 'Аттар из обширного материала своих предшественников отбирал наиболее для него значимое. Шакику Балхи в этой книге посвящена отдельная глава³² кроме того, он фигурирует и в главах, где рассказывается о знаменитых суфийских подвижниках: это Раби'а 'Адавиййа (с. 73) и Байазид Бистами (с. 150 и 155).

Глава о Шакике Балхи, как и другие главы антологии, начинается с краткого восхваления-характеристики персонажа, написанного рифмованной прозой (*saj'*), которое задает основные его качества: «Тот уповающий из благочестивых³³, тот овладевший [познанием] тайн, тот столп почитаемый, та кибла величественная, тот всадник-охранитель людей тариката, Шакик Балхи». За этим следует проза: «был он уникальным в своем времени и шейхом своей эпохи, твердо шел путем отрешения от мира и служения Богу и всю жизнь провел в уповании». Далее следуют сообщение о многочисленных произведениях Шакика и истории о нем. Сначала повторяются четыре истории, рассказанные выше: (1) о покаянии после разговора с буддийским монахом, (2) об отречении от мира после беседы с юношей, веселившимся во время голода, (3) об отречении от мира после чудесного нахождения собаки и (4) о безмятежном сне посреди поля битвы. Затем следует история, тоже связанная с войной: Шакик в одиночку заставляет бежать вражеское войско³⁴.

К первым двум историям прибавляются похожие, где Шакик получает назидание от иноверцев: (5) некий гебр³⁵, услышав, что Шакик занимается торговлей, указывает ему, что незачем суетиться, ведь предопределенное все равно не минует его³⁶. (6) Человек «посторонний», непричастный суфизму, спрашивает Шакика, не стыдно ли ему претендовать на особую избранность (*xāṣagī*) и говорить такие слова? «Выходит, все, кто поклоняется Ему и полагается на Него ради хлеба насущного, так что они поклоняются подаваемым благам (*ni'mat*)».

Шакик велит своим ученикам записать эти слова, потому что хоть они и сказаны человеком не духовным, но жемчужину, упавшую в нечистоты, надо поднять и отмыть. В результате тот человек просит растолковать ему ислам, потому что видит, что вера Шакика – это вера смирения и истины³⁷. Упрек незнакомца созвучен словам Мансура Халладжа, который, услышав от одного из суфиев, что тот «пребывает на стоянке упования и уповает соответствующим образом», сказал: «Ты всю жизнь ублажал свою утробу. Как же ты будешь исчезать в единстве Божиим? Ведь упование основано на отказе от еды, а ты собрался целую жизнь в уповании набивать себе брюхо»³⁸.

Также Шакик получает наставление от старика, пришедшего покаяться в греховной жизни: «Однажды пришел старик и сказал: “Я много грешил и хочу покаяться”. [Шакик] сказал: “Поздно пришел”. Старик ответил: “Вовремя пришел. Тот спросил: “Как это?” [Старик] ответил: “Кто пришел прежде смерти, пришел вовремя”»³⁹.

Глава содержит еще несколько рассказов о несомненном уповании на получение от Господа дневного пропитания.

Так же, как в сочинениях Сулами, Кушайри и Хулжвири, основная тема высказываний Шакика у ‘Аттара – это отрешение от мира (*zuhd*), страх (*hawf*) и упование на Бога, что передается не только термином *таваккул*, но и описательно: «Кто желает узнать о своем знании о Боге, пусть рассмотрит то, что ему обещает Бог, и то, что ему обещают люди – что из этих двух вызывает больше доверия в его сердце?»⁴⁰ Многие высказывания касаются страха (*hawf*) перед Богом, перед неизвестностью Его решений, страха последнего часа и посмертной участи. «Раб, имеющий страх, это тот, кого страшит то, что прошло из его жизни – мол, как оно прошло? И страх неведения того, что наступит после»⁴¹.

Некоторые рассказы ‘Аттара не обнаружены ни в одном из трех названных сборников. К их числу принадлежит следующий, который – единственный из всех – был использован и в поэме ‘Аттара «Илахи-наме»:

«По возвращении из Мекки в Багдад [Шакик] однажды проповедовал в собрании суфиев и много говорил об уповании на Бога. В ходе беседы он сказал: “Я отправился в пустыню. В моем кошеле⁴² было четыре серебряных монетки⁴³, и до сих пор они у меня с собой”. Какой-то юноша вскочил и сказал: “Там, где ты положил в кошель четыре монетки, не присутствовал ли

Господь (*велик Он и славен!*)?! И в тот миг была ли [у тебя] надежда на Господа (*велик Он и славен!*)?!» Шакик пришел в волнение, признал правоту [юноши], сказал: «Верно говоришь», – и сошел с кафедры»⁴⁴.

По его собственному утверждению, в «Поминании друзей Божиих» ‘Аттар не позволял себе вносить какие-либо изменения или вставлять свои слова в речи святых шейхов⁴⁵, единственный способ выражения авторской воли состоял в выборе материала. Однако иногда этот принцип нарушался. Так, краткий рассказ об «искушении Бога двумя лепешками» разворачивается у ‘Аттара в небольшую новеллу:

«Рассказывают, что ученик Шакика решил отправиться в хадж. Шакик сказал: «Пройди через Бистам и постарайся удостоиться приема у шейха Байазид». Когда мурид удостоился встречи с Байазидом, шейх сказал: «Ты чей мурид?» Тот ответил: «Я мурид Шакика Балхи». [Шейх] спросил: «Что он говорит?» [Мурид] ответил: «Он освободился от тварного, пребывает в уповании на Бога и говорит: “Если небо станет бронзовым, а земля железной, так что с неба не будет лить, а из земли расти, и если все твари мирские будут на моем иждивении, то и тогда я не откажусь от своего упования”». Байазид сказал: «Ну он и отъявленный многобожник! Да стань Байазид вороном, он не полетел бы в город того многобожника! Когда вернешься, скажи ему, мол, не испытывай Бога (*велик Он и славен!*) двумя лепешками. Когда ты проголодаешься, возьми две лепешки у себе подобного и отложи в сторону [свой] план упования, чтобы из-за зла, исходящего от тебя, город и [весь] край не сравнялись с землей». От резкости этих слов тот муж повернул назад и пришел к Шакику. Шакик сказал: «Быстро же ты вернулся!» [Он] ответил: «Ты велел мне посетить его. Я пошел, и вышло так-то и так-то», и рассказал всю историю. Шакик не увидел в себе изъянов, [на которые указывали] эти слова. А рассказывают, что у него было четыреста *харваров*⁴⁶ книг; хотя он был весьма велик, но у великих и гордыня велика. Шакик сказал: «А ты не спросил, мол, если он такой, то ты-то каков?». Он сказал: «Нет».

[Шакик] сказал: «Вернись и спроси». Мурид вернулся [в Бистам] и пришел к Байазиду. Шейх сказал: «Ты вернулся?!» Тот ответил: «Меня прислали спросить у тебя, мол, если он такой, то каков ты?» Байазид сказал: «Смотри-ка! Еще одно невежество!» Затем он сказал: «Если я скажу, каков я, то ты не поймешь». «Если шейх сочтет необходимым, не соблаговолит ли он где-нибудь это записать, чтобы мое время не оказалось истраченным понапрасну, ибо я проделал долгий путь». Шейх сказал: «Напишите: *“Во имя Господа Милостивого Милосердного”*. Вот Байазид», свернул эту бумагу и отдал ему. Иначе говоря, Байазид – ничто. Нет того, что описывается. Как же его можно описать? И частицы Байазиды не видно, так чего же спрашивать «Каков он?»? Есть ли в нем упование или искренность? Ведь всё это атрибуты тварного. *Приобретайте свойства Бога* – [вот что] нужно, украшаться при помощи упования».

Мурид ушел. А Шакик был болен и конец его был близок. А он всё ждал ответа Байазиды. И тут прибыл мурид и передал ему бумагу. Когда Шакик прочитал ее, он сказал: «Свидетельствую, что нет бога, кроме Бога, и свидетельствую, что Мухаммад – раб Его и посланник», и стал он мусульманином, чистым от порока гордыни, раскаялся в этом и испустил дух»⁴⁷.

Об «уповании» говорится во многих главах аттаровского «Поминания друзей Божиих»⁴⁸. Однако во вступлениях, среди эпитетов, которые характеризуют основные черты героя и будут разворачиваться в дальнейшем повествовании, слова *tavakkul* и *mutavakkil* встречаются только в главах о Шакике Балхи и Ахмаде Хазравайхи⁴⁹. Видимо, для 'Аттара, отделенного от ранних суфийских подвижников тремя веками, уже знакомого с идеями Джунайды, Мухаммада и Ахмада Газали, отрешение от мира и абсолютное упование хотя и были важными этапами пути суфия, но уже не стояли во главе угла и понимались уже не столь прямолинейно.

В главе про Шакика Балхи сообщается, что он был богатым, образованным и благородным человеком; что в молодости он был купцом, но, покаявшись, оставил мир и предался подвигам аскетизма и упования на Бога; что он участвовал в войне с неверными. Шакик много пишет и проповедует об «уповании», спорит об этом с менее

категоричными суфиями. Он говорит об опасности богатства, о неизбежности смерти, о страхе перед Божественным велением, неведомым будущим и смертным часом и одновременно об уповании на Бога. При этом в ряде эпизодов он предстает как человек, чье «упование» устремлено на получение пусть скудных, но материальных благ – дневного пропитания, и как человек книжного знания, склонный своими знаниями гордиться. И только Байазид Бистами, суфий совсем другого, «пьяного», направления суфизма, наставляет его на путь истинный, после чего Шакик может, наконец, умереть спокойно. Все эти мотивы имплицитно присутствуют в связи с Шакиком Балхи и в поэтическом произведении ‘Аттара – поэме «Йлахи-наме», о чем, надеюсь, будет рассказано в продолжении этой статьи.

Таким образом, прием нарративизации теоретического положения доктрины суфизма и его представления в виде серии «действительных событий» из жизни святого позволяет автору-агиографу, с одной стороны, «конструировать» жизнь святого согласно доктринальной модели, а с другой – показать читателю «доктрину в лицах» и предложить ему практические примеры для подражания. При этом, если ранние авторы довольствовались этими двумя задачами, ‘Аттар, поэт и блестящий мастер «поэтического языка суфийской прозы»⁵⁰, строит свой дискурс иначе. На примере рассказов о Шакике Балхи можно видеть, что выбор и композиция материала, наличие или отсутствие беллетризации могут служить у него еще и художественными средствами, позволяющими выразить собственные отношения к описываемому.

Примечания

1. Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014).
2. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. М.-СПб.: Диля, 2004. С. 42.
3. *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (Генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 76.
4. *Abū Nu‘aym al-Iṣḥāqī. Ḥilyat al-avliyā‘ va ṭabaqāt al-aṣṭiyā‘.* Cairo, 1979. J. 8. S. 59. Благодарю С.В. Лахути за помощь при работе с арабскими источниками.
5. *Abū ‘Alī Ṣāqīq b. Ibrāhīm al-Āzdī al-Balxī. Ādāb al-‘ibādāt.* [Электронный ресурс] URL: <http://read.kitabklasik.net/2009/05/adab-al-ibadat-syaikh-syaqiq-al-balkhi.html> (дата обращения 28.02.2015).
6. Термин *zuhd* часто переводится как «аскетизм».
7. *Abū ‘Alī Ṣāqīq.* Op. cit. S 19.

8. *Насыров И.Р.* Указ. соч. С. 76–77. Под «довольством» (*riḏā*) подразумевается удовлетворенность своей участью, принятие всего, что посылает Бог.
9. Там же. С. 187.
10. *Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī.* Op. cit. S. 60–62. За указание на эту цитату, как и вообще за ценную консультацию, благодарю И.Р. Насырова.
11. Предполагается, что это сокращенная версия не дошедшей до нас «Истории суфиев», которая содержала около 1000 биографий (*Кныш А.Д.* Указ. соч, С. 141).
12. *Quṣayrī, ‘Abd al-Karīm b. Havāzan.* Risālat Quṣayrīyya. Tehrān: Hermes, 1391/2012, S. 266–278. В работе я пользовалась также персидским переводом «Послания», выполненным учеником Кушайри, Абу ‘Али б. Ахмадом ‘Усмани: *Quṣayrī, ‘Abd al-Karīm b. Havāzan.* Al-Risāla-yi Quṣayrīyya, fārsī. Tehrān: Hermes, 1391/2012. Далее даются ссылки на этот перевод.
13. *Кныш.* Указ. соч. С. 147.
14. *Quṣayrī, ‘Abd al-Karīm b. Havāzan.* Ss. 266–278.
15. Ibid. S. 267.
16. Ibid. S. 269.
17. Ibid. S. 268.
18. Ibid. S. 270.
19. Ibid. S. 271.
20. Ibid. S. 268.
21. Ibid. S. 270. Рассказ повторяется и у Худжвири в *Hujvirī, ‘Alī ibn ‘Uṭman.* Kaṣf al-mahjūb. [Электронный ресурс] URL: <http://sufism.ir/books/download/farsi/hojviri/kashfol-mahjoob.doc/> (дата обращения 28.02.2015). S. 204.
22. *As-Sulamī, Abu ‘Abd ar-Raḥmān.* Ṭabaqāt aṣ-ṣūfīyya. Al-Qāhirat, 1989. S. 61–66.
23. Ibid. S. 63.
24. *Quṣayrī.* Op. cit. S. 80–81.
25. *Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī.* Op. cit. S. 59.
26. Ум. 237/889.
27. Рассказ есть и у Абу Ну‘айма (Ibid. S. 64).
28. По замечанию издателя текста «Поминания друзей Божиих», М. Эсте‘лами, речь идет о принятии Божественных велений и отказе от зла.
29. *As-Sulamī, Abu ‘Abd ar-Raḥmān.* Op. cit. Ss. 63–64.
30. *Hujvirī, ‘Alī ibn ‘Uṭman.* Op. cit. S. 111.
31. «Торговая запись» уведомляет о предъявлении чего-либо. Смысл высказывания: Ибрахим Адхам обличает Шакика в том, что он так и остался купцом, раз

- пытается заключить «сделку» с Богом, предъявляя Богу свое «упование» в расчете получить за это награду.
32. *Farīd ad-Dīn ‘Aṭṭār Nīšābūrī*. *Taẓkīrat al-awliyya’*. Tehrān, 1386 (далее – ТА). Ss. 201–207.
33. «Благочестивые», в ориг. *abrār*. У Худжвири так названы семеро «благочестивых», занимающих в иерархии «приближенных к Богу мужей» ступень после «трехсот, называемых лучшими» (*axūār*) и «сорока, называемых заменяющими» (*abdāl*) (*Hujvirī, ‘Alī ibn ‘Uṭman*. Op. cit. S. 101).
34. ТА. S. 203.
35. «Гебр» – зороастриец; часто употребляется расширительно, в значении «немусульманин».
36. ТА. S. 201.
37. ТА. S. 203.
38. *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* «Я есмь Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе ‘Аттара // Семантика образа в литературах Востока. Сборник статей. М.: Вост. лит., 1998. С. 148.
39. ТА. S. 205. Рассказ есть у Худжвири в *Hujvirī*. Op. cit. S. 54
40. *As-Sulamī, Abu ‘Abd ar-Raḥmān*. Op. cit. S. 64. Цитата дается в переводе И.П. Насырова по *Насыров И.П.* Указ. соч. С. 188.
41. ТА. S. 205
42. «Кошель» – имеется в виду *jayb-i ġarībān* – мешочек для хранения монет, который пришивался к одежде изнутри за пазухой.
43. «Четыре монетки» – в ориг. «*dang*», 1/6 дирхама – приблизительно 0,4 г.
44. ТА. S. 205.
45. *Счетчикова Т.А.* Введение к «Тазкират ал-аулийа’» Фарид ад-Дина ‘Аттара: формулировка авторского замысла» / Вестник РГГУ. №6(128). Серия «Востоковедение. Африканистика». М.: 2014. С. 109.
46. «Харвар» – букв. «ослиный груз».
47. ТА. S. 150, 151. Перевод выполнен в рамках иранского семинара «Семиран» Лаборатории востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ РАНХиГС (участники: Алонцев М.А., Заглубоцкая Т.А., Лахути Л.Г., Никитенко Е.Л. Руководитель семинара – Чалисова Н.Ю.).
48. Слова *таваккул* и *мутаваккил* упоминаются в 47 главах ТА из 72.
49. ТА. S. 303.
50. «Поэтический язык суфийской прозы» – так названа книга современного иранского исследователя М.Р. Шафи’и Кадкани (*Šaftī’ Kadkanī M.R. Zabān-i šī’r dar naṣr-i fārsī. Darāmadī ba sabkšīnāsī-yi nigāh-i i’rfānī*. Tehran: Suxan, 1392. S. 659).

ТРАДИЦИОННАЯ ОДЕЖДА МАЛЫХ НАРОДОВ ВЬЕТНАМА:
АКТУАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ

Цель данной статьи – обозначить основные проблемы, с которыми сталкиваются исследователи при изучении одежды различных этносов Вьетнама, рассмотреть конструктивные формы и характерные черты национальных костюмов народностей, населяющих СРВ. Важными проблемами в контексте изучения материальной культуры малых народов Вьетнама является специфика их официального разделения на этнолингвистические группы, а также лингво-этнографическая обстановка в регионе. В статье предпринята попытка ответить на ряд вопросов, касающихся сходств и различий костюмов некоторых малых народов и костюмов народа *кинх*, т. е. собственно вьетнамцев.

Ключевые слова: традиционная одежда, народы Вьетнама, этнография, национальные меньшинства, материальная культура.

Вьетнам является полиэтническим государством, на территории которого проживает около шести десятков этносов, однако вопрос о точном числе народов, населяющих страну, и целесообразности разделения или объединения некоторых этнографических групп в контексте лингвистических, исторических, культурологических и многих других исследований остается открытым. До официального утверждения национального состава СРВ советские ученые¹ главным образом опирались на данные, которые были представлены в этнографических очерках о народах мира, подготовленных Институтом этнографии АН СССР им. Миклухо-Маклая². Согласно этим данным, Вьетнам населяли 68 народов и свыше 60 этнографических групп³.

В 1979 г. Главным статистическим управлением Вьетнама были выделены и утверждены 54 официальные национальности⁴. Отметим, что обнародование и вступление в силу данного правового акта ни в коей мере не уменьшило актуальность исследования вопросов, касающихся национального состава Вьетнама, а напротив, лишь показало необходимость дальнейшего тщательного изучения этой темы.

Национальности Вьетнама принято разделять на 8 групп по языковому признаку: вьет-мыонгская, мон-кхмерская, тибето-бирманская, китайская, тайская, мяо-яо, тямская (чамская) и группа народов, говорящих на кадайских языках. Доминирующим этносом являются *кини*, или собственно вьетнамцы. Малые народы Вьетнама составляют примерно 14,3 % от общей численности населения страны⁵.

Очевидно, в рамках работ, касающихся изучения традиционной одежды народов Вьетнама, подробное описание и анализ конструктивных форм и характерных черт национальных костюмов в первую очередь должны служить попыткам изучения происхождения и развития различных этносов, а также культурных и исторических связей между ними. Поиск путей решения этих задач осложняется не только довольно скудным освещением изучаемого вопроса вьетнамскими и российскими авторами, но и в целом особенностями этногеографической обстановки Вьетнама.

Комплексные аналитические работы, посвященные национальной одежде народов Вьетнама, которые опирались бы на исторические источники, практически отсутствуют. Как правило, большинство публикаций по данной теме, как вьетнамских, так и западных авторов, носит чисто описательный, иллюстративный характер⁶. К тому же, за редким исключением такие работы предоставляют информацию о современном состоянии традиционных костюмов национальных меньшинств и, соответственно, о сферах их использования в наши дни, не давая никакого исторического экскурса.

В контексте данной проблемы особенно ценными являются работы французских исследователей времен колониального режима (1887–1954), например, описания, сделанные этнографами Ж. Буолем и Е. де Розарио в конце 20-х гг. XX в.⁷ Важным подспорьем для исследователей костюмов малых народов Вьетнама являются экспонаты Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (далее – МАЭ), описанные А.И. Мухлиновым⁸. Значительная часть экспонатов МАЭ, на основе которых даны описания костюмов, были переданы музеем Г. Мейером (1858–1926) из личных коллекций, собранных им в первом десятилетии XX в. и, возможно, чуть раньше – в конце 90-х гг. XIX в. На момент поступления в музей в 1903 г. все костюмы являлись современными.

Еще одна проблема, с которой сталкиваются этнографы и лингвисты, изучающие малые народы Вьетнама, – специфика официального

разделения малых народов на этнолингвистические группы с учетом политики «один народ – один язык», что видно, в частности, на примере официального доклада о результатах переписи населения СРВ⁹. В то же время исследования в этой области продолжают. Организуются вьетнамско-российские лингвистические экспедиции¹⁰, в рамках которых осуществляется сбор информации и о материальной культуре народов, уточняются самые различные сведения, и вопросы о целесообразности существующей классификации малых народов Вьетнама продолжают подниматься.

В 1900–1970 гг. одежда народов Вьетнама претерпела значительные изменения, прежде всего это касается костюма *киней*. Полностью вышла из употребления форменная чиновничья одежда, исчезли регламентированные феодальным правом наряды зажиточной прослойки помещиков, что явилось следствием глубоких внутривосточных и экономических перемен, произошедших во Вьетнаме: окончанием колониального периода, Августовской революцией 1945 г., последовавшими за ней реформами и – как следствие – кардинальными изменениями во всех сферах жизни народа¹¹. Особо следует отметить стремительное внедрение в жизнь горожан европейской одежды и появление новых униформ государственных и партийных работников. При этом около 90 % вьетнамцев к началу 70-х гг. XX в. проживало в сельской местности, и эту часть населения изменения, касающиеся одежды, затронули в гораздо меньшей степени. Там повсеместно использовались различные формы национальных костюмов (формы варьировались в зависимости от местности) и их элементы.

Похожая ситуация до сих пор наблюдается у значительной части представителей малых народов Вьетнама (в отличие от *киней*, среди которых доля городского населения стремительно выросла за минувшие десятилетия и продолжает расти), особенно у населяющих труднодоступные горные районы на границе с Китаем и Лаосом, плато Тэйнгуен и проч. Национальная одежда народов, образ жизни которых характеризуется минимальными контактами с *кинями*, а также жителей удаленных от более или менее крупных населенных пунктов областей, изменялась и воспринимала влияние вьетнамской и европейской одежды очень медленно. Это позволяет говорить о характерных особенностях костюмов малых народов Вьетнама, опираясь в том числе и на сравнительно недавние материалы и данные.

Одним из важнейших факторов, влияющих на изменения форм одежды (а в некоторых случаях даже приводящих к их упразднению) являются климато-географические особенности региона и, следовательно, уклад жизни и тип занятий того или иного народа. Ярким примером может послужить национальная одежда *кхмеров*, культура и уклад жизни которых испытала заметное вьетское влияние. Длительное время прожив в окружении вьетнамцев, *кхмеры* переняли у них основные элементы материальной культуры. Сельское хозяйство *кхмеров* и приемы его ведения не отличаются от вьетнамских, что в сочетании с климатическими особенностями региона Намбо (Южный Вьетнам) привело к тому, что исконный национальный костюм этого народа был по сути вытеснен более удобной одеждой, по своим конструктивным формам практически аналогичной одежде вьетнамских крестьян¹².

Еще один фактор, влияющий как на отдельные детали костюма, такие как вышивка, аппликации, сопутствующие украшения, так и на его конструктивное строение – это географо-этнографическая обстановка, в которой проживает тот или иной народ. А.И. Мухлинов, описывая обувь, народов Северного Вьетнама, делает следующее наблюдение: «Сложность этнического определения одежды, в том числе обуви, заключается в широком использовании тем или иным этносом предметов костюма другого народа»¹³.

Так, например, в горных областях Северного Вьетнама в тесном соседстве проживают народы *мео*, *гэлао*, *тупео*, *ханьцы* и др. Народ *гэлао*, относящийся к кадайской группе народов, по численности в сотни раз уступает *мео* (народ *мяо-яо*), с которым постоянно контактирует на уездном рынке (что особенно важно), где есть возможность купить различные элементы одежды или ткани для ее изготовления. Представители этих двух народов вступают в браки, передают по наследству национальные костюмы, семейные украшения. Как следствие, определенные детали одежды костюма *гэлао* (повседневные головные уборы, передники, китайские шелковые блузки, нашивки и пр.) являются заимствованными у *мео* и китайцев, с которыми они также поддерживают контакты¹⁴.

Остановимся подробнее на конструктивных формах национальных костюмов конкретных представителей различных групп народностей, проживающих на территории Вьетнама.

Самым многочисленным народом вьет-мыонгской группы (исключая вьетнамцев) является народ *мыонг*. Анализ традиционного костюма

мыонгов особенно важен в контексте исследований вьетнамской национальной одежды, поскольку этот народ является самым близким к *киням* как по языку, так и по материальной и духовной культуре.

Женский костюм *мыонгов* представлен в коллекции МАЭ в единственном экземпляре. Костюм состоит из кофты, юбки, кушака и нашейного украшения. Кофта сшита из хлопчатобумажной ткани, покроя кимоно, распашная, прямозастежная, ворот-стойка, суженный к запястью рукав. Боковые полы у талии расширяются и имеют шлицы глубиной 10 см, низ скроен полукругом. Вид и расположение застежек в целом характерен для региона: металлические пуговицы на ушках ровным рядом по вертикали пришиты к левому краю полы, на правой поле нашиты матерчатые длинные петли. Юбка распашная из черной хлопчатобумажной ткани, подкладка синяя. Кушак также хлопчатобумажный, черного цвета, концы орнаментированы шелковой вышивкой. Шейное украшение в виде шарфа выполнено из черной ткани на синей подкладке, украшено металлическим бисером¹⁵.

Аналогичный костюм описывают французские этнографы Ж. Буоль и Е. Де Розарио в своей «Географии Индокитая»: «Они [мыонги] одеваются так же, как и аннамиты, но используют ткани, окрашенные в синий цвет. Их женщины носят головные повязки, курточки и очень короткие юбки»¹⁶.

Юбка в женском костюме *мыонгов*, по всей видимости, является основным предметом поясной одежды, в то время как для вьетнамского (как повседневного, так и праздничного) женского костюма характерны штаны. Некоторые этнографы (в частности, например, российский исследователь Р.Ф. Итс) полагают, что обычай вьетнамских женщин носить штаны является результатом китайского влияния, а в древности женской поясной одеждой вьетнамцев также были юбки¹⁷.

Из одежды народа *тай (тхо)*, который является самым многочисленным в своей этнолингвистической группе, в коллекции Г. Мейера представлены праздничный женский халат и женские туфли. Халат из хлопчатобумажной ткани темно-синего цвета покроя кимоно, распашной, рукава длинные и узкие, ворот-стойка, по бокам глубокие шлицы. От ворота до пояса по краям каждой полы нашита аппликация из квадратов и ромбов, выполненная из белой, красной и темно-синей ткани. Швы рукавов и обшлагов халата обшиты красными и белыми полосками, края разрезов и полосы под рукавами украшены орнаментом из ткани. На груди нашита металлическая фигурная пряжка.¹⁸ По своим

конструктивным формам костюм народа *тай* не отличается от одежды прочих этнических групп, мигрировавших на территорию современного Вьетнама из Юньнани, Гуандуна и Гуанси¹⁹. Однако важно отметить, что ему удалось сохранить особенности костюма, присущие только их народу – определенные расцветки и цветовые сочетания, орнаменты и элементы декора.

Одежда *кхмеров* – наиболее многочисленного народа мон-кхмерской этнической общности Вьетнама, как уже было сказано, испытала на себе сильное влияние вьетов. Женский костюм состоит из штанов и короткой куртки, мужской – из брюк и куртки. Мужской *саронг* и женский *сампот* – поясная одежда, представляющая собой полосу цветной ткани, которая обертывается вокруг пояса (или середины груди – у женщин) – сохранились только в качестве праздничной одежды.

Иная ситуация наблюдается у горных *кхмеров* – народов *банар*, *седанг*, *срэ*, *хрэ*, *ванкьеу* и др. *Мон-кхмеры*, населяющие долины и побережье Вьетнама, испытали на себе влияние *чамов* и вьетов. Группы, переселившиеся в горы, подверглись тайскому влиянию²⁰. Основным элементом мужской поясной одежды горных *кхмеров* является набедренная повязка в виде длинной полоски луба или ткани. Женщины носят полотнища ткани, которые обертывают вокруг бедер. У *банар* и *ванкьеу* распространены юбки. В коллекции МАЭ имеется шесть женских юбок мон-кхмерского народа *синьмун* (*пуок*). Все они прямокройные, сшиты из трех-четырех кусков хлопчатобумажной ткани, украшены разноцветными продольными полосами.

Повседневной плечевой одеждой горных *кхмеров* служат нагрудные повязки, праздничной – короткие, глухие или прямозастежные кофты, которые иногда подпоясывают расшитыми кушаками. Горные *кхмеры* отличаются тем, что носят множество украшений из свинца, меди, стекла, кости, змеиных и тигровых клыков²¹.

Некоторые тибето-бирманские народы Вьетнама, например *лоло* и *фула*, восприняли влияние *тхай*, *мео* и других народов, с которыми жили в соседстве. Сделать определенные выводы о том, какие народы могли оказать наибольшее влияние на материальную культуру *хани* и других народов этой общности, трудно.

Традиционные костюмы *лоло* и *хани* образца начала и середины XX в. имели много сходных черт. Праздничный костюм *лоло* состоял из черной хлопчатобумажной прямозастежной кофты с вшивными рукавами из поперечных разноцветных полос. Ему присущи ворот-стойка, вдоль

борта кофты серебряные застежки, нижняя пола украшалась красной каймой. Мужчины *лоло* носили штаны по покрою идентичные вьетнамским, короткую куртку, застегивающуюся на правый бок, тюрбан²². За последние 50 лет костюм *лоло* претерпел заметные изменения. В частности, существенно изменился декор женского тюрбана, набор используемых тканей (что объясняется тесными контактами с экономически более развитыми народами) и украшений. Кроме того, по мере сбора этнографических сведений о *лоло* разных деревень и провинций, становился все более очевидным тот факт, что декор и значительное количество деталей их костюма довольно сильно варьируются в различных местах расселения народа. Такая тенденция весьма характерна для национальных меньшинств Вьетнама, компактно расселенных небольшими группами в горных областях страны. Известно, что молодое поколение (особенно юноши), предпочитает носить костюмы *мео* или *киней*²³ – что, без сомнения, свидетельствует о том, что доминирующие культуры этих народов постепенно вытесняют традиции *лоло*.

Из группы народов *мяо-яо* самым многочисленным является народ *мео* (*хмонг*). По цвету и орнаментам женской одежды разделяют пять групп *мео*: *мео чанг* (белые), *мео ден* (черные), *мео до* (красные), *мео хоа* (пестрые, цветные) и *мео сань* (синие, зеленые). Аналогичное разделение на ветви или группы по цвету национального костюма бытует у народов *элао* (кадайская группа) и *тхай* (тайская группа).

Женский костюм *мео* состоит из сборчатой или плиссированной юбки черного цвета, кофты, передников, тюрбана, платков, тканых орнаментированных поясов, шейного шарфа, обмоток и сандалий. Характерными особенностями женской одежды *мео* (по-видимому, заимствованными соседними народами, например, *элао*) являются многослойность и неоднородность фактуры тканей. Количество передников, надетых одновременно, а также толщина слоев обмоток на ногах – показатель достатка и благополучия семьи²⁴. Под двумя (и даже более) поясами, богато украшенными вышивкой, удерживаются юбка, полотна бархата или парчи. Кофта покроя кимоно, рукав надставлен, горловина круглая. Тюрбаны обматывают вокруг головы в виде конуса в несколько слоев, поверх носят разноцветные платки, нижнюю часть лица нередко закрывают шарфом, намотанным поверх тюрбана.

Мужчины носят черные, коричневые или темно-синие куртки и широкие штаны, по покрою сходные с вьетнамскими. Иногда обшлага куртки и ворот украшены полосками различных цветов – в зависимости от того, к какой группе *мео* принадлежит обладатель костюма²⁵.

Говоря о китайязычных народах Вьетнама, прежде всего следует различать этнические группы, населяющие Северный Вьетнам (провинции, граничащие с КНР), и потомков переселенцев, которые образовали поселение Шолон в XVII в. в Южном Вьетнаме²⁶.

Наиболее многочисленный китайязычный народ Вьетнама – *хоа*. По своей материальной культуре и языку *хоа* близки китайцам, населяющим провинции Гуандун и Гуанси²⁷. Второй по численности народ китайской группы – *санзиу*, эмигранты из Южного Китая. Миграция *санзиу* во Вьетнам начались в XVII в., ныне этот народ проживает на севере Вьетнама в более или менее тесном соседстве с вьетнамцами, *тай*, *нунгами* и другими народами. Материальная культура *санзиу* близка культуре вьетнамцев и *хоа*. Женский костюм состоит из черных хлопчатобумажных штанов, темно-коричневой куртки и кушака.

Происхождение *тямов* (*чамов*) – основных представителей своей этнолингвистической группы – остается невыясненным. В рамках основных гипотез *тямы* рассматриваются либо как пришельцы из Индонезии, либо как автохтоны. Вследствие тесных контактов *тямы* испытали на себе сильное индийское и вьетнамское влияние, что сказалось и на их материальной культуре. Тем не менее, у *тямов* еще в середине XX в. использовался традиционный женский костюм – *саронг*. Поверх *саронга* носят узкий халат с плотно прилегающими рукавами. В качестве головного убора используется тюрбан или прямоугольный шелковый платок²⁸.

Кадайские народы являются самой малочисленной этнолингвистической группой Вьетнама. В 2008 г. в ходе российско-вьетнамской лингвистической экспедиции в провинции Хазянг (Северный Вьетнам) удалось собрать материалы, касающиеся традиционных костюмов одного из кадайских народов – народа *гэлао*²⁹.

Как и народы *мео* и *тхай*, народ *гэлао* принято делить на группы (ветви). Основной характерной особенностью каждой из них являются цвет и вышивка национального костюма. В настоящее время на территории Вьетнама проживают три группы *гэлао*: *гэлао до* (красные), *гэлао сань* (синие или зеленые) и *гэлао чанг* (белые).

Женский костюм *гэлао до* и *гэлао чанг* состоит из черной шелковой блузки, широких шелковых штанов и двух полотнищ-передников, которые удерживаются несколькими широкими поясами. Блузка длинная, до колен, ворот-стойка, рукав вшивной, богато украшена вышивкой и цветными шелковыми вставками различных оттенков и фактур. Повседневный головной убор состоит из шерстяного платка, подвязанного через шею шарфом. Праздничным головным убором служит тюрбан – полоса плотной цветной ткани длиной до пяти метров. В женском национальном костюме этих двух групп *гэлао* заметно сильное влияние *мео* (наличие передников, большого количества поясов, стремление к многослойности одежды). Мужской костюм *гэлао* состоит из черной куртки, свободных брюк и войлочного берета. Такой или во многом сходный мужской костюм в целом характерен для Северного Вьетнама и встречается у представителей самых разных народов, включая самих вьетов³⁰.

Как видно из приведенных выше сведений, традиционные костюмы малых народов Вьетнама отличаются большим разнообразием не только в контексте сравнения неблизкородственных народов, но и в пределах одной и той же лингво-этнографической группы. Такая ситуация обусловлена особенностями исторического развития того или иного народа, наличием контактов с различными этносами (войны, торговля, мирное соседство), сменой мест расселения, климатическими характеристиками региона. Малые народы Вьетнама исторически занимают менее плодородные и пригодные для проживания районы, чем вьеты, при этом нередко селятся компактно, небольшими группами – каждая в окружении своих соседей, представителей других этносов. Этот факт обуславливает большую вариативность костюмов в пределах одной национальности, наличие заимствованных элементов одежды или даже полное вытеснение собственного традиционного костюма костюмом доминирующего этноса.

Одежда вьетнамских крестьян оказала большое влияние или была практически целиком заимствована представителями ряда народов Вьетнама, что объясняется широкомасштабным общекультурным влиянием *киней* на соседние малые этносы, заимствованием вьетнамского образа ведения хозяйства и, как следствие, переходом к более практичному и отвечающему нуждам населения костюму. Ни один из традиционных костюмов малых народов Вьетнама, по-видимому, не оказал никакого заметного влияния на традиционный

костюм *киней*. Сходство конструктивных форм традиционных костюмов ряда народов с вьетнамским костюмом объясняется мощным китайским влиянием или культурно-историческим происхождением этноса.

Отмечая сходства и различия традиционной одежды вьетнамцев и наиболее близких им по происхождению и культуре этнических групп, стоит учитывать, что *кини* подверглись наиболее мощному влиянию *ханьцев* (особенно высшие слои населения). Так, наиболее заметное отличие женского костюма *мыонгов* и вьетнамского костюма заключается в том, что мыонгские женщины в качестве поясной одежды используют юбку, в то время как для вьетнамского костюма характерны штаны (которые, по-видимому, были в употреблении и до вступления в силу указа императора Минь Манга (прав. 1820–1841), согласно которому женщины обязаны были носить только юбки), и этот факт некоторые исследователи как раз и объясняют китайским влиянием.

Примечания

1. См., например, *Мухлинов А. И.* Одежда народов Вьетнама и Лаоса // Одежда народов Зарубежной Азии. Вып. XXXII: сб. ст. / отв. ред. Д. А. Ольдерогге. Л.: Наука, 1977. С. 80.
2. Народы Юго-Восточной Азии / под ред. А.А. Губера [и др.] // Народы мира. Этнографические очерки / под общ. ред. С.П. Толстова. М.: Наука, 1966.
3. Там же. С. 207.
4. См.: General Statistics Office Of Vietnam // Главное статистическое управление Вьетнама [Электронный ресурс]. Электрон. дан. HN., 172/GP-TTĐT, issued on 13.08.2010. URL: <http://www.gso.gov.vn/default.aspx?tabid=405&idmid=6&ItemID=1851> (дата обращения 09.05.2014); также см.: Báo cáo kết quả chính thức / Tổng điều tra dân số và nhà ở 1/4/2009 (Tôm tắt) (Официальный доклад о результатах / Перепись населения и жилищного фонда (в сокращении). HN.: 7–2010.
5. Báo cáo kết quả chính thức. Op. cit. Tr. 1.
6. См., например, *Việt Đẳng Bé.* Người Dao ở Việt Nam (Народ яо во Вьетнаме). HN.: Viện dân tộc học, khoa học xã hội, 1971. 367 tr.; *Ngọc Thắng Lê.* Nghệ thuật trang phục Thái (Искусство костюма народа тхай) / Văn Hóa Dân Tộc. HN.: Trung tâm văn hóa Việt Nam, 1990. 199 tr.; *Vũ Quốc Khánh.* Người Lô Lô ở Việt Nam (Народ лоло во Вьетнаме). HN.: NXB Thông Tấn, 2011. 138 tr.

7. *Bouault J., de Rosario E.* Géographie de l'Indochine // II L'Annam / Bouault J. Hanoi – Haiphong: Imp. d'Extrême-Orient, 1928.
8. *Мухлинов А. И.* Указ. соч. С. 80–110.
9. Báo cáo kết quả chính thức. Op. cit.
10. См.: Языки гэлао: Материалы к сопоставительному словарю кадайских языков / под общей ред. И.В. Самариной. М.: Academia, 2011.
11. *Мухлинов А. И.* Указ. соч. С. 106.
12. Народы Юго-Восточной Азии. С. 161.
13. *Мухлинов А. И.* Указ. соч. С. 99.
14. Подробнее см.: *Минина Ю.Д.* Этнографические заметки о гэлао Вьетнама // Языки гэлао: Материалы к сопоставительному словарю кадайских языков / под общей ред. И.В. Самариной. М.: Academia, 2011. С. 917.
15. *Мухлинов А. И.* Указ. соч. С. 94–95.
16. *Bouault J., de Rosario E.* Указ. соч. Р. 32.
17. *Итс Р.Ф.* Одежда мяо и яо (мань) Вьетнама. Сб. МАЭ, т. XVII, М. – Л.: Наука, 1957.
18. *Мухлинов А. И.* Указ. соч. С. 95–97.
19. *Егорушин О. В., Нго Дык Тхинь* // Народы и религии мира / глав. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1999. С. 509–510.
20. Народы Юго-Восточной Азии. С. 156.
21. Народы Юго-Восточной Азии. С. 166.
22. Народы Юго-Восточной Азии. С. 153.
23. *Vũ Quốc Khánh.* Указ. соч. Р. 55.
24. *Минина Ю.Д.* Указ. соч. С. 917.
25. Описание сделано с привлечением личных материалов, полученных в ходе российско-вьетнамской лингвистической экспедиции (2008), организованной при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 08-04-94891е/V «Лингвистическая экспедиция по сбору материала и описанию языка гэлао (Вьетнам, провинция Хазянг)», рук. И.В. Самарина).
26. *Мурашева Г.Ф.* Вьетнамо-китайские отношения XVII–XIX вв. / отв. ред.: С.Л. Тихвинский. М.: Наука, 1973. С. 19–22.
27. *Добровольский А.В.Хоа* // Народы и религии мира / глав. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. С. 358.
28. Народы Юго-Восточной Азии. С. 168.
29. Языки гэлао: Материалы к сопоставительному словарю кадайских языков. Указ. соч. С. 913–922.
30. Подробнее см. *Минина Ю.Д.* Указ. соч. С. 916–918.

«ТХЭННИДЖИ»: В ПОИСКАХ РУКОПИСЕЙ
(ОПИСАНИЕ РАБОТЫ С МАНУСКРИПТАМИ В БИБЛИОТЕКЕ
УНИВЕРСИТЕТА ЁНСЕ)

Данная статья посвящена корейскому произведению «Тхэнниджи» («Описание избранных деревень», 1751) опального чиновника Ли Джунхвана, проведенного в ссылке более 30 лет. «Тхэнниджи» представляет собой историческое, географическое и культурологическое описание восьми провинций, т.е. всей Кореи. Вплоть до начала XX в. произведение распространялось благодаря анонимным копиистам. На настоящий момент в библиотеках и архивах Южной Кореи хранятся более 40 различных версий «Тхэнниджи». В данной статье рассматриваются две из них – «Гонгук пхарёкчи» и «Чосон пхальдо покконон», хранящиеся в библиотеке университета Ёнсе, где летом 2014 г. автор статьи проводила исследование.

Ключевые слова: «Тхэнниджи», «Описание избранных деревень», Ли Джунхван, рукописи, полевое исследование

Вторая половина XVIII в., особенно правление вана Чонджо 正祖 (1776-1800), называемое также «Корейским Ренессансом»¹ в период Чосон 朝鮮 (1392-1910), – время расцвета корейской культуры. Образованное сословие стремилось познать собственную страну: ее прошлое, настоящее, перспективы развития.

В этот момент возникла дневниковая проза и получили свое развитие многочисленные географические описания *минчхан* 民撰, созданные на основе личных впечатлений их авторов. Появление сочинений, в том числе поэтических, посвященных поездкам по своей стране, было вызвано прежде всего переменами в судьбах их авторов: немилостью при дворе, ссылкой, переездом в другую провинцию в связи со сменой работы, поиском уединения². Самым первым *минчхан* на настоящий момент считается «Описание избранных деревень» («Тхэнниджи» 擇里志, 1751) ученого-неоконфуцианца Ли Джунхвана 李重煥 (1690-1756?), проведенного в ссылке более 30 лет.

«Тхэнниджи» повествует о восьми провинциях, на которые в тот момент делилось государство Чосон: особенностях их географического положения, истории, культуре, известных людях, обычаях, экономике.

Вскоре после создания произведение приобрело популярность среди интеллектуальной элиты XVIII в. «Тхэнниджи» первоначально было написано на *ханмуне* 漢文 – корейзированной форме древнекитайского языка – и распространялось благодаря анонимным переписчикам. На настоящий момент в открытом доступе нами было обнаружено 48 различных рукописей «Тхэнниджи», относящихся к периоду до XX в., отличных деталями, порядком и количеством глав в них, а также датой и местом изготовления³. Единственный труд Ли Джунхвана известен более чем под 20 названиями. Манускрипты хранятся в архиве Кюджангак⁴, библиотеках университетов Корё, Ёнсе и Ихва, в Национальной корейской библиотеке и других местах.

В 1912 г. корейский просветитель Чхве Намсон 崔南善 (1890-1957) опубликовал «Тхэнниджи», внося некоторые редакционные правки. После этого сочинение переводилось на японский язык, средневековый и современный корейский языки. В 1998 г. Чхве Инсилъ Юн опубликовала частичный перевод книги на английский язык⁵. За период 1969–2007 гг. было опубликовано девять различных переводов «Тхэнниджи» на современный корейский язык, не считая переизданий.

Автор настоящей статьи летом 2013 и 2014 гг. занималась исследованием рукописей «Тхэнниджи», хранящихся в архиве Кюджангак, библиотеке университета Корё и библиотеке университета Ёнсе. Манускрипты сравнивались по внешнему виду и содержанию; за «эталон» была взята рукопись «Тхэнниджи» 古 本 4790-55 архива Кюджангак, ставшая основой для публикации Чхве Намсона. Данная статья представляет собой краткое описание двух рукописей, хранящихся в библиотеке университета Ёнсе: «Описание восьми земель Восточной страны» («Тонгук пхарёкчи» 東國八域志)⁶ и «Рассуждение о выборе места для жилища среди восьми провинций Чосона» («Чосон пхальдо покконон» 朝鮮八道卜居論)⁷. Всего в библиотеке университета Ёнсе хранятся 16 сочинений, приписываемых Ли Джунхану. Это и рукописи, и печатные издания. Часть манускриптов доступна только в виде слайдов. Архивы позволяют копировать не более 30% общего объема текста.

Описание рукописей приводится в соответствии с системой, предложенной А.Ф. Троцевич и А.А. Гурьевой в «Описании письменных

памятников корейской традиционной культуры»⁸. Специальная терминология, используемая в описании манускриптов, заимствована из каталога «Кюджангак. Общий каталог корейских книг. Библиотека Сеульского национального университета»⁹.

Автор выражает благодарность сотрудникам архива Кюджангак, библиотеки университета Корё и библиотеки университета Ёнсе за помощь в сборе материалов для проведенного исследования. Автор также благодарит кандидата исторических наук Т.М. Симбирцеву и профессора Сеульского национального университета (институт Кюджангак) Хохуна Чона за ценные советы и консультации.

При транскрибировании слов корейского языка кириллицей используется система Л.Р. Концевича.

Описание «эталона»

В настоящий момент едва ли возможно определить, какая именно из сохранившихся рукописей была создана Ли Джунхваном, однако ученые продолжают попытки установить хотя бы примерное время создания тех или иных манускриптов¹⁰. Все переводы на современный корейский язык были сделаны с первой публикации «Тхэнниджи», отредактированной Чхве Намсоном, поэтому именно данная публикация считается «эталонной» и используется при сравнении с другими рукописями. Предположительно, основой для «Тхэнниджи» Чхве Намсона послужила рукопись «Тхэнниджи» 古 4790-55 архива Кюджангак, однако между ней и печатным изданием существует ряд отличий, описание которых выходит за рамки данной статьи.

«Тхэнниджи» Чхве Намсона состоит из четырех глав. «Рассуждение о четырех типах людей» («Самин чхоннон» 四民總論); «Рассуждение о восьми провинциях» («Пхальдо чхоннон» 八道總論) – сюда входят также введение и описание восьми провинций; «О выборе правильного места» («Покко чхоннон» 卜居總論) – сюда включают также Введение, «Географию» *чхири* 地理, «Материальную пользу» *сэнни* 生利, «Человеческое сознание» *инсим* 人心, «Горы и реки» *сансу* 山水; «Общие рассуждения» *чхоннон* 總論. «Рассуждение о четырех типах людей» идет вначале, вслед за ним – «Рассуждение о восьми провинциях» и «О выборе правильного места», и последняя часть – «Общие рассуждения».

Это общий вид современной версии «Тхэнниджи»: определен порядок, существует внутреннее деление и система подзаголовков.

Однако часть рукописей так или иначе имеет вид, отличный от данного. Рассмотрим два примера.

«Описание восьми земель Восточной страны»

(«Тонгук пхарёкчи»)

Название на обложке: «Тонгук пхарёкчи»;

Язык: ханмун;

Тип издания: рукопись;

Размеры: 25.2 x 16.2 см; рамка: верхний край – 4,5 см, нижний край – 2,5 см, правый и левый края – 1 см каждый;

Пагинация: 93 л., 183 с., 1 *квон*;

Количество строк на странице: 12, знаков в строке – 22;

Запись на сгибе отсутствует;

Качество бумаги: тонкая, серая, низкого качества. Обложка выполнена из старой бумаги, прежде использовавшейся для другой книги; прошита по правому краю. Рукопись активно читалась: на полях присутствуют пометки, также есть отметки цветным карандашом.

Имеется колофон, где указан год создания: весна года *синми* 辛未, т.е. 1751 г. – предположительное время создания «Тхэнниджи». Имя автора или переписчика отсутствует. Предисловие к основному тексту написано смешанным шрифтом: имена собственные крупнее. В предисловии, в отличие от остального текста, прослеживается деление на подзаголовки. И в предисловии, и в основном тексте есть абзацы, соответствующие введению некоторой новой темы. В предисловии дается краткое географическое описание восьми провинций.

Внутреннее деление глав в основной части аналогично «эталону», однако внутренних подзаголовков нет. Текст сплошной. Порядок описываемых провинций: Пхёнандо, Хамгёндодо, Хвахэдо, Канвондо, Кёнсандо, Чолладо, Чхунчхондо, Кёнгидо. Совпадает с «эталонном».

На с. 175, после перенесенной в конец текста части «Рассуждение о четырех типах людей» обнаружена фраза, утерянная в «эталоне», но присутствующая в большинстве манускриптов. В ней Ли Джунхван сожалеет о том, что в Чосоне нет «истинных *садэбу*» 士大夫 – справедливых, мудрых, высокообразованных сановников, так как все *садэбу* – корейцы, и среди их предков не было совершенномудрых легендарных китайских правителей¹¹.

В целом, за исключением отдельных иероглифов, не меняющих значение текста, «Тонгук пхарёкчи» совпадает с «Тхэнниджи» Чхве Намсона.

«Рассуждение о выборе места для жилища среди восьми провинций Чосона» («Чосон пхальдо покконон»)

Надпись на обложке: «Покконон джон» («Рассуждение о выборе места для жилища» 卜居論, «полностью» 全). Внутренняя обложка: «Чосон пхальдо покконон».

Язык: ханмун;

Тип издания: печать. Предположительно, ручной набор;

Размеры: 29.8 x 20.1 см; рамка: верхний край – 1,5 см, нижний край – 2 см, правый и левый края – 0,7 см каждый;

Пагинация: 21 с., 1 *квон*. На 22 с. – затертые данные о переписчике;

Количество строк на странице: 14, знаков в строке – 28;

Запись на сгибе: «Чосон пхальдо покконон» в верхней части, номера страниц – в нижней части;

Качество бумаги: тонкая, серая, низкого качества. Обложка выполнена из старой бумаги, прежде использовавшейся для другой книги; прошита по правому краю. Рукопись активно читалась.

Есть указание на дату создания данной копии: третий месяц года *кап-ин* 甲寅, что может означать 1794, 1854, 1914 гг. На первых страницах есть штамп библиотеки университета Ёнсе: 1.7.1995. Переписчик неизвестен (имя затерто).

Относительно малый объем произведения связан с тем, что в нем отсутствует первая половина глав. Текст начинается с раздела «Поккосоль» в «эталоне» Чхве Намсона. Внутреннего деления нет, но новая тема начинается с нового абзаца. В сочинении есть главы «География», «Материальная польза», «Горы и реки». В «Горах и реках» предложено краткое описание восьми провинций в следующем порядке: Пхёнандо, Хамгёндо, Хванхэдо, Канвондо, Кёнсандо, Чолладо, Чхунчхондо, Кёнгидо. Глава «Человеческое сознание» отсутствует, что, вероятно, было связано с желанием переписчика сосредоточиться только на описании природы – географии, климата, полезных ископаемых. Указанная выше цитата также отсутствует.

Данное сочинение, таким образом, представляет собой копию лишь одной из частей «Тхэнниджи». Переписчик, по-видимому, выбирал из

текста только интересовавшие его темы: география Кореи, экономика, описание благоприятных и опасных для жизни мест. Поэтому в тексте отсутствуют все главы и части глав, в которых Ли Джунхван пишет об обществе и сожалеет о накопившихся разногласиях при дворе. Таким образом, «Покконон» соответствует «эталону» только в главах о географии.

Заключение

В статье были рассмотрены две версии «Тхэнниджи», хранящиеся в библиотеке университета Ёнсе: «Тонгук пхарёкчи» и «Чосон пхальдо покконон». Оба названия указывают, что речь в них идет о географии. Однако «Тонгук пхарёкчи» почти полностью совпадает с «Тхэнниджи» версии Чхве Намсона, в то время как «Чосон пхальдо покконон» предлагает лишь краткое знакомство с географией Кореи, делая упор на описания гор, рек, полезных ископаемых и сельского хозяйства.

Оба манускрипта были переписаны для личного пользования, так как бумага, на которую был нанесен текст – низкого качества, а собственная обложка отсутствует. Таким образом, мы можем представить, как именно переписчики могли изменять текст «Тхэнниджи»: вносились минимальные изменения, или же переписчик оставлял лишь те части оригинального текста, которые соответствовали интересовавшей его теме.

Дальнейшее изучение рукописей, хранящихся в библиотеках и архивах Южной Кореи, поможет систематизировать внесенные в тексты изменения и, таким образом, способствовать уточнению дат создания манускриптов. Кроме того, необходимо подробно исследовать рукописи для выяснения внесенных Чхве Намсоном изменений в версию «Тхэнниджи», признанную в настоящее время «эталонной».

Примечания

1. Тихонов В.М., Кан Мангиль. История Кореи: В 2 т. Т.1: С древнейших времен до 1904 г. / Ред., сост. хрон. табл., сост. указателя Симбирцева Т.М.. М.: Наталис, 2011. С. 349.
2. Троцевич А.Ф. История корейской традиционной литературы (до XX в.): Учебное пособие. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2004. С. 167.
3. Есть также несколько десятков рукописей «Тхэнниджи», находящихся в частном владении. Общее число манускриптов – свыше 80. Данные приводятся ученым Юн Инсиль Чхве в работе: *Yoon Inshil Choe. The significance of geomancy in*

- understanding T'aengniji // Proceedings of The Sixth Biennial Conference Korean Studies Association in Australia. Australia, the University of Sydney, 2009. P. 322.
4. Кюджангак 奎章閣 («Павильон королевского архива») – архив, основанный ваном Чонджо. Сейчас это крупнейший архив и библиотека на территории Сеульского национального университета.
 5. *Yoon Inshil Choe*. Yi Chung-hwan's T'aengniji: The Korean Classic for Choosing Settlements. University of Sydney, 1998.
 6. Тонгук пхарёкчи 東國八域志. 고서 (III) 4294
 7. Чосон пхальдо поккосоль 朝鮮八道卜居論. 고서 (III) 4299
 8. *Троцевич А.Ф., Гурьева А.А.* Описание письменных памятников корейской традиционной культуры. Выпуск I: Корейские письменные памятники в фонде китайских ксилографов восточного отдела Научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2007. С. 34.
 9. 奎章閣圖書. 韓國本總目錄 Catalogue of Korean Books and Manuscripts in the Kyujanggak Collection: Seoul National University. Seoul, 1965.
 10. См. *Pae Usŏn*. T'aengniji-e taehan yŏksahakchŏk tŏkpŏp – p'ilsabon pigyoŏngurŭl chunsimŭro // Hanguk munhwa 韓國文化. Sŏuldaehakkyo hanguk yŏnguso 서울대학교 韓國文化研究所, 2004; *Yoon Inshil Choe*. Early-Period T'aengniji Manuscripts // Korean Studies, Volume 37, 2013.
 11. 擇里志 (규장각, 고 4790-55); 東國 八域志 (연세 중앙도서관, Koso III 4294). 四民總論. “我國寧有士大夫 中原人 除五胡裔 皆以帝王聖賢之後 修堯舜文武周孔之法制 此爲真正士大夫 乃我國之所謂士大夫 皆本國人苗裔”.

КОНЦЕПТ ХРАМА И СВЯЗАННЫЕ С НИМ ФИГУРЫ РЕЧИ И ИДИОМЫ В ЯПОНСКИХ ПЕРЕВОДАХ КНИГИ ПСАЛТИРЬ

Статья посвящена концепту храма в японском переводе Псалтири на основе текстов двух современных переводов Библии на японский язык, и основное внимание уделяется семантическому наполнению понятия храма в оригинале, а также адекватности его отображения средствами японского языка. Главный предмет рассмотрения – влияние религиозно-культурного дискурса на язык, средства художественной выразительности и идиоматику.

Ключевые слова: Псалтирь, храм, Япония, переводоведение, семантика, религия, идиоматика.

Концепт храма – один из наиболее важных в псалмической поэзии, которая создавалась преимущественно во временной период перехода древнееврейских кочевых племен к оседлому образу жизни в централизованном государстве с наследственной монархией, а также, наряду с этим, централизации религиозного культа и закрепления более-менее строгого монотеизма. Сразу же с отходом от кочевого скотоводства и объединения племен с монархом во главе возникает необходимость унификации обрядности, религиозной легитимации царской власти и нового государства, а также по возможности предотвращения дальнейших расколов. Записываются и приводятся к единообразию разрозненные мифы и предания, из которых именно в эпоху Царств составляются первоисточники Пятикнижия Моисея – Яхвист и Элохист, в которых история народа и государства осмысливается в тесной связи с религиозным ритуалом, и культ постепенно приводится к строгому монотеизму, утверждению абсолютной и уникальной истинности Бога. В более-менее знакомый современному читателю вид вероучение оформится уже после «вавилонского плена» в эпоху развитого централизованного государства, и храмовая обрядность будет закреплена в Жреческом кодексе, который потом также станет одним из источников Пятикнижия.

В более архаический период ритуалы отправлялись в специальных

храмовых палатках, детали конструкции и убранства которых упоминаются в книгах Ветхого Завета. В царскую эпоху (скорее всего, и в предшествующую эпоху вождей), выделяется центральное место культа – Скиния собрания, уже осмысляемая как дом Божества и символ Его присутствия среди верующих¹. В тексте канона появляются упоминания о Ковчеге Завета, сакральном хранилище скрижалей, на которых, по преданию, были впервые записаны заповеди (в древности, скорее всего, каждое святилище имело такой ковчег, подобно храмовому паланкину *микоси* в синтоистских храмах). Главным местом отправления культа стал Храм в Иерусалиме, получивший сакральное понимание физического воплощения центра универсума и главного места пребывания Бога на земле, причём от основной линии отмежевались те, кто желал проводить обряды в старых родовых или племенных святилищах (к примеру, самаритяне, центром культа которых была гора Гризим, имели свою версию Пятикнижия с обоснованием божественной легитимности собственного святилища)². Храм был построен позже правления царя Давида, но уже при нем скиния и храмовая гора Сион стали символами централизованного государственного культа. Интересно, что Храм был построен на горе Мориа, а на горе Сион располагалась крепость иевусеев – племени, населявшего Иерусалим до завоевания древнееврейскими племенами (и позже внесшего свой вклад в развитие системы священства в храмовый период архаического иудаизма)³, но в процессе оформления государственного культа центр страны и центр религии были отождествлены, и название Сион распространилось и на храмовую территорию. Храмовая гора начинает восприниматься как «пуп земли», что переходит потом и в другие религии авраамической традиции, в более поздних апокрифических преданиях утверждается, что творение мира началось именно с этого места.

Псалтирь как сборник религиозной поэзии начала оформляться и приобрела культовое значение именно в эпоху централизованного государства и унификации культа, и в псалмах постулировалась и многократно утверждалась в поэтической форме уникальность и первостепенная важность храма как обители Божества и Сиона как центра одновременно религии, народа и государства. В более поздних псалмах сынов Кореевых описывается уже Иерусалимский храм, в псалмах, написанных во время изгнания, подчеркивается скорбь об утрате Храма как центра, точки притяжения. Храм, святилище, алтарь, гора Сион фигурируют во множестве библейских метафорических и

метонимических конструкций, в идиомах, связанных с культом и государством. Псалмы непосредственно связаны с богослужебным ритуалом, в первую очередь храмовыми государственными праздниками, и во многих псалмах тема храма, богослужения и священства занимает центральное место. В псалмах соединились поэтические и гимнографические традиции народов и культур, населявших тогдашнюю Палестину и сопредельные территории, и псалмическая лирика восприняла основные принципы угаритской и иевусейской храмовой поэзии⁴.

Однако при сопоставлении с японской культурой и религиозностью, под влиянием которых и сформировался японский язык, весьма заметна разница в понимании святилища японцами и древними евреями. Синтоизм схожим образом видит в храме обиталище божества или духа, но в нём нет идеи уникальности и единого центра, храмы могут быть более или менее значимыми, но для отправления культа подходит любое место, отмеченное традицией или знаками, и даже столица – храм-обиталище императора – может переноситься, учреждаться заново и т.п. Понятие центра мира формируется в культуре с появлением централизованной власти и упорядоченного культа, и более близкое понимание храма и его связи с государственной властью и политическим центром пришло в Японию с китайской философией, и особо стало подчеркиваться значение столицы как храма. В китайской традиции тема центра очень важна, и китайский философский дискурс, по сути являясь метанарративным, подобно авраамическому, разработал идею Поднебесной, Срединного царства⁵ как центра обитаемого мира (что важно – культурного центра в противовес «варварским окраинам, в Библии же – богоугодный центр противопоставлен «языческим» странам), а также столицы как упорядоченного центра Поднебесной. В китайских религиозных и квазирелигиозных доктринах разрабатывались принципы духовного центра Вселенной, воплощавшиеся в фигуре Небесного Императора, который мог восприниматься то как божество, то как абстрактный символ универсального закона миропорядка. Учение о центре мироздания существует и в даосизме (культ Полярной звезды, проникший потом и в Японию, сакральный статус «горы праведников» Тайшань, схожий со статусом Храмовой горы в архаическом иудаизме), для практического применения были созданы замысловатые правила

геомантии, по которым строились столичные города и императорские резиденции. В Японии впоследствии были восприняты конфуцианские принципы государственного устройства и их практическое воплощение в планировании столиц и дворцовых комплексов (Нара, Нагаока, Хэйан-кё и др.), предпринимались попытки централизации культа, однако метанарративы в итоге так и не стали основой японского культурного дискурса.

Сам выбор слов при переводе вынуждал переводчиков невольно придавать синтоистский колорит библейским реалиям, что нередко вело к неверному пониманию читателями догматики, изложенной в псалмах. Переводчики широко использовали предыдущую литературную и философскую традицию Японии, и в японской Псалтири можно встретить отсылки как к синтоизму, так и к конфуцианству, буддизму и даосизму. Особое внимание японцев привлекал знакомый по китайским теориям симбиоз государственного и религиозного начал, что, однако приводило к переосмыслению библейской поэзии – отодвиганию на второй план идей Бога, веры, которые воспринимались только как средство упрочить земной порядок. Политическое и прикладное брало верх над духовным, и во многих случаях псалмический текст получал однозначную синтоистскую или конфуцианскую интерпретацию.

Основная цель псалмической гимнографии – в поэтической форме изложить основные понятия религиозного дискурса, и псалмы, посвященные теме храма, в основном касаются роли таких концептов, как: храм как центр культа, земной дом Бога и воплощение центра государства, центра мироздания и уникальности царской власти; Ковчег Завета как символ договора верующих с Богом; священство как посредничество, а также богослужение-ритуал как связь с Небом.

Для анализа текстов переводов были отобраны два перевода, выполненные во второй половине прошлого века с активным участием переводчиков-японцев, причём перевод «Когояку Сэйсё»⁶ (Библия на разговорном языке) был осуществлён для богослужбных целей, ближе к тексту оригинала, но сложен для понимания простых японцев, а перевод Международного библейского общества (далее – МБО)⁷ носит ознакомительно-культурологическое значение, приспособлен к японскому восприятию, но часто жертвует смыслом и поэтикой оригинального

текста.

Само по себе слово «храм» встречается в тексте чаще всего. Могут также употребляться синонимы: «святилище», «святыня», метафорические «жилище», «покой», «место», «град», метонимическое «гора» и географическое название Сион.

Господь во святом **храме** Своем, Господь, – престол Его на небесах, очи Его зрят; вежды Его испытывают сынов человеческих. (Псалтирь 10:4)

主はその聖なる宮にいまし、主のみくらは天にあり、その目は人の子らを見そなわし、そのまぶたは人の子らを調べられる。

(Здесь и далее – первым идет текст «Когояку»)

しかし、主はいぜんとして聖なる宮に住み、天から何もかも支配しておられます。

(Здесь и далее вторым по порядку идёт текст МБО)

...и во **храме** Его все возвещает о Его славе. (Псалтирь 28:9)

その宮で、すべてのものは呼ばわって言う、「栄光」と。

しかし神の宮では、「栄光あれ。

神様に栄光あれ」と、ものみなほめたたえる声がするのです。

Боже! язычники пришли в наследие Твое, осквернили святой **храм** Твой, Иерусалим превратили в развалины...(Псалтирь 78:1)

神よ、もろもろの異邦人はあなたの嗣業の地を侵し、あなたの聖なる宮をけがし、エルサレムを荒塚としました。

ああ神様。

あなたの地は、外国の軍隊の占領下にあります。

神殿は汚され、エルサレムは瓦礫の山となりました。

Поклоняюсь пред святым **храмом** Твоим и славлю имя Твое за милость Твою и за истину Твою, ибо Ты возвеличил слово Твое превыше всякого имени Твоего. (Псалтирь 137:2)

わたしはあなたの聖なる宮にむかって伏し拝み、あなたのいつくしみと、まこととのゆえに、み名に感謝します。

礼拝するたびにあなたの宮に向かい、そのすべての恵みと真実を思い起こして感謝をささげます。

Страшен Ты, Боже, во **святилище** Твоем. (Псалтирь 67:36)

神はその**聖所**で恐るべく

宮でぬかずく時、口では言い表わせないほどの厳肅さに打たれます。

Хвалите Бога во **святыне** Его, хвалите Его на тверди силы Его.

(Псалтирь 150:1)

主をほめたたえよ。その**聖所**で神をほめたたえよ。

神様の**家**でほめたたえましょう。

神様のお力を示す天で、ほめたたえましょう。

Как можно понять из данных цитат, в обоих переводах чаще всего храм переводится синтоистским словом 宮 *мия* – святилище, обиталище духа *ками*, оно же резиденция императора, имеющая сакральный статус; этимологически означает «священный, почитаемый дом», соотносится со словом «мияко» – столица (букв. «место священного дома»). Примечательно, что и Бог монотеистической религии в переводах называется 神*ками* (сущность ближе к духу, чем собственно к божеству), 神様*камисама* (вежливое упоминание духа) или 主*нуси* – синтоистский дух-хранитель местности или какого-либо природного объекта. Нельзя не отметить и слово みくら*микура*, кроме «трона» означающее часть святилища, в которой хранятся храмовые предметы. В переводе Когояку, как более близком к оригиналу, чаще попадаются нейтральные обороты вроде 聖所 «святое место», но в целом в обоих текстах создаётся весьма недвусмысленное японское представление о Боге как *ками*-хранителе древней Иудеи, живущем в собственном *мия* и помогающем государственному управлению подобно божествам японских дворцовых культов. В переводе теряется не только идея трансцендентности Божества, но и вообще понимание Бога как единственно истинного, главного во всей вселенной – остаётся только практическое значение мощного, но не первостепенно важного *ками* (японские духи и божества в классических версиях синтоизма не считаются чем-то трансцендентным и принципиально высшим).

Представление о храме как обиталище Бога тоже теряет

Концепт храма и связанные с ним фигуры речи...

символическое значение уникальности Храма и присутствия небесного в земном, «дом» и «жилище» понимаются вполне буквально.

Речные потоки веселят **град** Божий, святое **жилище** Всевышнего. (Псалтирь 45:5)

一つの川がある。その流れは神の**都**を喜ばせ、いと高き者の聖なる**すまい**を喜ばせる。

喜びの川が、神の神であられるお方の聖なる**住まいのある都**を流れます。

Отец сирот и судья вдов Бог во святом Своем **жилище**. (Псалтирь 67:6)

その聖なる**すまい**におられる神はみなしごの父、やもめの保護者である。

(отсутствует в переводе МБО)

во дворах **дома** Господня, посреди тебя, Иерусалим! Аллилуия. (Псалтирь 115:10)

エルサレムよ、あなたの中で、主の**家**の大庭の中で、これをつぐないます。主をほめたたえよ。

ここエルサレムの**神殿**の庭で、しかも公衆の面前で、誓いどおりのことをみないたします。神様をほめたたえましょう。

доколе не найду **места** Господу, **жилица** – Сильному Иакова». (Псалтирь 131:5)

わたしは主のために**所**を捜し出し、ヤコブの全能者のために**すまい**を求め得るまでは、イスラエルの全能の神様の**神殿**をどう建てたらいいかと思ひめぐらし

Пойдем к **жилицу** Его, поклонимся подножию ног Его. (Псалтирь 131:7)

「われらはその**すまい**へ行って、その足台のもとにひれ伏そう」。しかし今こそ、神様の地上の**お住まい**、**神殿**にお迎えいたします。

Ибо избрал Господь Сион, возжелал его в жилище Себе.
(Псалтирь 131:13)

主はシオンを選び、それをご自分のすみかにしようと望んで言われた
、
ああ神様。あなたはエルサレムを住まいとしてお選びになり、

Чаще всего используются весьма простые, житейские слова 住まい «жильё» и 家 «дом», имеющие вполне нейтральное значение, и примечательно, что почтительный префикс встречается только в переводе МБО, где важно разъяснить японцам сакральный, особенный статус библейского Бога, поэтому во многих случаях «жилище» там заменено на нейтральное обозначение храма 神殿 «палаты божества», которое может употребляться применительно к большинству культов, в основном иностранных. Специфически японское обозначение столицы *мияко* появляется в значении «града Божьего», опять же придавая библейскому культу синтоистский колорит.

Господи! кто может пребывать в жилище Твоем? кто может обитать на святой горе Твоей?

(Псалтирь 14:1)

主よ、あなたの幕屋にやどるべき者はだれですか、あなたの聖なる山に住むべき者はだれですか。

主よ。

聖なる山にある神の天幕に行き、身の避け所を見いだす人はだれでしょう。

Кто взойдет на гору Господню, или кто станет на святом месте Его? (Псалтирь 23:3)

主の山に登るべき者はだれか。その聖所に立つべき者はだれか。

主の山に登り、主のお住まいに入れる者はだれですか。

主の前に立てる者はだれですか。

Гора Божия – гора Васанская! гора высокая – гора Васанская!

(Псалтирь 67:16)

神の山、バシヤンの山、峰かさなる山、バシヤンの山よ。

バシヤンに連なってそびえる、壮大な山々、峰々よ。

君たちがシオン山をうらやましげに眺めるのも、もっともです。

この山は、神様の永遠の住まいとして選ばれたのですから。

Хотя в целом поэтическая метонимия является одним из самых употребляемых тропов в японской поэтике, метонимическая идиоматика, связанная с Храмовой горой, почти полностью вытесняется синтоистскими аллюзиями, и даже в разъяснительном переводе МБО переводится буквально, без замены на обозначения храма/святилища. В японской традиции часто упоминаются *ками*, выбравшие ту или иную гору своим местом обитания, и библейский Бог получает ещё одно понятное японцам толкование – божество-хранитель горы, что особенно заметно в сочетании со словом *нуси*.

В целом можно заключить, что связанная с храмом образность оказывается очень сильно переосмысленной в обоих переводах, а идиоматический и символический смысл в переводе почти полностью утерян. В связи с отсутствием в родном религиозном дискурсе соответствующих понятий, переводчикам пришлось полностью переработать оригинальные идеи текста. Также нельзя не заметить, что оба современных перевода, в противовес более ранним, почти не употребляют терминов, отсылающих к китайской традиции, а, напротив, насыщают текст синтоистскими аллюзиями, что, вероятно, вызвано падением интереса к китайской классике в новейшее время, а также необходимостью максимально приблизить текст Библии к повседневным реалиям религиозной жизни японцев. В целом же анализ концепта храма в переводах даёт возможность взглянуть на то, как по-разному понимается в разных культурах понятие сакрального и как это отражено в средствах художественной выразительности, а также как это может быть передано средствами другого языка.

Примечания

1. Этому посвящены главы 25–31 Книги Исход, где повеление построить главную Скинию исходит непосредственно от Бога и обращено к Моисею, легендарному вождю и основателю культа.
2. «...И да будет что против Ярдена ты воздвигнешь камни сии, что я заповедываю тебе сегодня, на горе Гыризим» (Исх. 20:17 Самаритянского Пятикнижия) URL: <https://sites.google.com/site/normalizedpentateuch/samaritanskoe-patiknizie-na-russkom-azyke> (Дата обращения 19.06.2014)
3. *Delcor, M.* Melchizedek from Genesis to the Qumran Texts and the Epistle to the

Hebrews // Journal for the Study of Judaism 2. 1971. P. 115–135. Персонаж иевусейского происхождения Мелхиседек упоминается как основатель чина священства и первосвященства даже в тексте Псалтири: «Клялся Господь и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс. 109:4).

4. К примеру, по структуре, стилистике и идиоматике крайне схожи с угаритскими гимнами самые древние тексты Книги Псалтирь, и очень заметно угаритское влияние в псалмах как раз храмовой тематики и псалмах, описывающих свойства Бога. См.: *Мень А.В.* Исагогика. М., 2003. Т. 2 § 14
5. Понятие «срединного царства», основные принципы устройства централизованной системы и её философско-религиозная легитимация встречаются уже в древнейших книгах конфуцианского канона: «Ли-цзи», «Шу-цзи» и др.
6. Текст перевода взят с электронного ресурса Bible.salterrae.net. URL: <http://bible.salterrae.net/kougo/html/psalms.html> (дата обращения 20.06.2014)
7. Текст перевода взят с электронного ресурса Bible.com. URL: <https://www.bible.com/ru/bible/83/> (дата обращения 20.06.2014)

ВОЗВРАЩЕНИЕ ГЕРОЯ В ЯПОНСКОМ КИНО
НА РУБЕЖЕ 1950-Х И 1960-Х ГГ.

Участие во Второй мировой войне завершилось для Японии атомными бомбардировками Хиросимы и Нагасаки, потерей миллионов жизней и принятием безоговорочной капитуляции. В послевоенные годы оценка этих событий неоднократно пересматривалась. Индикатором важных перемен в общественном сознании стали военные фильмы режиссера Окамото Кихати, созданные в конце 1950-х – начале 1960-х гг. и реабилитирующие положительный образ героя-мужчины. Сравнительный анализ фильмов Окамото с японским кино о войне предшествовавшего периода, поможет нам разобраться в том, как возвращение политического суверенитета и стремительный экономический рост страны отразились на ее понимании своего исторического прошлого.

Ключевые слова: Япония, кинематограф, война, американская оккупация, память, герой, гендер.

История развития кино всегда была неразрывно связана с войной¹. По сей день кинематограф продолжает оставаться важным орудием военной пропаганды, а война – одной из наиболее популярных тем для кинопостановок. Не только специалисты по кино, но и историки отмечают, что фильмы о войне несут в себе потенциал быть «максимально кинематографичными», так как специфика их сюжетов позволяет «репрезентации любви, ненависти, движения, насилия и смерти принимать наиболее экстремальные формы»². В фильмах о войне в гипертрофированной форме проступают наиболее распространенные, доминирующие в данном обществе, представления о морали, отношении полов, взаимосвязи человека с государством, культурной идентификации. Чрезвычайно важную информацию для историков и культурологов несет в себе образ главного героя, так как именно его характер, манеру поведения, жизненные ценности зритель склонен считать приемлемыми, привлекательными, достойными подражания.

Это справедливо и актуально для японского кинематографа второй

половины 1950-х – начала 1960-х гг. В этот период кинематограф в Японии находился на пике своей популярности и был самым массовым и любимым развлечением японцев³. Коммерческий успех картины в те годы являлся прямым индикатором «народного» одобрения. Именно такую реакцию получил художественный фильм Окамото Кихати «Отряд вольных головорезов» (1959), освещающий события Второй мировой войны в комедийно-приключенческой форме, отчасти напоминающей американский жанр *вестерн*. «Несерьезное» отношение Окамото к войне вызвало негативные отклики кинокритиков⁴, однако успех картины у зрителя был очевиден, и очень скоро последовали продолжения, а серия картин «о головорезах» стала визитной карточкой киностудии Тохо⁵. В чем заключалась новизна и своевременность картин Окамото? Постараемся разобраться в этом, проанализировав историко-культурный контекст, в котором они были созданы и восприняты японским зрителем.

Картины Окамото, в том числе из серии «о головорезах», принято считать «мужскими» – ориентированными на мужскую аудиторию и воспевающими традиционные идеалы мужественности. Режиссер пришел работать в кинематограф в 1943 году, однако уже спустя несколько месяцев был призван на службу в армии. Снова вернуться на студию ему удалось уже после окончания войны, когда производство японских фильмов оказалось под контролем оккупационных властей. В период американской оккупации (1945-1952) японскому кинематографу категорически запрещалась пропаганда милитаризма и прославление героизма японских воинов⁶. Налагался запрет на традиционный жанр японского кино *дзидайгэки* – историко-эпические ленты, воспевающие феодальное прошлое, верность суверену и кровную месть. Этот запрет означал уход с японских экранов героя-мужчины, так как именно в фильмах *дзидайгэки* традиционно раскрывались идеалы мужского героизма.

В отличие от культурной традиции Запада, в которой литературный герой, будучи благородным рыцарем и воином, мог также нести в себе качества героя-любовника, в японском театре Кабуки, во многом определившем нарративную специфику японского кинематографа, сфера социальная и любовная были поделены между двумя персонажами: *татэяку* (благородные и рассудительные самураи, ставящие свой долг перед господином выше личных привязанностей) и *нимаймэ* (красивые, но слабохарактерные, не одаренные большим умом и талантом объекты женской любви и опеки)⁷. В японском кинематографе амплуа сильного

мужчины-аскета унаследовали герои исторических фильмов (*дзидайгэки*), а роли безвольных, сентиментальных, романтических персонажей мужского пола достались героям кинодрам о современной жизни (*гэндайгэки*). В годы оккупации японским режиссерам разрешали снимать лишь *гэндайгэки*, и это повлекло за собой изобилие слабовольных мужских персонажей на японском экране.

Символом новой, демократической Японии суждено было стать женщине, и дело было не только в запрете на традиционно «мужской» жанр *дзидайгэки*. Образ героини-женщины гораздо больше соответствовал задачам, которые ставил перед собой послевоенный японский кинематограф, и прежде всего, речь идет о пропаганде свободы личности и равенства полов, о призыве к пацифизму и демократии. Причастность японской женщины к осуществлению экспансионистской политики в Азии была не так очевидна, как в случае с японским мужчиной, и это делало женщину гораздо более убедительной в роли «агента» послевоенных культурно-политических преобразований. Сыграла свою роль и архетипическая «предрасположенность» женщины к переменам, обусловленная физиологическими особенностями ее тела (способность приносить в мир новую жизнь). Изобилие женских персонажей в послевоенном японском кинематографе 1940-х – 50-х гг. объяснялось также стремлением японской киноиндустрии соответствовать вкусам зрителя. Демографическая ситуация в стране была такова, что именно женщины составляли большую часть потенциальной аудитории.

В отличие от японской женщины, которая могла символизировать страдания японского народа, не акцентируя при этом внимание на милитаристском прошлом Японии, весьма проблематичным для послевоенного японского кинематографа оказалось изображение современного героя-мужчины. Он мог быть представителем правящей элиты, которая обрекла Японию на поражение, или простым солдатом-конформистом, бездумно выполнявшим военные приказы. В любом случае, оправдать его действия было сложно. В самом начале американской оккупации в качестве альтернативного героя японским кинематографом был представлен коммунист-оппозиционер, поплатившийся за свой нонконформизм тюремным заключением или смертью⁸. Однако с началом Холодной войны от таких персонажей пришлось отказаться.

Даже в картинах, действие которых происходит на линии фронта,

главная роль отводилась женщине. Характерным примером является картина Танигути Сэнкити «Побег на рассвете» (1950), повествующая о трагической любви приехавшей на фронт с концертной бригадой певицы Харуми и рядового солдата японской армии Миками. Девушка предстает как носитель более прогрессивных, «послевоенных» взглядов, в то время как ее возлюбленный является идеальным воплощением трусливого, нерешительного и неуверенного в себе героя из амплуа *нимаймэ*. Оказавшись в китайском плену, Харуми находит в себе силы сохранить спокойствие и силу духа, в то время как ее возлюбленный Миками впадает в отчаяние и начинает (в буквальном смысле) биться головой об стену. Вернувшись из плена, Миками попадает под военный трибунал, и чтобы избежать позора публичной казни, пытается покончить жизнь самоубийством. Харуми останавливает его, ниспровергая таким образом существовавший в до-оккупационной Японии культ смерти⁹.

В конце фильма влюбленные принимают решение бежать из японского лагеря, но когда они уже оказываются за стенами крепости, некогда отверженный Харуми офицер стреляет в них из пулемета. Первой падает девушка, а смертельно раненный Миками собирает последние силы, чтобы встать и повернуться к противнику лицом – это его последний жест протеста. Только в финальных сценах фильма, перед лицом смерти, Миками проявляет желание бороться. Во время съемок «Побега на рассвете» будущий автор фильмов «о головорезах», Окамото, работал одним из ассистентов режиссера Танигути Сэнкити, и именно он руководил постановкой финальных сцен фильма. Возможно, что Окамото намеренно усилил ноты финального протеста Миками, и это отчасти реабилитирует мужественность главного героя.

Японские фильмы о войне, созданные во время и непосредственно после окончания американской оккупации, лишены положительных образов маскулинности, что в целом соответствует политико-экономической ситуации, в которой оказалась Япония в первые послевоенные годы. Отсутствие экономической стабильности и политического суверенитета, психологическая травма поражения, повсеместное присутствие американских войск, как постоянное напоминание о зависимом статусе страны – все это содействовало формированию у целой нации глубокого комплекса неполноценности, и так наблюдавшегося в Японии еще со времен Реставрации Мэйдзи (1868).

К моменту создания картин Окамото ситуация в стране кардинально

меняется. Еще до окончания оккупации (1952) японская экономика начала стремительно восстанавливаться, благодаря выполнению американских «спецзаказов» для Корейской войны (1950-1953). В 1956 году Япония стала членом ООН, и в этом же году правительство Японии официально заявило, что «послевоенный период» развития страны завершился (*Мохая сэнго дэ ва най*). Такие перемены не могли не отразиться на национальной самооценке. Более того, к моменту выхода военных картин Окамото в стране уже подросло новое поколение кинозрителей, не испытывающих стыда и личной ответственности за поражение во Второй мировой войне. Молодые люди, выросшие в послевоенной разрухе, в присутствии оккупационных войск, хотели видеть на экране сильного героя, с которым они могли бы себя идентифицировать. Таковым стал для них герой фильмов Окамото, соединивший в себе уверенность и решительность *татэяку* и умение *нимаймэ* нежно и преданно любить, заботиться о близких.

Комедийно-приключенческая картина Окамото «Отряд вольных головорезов» повествует о бывшем офицере японской армии Окубо, который под видом военного корреспондента возвращается на фронт, чтобы разобраться в загадочной смерти своего младшего брата, тоже военного. Отрядом вольных головорезов в картине названо небольшое военное формирование, сражающееся с врагом, находясь в полном окружении китайских войск. Однако, в целом-определение «головорезы» относится ко всем положительным героям фильма, сражающимся не по идеологическим соображениям, а исходя из личной мотивации. Фильм Окамото пропитан духом экзистенциализма, ставшим одним из наиболее влиятельных философских течений в послевоенной Японии¹⁰. Свобода, определяемая в экзистенциализме как осознанный выбор личности, является источником духовной и физической силы главных героев Окамото. Война не может сломить их, так как они сами выбирают свой путь и не боятся нести ответственность за принятое ими решение.

«Безымянные сорняки» – так охарактеризовал «головорезов» Окамото кинокритик Садао Яманэ¹¹. Визуальным воплощением неприятной и живучей сорной травы стал актер Макото Сато. До участия в съемках Сато, сыгравший главную роль в фильме, исполнял лишь второстепенные роли. Ему мешала яркая, но очень необычная для японского кинематографа внешность, и лишь благодаря режиссеру Окамото, талант актера по-настоящему оценили. Отсутствие в карьере Сато крупных ролей, которые определяли бы его амплуа или напоминали

бы о его участии в пропагандистском военном кинематографе (как это было с другими актерами), позволило ему стать воплощением японской маскулинности, не отягощенной ответственностью за реальное, а не кинематографическое, участие во Второй мировой войне. Именно груз памяти в первые послевоенные годы препятствовал появлению на японском экране убедительных образов героя-мужчины, противостоящего государственному милитаризму. В кинематограф еще не успели прийти новые лица, а память о недавнем «воинственном» амплуа уже заслуженных звезд была еще слишком свежа.

Лишь иногда послевоенный кинематограф делал скромные попытки воплотить на экране положительный образ участника Второй мировой войны, не лишённого мужественности. В основном такие попытки предпринимались в работах режиссеров левого фланга. Так как именно коммунисты были одними из немногих, кто пытался противостоять милитаризму во время Второй мировой войны, в послевоенные годы они стали обладателями монопольного «морального права» на обращение к историческому прошлому без чувства стыда и угрызения совести. В картине коммунистов Камэи Фумио и Ямамото Сацуо «Война и мир» (1947) бывший школьный учитель уходит на фронт и оказывается в китайском плену, а вернувшись на родину, он узнает, что жена теперь живет с его лучшим другом. Герой, роль которого исполнил дебютант Идзу Хадзимэ, находит в себе силы простить предательство, искренне желая своим друзьям счастья. В фильме Камэи Фумио «Женщина идет по земле» (1953), муж главной героини тоже проводит военные годы в Китае. Возможно, он даже воевал на стороне китайских партизан, но в фильме это не уточняется. Вернувшись на родину, умудренный опытом китайской революции, главный герой, роль которого исполнил представитель левого японского театра Дзэнсиндза, Уно Дзюкити, становится моральным вдохновителем рабочего движения на угольных шахтах.

Заметно выделялась на фоне сентиментальных, пропитанных чувством безысходности, японских фильмов о войне картина Ямамото Сацуо «Зона пустоты» (1952). Снятая по мотивам романа Нома Хироси сразу после завершения американской оккупации, картина повествует о солдате Китани, который становится жертвой борьбы военного командования за власть. Более двух лет он проводит в военной тюрьме, а по возвращении в штаб становится объектом насмешек и издевательств. Особенность Китани заключается в том, что он не терпит унижения молча, отвечая обидчику и словом, и кулаком. При этом мы видим, как

нежно он относится к своей возлюбленной Ханаэ. В ночь перед отправкой на юго-восточный фронт Китани пытается отомстить лейтенанту Хаяси, которого он считает виновным в своем тюремном заключении, а после пытается бежать из лагеря. Герою не удается осуществить ни месть, ни побег, но уже одна его попытка считается зрителем как мужественный поступок.

Режиссер серии о «головорезах» Окамото Кихати никогда не разделял идеологические и эстетические взгляды левых кинематографистов, однако в его картинах мы находим много общего с фильмами Ямамото и Камэи. Как и Китани из фильма «Зона пустоты», главный герой «Отряда вольных головорезов» Окубо сочетает в себе мужественность и умение заботиться о своей возлюбленной (хотя расследование смерти брата для него все же важнее любовных дел). Даже сюжетные линии фильмов похожи: Китани хочет узнать настоящего виновника своего заключения и отомстить ему, Окубо также мечтает о совершении мести над убийцей брата. Комедийные зарисовки солдатского быта, представляющие основу привлекательности картин Окамото, мы видим уже в «Зоне пустоты», пусть даже в гораздо более сжатой форме.

Герой Окамото унаследовал и некоторые качества, характерные для положительных мужских персонажей Камэи. Уверенность главных героев Камэи в себе и в будущем своей страны отражает спокойная улыбка, не сходящая с их лиц. Схожим образом широкая улыбка главного героя «Отряда вольных головорезов» символизирует его уверенность, спокойствие, бесстрашие и душевную открытость. Дезертир Окубо любит шутить и не боится делать это в присутствии вышестоящих. Часто с помощью юмора ему удается манипулировать противником. Как и в случае с героями Камэи, оптимизм Окубо – признак его моральной зрелости и превосходства его мировоззрения. Только в отличие от героев Камэи, он пришел к более глубокому пониманию жизни не благодаря постижению принципов марксизма-ленинизма, а через осознание экзистенциальной «относительности» существования мира. Уверенность героев-коммунистов подпитывается чувством сплоченности и единения с мировым пролетариатом. Уверенность Окубо зиждется на его вере в себя и четком осознании личной ответственности за свое существование, что характеризует его как последователя экзистенциальной философии.

После того, как в 1953 году на японский язык была переведена книга Георга Лукача «Экзистенциализм или марксизм» (1948), ее

название стало риторическим вопросом, наиболее часто задававшимся в послевоенных японских изданиях по истории и философии¹². Как уже было отмечено, к концу 1950-х гг. марксизм в Японии постепенно удаляется от понятий класса, уделяя все больше внимания индивиду, и приближаясь к основам экзистенциализма¹³. Грань между марксизмом и экзистенциализмом в японском кинематографе конца 1950-х – начала 1960-х тоже была чрезвычайно тонка, что позволяло представителям обоих лагерей положительно воспринять фильм Окамото.

Индивидуализм – ключевой термин, характеризующий героев Окамото. На протяжении всего фильма подчеркивается их независимость от каких-либо социальных институтов. Даже сплоченный коллектив «отряда вольных головорезов» держится отнюдь не на строгом подчинении уставу, а на любви каждого из бойцов к азарту и приключениям. В самой горячей точке военных действий их держит именно это, а не долг перед страной или императором. В свободное от перестрелок время «головорезы» охотно братаются с китайскими партизанами, обменивая японские боеприпасы на бутылку самогона.

Свое оптимистическое жизнелюбие герои Окамото позаимствовали у женских персонажей японского кинематографа 1950-х гг. Сама женщина уходит в фильмах Окамото на второй план, однако ее целеустремленность, рациональность и культурная гетерогенность остаются, теперь уже в поведении мужских персонажей. Героиня фильма «Побег на рассвете» Харуми хорошо говорит по-китайски. Оказавшись со своим возлюбленным Миками в китайском плену, она быстро находит общий язык с местным населением, и позже пытается убедить Миками остаться среди китайцев. Она понимает, что возвращение в японский лагерь может закончиться для него лишь смертной казнью. В «Отряде вольных головорезов» бывший японский офицер, а ныне дезертир Окубо, тоже прекрасно изъясняется на китайском языке. Это помогает ему заручиться поддержкой манчжурских кочевников/разбойников *бадзоку*, в ряды которых он вступает в конце фильма. В последующих фильмах Окамото из серии «о головорезах» отрицание культа смерти, а также выполнение роли культурного медиатора, отводившееся в кинематографе 1950-х гг. женщине, переходит к герою-мужчине.

Вспомогательная функция женских персонажей в «Отряде вольных головорезов» в целом характерна для творчества Окамото Кихати и может быть объяснена его природной стеснительностью – режиссеру, по его собственному признанию, было гораздо легче руководить актерами

своего пола. И все же, реабилитация мужественности не могла быть случайным следствием этой режиссерской особенности. Популярность у зрителей мужских образов, созданных Окамото, говорит о том, что к началу 1960-х годов Япония в целом избавилась от комплекса пораженной страны. «Японский мужчина» снова стал достоин положительной репрезентации.

Создавая свои картины, Окамото многому учился у горячо любимого им американского кинематографа. При этом нельзя сказать, что образы его героев были полностью заимствованы из американского вестерна. Не стоит забывать, что в «Отряде вольных головорезов» главным героем движет желание мести. Узнав, что его младший брат погиб от рук командования штаба, Окубо решает отомстить убийцам и восстановить справедливость. Тема мщения (*катакиути*), неизменно повторяющаяся во всех фильмах Окамото, была унаследована японским кинематографом из театра Кабуки и временно исчезла с японских экранов лишь в годы оккупации¹⁴. Образ героя, представленный Окамото в фильме «Отряд вольных головорезов», является своеобразным гибридом, объединяющим в себе влияние американской и традиционной японской культуры, отголоски левого японского кинематографа и популярной в те годы экзистенциальной философии, а также отражающим потребность зрителя в герое «нового» типа, вызванную радикальными переменами в жизни страны, а также изменениями в характере самого зрителя.

По мнению многих историков и теоретиков кино, конец 1950-х – начало 60-х гг. является периодом «эстетической зрелости» кинематографа, разделивший его историю на «до» и «после»¹⁵. Событием, определившим переход кинематографа от «классического» к «современному»¹⁶, является Вторая мировая война с последующим опытом её осмысления, что пробудило общественный интерес к индивидуализму и «авторской» точке зрения. В кинематографе Японии воплощением этой мировой тенденции стали военные фильмы Окамото, прославляющие силу воли и маскулинность героя-индивидуалиста.

Примечания

1. *Virilio P. War and Cinema: The Logistics of Perception.* London: Verso, 1989.
Chapman J. War and Film. Trowbridge: Cromwell Press, 2008.
2. *Belton J. American Cinema // American Culture.* New York: McGraw-Hill, 1994. P. 195.
3. Наибольшей посещаемости японские кинотеатры достигли в 1958 году, наибольшее количество действующих кинотеатров в стране было зафиксировано

- в 1960 году.
4. *Desjardins C.* Outlaw Masters of Japanese Film. London: I. B. Tauris, 2005. P. 95.
 5. Фильм получил небывалый успех у зрителя, и в последствии Окамото снял еще три фильма из серии «головорезов»: «Отряд вольных головорезов идет на запад» (1960), «Операция крыса» (1962), «Кровь и песок» (1964). Вскоре в похожем жанре начали работать и другие режиссеры.
 6. Подробнее о культурной политике оккупационных войск по отношению к японской киноиндустрии см.: *Hirano K.* Mr. Smith Goes to Tokyo: Japanese Cinema under the American Occupation, 1945 – 1952. London: Smithsonian Institution Press, 1992.
 7. *Buruma I.* A Japanese Mirror: Heroes and Villains of Japanese Culture. Harmondsworth: Penguin, 1985.
 8. Такого героя вы видим в фильме Куросава Акира «Не жалею о своей юности» (1946). Считается, что прототипом главного персонажа стал японский коммунист Одзакэ Хоцуми, арестованный и казненный в 1944 г. за сотрудничество с советским разведчиком Рихардом Зорге.
 9. См. об этом: *Мещеряков А. Н.* Япония в объятиях пространства и времени. М.: Наталис, 2010. С. 456-471.
 10. *Сидэ Сёдзо.* Сэнго Нихон ни окэру дзицудзон сюги (Экзистенциализм в послевоенной Японии) // *Сэнго но сисё сякай.* № 37 Токио, 1983. С. 43-63.
 11. Kihachi: фобито но арутидзан: Окамото Кихати дзэн сакухинсю (Kihachi: мастер четырехтактного бита: Все фильмы Кихати Окамото). Токио: Тохо, 1992.
 12. *Сидэ Сёдзо,* указ. соч.
 13. *Corneytz N.* The Ethics of Aesthetics in Japanese Cinema and Literature: Polygraphic Desire. New York: Routledge, 2007. P. 8.
 14. Про архетип «мстящего» в японском кинематографе см.: *Barrett G.* Archetypes in Japanese Film: The Sociopolitical and Religious Significance of the Principal Heroes and Heroines. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1989.
 15. *Квятковская П.* Соматография. Тело в кинообразе. Харьков: Гуманитарный центр, 2014. С. 10.
 16. *Делёз Ж.* Кино: Кино 1. Образ-движение; Кино 2. Образ-время. М.: Ad Marginem, 2004.

ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ФУДЗИВАРА НАКАМАРО:
ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗА МЯТЕЖНИКА В КОНТЕКСТЕ
ИСТОРИЧЕСКОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ¹

Статья посвящена анализу жизнеописания видного политического деятеля Японии периода Нара (710–794 гг.) Фудзивара-но Асоми Накамаро. Жизнеописание помещено в государственную историческую хронику «Сёку нихонги» (797 г.). Накамаро, в отличие от большинства героев хроники, предстает мятежником, предпринявшим попытку узурпации императорской власти и нарушившим монополию государства на насилие. В статье проанализированы средства формирования образа мятежника, а также выявлена функциональность данного жизнеописания как внутри хроники, так и в контексте представлений об исторической памяти в древней Японии.

Ключевые слова: Фудзивара-но Асоми Накамаро, государственная хроника, жизнеописание, период Нара, историческая память.

Ранние японские памятники исторической мысли построены по хронологическому принципу. Сообщения хроник последовательно фиксируют значимые события в жизни древнеяпонского государства и его подданных, но в отдельных случаях историографы отступают от подобного метода изложения и вновь обращаются к уже описанному прошлому. Так, в первых семи свитках хроники «Сёку нихонги» («Продолжение “Анналов Японии”»), датируемое 797 г., описывает историю Японии с 697 по 791 гг.)² 11 раз упоминаются события 672 г., зафиксированные исторической хроникой «Нихон сёки» («Анналы Японии», 720 г.) и получившие название «смута года *дзинсин*». В последующих свитках также можно встретить упоминания этого вооруженного конфликта, спровоцировавшего серьезный кризис государственной власти в Японии, в результате которого на трон взошел не прямой потомок предыдущего правителя, а его брат, правивший под именем государя Тэмму³. Однако более поздние упоминания этих событий уже не представляются столь существенными, поскольку в VIII в. японскому государству неоднократно приходилось справляться с

кризисными ситуациями, представлявшимися своеобразными болевыми точками истории, требовавшими особого внимания и многократного напоминания о них со стороны хронистов⁴.

Одно из наиболее часто упоминаемых в «Сёку нихонги» событий связано с именем влиятельного чиновника Фудзивара-но Асоми Накамаро (706–764)⁵. Ему посвящено самое объемное жизнеописание среди всех, содержащихся в хронике, а подробности его мятежа, повлиявшего на судьбы многих придворных, вновь и вновь будут обнаруживаться среди их биографий.

Статья посвящена анализу как самого жизнеописания Накамаро, содержащегося в «Сёку нихонги», так и упоминаний о его мятеже в прочих жизнеописаниях хроники. Сопоставление этих сведений позволит проиллюстрировать значимость данного события для древнеяпонского государства, а также наметить некоторые принципы формирования исторической памяти и образа прошлого в древнеяпонских исторических хрониках.

Следует отметить, что в хронике «Сёку нихонги» жизнеописание Фудзивара Накамаро – не единственное, где главный герой получает негативную характеристику⁶. Так, например, негативной оценки удостоивается деятельность известного литератора и чиновника Фудзивара-но Асоми Хаманари (724–790), который не проявил при жизни должного служебного рвения и не сумел реализовать на благо государства выдающиеся личные качества: «Хотя он и был потомком главного министра, получал назначения в столице и в провинции, однако нигде не преуспел, и его подчиненные и народ от этого страдали» (Энряку 9-2-18, 790 г.).

Среди мятежников, отмеченных хроникой, наибольшее внимание приковано именно к Накамаро. Так, например, «мятеж» принца Нагая (Дзинги 6-2-12, 729 г.) не становится поводом для помещения его жизнеописания на страницы «Сёку нихонги», хотя посмертная судьба принца все же проясняется впоследствии в отдельных немногочисленных сообщениях. Пристальное внимание хронистов к Накамаро может быть вызвано несколькими причинами.

Во-первых, Накамаро обладал благородным происхождением. Он приходился внуком влиятельному сановнику Фудзивара-но Фухито (659–720), причастному к созданию хроники «Нихон сёки» и законодательных сводов «Тайхо рицурё» (701–702 гг.) и «Ёро рицурё» (718 г., обнародован в 757 г.)⁷. Отцом Накамаро был Фудзивара-но Мутимаро (680–737),

основатель «Южного дома» рода Фудзивара. И Фухито, и Мутимаро, равно как и основатель рода Фудзивара, Накатоми-но Каматари (614–669), в древнеяпонских памятниках описываются как идеальные государевы подданные, не допускавшие в своих действиях и намека на неповиновение или попытку узурпации власти. Так, Фухито отказывается от назначения на должность Главного министра, поскольку ранее ее занимали исключительно представители императорского рода. Жизнеописание Накамаро отмечает заслуги его предков, перечисляет выдающиеся личные качества будущего мятежника, однако стремление к единоличной власти мешает их реализации: «Важнейшие государственные дела он решал в одиночку, сосредоточив управление в своих руках ... Возлюбил он единоличную власть и день ото дня относился к людям со все большей подозрительностью»⁸.

Во-вторых, своими действиями Накамаро подрывает авторитет императорского рода и властных придворных кланов, недовольных проводимой им кадровой политикой: «Не было ни одной сколь-нибудь важной должности, которую не занимали бы его родственники», – что нарушает баланс сил среди придворной элиты.

В-третьих, Накамаро предпринял попытку создания частного вооруженного формирования, что являлось посягательством на «монополию на насилие», которой обладал императорский род: «в обход государыни Такано, сам себя назначил военным инспектором столицы, взял управление войсками на себя, и собрал личную гвардию». Этот факт и стал, по видимости, основным поводом для физического устранения Накамаро. Жизнеописание также приписывает ему попытку захвата государственной печати, что было призвано подтвердить намерения Накамаро по узурпации власти.

Заказчиком и получателем «Сёку нихонги» выступает государство. Историческая хроника представляется, по определению А.Н. Мещерякова, «автобиографией» государства⁹. В задачи текста входит легитимация действий правителя и бюрократического аппарата в отношении подданных. В случае с подавлением мятежа Накамаро его жизнеописание не только приписывает ему попытку узурпации власти, но также с помощью небесных знамений доказывает справедливость мер по его устранению, предпринятых государством. Так, само небо помогает государеву войску обнаружить беглого мятежника: «Ночь выдалась звездной, и одна звезда упала на дом, где прятался Осикацу». Природа

противится побегу Накамаро, поддерживая легитимного правителя: «Но вскоре налетел встречный ветер, и корабль потерпел крушение».

В задачи жизнеописания входит не только легитимация власти, но также и формирование образа мятежника, и в данном случае арсенал средств, к которым прибегали хронисты, не ограничивался перечислением поступков Накамаро. Описанию подвергается также его эмоциональное состояние, что в «Сёку нихонги» встречается крайне редко. Так, эмоции, согласно хронике, могли испытывать императоры – изумляться, радоваться или грустить¹⁰. Накамаро приписываются эмоции другого толка: властолюбие заставляет его относиться к людям с «подозрительностью». Из-за упрочнения позиций монаха Докё (700–772) при дворе мятежник «разволновался и никак не мог успокоиться». Спасаясь от государева войска, Накамаро «побледнел» от страха. Индивидуализация персонажа призвана подчеркнуть неправоту его поступков.

Жизнеописание фиксирует не только судьбу Накамаро – значительное внимание уделяется поведению различных чиновников, поддержавших Накамаро, либо помогавших в его устранении. Некоторые из них также удостоились отдельных жизнеописаний. Анализ этих текстов показывает, что мятеж Накамаро был одним из важнейших событий в жизни придворных, повлиявших на чиновничью карьеру многих аристократов, но также представлялся одним из рубежных моментов исторического повествования – нередко «Сёку нихонги» пишет о времени «до» и «после» событий 764 г. Устранение мятежника позволило, например, вновь привлечь к управлению государством талантливых чиновников, при Накамаро находившихся в опале. Так, жизнеописание правого министра Фудзивара-но Асоми Тоёнари (704–765) заканчивается словами: «В восьмом году (764 – *С.Р.*), когда мятежник Накамаро был казнен, министра в тот же день восстановили в должностях» (Тэмпё дзинго 1-11-27, 765 г.). Защита интересов государства являлась главным приоритетом чиновников в кризисных ситуациях, и активные действия по подавлению мятежа щедро вознаграждались.

Нельзя сказать, чтобы механизм забвения был вовсе чужд как японской государственной модели, так и хронистам, ответственным за формирование коллективной памяти государства. Одной из мер по забвению памяти о Накамаро было лишение его принадлежности к роду Фудзивара и смена имени. Жизнеописание и предшествующее ему

сообщение хроники (Тэмпё ходзи 8-9-10, 764 г.) повествуют как о присвоении Фудзивара-но Накамаро нового имени: «За его заслуги к фамилии были добавлены два знака: Эми, “Добродетель и красота”, также даровано имя Осикацу, “Непреренно побеждающий”», – так и о лишении его благородного имени. Отныне называть его следует Гэкисин Эми Накамаро, что можно перевести как «Недостойный подданный Эми Накамаро».

Однако забвение не было эффективным механизмом возвеличивания государства. Помещение жизнеописаний мятежников в текст официальной хроники демонстрировало всесильность государства, его способность справляться с проблемами любой сложности, и чем могущественней выглядел противник, тем сильнее представлялось государство. Жизнеописание Фудзивара-но Накамаро предоставляет исследователям редкую возможность проанализировать значимость не только образов «идеальных подданных», но и мятежников в деле формирования коллективной памяти. Перевод жизнеописания приводим ниже.

Жизнеописание Фудзивара-но Асоми Накамаро.

Восьмой год девиза Тэмпё ходзи, девятая луна, восемнадцатый день (764 г. – *С.Р.*). Воин Ивамура-но Сугури Ивататэ зарубил Осикацу и отправил его голову в столицу. Осикацу был праправнуком внутреннего министра Фудзивара-но Асоми Каматари, служившего государю Оми, вторым ребенком Мутимаро, почетного главного министра при Хэйдзё. От природы он был умен и проницателен, прочел множество сочинений. Под руководством дайнагона Абэ-но Сукунамаро постигал искусство счета и был в том умен и сведущ. С должности государева охранника *утитонэри* перевели его на должность младшего секретаря высшей школы *дайгаку-но сёин*. В шестом году Тэмпё (734 г. – *С.Р.*) ему был пожалован младший пятый ранг нижней степени, и назначения последовали одно за другим. В первом году Сёхо (749 г. – *С.Р.*) он получил старший третий ранг и должность Старшего государственного советника *дайнагон*, по совместительству занимал пост начальника ведомства дворца государыни *сбирё*, а также начальника дворцовой стражи *тюэй-но дайсё*.

Важнейшие государственные дела он решал в одиночку, сосредоточив управление в своих руках. Представители могущественных домов стали ему завидовать. В первом году Ходзи (757 г. – *С.Р.*)

Татибана-но Нарамаро замыслил мятеж, желая от него избавиться. Об этом стало известно, и план провалился. В том же году [Накамаро] назначен охранником внутренних покоев дворца государыни *сиби найсё*. Во втором году (758 г. – *С.Р.*) назначен левым министром *дайхо*. За его заслуги к фамилии были добавлены два знака: Эми, «Добродетель и красота», также даровано имя Осикацу, «Непреренно побеждающий». Сверх того было пожаловано 3 000 кормовых дворов и 100 *тё* полей. Ему было позволено выпускать собственную монету, иметь печать дома Эми и выдавать рисовые ссуды от своего имени.

В четвертом году (760 г. – *С.Р.*) назначен Главным министром *дайси*. Тогда же его сыновья Масаки, старшего четвертого ранга верхней степени, Кусумаро и Асакари, оба младшего четвертого ранга нижней степени, были назначены советниками *санги*. Оюмаро, младшего пятого ранга верхней степени, а также Сацуо, Каракати, Саотори, все – младшего пятого ранга нижней степени, получили назначения на должности охранников дворца и застав и наместников в провинциях. Не было ни одной сколь-нибудь важной должности, которую не занимали бы его родственники.

Возлюбил он единоличную власть и день ото дня относился к людям со все большей подозрительностью. Докё тогда прислуживал во дворце и снискал необычайную любовь (государыни – *С.Р.*). Осикацу из-за этого разволновался и никак не мог успокоиться. И тогда, в обход государыни Такано, он сам себя назначил военным инспектором столицы, взял управление войсками на себя и собрал личную гвардию. [Накамаро приказал:] «Согласно военному уставу, по двадцать воинов из каждой провинции должны прибыть сюда, чтобы в течение пяти дней практиковаться в военном искусстве». Дабы еще более увеличилось число его воинов, он поставил печать *Дадзёкан*. Старший внешний секретарь Такаока-но Хирамаро, испугавшись, что несчастье и его настигнет, в тайне доложил об этом. [Накамаро] попытался заполучить колокольца и государеву печать, поднял воинов и начал мятеж.

В ту ночь его отряд покинул столицу и через Удзи достиг Оми. Управитель провинции Ямасиро Кусакабэ-но Комаро и младший военный секретарь штаба внешней охраны дворца Сэки-но Итати тут же отправились по дороге Тавара, первыми прибыли в Оми и сожгли мост Сэта. Осикацу, когда это увидел, побледнел и бежал в уезд Такасима, где остановился в доме бывшего уездного управителя Цуно-но Иэтари. Ночь выдалась звездной, и одна звезда упала на дом, где прятался Осикацу.

Она была размером с глиняный барабан. Итати и другие туда поскакали, вошли в провинцию Этидзэн и зарубили управителя Каракати. Осикацу, о том не ведая, лживо провозгласил принца Сиоякэ новым государем, а сыновей Масаки и Асакари сделал принцами третьей категории. Другие также получили всякие привилегии. Отобрав несколько десятков превосходных воинов, государев отряд подошел к заставе Арати. Отряд под руководством Мононобэ-но Хиронари сумел обратить воинов Осикацу в бегство. Бежать было некуда, поэтому он сел на корабль и отправился в сторону села Сиоцу в уезде Асаи. Но вскоре налетел встречный ветер, и корабль потерпел крушение. Оттуда Осикацу снова горными тропами пробрался к Арати и атаковал, но отряд Итати отразил нападение. Восемь или девять человек погибли под стрелами. Осикацу тогда отступил и вернулся в уезд Такасима, к холму Мио, где вступил в сражение с отрядами Саэки-но Мино и Оно-но Мамото, и бились они с часа лошади до часа обезьяны. Когда войска уже выбились из сил, неожиданно на помощь государевым воинам прибыл отряд под руководством Фудзивара-но Асоми Курадзимаро, младшего пятого ранга нижней ступени. Масаки скомандовал отступление. Воспользовавшись этим, Мино убил и ранил очень многих.

Осикацу издали завидел, что битва проиграна, посему сел на корабль и ударился в бегство. Его атаковали и с берега, и с воды. В Катино-но Ониэ боевой дух покинул Осикацу. Государево войско настигло и разбило остатки его отряда. Сам он с женами и несколькими детьми сел в лодку и попытался уплыть, но Ивататэ настиг его и отрубил ему голову. Его жены и дети, а также все сообщники, тридцать четыре человека, были обезглавлены на месте. Лишь только его шестого ребенка, Ёсио, который с малолетства усердствовал в буддийском подвиге, смерти не предали, заменив казнь ссылкой в провинцию Оки.

Примечания

1. Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014).
2. Все сообщения хроники «Сёку нихонги», исключая отдельно оговоренные случаи, приводятся в нашем переводе, выполненном по данному изданию памятника: Сёку нихонги. В 6 т. / Под ред. Аоки Кадзуо, Сасаяма Харуо, Инаока Кодзи, Сирафудзи Норююки. Токио: Иванами сётэн, 2003–2005. Ссылки на конкретные места памятника даются через указание датировки сообщения,

- принятой в японской историографии. Например, запись «Энряку 9-2-18, 790 г.» следует читать как «9 год девиза Энряку, 2 луна, 18 день, 790 г.».
3. Подробнее о «смуте года *дзинсин*» см.: *Родин С.А.* Небесный Мудрец и Небесный Воитель. Государи Тэнти и Тэмму в японских письменных памятниках VIII в. // *Вестник РГГУ № 20(100)*. М.: РГГУ, 2012. С. 272–289.
 4. Подробное описание политической истории периода Нара см. в: *Мецзяков А.Н., Грачев М.В.* История древней Японии. СПб.: Гиперион, 2002. С. 188–229.
 5. Жизни Фудзивара-но Накамаро посвящено исследование: *Киси Тосио.* Фудзивара-но Накамаро. Токио: Ёсикава кобункан, 1969.
 6. Подробный разбор структуры жизнеописаний, помещенных в «Сёку нихонги», см. в: *Родин С.А.* Отношения между личностью и государством в древней Японии (по материалам жизнеописаний исторической хроники «Сёку нихонги») // *Вопросы философии.* № 2. М.: Российская академия наук, 2014. С. 63–73.
 7. Биографии Фудзивара-но Фухито посвящена монография: *Такасима Масато.* Фудзивара-но Фухито. Токио: Ёсикава кобункан, 1997.
 8. Жизнеописание Накамаро помещено в «Сёку нихонги» в записи, датированной Тэмпё ходзи 8-9-18, 764 г. Все цитаты из жизнеописания отсылают читателя к данному сообщению хроники.
 9. *Мецзяков А.Н.* Древняя Япония: культура и текст. СПб.: Гиперион, 2006. С. 25.
 10. См. жизнеописание Ямато-но Сукунэ Нагаока (Дзинго кэйун 3-10-29, 769 г.).

ABSTRACTS

N. Seleznyov

APOLOGETIC ASPECT OF THE MEDIEVAL 'NESTORIAN' ENCYCLOPEDIA WORK *THE TOWER (KITĀB AL-MAĠDAL)*: THE CHAPTERS ON LOVE (*AL-MAḤABBA*) AND PURITY (*AṬ-ṬAHĀRA*)

The present article provides some interesting examples of how Christian apologetic discourse was developed within the framework of the 'Nestorian' theological encyclopedia written in Arabic in the medieval Mesopotamia. The author illustrates his treatise on love with examples of the Prophets who forgot self, in particular, Abraham and Job (cf. Qur'ān 38) and, finally, refers to Christ's self-sacrifice. In the chapter on purity, he emphasizes clothing in wool of those who practiced asceticism thus implicitly connecting Muslim Sufis (Arabic *taṣawwuf* is commonly derived from *ṣūf* 'wool') to the Biblical and Christian ascetics. The research is based on the Paris manuscript of the *Kitāb al-maġdal* – BnF ar. 190.

Key words: Christian apologetics, Christian-Muslim contacts, Arabic Christian literature.

Yu. Furman

THE CONCEPT OF "THE TEMPORAL WORLD" IN THE SYRIAC LITERATURE AND IN JOHN BAR PENKAYE'S "HISTORY"

The present paper deals with the "History of the temporal world" written in the seventh century by the East Syriac monk John bar Penkaye, particularly with the concept of "the temporal world": what is the history of the expression in the Syriac literature, how was it used and what did it mean. The author considers relevant passages from the works of the main East Syriac writers who employed the concept and makes an attempt to determine the authorship of the expression.

Key words: East Syriac literature, John (Yohannan) bar Penkaye, Narsai, Babai the Great, John of Dalyatha, Isaac the Syrian, "temporal world".

E. Goulynskaya

PROTEST MOVEMENT IN JORDAN AT THE END OF YEAR 1955-BEGINNING OF 1956: ROLE OF THE EXTERNAL FACTORS OF INFLUENCE

The article examines regional context of mid-1950s., from a point of its influence on the domestic affairs in the Hashemite Kingdom of Jordan. It analyzes question of the country's accession to the Baghdad Pact, which caused conflict of

British interests and that of the opponents of the project led by Egypt, as the key reason for emergence of Jordanian protest movement. Study provides argumentation for assessment that external actors played destabilizing role in the course of events.

Key words: Jordan, the Baghdad Pact, Great Britain, foreign policy, Egypt, protest movement.

A. Burova

“THE FREE OFFICERS” AND “THE MUSLIM BROTHERHOOD” IN EGYPT

The article is dedicated to the relationship of two major forces in Egyptian politics in the middle of the XX century, in particular to the development of conflict between “The free officers” and “The Muslim Brotherhood”.

Key words: Egypt, Nasser, army, islam, “The free officers”, “The Muslim Brotherhood”.

A. Kalashnikova

BASIC TRENDS OF EGYPT’S FOREIGN ECONOMIC RELATIONS AFTER HOSNI MUBARAK

The article analyzes main present day trends of Egypt’s foreign economic relations. After the public unrest of the so-called Arab Spring of 2011 which ousted the Egyptian president Hosni Mubarak, economy in Egypt has been hit hard. Till now the Arabic Republic of Egypt desperately needs an external source of financing. Egypt’s success will depend much on it’s correct choice of foreign partner. Still each of the potential financial donors is ready to provide Cairo with a selective aid, but the country won’t be able to solve all the problems it faces this way. That’s why the foreign economic policy of Egypt includes various trends.

Key words: Egypt, Mubarak, economic, aid, financial donors.

M. Alontsev

SUFI METAPHYSICS OF LOVE IN OF RUZBIHAN BAQLI’S “JASMINE OF LOVERS”

The article deals with the description of the process of love’s genesis in Persian Sufi literature. The author takes an excerpt from the “Jasmine of Lovers” of Ruzbihan Baqli Shirazi (1129–1208), an early Sufi treatise entirely concentrated on Divine and human love, as an example. The article also includes an annotated translation of the treatise’s fourth chapter from Persian.

Key words: Ruzbihan Baqli, Persian Sufism, Contemplation of the youth, Human love, Divine love.

N. Chalisova

THE “FLAVOR” OF UWAYS QARANI IN PERSIAN POETRY AND HIS STORY IN THE ‘ATTAR'S MEMORIAL OF GOD'S FRIENDS’.

The article includes a first full translation into Russian of the second chapter from the “Memorial of God's Friends” (*Tazkirat al-awliyā*), hagiographic compendium composed by Farid ad-Din ‘Attar in the 12th century. The chapter gives the life story of Uways Qarani (d. 657), Yamani ascetic and man of faith from the generation of Muhammad’s followers. The legends on Uways and his sayings collected and arranged by ‘Attar serve as a useful tool to understand the intricate Uways-related imagery which permeates Persian love and mystic poetry. The text of translation is preceded by a short survey of that kind of imagery and provided with a commentary related to philological and cultural details.

Key words: islam, Sufism, hagiography, Persian poetry.

L. Lahuti

SHAQIQ BALKHI AND THE CONCEPT OF *TAWAKKUL* (ABSOLUTE RELIANCE ON GOD): REPRESENTATION IN DOCTRINE AND BIOGRAPHIES FROM AS-SULAMI TO 'ATTAR

One of the principal topics in Sufism is *Tawakkul*, i.e. absolute reliance on God. The first attempt to conceptualize this term was made by Shaqiq Balkhi (d. 809), Horasan Sufi and theoretician of Sufism. The paper deals with the representation of the concept of *tawakkul* according to Arabic and Persian Sufi doctrinal and hagiographic narrative texts. The stories in *Tadhkirat al-awliyya* (Memorial of God’s Friends) by Farid al-Din 'Attar are being compared with the relevant chapters in the books which are considered among Attar’s most important sources: the works of as-Sulami, Abu Nu'aym, al-Qushayri and Hujwiri.

Key words: Sufism, hagiography, narration, 'Attar, as-Sulami, Abu Nu'aym, al-Qushayri, Hujwiri, Šaqiq Balkhi

Yu. Minina

THE TRADITIONAL CLOTHING OF ETHNIC GROUPS OF VIETNAM

The purpose of the present article is to identify the main issues that the researchers are facing in the study of clothing of various ethnic groups of Vietnam, to consider the constructive forms and specific features of the traditional clothing of the nationalities inhabiting the SRV. The important problems within the context of studying the material culture of small nations are the specifics of their official subdivision into ethnic and linguistic groups, as well as linguistic and ethnographic situation in the region. The article is an attempt to answer a series of questions touching upon the similarities and differences in costumes of some small nations and the costumes of the *kinh* people, i.e. the Vietnamese proper.

Key words: Folk costume, ethnic groups in Vietnam, ethnography, national minorities, material culture.

N. Chesnokova

SEARCHING FOR THE “T’AENGIJI” MANUSCRIPTS (DESCRIPTION OF THE FIELD RESEARCH IN YONSEI UNIVERSITY LIBRARY)

This article is focused on the historical and geographical book named “Description of the Selected Villages” (“T’aengiji”, 1751) written in the 18th century by Yi Chung-hwan (1690-1756?), a scholar who spent more than 30 years in the exile. In “T’aengiji” he shared his knowledge of the eight Korean provinces: their history, geography, trade, people and traditions. Till the beginning of the XX century the book had been widely read in hand-copied versions. Nowadays more than 40 different hand-copied manuscripts are preserved in public and university libraries in South Korea. This article explores two manuscripts which are held in Yonsei University Library, where in summer 2014 the author of the article did the field research.

Key words: “Taengiji”, “Description of the Selected Villages”, Yi Chung-hwan, comparison of manuscripts, field research

A. Borisova

THE CONCEPT OF TEMPLE AND THE SYSTEM OF TROPES AND IDIOMS IN THE JAPANESE TRANSLATION OF THE BOOK OF PSALMS

The article is dedicated to the concept of temple in the Japanese translation of the Book of Psalms, based on the texts of two modern Biblical translations into Japanese, and the main attention is drawn to the semantic filling of the idea of temple in the original, and also to the adequacy of its expression by means of the Japanese language. The main research object is the influence of the religious and cultural discourse on the language, the system of tropes and idioms.

Key words: psalms, temple, Japan, translation, semantics, religion, idioms

A. Fedorova

THE RETURN OF THE HERO IN JAPANESE CINEMA IN THE LATE 1950S AND EARLY 1960S

Japan's involvement in the Second World War came to an end with the atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki, the loss of millions of lives and the acceptance of unconditional surrender. In the postwar years the assessment of these historical events underwent numerous reevaluations. A major shift in public opinion was indicated by the appearance of war films created by a Japanese filmmaker Okamoto Kihachi. Produced in the late 1950s and early 1960s these

films rehabilitated a positive image of Japanese male-hero. Conducting a comparative analysis of Okamoto's films with Japanese war cinema created in the preceding decade will help us understand how the regain of sovereignty and the country's rapid economic growth affected Japan's perception of its historical past.

Key words: Japan, cinema, war, American occupation, memory, hero, gender

S. Rodin

THE TRADITIONAL BIOGRAPHY OF FUJIWARA NAKAMARO:
FORMATION OF THE REBEL IMAGE IN THE CONTEXT OF HISTORICAL
NARRATIVE

The article is based upon the analysis of the traditional biography describing the life of Fujiwara-no Asomi Nakamaro, one of the most influential politicians of the Nara period (710-794). The biography is a part of the official historical chronicle "Shoku nihongi" (797). Nakamaro, in contrast to the most of the other heroes of the chronicle, described as a rebel who tried to usurp the imperial government and disrupted its monopoly on violence. The attempt is made to trace the specific points of the formation of the image of a rebel, so as the functioning of this biography in the text of "Shoku nihongi" and in the context of the concept of historical memory in Ancient Japan.

Key words: Fujiwara-no Asomi Nakamaro, historical chronicle, traditional biography, Nara period, historical memory.

Сведения об авторах

- Алонцев Максим Альбертович* – младший научный сотрудник ИВКА РГГУ; младший научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, mxalontsev90@gmail.com
- Борисова Анастасия Сергеевна* – магистр востоковедения и африканистики, преподаватель кафедры современного Востока ФИПП РГГУ, аспирант кафедры японской филологии ИСАА МГУ, alainn_y_farddes@mail.ru
- Бурова Анна Николаевна* – аспирант РГГУ, burova-denjak@mail.ru
- Гулынская Елена Владимировна* – аспирант РГГУ, факультет истории, политологии и права; кафедра современного Востока, evgoulynskaya@gmail.com
- Калашникова Алиса Владиславовна* – аспирант РГГУ, специальность: «История международных отношений и внешней политики», редактор ИТАР-ТАСС, al-kalashnikova@yandex.ru
- Ляхути Лейли Гасемовна* – научный сотрудник Института востоковедения РАН; научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, lahuty@rggu.ru
- Минина Юлия Дмитриевна* – аспирант Центра изучения Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании Института востоковедения РАН, ассистент преподавателя кафедры Истории и филологии Дальнего Востока ИВКА РГГУ, yulialowe@gmail.com
- Родин Степан Алексеевич* – к.и.н., старший преподаватель кафедры истории и филологии Дальнего Востока ИВКА РГГУ, научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, stephiroth@yandex.ru
- Селезнев Николай Николаевич* – к.и.н., ведущий научный сотрудник Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета, nns@rggu.ru
- Фёдорова Анастасия Александровна* – доктор философии (Ph. D.) государственного университета Киото, соискатель кафедры киноведения ВГИК, nastassja.fedorova@gmail.com
- Фурман Юлия Владимировна* – аспирант ИВКА РГГУ, кафедра истории и филологии Древнего Востока, uifurman@gmail.com
- Чалисова Наталья Юрьевна* – канд. филол. наук, руководитель Отдела научных исследований ИВКА РГГУ; научный сотрудник Школы гуманитарных исследований РАНХиГС, chalisova@hotmail.com
- Чеснокова Наталия Алексеевна* – аспирант Кафедры истории и филологии Дальнего Востока ИВКА РГГУ, chesnatalie@gmail.com

General data about the authors

- Alontsev Maxim A.* – junior research fellow, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH; junior research fellow, School of Advanced Studies and the Humanities, RANEPa, mxalontsev90@gmail.com
- Borisova Anastasia S.* – Master of Oriental and African studies, teacher at the Chair of Modern Oriental Studies of the Faculty of History, Political Studies and Law, RSUH; postgraduate student, Department of Japanese Studies of the Institute of Asian and African Studies, MSU, alainn_y_farddes@mail.ru
- Burova Anna* – postgraduate student, RSUH, burova-denjak@mail.ru
- Chalisova Natalia Yu.* – Ph.D., Head of the Research Department, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH; research-fellow, School of Advanced Studies and the Humanities, RANEPa, chalisova@hotmail.com
- Chesnokova Nataliya A.* – lecturer, postgraduate student, department of History and Philology of Far East, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, chesnatalie@gmail.com
- Fedorova Anastasia A.* – Ph.D in Human and Environmental Studies received at Kyoto University, candidate of film studies degree in VGIK, anastasia_fedorova@hotmail.com
- Furman Yulia V.* – postgraduate student, department of History and Philology of the Ancient Middle East, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, yufurman@gmail.com
- Goulynskaya Elena* – postgraduate student, Department of history, political science and law, RSUH, evgoulynskaya@gmail.com
- Kalashnikova Alisa* – postgraduate student, RSUH; editor, Russian News Agency ITAR-TASS, al-kalashnikova@yandex.ru
- Lahuti Leyli G.* – research fellow, Institute of Oriental Studies RAS; research-fellow, School of Advanced Studies and the Humanities, RANEPa, lahuty@rggu.ru
- Minina Yulia D.* – postgraduate student, department of Southeast Asia, Australia and Oceania, Institute of Oriental Studies, RAS; assistant, department of History and Philology of Far East, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, yulialowe@gmail.com
- Rodin Stepan A.* – Ph.D. in History, Senior Lecturer, Department of History and Philology of the Far East, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH; research fellow, School of Advanced Studies in the Humanities, RANEPa, stephiroth@yandex.ru
- Seleznyov Nikolai N.* – Ph.D. (History), Leading Research Fellow, Institute for Oriental and Classical Studies, RSUH, nns@rsuh.ru

Заведующая редакцией *И.В. Лебедева*
Художник *В.В. Сурков*
Художник номера *В.Н. Хотеев*
Компьютерная верстка *С.А. Родин*

Ответственные за выпуск:
Редактор номера *С.А. Родин*
Редактор номера *М.А. Алонцев*
Корректор номера *Д.А. Комиссаров*

Формат 60x90¹/₁₆
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11,0.
Тираж 1050 экз. Заказ № 134.

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru