

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО НА ВОСТОКЕ

Выпуск VI
2022

*The periodical of the Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences*

RELIGION AND SOCIETY IN THE EAST

Issue VI
2022

Editor-in-Chief
Aleksei V. Sarabiev

ISSN 2542-1530

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО НА ВОСТОКЕ

Выпуск VI
2022

ISSN 2542-1530

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук

Религия и общество на Востоке. Выпуск VI (2022)

ISSN 2542–1530

DOI 10.31696/2542–1530–2022–6

Издание индексируется в РИНЦ

Интернет-сайт: <http://religion.ivran.ru>

Адрес редакции «Религия и общество на Востоке»:
107031 Москва, ул. Рождественка, 12, каб. 125

Содержащиеся в статьях идеи и выводы могут не отражать мнения редакции
и редколлегии.

Научное периодическое издание

*Утверждено к печати Ученым советом
Института востоковедения РАН*

Подписано 28.09.2022. Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 19. Уч.-изд. л. 12,5.

Отпечатано в ПАО «Т8»
г. Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корп. 5.

© ФГБУН ИВ РАН, 2022
© А.В. Сарабьев, 2022

«Религия и общество на Востоке»
Периодическое издание. ISSN2542–1530

Выходит раз в год

Главный редактор

САРАБЬЕВ Алексей Викторович

д. и. н., ведущий научный сотрудник (Москва, ИВ РАН)

РЕДКОЛЛЕГИЯ

АЛИКБЕРОВ Аликбер Калабекович

д. и. н., директор (Москва, ИВ РАН)

ВОЛОДИН Андрей Геннадиевич

д. и. н., профессор (Москва, ИМЭМО им. Е.М. Примакова РАН)

ГАВРИЛОВ Сергей Анатольевич

к. э. н. (Москва, Государственная Дума ФС РФ)

ДРУГОВ Алексей Юрьевич

д. полит. н., профессор, главный научный сотрудник (Москва, ИВ РАН)

КОБЗЕВ Артем Игоревич

д. филос. н., профессор, заведующий Отделом Китая (Москва, ИВ РАН, РГГУ)

НАУМКИН Виталий Вячеславович

академик РАН, д. и. н., профессор, научный руководитель ИВ РАН (Москва, ИВ РАН, МГУ им. М.В. Ломоносова, ИМЭМО им. Е.М. Примакова РАН)

ОРЛОВ Владимир Викторович

д. и. н., профессор (Москва, ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова)

САУТОВ Владимир Нилович

к. и. н., ведущий научный сотрудник, член Ученого совета (Москва, ИВ РАН)

ФОМИН Олег Иванович

к. и. н., президент Фонда «РУССАР» (Москва, ИППО)

ШУВАЛОВ Константин Викторович

Чрезвычайный и Полномочный посол (МИД РФ)

ЯКОВЛЕВ Александр Иванович

д. и. н., профессор ГАУГН, главный научный сотрудник (Москва, ИВ РАН)

СОДЕРЖАНИЕ

К ЧИТАТЕЛЯМ, или Многообразие жизни духа в социальном измерении

– 10 –

ОТ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ
К РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКЕ

Ценности и ценностные ориентиры на фоне смены эпох Материалы семинара (19 ноября 2021 г., ИВ РАН)

– 21 –

Денис СИЗИОН

Элементы синто-буддийского синкретизма в религиозных учениях средневековой Японии

– 49 –

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА
В ПОЛИТИЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

Александр ЛОКШИН

Идиш в новом еврейском ишуве в Палестине и Израиле

– 80 –

РЕЛИГИОЗНЫЙ РАДИКАЛИЗМ В СТРАНАХ ВОСТОКА

Максим КИРЧАНОВ

Индонезийская народная партия да'ва и вопрос институционализации исламизма в 2021–2022 годах

– 112 –

СОЗНАНИЕ – КУЛЬТУРА – ТЕОЛОГИЯ

Мохаммадреза МОВАХХЕДИ

**Представления о статусе разума
(по иранским источникам до конца XIII века)**

– 130 –

КРУПНЫМ ПЛАНОМ

Ахмад НАДЕРИ

**Жизнь последователей тариката кадириййа-талибани
в районе Авраман-Лохун: взгляд антрополога**

– 157 –

EX PRINCIIPIIS / ИЗ ИСТОЧНИКОВ

**Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-‘Аййи
(по рукописи BL Or 2691)**

(Предисловие и подготовка текста *Фариса НОФАЛА*)

– 180 –

ОБ АВТОРАХ

– 233 –

ABOUT AUTHORS

– 235 –

ABSTRACTS

– 237 –

IN THE PAST ISSUES

– 243 –

В ПРОШЛЫХ ВЫПУСКАХ

– 247 –

CONTENT

TO READERS, or **The Diversity of the Spirit Life in the Social Dimension**

– 10 –

FROM RELIGIOUS CONSCIOUSNESS
TO RELIGIOUS POLICY

“Values and Value Orientations against the Backdrop of Era Change”

The seminar materials (IOS RAS, online, November 19, 2021)

– 21 –

Denis SIZION

Elements of Shinto-Buddhist Syncretism in the Religious Teachings of Medieval Japan

– 49 –

NATIONAL CULTURE IN THE POLITICAL DIMENSION

Alexander LOKSHIN

Yiddish in the New Jewish Yishuv in Palestine and Israel

– 80 –

RELIGIOUS RADICALISM IN THE ORIENTAL COUNTRIES

Maxim KIRCHANOV

Indonesian People's Party Da'wa and the Issue of Islamism Institutionalization in 2021–2022

– 112 –

CONSCIOUSNESS – CULTURE – THEOLOGY

Mohammadreza MOVAHHEDI

**Ideas About the Status of the Mind (according to Iranian sources
until the end of the 13th century)**

– 130 –

CLOSE-UP

Ahmad NADERI

**The Life of the Followers of the Qadiriyya-Talibani Tariqat
in the Avraman Lohun Region: An Anthropologist Vision**

– 157 –

EX PRINCIPIIS / FROM SOURCES

**Four Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-‘Ayyah
(from the manuscript BL Or 2691)**

Introduction and the text preparation by Faris O. NOFAL

– 180 –

ABOUT AUTHORS

– 235 –

ABSTRACTS

– 237 –

IN THE PAST ISSUES

– 243 –

К ЧИТАТЕЛЯМ, или МНОГООБРАЗИЕ ЖИЗНИ ДУХА В СОЦИАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-10-28

Рассмотрение религиозной жизни под углом зрения социально-политическим распространено в науке, пожалуй, больше всего. Перипетии участия религиозных общин и организаций в баталиях за свои политические права, справедливые социальные отношения и распределение общественных благ исследуются в отношении почти всех стран мира. Правда, чаще других налицо институциональный подход, когда в роли субъекта действия выступает определенная структура – локальная конфессиональная группа, общественная организация на религиозной основе или же религиозная институция типа регионального духовного управления, митрополии, но также и целая поместная церковь, региональная сангха и т.п. Однако на деле самым первым, «базовым» субъектом является, конечно, человек – личность с его жизнью духа. Он – преемник и носитель религиозной традиции, он – и деятель в рамках своей общины или религиозной организации, наконец, он – апологет, отстаивающий право свое и своих единоверцев сохранять веру отцов в окружении инославного большинства.

Духовная жизнь личности имеет многообразные проявления – конечно, не только чисто религиозного плана, но и культурно-эстетические, ценностно-мировоззренческие (область общественного сознания), социально-политические,

творческие, и другие. Из них религиозные проявления изучены, наверное, лучше всего: этому аспекту посвящали свои работы собственно религиоведы и историки религии, теологи и философы, социологи и психологи. В своем известном исследовании У. Джеймс еще 120 лет назад обобщал основные черты религиозной жизни: «1. Видимый мир является лишь частью иного, духовного мира, в котором он черпает свой главный смысл. 2. Истинной целью нашей жизни является гармония с этим высшим миром...» [Джеймс 1993, 378]. Здесь и лежит основание восприятия мира верующим, основание религиозной картины мира – как индивидуальной, так и обобщенной каким-либо отдельным социумом в виде высших ценностей.

Попытки выявить надежные основания межрелигиозного диалога сводятся сегодня к поиску именно общих, «общечеловеческих» ценностей. Диалог больше не носит характера богословских диспутов, «споров о вере», но сводится к обсуждению способов нахождения общего знаменателя универсальных морально-этических норм, разделяемых носителями большинства религий мира. Представляется, что отправной точкой в этом поиске можно считать присущую человеку (имманентную) способность – и необходимость – попытаться разобраться в «вечных» вопросах, установить собственную связь с миром «горним и дольным», с ближними своими – на основе высших законов долга, ответственности, любви. Именно априорное стремление человека найти свое место по отношению к абсолютным ценностям и истине есть качество, служащее основой религиозного чувства, независимо от конфессии – качество, объединяющее верующих всех религий. Похоже, именно это имел в виду философ В.В. Розанов, когда почти 130 лет назад писал: «Мы забыли, что ни история не может продолжаться, ни человек жить без чего-нибудь абсолютного, что или сердцем своим, или сознанием он понял бы как единственно для себя ценное» [Розанов 1990, 86].

Идея многообразия внутреннего мира человека, только отчасти проявляющегося в религиозной сфере, звучит так

или иначе у всех авторов нынешнего выпуска. Открывают его два материала рубрики, посвященной траектории идей, берущих начало своего пути в религиозном сознании и движущихся вплоть до их воплощения уже в сфере религиозной политики. Первый из материалов – это ключевой доклад и его обсуждение на постоянном методологическом семинаре нашей межотдельской группы ИВ РАН «Религия и общество на Востоке». Доклад был посвящен вопросу эволюции ценностей и ценностных ориентиров на примере Саудовской Аравии. В основу положен тезис о важности при цивилизационной характеристике общества ценностного аспекта – наряду с таким «стержневым» параметром, как вероисповедание. Выделяя разные уровни в системах ценностей, автор восходит от низшего, социально-экономического, к высшему «метафизическому» уровню, который включает, по мнению автора доклада, «духовную жизнь людей и общества в целом». Модернизация по западному типу, наблюдавшаяся в Саудовской Аравии на протяжении десятилетий, более всего затрагивает как раз ценностную систему и сопровождается постепенным умалением традиций арабского общества. Движение это нелинейно, и высший ценностный уровень, как раз уровень духовной жизни, не подвергается изменению с такой же быстротой, что и ценностные ориентации иных планов. Тем не менее, трудности развития саудовского общества налицо, и автор относит их на счет того, что в основу развития положена была западная модель с ее «расщеплением былой системы ценностей»: «Скептицизм и критицизм в отношении к религии приводят к рационализму и релятивизму, порождением чего стал аксиологический плюрализм». В итоге, старая и новая системы ценностей входят в противоречие, обостряя ценностный релятивизм и порождая скорее не плюрализм установок, а аксиологический хаос. И будет ли это противоречие разрешено в ходе воплощения провозглашенной амбициозной программы всесторонних преобразований в саудовском обществе, пока неясно.

Вопрос ценностной динамики в странах Востока актуален, и касается большинства стран. В дискуссии прозвучали

сравнения саудовского примера с изменением ценностных ориентаций в Китае, африканских странах, Магрибе. В качестве поставленных для дальнейшей разработки вопросов были предложены: (а) собственно критерии ценностных сдвигов, (б) апробирование предложенной методологии ценностной градации, (в) мера глубины изменений в плане высших ценностей да и самой духовной жизни – изменений, вызванных технологическими новшествами (в общем русле цифровизации) и сменой акцентов глобальной повестки (например, экологизм). На нынешнем этапе постепенного отхода от индустриального капитализма, реализации «нулевого роста» и деиндустриализации очевидна смена и ценностной парадигмы. Но вопросом остается взаимоотношение субъекта и объекта этой смены, прогнозируемость, управляемость и вообще, ее направление.

Второй материал рубрики относит читателя в эпоху средневековой Японии, где узловые моменты нарождавшиеся синто-буддийского синкретизма зачастую не вызревали стихийно, а специально разрабатывались со вполне определенными долгосрочными целями. История японского синкретизма являет собой не только взаимопроникновение элементов духовной жизни – древних культов синто и набравшего силу учения буддизма, адаптацию (ассимиляцию?) буддийского пантеона и постулатов к жизни средневековых жителей японских островов. Но это были и сознательные усилия священнослужителей ведущих кланов, выдвинувшихся храмовых комплексов: они формулировали идеи, в лаконичной и доступной форме объясняющие превосходство именно их гениев места, ками, даже перед верховными богами пантеона – в силу древности или же в силу воплощенной в них природы того или иного будды.

Вполне убедительно автор показывает эти явления на примере выдвижения усилиями клана Ватарай авторитета святилища Тоёукэ. Эта синтоистская богиня была вначале выведена на один уровень с Аматаэрасу, а затем была сделана попытка поставить ее даже выше. Буддийский аспект был в том числе задействован: святилища Аматаэрасу и Тоёкуэ,

занимавшей подчиненное положение, провозглашались проявлениями двух мандал будды Дайнити, или Махавайро-чаны. С той же целью составлялись, как утверждает автор, подложные трактаты, авторство которых приписывали, например, Кукаю. Так что местные кланы синтоистского священства, по-видимому, обнаруживали стремление растворить в своих богословских построениях элементы буддизма, выводя вперед автохтонные культы. Судя по всему, в этом состоял определенный социальный запрос.

На первом плане были не только материальные соображения и властные амбиции ведущих синтоистских кланов, но и исполнения ожиданий паствы, почитавшей местных божеств и духов окружавших их пространств. Тем самым, Япония шла по пути религиозной унификации, органичного включения в тело синто элементов вполне чуждых учений, каким был поначалу буддизм, а затем даже даосизма и конфуцианства. Имела место как бы богословская и культовая ассимиляция, а не сосуществование на небольшой территории разных конфессиональных общин. Конечно, это было возможно, благодаря самой природе синтоизма – по сути, многобожной религии, а также буддизма, даосизма и конфуцианства – по сути, религиозных учений. И это явление практически непредставимо в отношении конфессиональных общин, исповедующих авраамические религии – с их категоричным и исключительным характером по своей природе.

Жизнь духа человека или этнической общины имеет свои проявления в области национальной культуры, и в этом плане вопрос получает цивилизационное измерение, включающее и религиозные, и исторические, и антропологические, и культурные характеристики. Язык как важнейшая составляющая национальной и даже цивилизационной идентичности, как правило, всегда находится под пристальным взглядом властей предержащих, что отливается в явные или подспудные меры государства в области языковой политики. Статья нашего коллеги по Институту востоковедения РАН открывает новую рубрику «Национальная культура в политическом измерении» и посвящена изменению положения

языка идиш в еврейском социуме на протяжении десятилетий. Отношение к этому языку евреев рассеяния (в большинстве – ашкеназской части диаспоры) со стороны израильской государственной власти было в целом пренебрежительным, поскольку расходилось с главной темой сионистской идеологии – собиранием нации в одном месте, а именно в Эрец Исраэль. Это понятие несет большую цивилизационную нагрузку, ведь оно связывает цель занятия определенного ареала расселения еврейской нации с миссией ее в человеческой истории и обусловлено религиозным императивом в представлении иудеев-сионистов. Язык в этом отношении является связующей субстанцией, а по логике вещей, избрание иврита в качестве государственного языка исключало иную связующую социум субстанцию, коей был для большинства европейской диаспоры идиш... Галут (рассеяние, изгнание) – состояние, которое должно быть преодолено, а язык галута, поэтому – язык прежнего состояния упадка, согласно этой идее, должен постепенно изживаться в пользу иврита – языка, соответствующего новому состоянию еврейства – швуту (возвращению).

Такая национально-религиозная логика в общем понятна. Культивирование иврита стройно укладывается в еврейское сионистское дело – от строительства национального очага в Палестине до укрепления Государства Израиль в ходе его воинственной истории. Однако эта логика противоречива в глазах других евреев – как внутри израильского общества, так и оставшихся в диаспорах – которые или, будучи очень религиозными, не поддерживают сионистскую модель и иначе видят историческую миссию еврейства, или предпочитают оставаться носителями еврейской культуры среди давно привычного и комфортного окружения в рассеянии, или придерживаются либеральных взглядов, коренящихся в толерантности, или даже являются интернационалистами по убеждению – так сказать, космополитами. Тяга к свободе наиболее сильна в жизни духа человека, любые реализуемые на практике модели, сколь успешными бы они не были, будут вызывать противодействие в той мере, в какой сдвигают границы этой свободы. Своего рода апология языка идиш,

на котором создан громадный пласт еврейского культурного наследия, звучит в предлагаемой статье. Разговор о свободе проявлений человеческого духа в творчестве в условиях реализации жестких национальных моделей может стать продолжением темы в будущем. Да и вопросы языковой политики, встающие наиболее остро в последние годы, вопросы языка как фактора идентичности – и национальной, и религиозной, а также вопросы языка религиозного дискурса в условиях взлета политической консолидации – все они нуждаются в постоянном осмыслении. Ведь, как сказал на вручении Нобелевской премии замечательный немецкий писатель Генрих Бёлль, «единственное удостоверение личности, которое мне никто не должен выписывать и никто продлевать, – это язык, на котором я пишу», родной язык.

В традиционную рубрику, посвященную религиозному радикализму, вошла статья об исламизме в Индонезии на примере партии Исламского призыва (ИНПД). Эта сравнительно новая организация (2021), использующая хорошо известный в истории исламизма «лэйбл» Да'ва (индонез. Даква), собрала под своим крылом наиболее радикально настроенных индонезийских мусульман (в то числе из распущенных незадолго до того исламистских структур), видящих свою миссию, кроме прочего, в противостоянии как «модернистам», так и «гражданским националистам». Идеология последних по сути закреплена в Конституции Индонезии еще с 1945 года, и исповедание единобожия в ней звучит как «вера в Единого и Единственного Бога» (Ketuhanan Yang Maha Esa). В том, что Бог именуется не своим кораническим именем, исламистские партии уже усматривают излишнюю толерантность, дань многокофессиональности и национальным особенностям индонезийского ислама, но есть и другие четыре пункта известного принципа *панчасила*, в которых исламисты видят потакание национализму в местных религиозных традициях, что, по их мнению, раскалывает умму [Kato 2021, 114]. Соответственно, распространение радикальных взглядов автор считает реакцией людей на своего рода лаицизм, но также и на «интерпретацию истории ислама при

помощи инструментария радикальной конструктивистской эпистемологии постмодернизма», которую несут уже мусульманские «обновленцы».

Впрочем, трудно не усмотреть некоторое противоречие в определении автором парных оппозиций: исламисты отвергают национальную ориентацию уммы с ее «исламом Нусантары» и опорой на гуманные принципы «панчасилы», но при этом они же определяются автором как «сторонники традиционализма». Умеренно настроенным индонезийским мусульманам и «модернистам» противостоят, тем самым, эти радикалы и фундаменталисты, хотя в другом месте утверждается, что «ИНПД позиционирует себя в качестве защитницы традиционных ценностей». Получается, что идеи реформизма и модернизма в индонезийском исламе исходят вовсе не от приверженцев радикального «очищения» ислама, а от самих же носителей «ислама Нусантары» с их особой заботой о национальных особенностях индонезийской религиозной культуры... Такого рода противоречие вполне характерно для современного аналитического дискурса, когда авторы зачастую называют радикальных исламистов одновременно и фундаменталистами, и салафитами, и джихадистами, и реформаторами – видимо, в оппозиции к более «мягкой», укорененной в местных традициях форме религиозной дисциплины, которую зачастую – опять же с недопустимой долей обобщения – относят к либеральному толку и модернизму. Так или иначе, эти и смежные с ними понятия нуждаются в более глубоком прояснении. И это дело фундаментальной востоковедной науки.

Материал средневековых иранских источников дал основание для исследования понятия разума (*херад*), принятого ученым из иранского Университета Кума. Представленная им статья носит характер своего рода гимна рациональности и разуму, называемому «важнейшей ценностью, важнейшей составляющей иранской культурной идентичности». При этом автор полагает, что это понятие противостояло даже такому ключевому понятию исламского мистического богопознания, как любовь.

Обращает на себя внимание и заключающая статью мысль о том, что развитие иранской рациональности вплоть до осмысления социально-политических моделей – «социально-утопических идеологем» – было прервано монгольским нашествием на халифат. Не означает ли это, что вообще литературно-богословская разработка понятия разума была приостановлена, а на первый план стал выходить мистицизм и обращение к доисламским традиционным аллегориям?

Интересно было бы также провести параллели более поздних форм иранской рациональности с европейским позитивизмом и сциентизмом – при всем различии религиозного сознания и социокультурного фона (иранского и европейского). Впрочем, и религиозное познание, и познание в антропологическом ключе очень по-разному понимаются и внутри самих европейской и иранской культур. Тем не менее, периодические всплески внимания к понятию разума, к его свойствам и проявлениям в разных планах заслуживают быть включенными в исследование в сравнительном отношении.

Еще один ученый из Ирана (Тегеранский университет) предлагает детальный анализ практики суфийского братства кадириййа-талибани на основе своих полевых наблюдений среди курдов-суфиев двух иранских населенных пунктов. Автор настаивает на существенности ритуальных особенностей этого братства как отражения их пути богопознания (*тарикат*), движению к истине (*хакикат*). Подробно описывая, в частности, ритуал их суфийского радения (*сама'*), он дает представление о полной включенности в служение личности целиком – ее материального, чувственного и духовного планов вместе.

Как бы в противовес к предыдущей статье, высказывается мысль, что «суфизм апеллирует к чувственному миру человека, а не к логико-рациональному». В основе лежит понятие страстной любви к Богу (*'ишк*), причем «такая любовь служит связующим звеном между землей и небесами». Очевидно, автор придерживается идеи важности (если не первостепенности) чувственного аспекта богопознания у современных суфиев этого братства. Проявления его

в религиозной практике (*зикр, сама', сауи*) коренятся, без сомнения, в концепции «единства бытия» (*вахдат-и вуджуд*) – бытия, где богообщение и богопознание являются поистине свойствами жизни верующего. В доктринальном плане речь идет о шиитском суфизме – с его особенностями, несколько отдаляющими его от теологии и ритуальной практики суфийских братств суннитского толка. И в этом различии сказывается заявленное в качестве общей темы сборника богатство разнообразия жизни духа – внутри мистического направления одной из трех основных авраамических религий.

В традиционной рубрике “*Ex principiis*” на этот раз публикуется арабский источник носителя самаритянской религии, палестинского автора XVIII в. Ибрахима ад-Данфи по прозвищу ал-‘Аййа. Это собранные вместе четыре апологетических поэмы, воспроизведенные по оригинальной арабоязычной рукописи. Их публикация, думается, чрезвычайно важна для прояснения основ вероучения этой загадочной общины, имеющей свой вариант Торы, с одной стороны, и демонстрирующей включенность в исламскую богословско-правовую традицию, с другой. Двойственность такого положения самарийцев (*ас-самирра*) породила и неоднозначное отношение к ним со стороны мусульман: как утверждает автор вступительной статьи к публикуемым текстам, большинство факихов признавали их как «людей Писания» с правом жить в халифате наряду с мусульманами (при условии особой подати), но некоторые мусульманские средневековые писатели находили у них элементы учения, несовместимые с исламской доктриной, что, видимо, и породило необходимость апологии. К тому же, обрядовая практика самарийцев вызывала подозрение простых мусульман: те якобы обвиняли их «в чествовании частей жертвенных животных, якобы символизирующих преподнесенную Мухаммаду отравленную баранью лопатку». Апологии особенностей религиозной культуры также нашлось место в публикуемых трактатах.

Небольшая локальная община, живущая в ближайшем окружении мусульман-суннитов, сохраняла свои исконные религиозные традиции, свою трактовку Писания, свое право

на преемственность и тайну этой древней религии. Это еще одно свидетельство многообразия проявлений духовной жизни – даже в тесном соприкосновении с исламом, с его строгими и четкими правилами, к тому же в условиях жизни в халифате.

Насколько многообразна жизнь человека в религиозном аспекте, настолько же много и сфер, в которых она проявляется – от богословской и институционально-религиозной до политической. Предлагаемый выпуск иллюстрирует богатство мнений и форм проявлений жизни духа – настоящий красочный веер, особенно роскошный в отношении народов Востока.

Алексей Сарабьев

ЛИТЕРАТУРА

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / Пер. с англ.; ИФ РАН. М.: Наука, 1993. 432 с.

Розанов В.В. Сумерки просвещения / Сост. В.Н. Щербаков. М.: Педагогика, 1990. 624 с.

Kato, Hisanori. The Islam Nusantara Movement in Indonesia // Handbook of Islamic Sects and Movements / Ed. by Afzal Upal M., Cusack C.M. Leiden – Boston: Brill, 2021. P. 110–128.

REFERENCES

James, William. *The Varieties of Religious Experience*. Moscow, Nauka, 1993. (Russian transl.)

Kato, Hisanori. The Islam Nusantara Movement in Indonesia. *Handbook of Islamic Sects and Movements*. Ed. by Afzal Upal M., Cusack C.M. Leiden, Boston, Brill, 2021. Pp. 110–128.

Rozanov, Vasilii V. *Sumerki prosvescheniya* [Twilight of Enlightenment]. Moscow, Pedagogika, 1990. (In Russian)

от религиозного сознания
к религиозной политике

ЦЕННОСТИ И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ НА ФОНЕ СМЕНЫ ЭПОХ

Очередной постоянный семинар
«К основам методологии изучения традиционных общин
Востока» лаборатории «Религия и общество на Востоке»,
19 ноября 2021 г., ИВ РАН

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-21-48

Основной докладчик: Александр Иванович Яковлев.

Ведущий: Алексей Викторович Сарабьев.

Участники дискуссии: Борис Васильевич Долгов, Григорий
Валерьевич Лукьянов, Марина Анатольевна Сапронова.

В ключевом докладе семинара рассматриваются ценности и ценностные ориентиры, зафиксированные в планах Саудовской Аравии, и прежде всего в «Видении 2030». Они анализируются с учетом исторического развития саудовского общества, а также в контексте общемировых сдвигов аксиологии текущих явлений. Последние связаны отчасти с трансформациями в социально-экономической сфере, изменениями материального уровня и технологий, применяемых в быту, производстве и инфраструктуре. Участники дискуссии усматривают связь этих тем с динамикой отношения к базовым гуманистическим идеалам, а также задаются вопросом критериев перехода обществ от одной ценностной установки к другой. На современном этапе, переходном от уклада промышленного капитализма к посткапиталистическим отношениям, проблема ценностей стоит уже гораздо острее – в связи с опасностью аксиологического хаоса в условиях нарастающего ценностного релятивизма.

Ключевые слова: ценности, ценностные ориентации, формационный переход, социально-экономическая модернизация, Саудовская Аравия, смена ценностной парадигмы.

Ценностные ориентации планов социально-экономического развития нефтяных монархий Аравии в XXI в.

(КЛЮЧЕВОЙ ДОКЛАД)

Д. и. н., профессор Яковлев А. И.

Понятие ценности давно присутствует в общественной науке, но размыто и не конкретизировано. В первые десятилетия XXI века стало очевидным, что мировая система переживает эпоху перехода в новое состояние, качество. Показатели такого нового качества наглядны в сфере материальной, однако сильнее всего проявляются в новой виртуальной сфере. Меньшее внимание привлекает сфера духовной жизни, внутренний мир людей и общества, в котором также с естественной неизбежностью проявляются явления переходности.

Ценности – это опорные точки в деятельности и мировосприятии человека, в самоидентификации человека и общества в конкретном пространстве и времени. Ценности всегда имеют человеческое измерение и не существуют безотносительно конкретного человеческого общества, образуя в нем определенную взаимосвязанную систему.

В социологии не раз предпринимались попытки выстроить иерархию ценностей. Например, Р. Инглхарт выделяет две системы ценностей: материалистическую (материальное благосостояние, экономический рост) и постматериалистическую (духовное развитие, самореализация личности) [Добреньков 2011, 47]. Концепция «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона также основывалась на конфликте разных систем ценностей.

Ценности имеют и временное измерение, системы ценностей изменяясь в отдельные исторические эпохи. Так, в Новое время, в период реализации «проекта Просвещения», в эпоху Модерна в странах Запада, составлявших авангард мирового развития, происходило необратимое размывание традиционной (христианской) системы ценностей и вытеснение ее ценностями капиталистического Модерна. В период смены мирового порядка, в эпоху пост-Модерна и «конца проекта Просвещения» предлагается вовсе отказаться от системного

понимания ценностей, переводя это понятие к крайнему личному субъективизму. Историк Георгий Кнабе писал: «Постмодернизм живет в сегодняшнем обществе не как система взглядов, а как настроение – зыбкое, смутное, подчас не поддающееся отчетливому формулированию, в еще большей мере зыбкое и смутное, чем умонастроения ему предшествовавшие» [Кнабе 2006, 1023].

Ныне, в эпоху формационного перехода, в отношениях между государствами и группами государств на первый план вышли – наряду с привычными политическими и экономическими противоречиями – противоречия ценностные, которые принимают оболочку то религиозных, то цивилизационно-культурных, то национальных. Но, по существу, все сводится к тому, что люди и общества руководствуются разными идеями и чувствами при принятии решений и в своей деятельности, имеют перед собой несходные идеалы.

Деятельность людей определялась во многом той системой ценностей, которая устанавливалась в определенную эпоху (историческую формацию) и в определенной общности людей, которую можно определить как цивилизацию. Каждой цивилизации присуща определенная религиозная система, однако религия, являясь «стержнем» цивилизации, конечно, не полностью определяет ее качества и свойства. Точно так же, каждой новой формации были присущи не только особенные материальные параметры и характеристики, но и свой вариант системы ценностей. Принятие или непринятие определенных систем ценностей позволяло определить идентичность и самоидентичность личности и общества.

Важной чертой систем ценностей разных цивилизаций и формаций в разные эпохи было их отождествление с окружающей реальностью, реальным бытием, «жизнью за окном», частью чего, впрочем, была и метафизическая, умозрительная реальность религиозного бытия. Тем самым, разделяемые всем обществом системы ценностей имели иерархический характер (высшая, абсолютная ценность – Бог) и нормативное значение, служили определенными ориентирами

и регуляторами общественной жизни и политики власти, служили основанием законов и правовых норм, морали и нравственности. Системы ценностей трансформируются в ходе исторического развития общества, однако не исчезают. Они по-прежнему сохраняют свое значение ориентира, регулятора и нормы общественной жизни, а также деятельности, интересов и идейных устремлений личности.

В то же время, различные уровни системы ценностей меняются в разной степени, равно как и подразделение каждого из уровней. Низший, социальный уровень ценностей в наибольшей мере подвержен воздействию социально-экономических перемен. Средний уровень, включающий ценности социально-политические и эстетические, в целом соответствует нормам господствующего общественного строя, включая в себя и предшествующие нормы. Высший, метафизический уровень, выражающий духовную жизнь людей и общества в целом, также лишенный былой целостности, содержит как фрагменты Традиции (религиозной и этической), так и фрагменты релятивизма, атеизма и язычества.

В название выступления я вынес не ценности, а ценностные ориентации, чтобы взять часть этой обширной темы. Ценностные ориентации можно определить как использование традиционных понятий и образов для реализации задач власти или человека. Наглядным примером того, как использовались ценностные ориентации в планах реформ короля Фейсала, начавшего реформы еще будучи наследным принцем в начале 1960-х годах, и нынешнего наследника престола, эмира Мухаммада. В ходе модернизации, которую один начал, а второй намеревается продолжить, идут изменения системы ценностей. Эти изменения можно свести к трем типам:

- отторжение западных (христианских, буржуазных, либеральных) ценностей, норм поведения и морали, которое определяется европейцами как традиционализм или фундаментализм;
- принятие западных ценностей за счет умаления собственной ценностной системы, что вполне совпадает

с представлением европейцев о неизбежности торжества их либеральной культуры;

– сочетание элементов западных и собственных ценностей, что в понимании европейцев получило наименование мультикультурализма.

Важность ценностной ориентации планов развития долгое время не создавалась правителями нефтяных монархий. Они не без оснований полагали, что даже при кардинальных изменениях условий экономической и социальной жизни по западной модели, могучая инерция человеческого сознания сохранит вековую Традицию, включающую традиционную систему ценностей – религиозных, племенных и социально-бытовых. Так, в принятых в 1970-е годы пятилетних планах социально-экономического развития Саудовской Аравии очевидным оставалось подчеркнуто уважительное отношение власти к традиционным ценностям.

Стоит отметить, что такое отношение не ново для Аравии. Саудовский король-реформатор Фейсал в принятой в 1962 г. программе модернизации уделял место не только коренным реформам в экономической и социальных сферах, но и защите традиционных ценностей [Prince Faisal Speaks 1963, 6–11]. Так, в пунктах 1–4 декларированы коренные изменения в экономической, социальной и даже политической жизни Королевства: изменение формы правления, введение конституции и основ представительной власти, реформы местных администраций и судебной системы. В целом, это приближало во многом средневековое королевство к нормам жизни середины XX в. и соответствовало ценностным канонам западной модели («вестминстерской демократии»). Однако в пункте 5 было заявлено: «Правительство признает свою обязанность по распространению учения ислама и защите его словом и делом», а в пункте 6 содержалось обязательство «немедленно предпринять меры по улучшению условий деятельности Обществ охраны веры и нравственности», попросту говоря, религиозной полиции. Заключительные пункты 7–10 содержали цели экономического и социального развития.

Таким образом, ценностная ориентация «10 пунктов» Фейсала была очевидно традиционалистской. В те годы сам реформатор и все общество полагали, что возможно простое заимствование технических достижений и товаров Запада для того, чтобы в Аравии возникло индустриальное общество. Связь между изменением материальной среды, условий труда и жизни, демонстрационным эффектом Запада и менталитетом человека, его духовным миром всерьез не принималась. Впрочем, «человеческое измерение» развития в те годы всерьез не рассматривалось и на Западе.

Наследники Фейсала в пятилетних планах развития проявили себя скорее модернизаторами, нежели традиционалистами, хотя и носили титул «Хранителей Двух Святынь», уделяли немалое внимание религиозным проектам. Огромный поток нефтедолларов и возможность закупок любых западных товаров опьяняли. Ценностную ориентацию политики короля Халеда и короля Фахда в 1975–2005 гг. можно определить скорее как реформаторскую. Иранская исламская революция и захват Большой мечети в Мекке в 1979 г. впервые поставили перед властью проблему баланса традиционных и современных ценностей, однако в понимании правителей Королевства эта проблема относилась исключительно к политической сфере.

Между тем, в условиях ускоренной социально-экономической модернизации всего общества, сопровождаемой ощутимой американизацией культурной жизни, саудовское общество переживало сильный культурный шок. Численность населения выросла с 7,01 млн в 1974 г. до 15,2 млн чел. в 1990 г. и 24,2 в 2007 г. Население стало преимущественно городским: доля горожан выросла с 9% в 1950 г. до 25% в 1970 г. Если в 1975 г. численность населения столицы эр-Рияда составляла 667 тыс. жителей, то в 2004 г. – 4087,2 тыс. Повысился уровень продолжительности жизни с 53,9 лет в 1970 г. до 72,7 лет в 2007 г. [Saudi... 2010, 63]. Ассигнования на развитие «человеческого фактора» стали крупнейшей статьёй бюджета после расходов на оборону и безопасность. Выросло число школ и высших учебных заведений, в 1957 г. был создан первый

университет в эр-Рияде, а спустя полвека в стране было уже 20 университетов. Десятки тысяч молодых саудовцев получали высшее образование в стране, а тысячи – за рубежом, преимущественно в США. Это новое поколение – дети и внуки бывших кочевников, ремесленников и торговцев – обрели не просто сумму знаний, но новое представление о мире и своем месте в нем, а возвратившиеся из американских университетов – еще и опыт жизни в условиях уклада жизни и поведения, основанных на иной системе ценностей.

Современная экономика требует современных работников, которые составляют современное общество – и ему требуется современная система коммуникаций, обмена и получения информации. Первые радиостанции были созданы в стране властью в 1930-е годы, в 1970-е годы массовое радиовещание вели 18 радиостанций. Первая телевизионная станция была построена американской компанией АРАМ-КО в 1957 г., а в 1975 г. появились национальные телестанции в столице и еще четырех городах. Конечно, власть предпринимала меры предосторожности в сфере информации, но лишь относительно политических вопросов. Огромное значение имело появление спутникового телевидения. В 1996 г. начал вещание телеканал «Аль-Джазира» из Катара, ставший главным источником новостей для арабского мира и причиной тревоги саудовских властей: «Аль-Джазира» заняла резко враждебную позицию по отношению к саудовскому режиму. Власти активно реагировали на это и более или менее успешно пытались регулировать информацию, в том числе из Интернета, с помощью цензуры.

На поверхности был политический фактор. Между тем, с завершением модернизации по западной модели, новые поколения с конца XX в. – благодаря образованию, средствам коммуникаций и изменившимся в стране нормам труда и жизни – обладали уже иным менталитетом, иным мировосприятием и мировоззрением. Оказавшись перед выбором одного из типов взаимодействия систем ценностей, они принимали разные решения.

Фактическое противостояние двух систем ценностей – традиционной отечественной и современной западной – в условиях модернизированного общества вело к умалению Традиции. Завершение периода коренных реформ привело к переосмыслению всего существующего набора ценностей – как традиционных идей и идеалов, так и заимствованных западных конструктов, которыми руководствовалось саудовское общество. Случайно это совпало с войной в Афганистане в 1979–1989 гг., в ходе которой США и Пакистан сознательно обостряли религиозную составляющую конфликта. США, исходя из собственных геополитических интересов, сознательно сыграли на прочной верности Традиции мусульманских стран, прежде всего КСА, не принимая ее всерьез и полагая, что и модернизированные саудовцы также относятся к Традиции, как к архаичному атрибуту древности. Оказалось иначе.

Произошел раскол внутри саудовского общества, подогреваемый недолгим присутствием в 1991 г. десятков тысяч американских войск на «святой земле ислама». Дихотомия реформ, неизбежно включающих соперничающие друг с другом преобразования по западной модели современного общества и сохранение традиционных (религиозных, племенных, национальных) основ саудовского общества, привела к причудливому симбиозу двух названных начал. Их должен был учитывать наследник саудовского престола, эмир Мухаммад бин Салман, выдвигая обществу свой план преобразований «Видение 2030». Этот план выходит за формальные рамки пятилетних планов социально-экономического развития.

В этом многостраничном документе, одобренном и утвержденном королем, престарелым Салманом бин Абдель-Азизом, но подготовленном его сыном эмиром Мухаммадом, ставшим в июне 2017 г. не только наследником престола, но и фактическим правителем страны, содержится программа развития королевства – с точки зрения внуков великого реформатора короля Фейсала. Эти поколения живут в условиях намного более открытого общества, в стране они имеют большие возможности для саморазвития и разного рода

деятельности. Реальностями Саудовской Аравии стали не только материальные достижения НТР и технологической революции, но и действующая система представительной власти (Консультативный совет) и выборной местной власти, а также существенное расширение прав женщин.

В своем заявлении по поводу программы эмир Мухаммад назвал первым ключевым фактором успеха «арабское и мусульманское культурное наследие», уточнив, что Королевство обладает «богатством, более ценным чем нефть»: это статус «Земли Двух Святынь, самое святое место на планете, где расположена Кааба, к которой одновременно обращаются более миллиарда мусульман во время молитвы». И лишь после этого эмир назвал «огромные инвестиционные возможности и стратегическое географическое положение», «природные ресурсы» и «потенциал молодого поколения». Во Введении названо первое направление развития – «формирование динамичного общества... члены которого живут в соответствии с принципами ислама умеренного толка, гордятся своей национальной принадлежностью и древним культурным наследием». В качестве второго направления названа «процветающая экономика» частного сектора и третьего – «развитие государственного сектора», благодаря «эффективному и инициативному правительству»¹. Понятна почетная роль, предлагаемая авторами программы для саудовской буржуазии, обладающей образованием, деловым опытом и капиталами, равно как и подтверждение стержневой роли государства и государственного сектора, служащего материальной базой существования 7-тысячной королевской семьи.

Понятно, что существующая власть с помощью этой декларации решает и текущие задачи социальной и политической стабилизации, а сам эмир Мухаммад стремится к упрочению своей социальной поддержки в обществе. Казалось бы, эмир повторяет идеи короля Фейсала – прагматика в материальной сфере и идеалиста-мусульманина в сфере религии, культуры и истории. Но бросается в глаза смена приоритетов.

¹ Vision 2030. URL: <https://www.vision2030.gov.sa>.

Весьма показательно, что нематериальные факторы и цели поставлены в этой программной декларации на первое место.

Фейсал должен был накормить и поднять из нищеты отсталое общество, имевшее скромные потребности и не имевшее политических целей. Его племянник имеет дело с современным, хорошо образованным и весьма обеспеченным обществом, обладающим политическими амбициями. Незменным остается консенсус по статусу ислама как духовной и социальной скрепы саудовского общества, и власть предлагает прагматичный компромисс разным течениям исламских фундаменталистов и исламских либералов. Таким образом, в самой программе и в ее реализации эмиром Мухаммадом очевидно стремление к установлению нового баланса интересов внутри саудовского общества.

Вывод очевиден – изменения проходят в саудовском обществе трудно, и вызваны эти трудности тем, что в основу развития положена западная модель. На Западе, когда формировалось буржуазное, капиталистическое общество, происходило расщепление былой системы ценностей, наряду с сохранением старой возникает на основе определенных идеологий ценность как объект разнообразных человеческих устремлений. Скептицизм и критицизм в отношении к религии приводят к рационализму и релятивизму, порождением чего стал аксиологический плюрализм. Усиливается субъективное начало в определении ценности как предельной ориентации знаний, интересов и предпочтений отдельных групп и личностей. Ценности в западном обществе освобождаются от метафизической абсолютизации. Иерархическая вертикальная система ценностей сменяется на горизонтальную систему.

Исходя из интересов новых социальных сил, заново стали оцениваться такие объекты ценностного отношения, как добро и зло, истина и неистина, красота и безобразие, допустимое и запретное, справедливое и несправедливое. Следуя западной модели, саудовское общество пришло к эволюции общественного строя, изменению. Это выявляет назревший кризис старой системы ценностей, нормативное значение

которой пересматривают новые социальные силы, предлагая новые критерии и новые ценностные ориентации.

Возникновение буржуазного строя в ходе капиталистической модернизации в европейских странах вызвало к жизни новую предпринимательскую этику, в которой был очевиден разрыв со старой системой ценностей, пренебрежение метафизической реальностью ради прибыльного и комфортного существования «здесь и сейчас». Ценность сводилась к факту (успеха в конкуренции, увеличения прибыли, эгоистическому гедонизму), происходило смешение ценности с конкретной или предметной реальностью.

Не менее существенно и то, что и на Западе в ходе человеческой деятельности старые и новые ценности вступают во взаимодействие, подчас конфликтное, поскольку часть новых социальных сил стремилась сохранить верность традиционным этическим идеалам. Очевидным примером этого становится сдерживающее окончательный слом старых ценностей влияние протестантизма в Западной Европе, православной и старообрядческой аскезы в России и конфуцианско-буддийского этического комплекса в Восточной Азии, что проявилось в деятельности первых поколений буржуазных предпринимателей. Конечно, остается открытым вопрос в какой степени в Саудовской Аравии эмир Мухаммад, если он взойдет на престол, сможет создать новый баланс старой и новой системы ценностей.

Закончу свое выступление своеобразным откликом на смену ценностных вех – стихотворением Б.Ш. Окуджавы «Милости судьбы» (1979):

О фантазии на темы
 торжества добра над злом!
В рамках солнечной системы
 вы отправлены на слом.
Торжествует эта свалка
 и грохочет, как прибор...
Мне фантазий тех не жалко –
 я грущу о нас с тобой.

(СВОБОДНАЯ ДИСКУССИЯ)

Сарабьев А.В.: Большое спасибо, Александр Иванович! Прозвучали очень емкие мысли, и весьма тезисно. В нашей дискуссии попытаемся раскрыть их, и кто-то, может быть, дополнит их своими соображениями. А в продолжение лирической волны, заданной стихотворением, позвольте мне зачитать одну глубокую мысль одного мудрого человека: «Идеи общественного переустройства ... предполагали новые возможности культурной интеграции. А рядом с ними эволюция нравственного сознания сопровождалась крушением этики, отлившейся в разноликие системы внешних норм и даже заподозрением самой идеи обязанности, выдвигая на место прежних ликов долга моральный аморфизм и адогматизм» [Иванов 1994, 39–40]. Звучит, на мой взгляд, свежо, и особенно на перекрестии этической и социальной проблематики ценностей. Ведь общественное переустройство, которое мы сейчас наблюдаем – кто говорит о переформатировании, кто о трансформации, кто о цивилизационном рывке – совершается на наших глазах довольно круто. Приведенные слова написал еще 125 лет назад Вячеслав Иванов в своей работе «Предчувствия и предвестия». В докладе упоминался модерн, а цитата ведь и восходит к эпохе модерна – цивилизационной волне, охватившей множество стран и не только в сфере искусства, где преимущественно выделяют модерн, а и в области социальной мысли, этики. Теоретик модерна, Джон Рёскин, настаивал в своей большой работе на социальной проблематике, провозглашал своего рода хождение в народ, которое потом по-своему трансформировали в разных странах. Вообще, эпоха модерна меня чрезвычайно занимает – тогда было высказано много глубоких идей, и хорошо бы находить с ними переклички, говоря о модерне в общем смысле.

Пожалуйста, коллеги, предлагайте свои соображения по нашей теме или задавайте вопросы докладчику.

Долгов Б.В.: Позвольте мне поблагодарить Александра Ивановича за интересный доклад, за высказанные мысли – хотя и тезисно, но мы в дискуссии развернем эти мысли.

Прежде всего, важен моральный, духовный аспект ценностей: есть как личные, для каждого человека свои ценностные ориентиры, так и общие, выработанные на протяжении исторического развития человечества. Они выработаны и в ходе религиозного познания, и социально-политического развития человеческого общества. Они есть и в христианстве, и других религиях, но они провозглашались и в ходе радикальных социальных преобразований, революций – английской, голландской, американской, французской, российской. Это и «Свобода, равенство, братство», и «Человек человеку – друг, товарищ и брат». Это коррелирует с религиозными ценностями, и даже Моральный кодекс строителей коммунизма сравнивали с христианскими заповедями. Так что эти ценностные ориентиры выработаны в ходе исторического развития человечества. Но вот с какой мыслью докладчика я бы поспорил. Было сказано, что мир переходит в новую стадию, в новую эпоху. Но на мой взгляд, тут иная ситуация. Либеральная система, я считаю, находится сейчас в глубоком кризисе. Мы наблюдали почти пародию на выборы в США, штурм Капитолия, сопровождавшийся жертвами. В Европе нередки граффити типа «Капитализм убивает». Движение «Желтых жилетов» во Франции вписывается в общее требование развития общества в сторону социальной справедливости. Уже заговорили о марксизме, причем в таком ключе, как трудно представить было еще лет 10–15 назад. Не хочу сказать, что марксизм – будущее, он был создан давно, сам нуждается в корректировке. Но либеральный миропорядок находится в кризисе. Вот в Китае мы видим успехи, грандиозные успехи – это и космос, и достижения в социальном плане. Впервые за многие годы Китай демонстрирует статистические данные о полной победе над бедностью. Другая стезя – в русле исламистской риторики по примеру Ирана. Конечно, радикальные течения отвергаются, их террористические проявления всем известны. Но сама постановка вопроса – создание справедливого государства, по мысли исламистов, на основе Корана – это альтернатива западному либерализму. На мой взгляд, такова ситуация в человеческом обществе

сейчас. И как это назвать – переход в новую фазу или это требование изменений существующего миропорядка – это вопрос дискуссионный. Кроме того, прозвучавший термин «исламский либерализм» нуждается в уточнении. Ведь либерализм предполагает, в частности, свободу однополых отношений, что неприемлемо в исламе. Есть понятие «исламская демократия» в трактовке Р. Ганнуши в Тунисе, пришедшее на смену фундаментализму. Но «исламский либерализм» – термин спорный. Ясно, что углубление социального расслоения в мусульманском мире (увеличение числа очень богатых и очень бедных) – конечно, явление тупиковое.

Сапронова М.А.: С огромным интересом прослушала доклад, и на мой взгляд, это совершенно необычный ракурс рассмотрения развития довольно важного субрегиона арабского мира. Александр Иванович справедливо отметил, что ценности лежат в разных плоскостях – цивилизационные, религиозные, национальные. Более того, в каждой из систем ценностей есть разные уровни. Понятно, что, говоря о ценностях, мы уходим в разные плоскости: в светские идеологии, если говорим о человеческих и социально-экономических ценностях (о чем сейчас говорил Борис Васильевич) – свобода, равенство, братство, эгалитаризм, справедливое распределение продуктов производства – это из сферы светских идеологий, испытывающих с 70-х годов кризис, например, социализма, панарабизма и др. А если мы говорим о метафизических ценностях, то как правило это современные религиозные системы, которые, видимо, тоже переживают кризис, но которые, главное, не могут заменить собой светские идеологии, существовавшие на Западе и Востоке после Второй мировой войны. Здесь столкновение и кризис государственных идеологий и религиозных систем привносит своего рода сумятицу в ориентирах целых субрегионов, государств, народов. Проблема и в том, как все эти многообразные ценности распознать во внутренней и внешней политике. Это очень сложно, это отдельная проблема. Как мы можем сказать, что какое-то государство стоит на такого рода ценностях в своей политике? То есть, это вопрос критериев ценностных

установок в политической сфере. Можем ли мы в этих условиях говорить о том, что вырабатываются некие универсальные ценности, которым стараются быть привержены разные государства и народы? В программе «Видение 2030» КСА предложили и раздел по экологии (например, высадка миллионов деревьев по всей Аравии). Не значит ли это, что мир движется к неким универсальным ценностям, к которым хотя и относятся по-разному, но идет все же универсализация ценностей?

Яковлев А.И.: В чем вообще актуальность тематики: очевидна смена эпох. Идет смена модели западной, и, поскольку Восток следует модели западной, то и восточные пути развития должны меняться. Отсюда – мы должны смотреть и за моделью западной, которая лишилась своей нормативности, но остается ориентиром, но и смотреть за конкретикой арабского мира. Я бы еще выделил, как здесь прозвучало, обращение к ценностным критериям. Другое важное понятие – ценности, ценностные ориентации: идеологические, духовные, материальные и т. д. Другая очень важная мысль прозвучала – о возможной универсальности возникающей сейчас модели развития: у каждой модели своя система ценностей. Запад претендует на универсальность своей системы ценностей, что происходило на протяжении XIX–XX веков и в чем особенность колониализма и неоколониализма. Но Восток с этим не соглашается, и пример Китая здесь показательен, но отчасти: предлагаются альтернативные система ценностей и модель развития – да, постиндустриальная основа в материальном плане, но в материальном плане все совсем другое. С этой точки зрения важно изучать изменение западной модели – эволюцию, или по-разному можно называть, но очевидно, она меняется – и реакцию арабских стран происходящие изменения в западном мире и на то, как они смотрят на китайскую модель – а связи у арабов с Китаем очень большие и только развиваются. Для нас как арабистов важно не только слежение за социально-экономическими и политическими конъюнктурными изменениями, но и то, что дает ценностный подход – я не абсолютизирую его, но он помогает проявить

тенденции развития, поскольку указывает на основные пункты смыслов. Все имеет смысл в развитии, и, следя за ним, можно понимать тенденции развития.

Сапронова М.А.: Да, но как мы будем улавливать эту смену ценностных ориентиров – их многогранность, многовекторность, многоступенчатость во внутренней и внешней политике, то есть, что будет маркерами изменений этих ценностных ориентиров, по каким параметрам политики мы будем их ощущать и говорить об изменении к какому-либо государству, что оно меняет свой ценностный фокус во внешней политике или во внутренней? Мне кажется еще, что эту смену ценностных парадигм, установок очень трудно рассматривать на протяжении короткого промежутка времени, потому что итоги экономических реформ, революционных изменений мы можем наблюдать почти сразу, в течение года, а эту смену ценностных парадигм – это длительный период, и должно пройти время, чтобы мы поняли, что общество адаптировалось к этой ценностной парадигме, приняло ее, или же наоборот – общество уже выработало ее, а глава государства поймал эту волну и каким-то образом транслирует ее во внешней политике. Это длительный процесс. Отсюда и мой вопрос: где маркеры и критерии перехода общества от одной ценностной установки к другой, и от какой конкретно – национальной, цивилизационной, религиозной. Это сложноуловимый процесс в политической жизни.

Яковлев А.И.: Думаю, все определяется той задачей, которую ставит исследователь. Вот, арабистка Катакура в своей книге отмечала, что в 50-е годы для бедуинской семьи ценностью было воспитать мальчика, чтобы он знал Коран и умел управляться с верблюдом, а в 70-е годы ценностью стало образование, и бедуинские семьи хотели, чтобы их мальчики были летчиками. Это и есть смена ценностных ориентиров. Я говорю не об ориентациях как конкретике, а о ценностях и ценностных ориентирах: ценности – более высокого порядка, а ценностные ориентиры более конкретны, они определяются социально-экономической деятельностью в рамках той или иной формации. А на примере внешней политике

– можно видеть, как увядает на протяжении последних десятилетий ценность ближневосточной палестинской проблемы, она сходит на нет, но в 50-е годы она была ценностью во внешней политике всех арабских стран.

Сарабьев А.В.: Вы абсолютно правы: и король Фейсал в своих реформах делал постоянные отсылки к палестинской проблематике, а свою роль региональную подчеркивал еще и как хранитель такой антиссионистской парадигмы. Но вот, говоря о субъекте и объекте ценностных изменений: очевидно, что документ, программа «Видение 2030» не может быть субъектом изменений, она лишь отражает интенцию. Но кто является субъектом заявленных изменений? Есть сейчас запрос на эти изменения в самом саудовском обществе? В политическом истеблишменте, может быть, есть, консенсус найден в части его, а самом в обществе есть или нет?

Яковлев А.И.: В октябре 2016 г. был казнен за убийство премьер Турции ибн Сауд аль-Кабир – член королевской семьи. Или в июле 2017 г. был задержана модель Хулуд – женщина, которая прогуливалась в общественном месте в мини-юбке – она была задержана, но она не побоялась выйти. Эти и другие такого рода примеры показывают: саудовское общество уже дрейфует, почему я и говорил о растущем противостоянии условно фундаменталистов и условно либералов – в широком смысле. Дрейф смены эпох – старые уже расшатаны, а новые только создаются, еще непонятно, какими они будут. По сути, происходит выработка новых ценностей.

Сарабьев А.В.: Если позволите обострить дискуссию: Вы призываете смотреть на реализацию западных моделей в восточном социуме, но если смотреть под формационным углом зрения, все-таки условный Запад проходил определенные формационные стадии, в то время как так называемые архаические общества, в том числе и то, о котором мы сегодня говорим, перескочили, пожалуй, через несколько из них. Например, был ли индустриальный этап в саудовском обществе? Я полагаю, что нет, но теперь КСА пытается впрыгнуть в постиндустриальный этап. Не будет ли здесь рокового ценностного конфликта? Ведь одно дело – эпоха Фейсала, когда

переход к индустриальному капитализму мог состояться относительно гармонично. Но сегодня понятно, что глобальный мир оставляет индустриальный капитализм далеко позади, переходя в постиндустриальный. Так не будет ли конфликта ценностей, который может оказаться роковым для саудовского общества, его простых граждан?

Яковлев А.И.: Я бы еще раз повторил свой тезис о задачах и уровнях ценностей, о которых мы говорим, и обратил бы внимание на низший уровень, который проявляется в повседневности. Я помню свое ощущение некоторого высокомерия к мне со стороны саудовцев – они дружелюбны, открыты, но чувствуешь: «Мы – мусульмане, а кто ты такой?» И на это высокомерие мусульманина накладывается высокомерие нефтедоллара: «Нам Аллах даровал, а вам-то нет...» Здесь на старые ценности накладываются новые. Конечно, невозможно измерить ценности, нет такого инструмента, но использовать личное восприятие вполне можно. Я предлагал такой подход к анализу: синтез и симбиоз традиционных и современных ценностей, их сосуществование и, одновременно, поглощение, и появление чего-то нового. Сейчас открыт вопрос о развитии восточного общества, в том числе китайского: что это будет – симбиоз восточного и западного, или же это будет синтез, тот, что ближе к универсальной модели? Я не верю в универсальную модель, ведь где-то глубоко в человеке все равно существует верность своим коренным традициям. Но дрейф в эту сторону идет, и результат не предопределен. Это длительные процессы: модернизация в Саудовской Аравии просто ускорила их, сжала во времени. Сейчас нужно смотреть, наблюдать новые явления, отмечая, случайность это или проявление определенной закономерности.

Сарабьев А.В.: Все присутствующие обратили внимание на предложенную Вами градацию ценностей на высшие и низшие, и, возможно, нелишним было бы повторить, к какому уровню относятся социальные ценности, а к какому личные. И я попросил бы Вас уточнить, каким образом соотносятся эти уровни с процессами в Саудовской Аравии, о которых Вы упомянули – смена вертикальных ценностей на

горизонтальные, что вообще это значит и как можно схематически это себе представить?

Яковлев А.И.: Что касается смена вертикальной схемы ценностей на горизонтальные, в Саудовской Аравии пока этого не произошло. Это было в западной модели, XVIII–XIX века, когда окончательно отказались от теоцентристского подхода к жизни, заменив на антропоцентристский. Об уровнях – у меня так: «Низший, социальный уровень жизни в наибольшей мере подвержен воздействию социально-экономических перемен». Имеются в виду дом, комфорт, машина, вообще богатство – то, что было привнесено, те ценности, которые саудовцы получили и отказываться от них не хотят. Да, это материальные ценности. Вот, конкретный пример: когда в 90-е годы отменили королевский подарок выпускникам саудовских вузов, те были недовольны, потому что их старшие братья этот денежный подарок получали. Что касается среднего уровня, это ценности социально-политические и эстетические. Так, в саудовское общество привнесены западные ценности, например, либерализм, он с трудом входит – как в крайнем его понимании, так и в политическом смысле. Но он присутствует там. Тут прозвучало понятие хаоса – он имеет место из-за наличия элементов разных западных систем: новой, современной, постсовременной, индустриальной, постиндустриальной, и одновременно присутствует собственно саудовская система ценностей. Ну и высший, метафизический уровень: какая бы эволюцию ни шла в саудовском обществе или в иранском, но насколько же глубоко в них укоренена исламская идентичность, от которой они не откажутся. Думаю, имеет смысл использовать эти три уровня, чтобы ориентироваться в нашем анализе.

Сапронова М.А.: Очень важны, как правильно было сказано, субъектно-объектные отношения, чтобы понимать, кто и каким образом формулирует систему ценностей в государстве и, соответственно, существуют ли ножницы между системой ценностей элиты и системой ценностей общества. Вот, в нашем государстве взят как бы общий тренд во внутренней политике на развитие духовности: понятие Бога есть

теперь в Конституции, появились теологические советы, есть институты, где открыты кафедры теологии, наблюдается взаимопроникновение, взаимовлияние религиозных тенденций и светских. Но можно ли говорить, что наше общество становится более духовным, если мы говорим о метафизическом уровне ценностей? Не материальных, а метафизических, которые реализуются во внутренней и внешней политике. И в этой связи – вопрос экологии. То, что Саудовская Аравия взялась рьяно реализовывать разнообразные экологические программы, это реверанс в сторону Запада, чтобы показать поддержку их трендов, новинок, или это следствие понимания элитой важности экологических проблем, которые сейчас стоят перед человечеством?

Яковлев А.И.: Сразу замечу, что активную поддержку экологических трендов начали не саудовцы, а эмиратский эмир Нахайян. Важно, как Вы ставили вопрос: в какой мере ценности вырабатываются обществом и в какой ставятся властью? С моей точки зрения, вопрос показателен. Помним, что в XX веке почти на пустом месте формируется полусовременное, а потом и современное государство. А ведь не было ни государства, ни самой ценности государства – национального, того, что в европейском обществе вырабатывалось веками. А в арабском мире этого не было ни в период халифата, ни в османский период, поскольку Османская империя подразумевала самоидентификацию по иным критериям. И Абдель-Азиз, когда создавал государство, стал насаждать государство как новую ценность, но которая и до сих пор не совсем принимается – люди в саудовском обществе идентифицируют себя не по паспорту, а по разным другим критериям. Но государству важно насадить эту национальную идентификацию, и оно прилагает к этому усилия в течение десятилетий. Получится или нет – другой вопрос. Здесь нужно выявлять ценности, которые рождаются сами собой (из традиций, из опыта, перенимаются с Запада) и те ценности, которые государство реализует в своей политике, утверждая себя.

Лукьянов Г.В.: Мой вопрос касается так называемых малых аравийских монархий. Тот дрейф к новой

конфигурации ценностей, о котором Вы говорите – можем ли мы говорить о его разноускоренности в разных государствах и сделать предположение, что в малых аравийских государствах это движение может идти быстрее, чем в Саудовской Аравии? То есть, те преграды, которые могут быть в таком аравийском флагмане, как КСА, в малых монархиях могут отсутствовать или действовать другим образом? И можем ли мы смотреть на общества малых монархий Залива как на индикатор преобразований, которые характерны для аравийских обществ в целом?

Яковлев А.И.: Конечно же, Саудовская Аравия, видимо, затмевает малые эмираты, но это не значит, что те буквально следуют за Королевством. Напротив, последние десятилетия наблюдаются существенные расхождения в их политике. Вы сказали о разном темпе, и это так, ведь Саудовская Аравия – родина ислама. А эмираты более свободны в этом отношении: по многим критериям, в частности уровня либерализма, в ОАЭ, Кувейте более свободная атмосфера в политике. Есть общеаравийская модель, но есть и подмодели, когда окрепшие государства могут развиваться, хотя и с оглядкой на КСА, но идя уже своим путем.

Лукьянов Г.В.: Вы убедительно показали, что не вполне корректно сравнивать развитие арабских обществ и европейских, западных (и Борис Васильевич об этом говорил), но в своей преподавательской деятельности я сталкиваюсь с вниманием студентов, например, к массовому движению БЛМ. Сообщалось о случаях осквернения африканцами памятников Махатме Ганди в ходе массовых манифестаций – под предлогом якобы расистских взглядов Ганди. То есть, набирают силу массовые движения. В свою очередь, необходимость активно заявлять о своей позиции в западной традиции приобретает форму обязательности защиты своих ценностей. А в странах аравийских монархий можем ли мы говорить о серьезных сдвигах, если нет этого массового протестного движения? Или это только свойство западных обществ, когда любой существенный сдвиг должен сопровождаться протестным движением? Элитаризм изменений в арабском мире,

реформы сверху – это явление привычное, а можно ли усматривать факторы изменений снизу? Есть ли вообще место массовому протесту в той политической традиции, которую мы наблюдаем в арабском мире?

Яковлев А.И.: Разные общества прошли разной длины пути исторического развития. Европейское общество за столетия (Возрождение, Просвещение, Новое время, насыщенный событиями XX век) поколение за поколением меняло свое мировосприятие, а история Саудовской Аравии оказалась сжатой – вместо столетий всего пятьдесят с небольшим лет. Там странно было бы ожидать массовых явлений. Даже «арабская весна» 2011 года – не европейского типа революция: другой исторический опыт, другая зрелость. Могут упрекнуть – а что вообще такое историческая зрелость? Не готов об этом сейчас говорить, но тут зрелость иная, в этом историческая данность. Почему еще не может быть массового движения: в аравийском обществе еще не иссякли традиционные источники ценностей они еще верны традиции, пусть и не сознавая этого. А в Соединенных Штатах, вообще на Западе еще с Великой французской революции отказывались от традиционных ценностей, даже от тех, что приходили на смену прежним. И в России революционеры отказывались. Сейчас в Америке отказываются от системы ценностей революционным путем. Конечно, такие модели не применимы, с моей точки зрения, к Аравии.

Лукьянов Г.В.: Когда Вы используете категорию зрелости, означает ли это, что Вы не сомневаетесь в линейном характере исторического процесса, что мы придем к тому же самому результату, что в европейском обществе с точки зрения стадийности развития, формационного подхода и что массовое участие все равно неизбежно, но придет, возможно, позже? Или же Вы допускаете, что оно и не появится ввиду необязательности чередования формаций?

Яковлев А.И.: На Ваш вопрос с подвохом я прямо не отвечаю: возможен двухчастный подход к развитию обществ – формационно-цивилизационный, то есть общество можно рассматривать в двух системах координат. Соответственным

образом определяется и зрелость общества. И тогда общество может быть зрелым в цивилизационном плане, изменяясь немного, исходя из меняющейся социально-экономической ситуации, но разный уровень зрелости в формационном плане.

Сарабьев А.В.: Если позволите, небольшое замечание и вопрос. Я обратил внимание на несколько восторженную оценку Бориса Васильевича китайской социальной политики. Но ведь китайские власти утверждают ценность государство в плане государственного контроля личности жестко. Своей системой социальных рейтингов они как бы обращаются к личности: «Мы тебя проидентифицируем, но не по паспорту, а по... твоему социальному рейтингу». Подобная система тотального контроля просматривалась в реформах короля Фейсала? Заложена она в «Видении 2030», является ли она ценностью государства, которую оно будет реализовывать? И воспримет ли ее общество или же, о чем говорит Григорий Валерьевич, это может вызвать массовые протесты, наподобие «желтых жилетов» и т. п.?

Яковлев А.И.: Полагаю, и да, и нет. Любое государство стремится себя защитить, и саудовское тут не исключение. Хотя сравнение режимов пекинского и эр-риядского странно, но в том, о чем Вы сказали, сходство абсолютное: саудовские власти стремятся контролировать Интернет, и в этом им помогает само общество. Известно, что имеет место система доносов: когда саудовский верноподданный находит что-то в Интернете, что угрожает государственному устройству, он сообщает в соответствующие инстанции – пишет донос. Ну и власть сама следит за этим. Так что общество не готово к позиции европейского общества, оно не созрело в этом отношении, и я думаю, оно никогда не созреет. Оно остается в своем состоянии. С точки зрения европейской, оно не дошло до уровня подлинно либерального общества, а с точки зрения саудовской – и не надо доходить. Как я говорил, западное общество лишилось своей нормативности – нормы, которой надо достигнуть. Запад им уже не нужен, они исходят из своих критериев. Недовольство «приглядом», контролем

государство есть, но это будет совсем другая модель взаимоотношений общества и государства, чем в Западной Европе или в Китае.

Долгов Б.В.: Я бы хотел снова вернуться к тому пути, по которому идет китайское общество – общество, имеющее свою глубокую традицию, долгий исторический цивилизационный путь. Власти заявляют, что сейчас Китай строит общество на основе традиций и переработанной марксистской теории – «социализм с китайской спецификой». Обвинения в тотальном контроле – они звучали во все времена, еще со времен Французской революции, когда тоже говорили о слежке государства за гражданами. Но до сих пор во всех французских учреждениях висит лозунг «Свобода, равенство, братство» и трехцветный флаг той революции. И у нас иногда звучат предложения проводить тотальный контроль по типу полной цифровизации, даже систему образования сменить на такую, которая позволит легче управлять, манипулировать гражданами. То же касается и соотношения ценностей и внешней политики. Это область, в которой любая правящая группировка реализует свои интересы, исходя вовсе не из ценностей общества, а зачастую из политических, деловых и даже из своих корыстных интересов. Так было, например, в ливийском конфликте, когда политики из европейских стран приняли решение бомбить эту страну. Почему Франция стала инициатором военной интервенции? Как мне рассказывали высокопоставленные дипломаты, еще до решения ООН о «закрытии воздушного пространства» над Ливией, с французского авианосца у ее берегов поднимались самолеты, которые наносили удары по армии Каддафи, пытавшейся подавить вооруженные исламистские мятежи. Далее пошла настоящая интервенция стран НАТО, вызвавшая мощную волну эмиграции. Так что соотношение изменений в ценностных ориентирах общества и во внешней политике – вопрос сложный, как указывала и Марина Анатольевна. Отследить их непросто. Но когда в обществе назрели определенные проблемы, постепенно меняются и ценностные ориентиры. Но тогда меняется и властная группировка, и мы уже

можем наблюдать изменения во внешней политике. Чаяния общества, которые оно пытается донести до властной группировки, иногда приводят к компромиссу интересов власти и общества, но это происходит нечасто. А по поводу формационного подхода, напомним формулу революционной ситуации, когда «низы» не могут, а «верхи» не хотят в условиях кризисной ситуации. Тогда идет изменение и строя, и экономической формации. Сейчас наблюдаются протесты афроамериканцев, которые поддержаны в европейских странах, и это один из сигналов того, что формация, начавшая свой путь несколько столетий назад, заканчивается. Назревает кризис между теми американцами, кто работает и желает дальнейшего развития себя в профессиональном и личностном плане, и теми, кто живет на пособия, не желая развития. Та же проблема и в Европе. Ценностные ориентиры – важный момент, и их смена – дело долгого времени. Дискуссия об этом очень важна и в рамках востоковедения, и не только.

Сарабьев А.В.: Позволю себе заключительное и, возможно, провокативное замечание: не показательно ли, что мы сегодня, рассуждая о ценностях, практически не говорили о религии? Мы говорили о традиционном обществе Аравии, об обществах других стран и совершенно обходили вопрос религиозной системы ценностей и ее трансформации. Еще сто лет назад вполне религиозными учеными и даже священниками разрабатывалась светская система мировоззрения, в том числе учение о ноосфере. И сейчас очень высок интерес к работам Д.И. Менделеева, Г.И. Вернадского, К.Э. Циолковского. И это не только, конечно, русское направление – этим же занимался, например Пьер Тейяр-де-Шарден, а он был действующим католическим священником. Он писал: «По структуре ноосфера и мир вообще представляют собой незамкнутую систему». Он как бы транспонировал религиозные идеи в светскую плоскость. Этим же занимались и многие другие деятели. Как, на ваш взгляд, не за этим ли собираются многочисленные межрелигиозные форумы, в том числе с участием папы Римского, шейха Аль-Азхара, ведущих муфтиев, буддийских лам – не за тем ли, чтобы выработать приемлемую для людей

религиозных и нерелигиозных общую систему ценностей? Систему общества будущего – универсального или нет, уж не знаю. Как вы считаете?

Яковлев А.И.: В своем выступлении я не то чтобы сознательно обошел религиозную тематику, а просто задача была показать переход от одной эпохи к другой. Я только упомянул о высшем ценностном уровне – духовном. А то, о чем Вы сказали, заслуживает отдельного разговора – как с точки зрения теологической, так и политологической. Я бы предложил сейчас для анализа нашей проблематики иерархию понятий сверху вниз: ценности – идеалы – идеи – интересы. Нередко в исследованиях идеи подменяются интересами. Так что ценности – высший уровень, а идеи и идеалы – средний.

Сапронова М.А.: Мне недавно пришлось убедиться, насколько профессионально сейчас люди пытаются сделать спайку между религией и наукой – то, о чем Вы говорите. Это идет и на высоком уровне религиозных иерархов, но и на других – в частности, люди занимаются этим в системе образования – и у нас, и в европейских странах, где высок последнее время интерес к исламской теологии. Это попытка сплести такую «косу», из которой бы ничего не выбивалось, куда бы включались и феноменология духа Гегеля, и понятие души в литературе, в религии, в искусстве. И так это профессионально делается, что получаешь истинное удовольствие. Но моя точка зрения заключается в том, что все-таки будущее не за этим. Семимильными шагами идет цифровизация, цифровые технологии широко используются в общественной жизни, мы очень быстро идем к искусственному интеллекту, формируется совершенно новый формат цифрового общества. Каким оно будет, мы не знаем, но ясно, что это общество требует от всех его членов совершенно других компетенций: нужна быстрота реакции, креативность, подвижность, цепкость ума. Конечно, идет быстрая смена парадигмы ценностей. Это будут свойства цифрового общества, но контуры прорисовываются уже сейчас: это формирование цельного, делового, креативного человека, где внутренние метания, связанные с душой и духом, у арабистов – проблема соотношения

нафса и руха, при всех попытках это притянуть в цифровое пространство, все же в этом цифровом пространстве все это плохо уживается, требуются совершенно иные компетенции, и человек уже живет в этих реалиях. Мы пока не знаем, каким он будет – цифровой человек, но мы начинаем жить в новых реалиях, которые требуют от нас и от подрастающего поколения совершенно новых компетенций, куда духовная составляющая плохо вписывается, они несколько отодвигаются. Их пытаются вписать, и отсюда наблюдаемый декларативный разворот в сторону духовности, отсюда потуги не только российского, но и европейского образования обратить внимание на религиозные ценности, в том числе исламские. Но сам цифровой мир требует от человека другого, и поэтому духовные составляющие как бы выпадают из него, как бы нам не хотелось вплести их в эту единую «косу».

Яковлев А.И.: Если позволите сказать другими словами: мы еще не знаем, какими будут ценности цифрового общества, но уже знаем, от каких ценностей отказывается цифровое общество.

Сарабьев А.В.: Да, спасибо большое, это звучит столь же замечательно емко, сколь и тревожно. Возможно, нам бы хотелось, чтобы мир оставался таким же теплым и уютным, как тот, в котором мы были детьми, росли, набирались ума, однако явно, что все меняется. Остается надеяться: то, что касается жизни духа, будет меняться не так катастрофически, и то, о чем сказала Марина Анатольевна – в основном, в сфере коммуникации – будет не таким уж роковым образом менять жизнь людей. Ведь то, что относится к жизни духа человека, к сфере божественного Провидения, не вписывается в формационный подход, и может быть, человечество не придет поэтапно к некоему цивилизационному тупику.

Благодарю всех участников дискуссии, и до новых встреч!

ЛИТЕРАТУРА

Добренков В.И. Ценностно-ориентированная социология: проблемное поле постнеклассической методологии / МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: Alma Mater; Академический проект, 2011. 557 с.

Иванов В.И. Родное и вселенское / Сост., вступ. ст. и прим. В.М. Толмачева. М.: Республика, 1994. 428 с. – (Мыслители XX века).

Кнабе Г.С. Избранные труды: Теория и история культуры / Отв. ред. Н.И. Кузьменко. М.: Летний сад, 2006. 1198 с. – (Российские пропилеи).

Prince Faisal Speaks. Kingdom of Saudi Arabia. Ministry of Information. 1963.

Saudi Arabian Monetary Agency. Annual Report. Riyadh, 2010.

REFERENCES

Dobrenkov V.I. *Cennostno-orientirovannaya sociologiya: problemnoe pole postneklassicheskoy metodologii* [Value-oriented sociology: a problematic field of post-non-classical methodology]. Lomonosov Moscow State University. Moscow, Alma Mater; Akademicheskij proekt, 2011. 557 p.

Ivanov V.I. *Rodnoe i vselenskoe* [Native and universal]. Moscow, Respublika, 1994. 428 p.

Knabe G.S. *Izbrannye trudy: Teoriya i istoriya kul'tury* [Selected Works: Theory and History of Culture]. Ed. by N.I. Kuzmenko. Moscow, Sletnij sad, 2006. 1198 p.

Prince Faisal Speaks. Kingdom of Saudi Arabia. Ministry of Information. 1963.

Saudi Arabian Monetary Agency. Annual Report. Riyadh, 2010.

ЭЛЕМЕНТЫ СИНТО-БУДДИЙСКОГО СИНКРЕТИЗМА В РЕЛИГИОЗНЫХ УЧЕНИЯХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-49-79

В статье рассматривается содержание религиозных учений буддийских школ Тэндай, Сингон и Нитирэн, а также первых синтоистских традиций Ватарай и Ёсида. Основное внимание в статье уделено исследованию синкретической традиции между синто и буддизмом, а также тому, как отдельные элементы разных религиозных традиций взаимопроникали друг в друга. В работе дается текстологический и источниковедческий анализ сочинений и трактатов японских религиозных деятелей с целью выявить взаимные доктринальные заимствования в рассматриваемых учениях, опираясь на исторический контекст, попытаться охарактеризовать генезис рассматриваемых религиозных учений и их доктрин, определить основные методы и инструменты религиозных идеологов по утверждению и распространению своих учений.

Ключевые слова: боги синто, буддизм, религиозный синкретизм, средневековая Япония, ками, будды и бодхисаттвы.

Введение

Практически сразу после проникновения в Японию буддизм вступил в тесное взаимоотношение с ее исконными верованиями. Процесс этот породил уникальное религиозное явление, совмещающее в себе элементы обеих религий – синто-буддистский синкретизм.

В рассматриваемый период для японского буддизма было характерно рассматривать *ками*¹ как часть животного мира (хотя вернее будет сказать «живого мира»). А раз буддийское учение направлено на спасение всех живых существ, то ками также были объявлены объектами такового спасения. С этой целью еще с конца VII в. на территориях синтоистских святилищ или тех, которые находилась под

¹ В синтоизме – духовная сущность, местное божество. – *Прим. ред.*

покровительством ками, стали пристраиваться буддийские храмы и пагоды. Совместные синто-буддийские храмовые комплексы получили название *дзингудзи*. Буддийское духовенство стало широко использовать практику религиозных служб во имя спасения ками.

Концепция согласования синто и буддизма получила название *симбуцу сюго* («сведение вместе») [Козловский 1998, 245]. Впоследствии, по мере развития этого «сведения» менялось и место ками по отношению к буддийскому учению. Из обычных почитателей Закона Будды они стали его ревностными охранниками, затем получили возможность достичь просветления и стать бодхисаттвами, а затем и буддами. В итоге путь следования буддийскому учению привел к тому, что *ками* были объявлены воплощениями изначального Будды.

С эпохи Хэйан в Японии получило распространение концепция *хондзи суйдзяку* – «исконная сущность – проявленные следы». Впервые термин *суйдзяку* был применен по отношению к ками во второй половине IX в. Однако вплоть до эпохи Камакура (1185–1333) цельной трактовки эта концепция не получила. Ее суть имеет эзотерическую природу. Исходя из принципа, что «все явленное имеет тайный, скрытый смысл», буддистские теологи выводили следующую мысль: синто, имеющее небуддийскую форму, тоже содержит в себе часть истины. То есть, то, что на поверхности воспринимается как ками (явное), в глубине своей являются буддами и бодхисаттвами (тайное). Слова об «исконной сущности» (*хондзи*) и «проявленных следах» (*суйдзяку*) мы можем найти в Лотосовой сутре, где исторический Шакьямуни представлялся лишь как частное проявление безначального и бесконечного Будды.

Первые проявления концепции *хондзи суйдзяку* можно найти уже в 859 г., когда монах Эрё (812–860) впервые употребил термин «проявленный след» к божеству святилища Касуга, а к концу периода Хэйан (794–1185) большинству известных ками была подобрана «исконная сущность» [Накорчевский 2003, 315]. Так, «хондзи» для Аматаэрасу

стал будда Махавайрочана (яп. Дайнити), а для главного святилища Кумано – будда Амида и т. д. [Светлов 1985, 60]. Ками получали титул *гонгэн* – перевоплощения будд. Например, в 794 г. таковым был объявлен Хатиман [Игнатович 1989, 47].

Исходя из этих общих положений, каждая школа периода Хэйан создала свое собственное синкретическое учение, из которых наиболее популярными стали системы школ Тэндай и Сингон. В школе Тэндай такое учение называлось *санно итидзицу синто* (синто единой реальности Горного владыки), а в школе Сингон – *рёбу синто* (двухчастное синто). Оба учения проистекали из почитания ками гор, на которых располагались храмы этих школ. Фактически, духовенство таким образом переносило на себя покровительство местных божеств и соотносилось с традиционным для японцев культом гор. Тем не менее, окончательное формирование обоих учений относится уже к периоду Камакура. Важно отметить, что строгое закрепление двух учений за породившими их школами отсутствовало. Так, монахи Тэндай могли быть сторонниками сингонского *рёбу синто* и наоборот.

«Горный владыка» школы Тэндай

Без сомнений, корни синто-буддистского синкретизма школы Тэндай лежат в периоде Хэйан. Однако первая попытка текстовой систематизации тэндайского синкретизма была предпринята только в 1223 г. – через 400 лет после смерти основателя школы, монаха Сайтё (767–822), который написал трактат «Ётэнки» («Записки Сияющего Неба»). Одной из центральных идей трактата было то, что все учения, которые существовали до распространения Сутры Лотоса, суть средства для проповеди единого, истинного учения [Козловский 1998, 246]. Другими словами, небуддийские учения представлялись как бы подготовительным этапом для восприятия Закона Будды. На примере Китая в трактате указывается, что те же Лао Цзы и Конфуций были отправлены самим буддой Махавайрочаной распространять свои учения, подготавливая людей к буддизму [Козловский 1998,

247]. Собственно, подобные китайские мудрецы, а также бодхисаттвы перевоплотились в Японии в форме ками, а сам будда Махавайрочана принял облик божества-покровителя горы Хиэй и стал именоваться Горным Владыкой. В понимании *санно итидзицу синто* Горный Владыка является корнем, основой всех *ками*.

Корни такой «классификации» учений лежат в традиции китайской школы Тяньтай, учение которой и перенес на японскую почву Сайтё. В трактовке Чжи-и, основателя китайской школы Тяньтай, исторический будда Шакьямуни проповедовал свое учение, раскрывая отдельные его аспекты и в несколько измененном виде [Накорчевский 2004, 245]. Такое постепенное обращение было направлено на подготовку людей к принятию истинного, сокровенного учения во всей его полноте. Роль таких вспомогательных учений как раз и играли китайские и японские нативные учения. Каждое из них со своей стороны раскрывает содержание истинного учения будды.

Отношения между ками и буддами объяснялись в «Ётэнки» словами из Сутры Цветка Милосердия: «После моего исчезновения в нирване, я, Шакьямуни, сделаю так, чтобы великие пресветлые боги явились в дурные миры и таким образом спасли сущих». Объявление ками бодхисаттвами фактически ставило их на один уровень с теми монахами школы Тэндай, которые также удостоивались этого звания. Иными словами, между бодхисаттвами нет разницы – не важно, монах это или божество. А горный культ лишний раз подчеркивал близость *санно итидзицу синто* с традиционными японскими верованиями. Культ Горного Владыки составлял единый религиозный комплекс с синтоистским святилищем ками-покровителя горы Хиэй [Китагава 2005, 89].

Приведенная цитата из «Ётэнки», однако, отсутствует в указанной сутре и является чистейшим подлогом и фальсификацией [Накорчевский 2003, 319]. Дело в том, что при разработке и модификации нового буддистского учения никак нельзя было обойтись без опоры на канонические тексты, такие как сутры и шастры. Но если подходящих цитат

среди таковых не находилось, их часто выдумывали или искажали исходный смысл. Помимо понятного стремления придать своему учению более высокий статус, японских буддистов подводило плохое знание китайского языка.

Вторым излюбленным способом доказательства истинности того или иного учения были разные апелляции к этимологии. Форма иероглифа, его написание, прочтение и созвучие с другими словами – все это использовалось в апологии тех или иных идей. Наглядно такой подход демонстрируется в толковании самого имени божества Санно (Горного Владыки, яп. 山王). В написании используются иероглифы из четырех линий, при этом в первом иероглифе три линии как бы исходят из нижней, а во втором – три горизонтальных линии пересекаются или «связываются» четвертой, вертикальной линией. Учитывая, что идея триединства была весьма популярна в догматике школы Тэндай, неудивительно, что эта же идея, подкрепляемая визуальным «символом» в виде имени божества, заработала и в *санно итидзицу синто*. Например, в имени Горного Владыки, по мнению монахов Тэндай, наглядно отражалась идея о том, что «три аспекта истины составляют единую реальность» [Трубникова 2009, 224]. Даже само божество подверглось троичному делению. В житии Сайдэ, составленном в период Камакура, говорится о явлении ему трех покровителей школы Тэндай – будды Сяка (Шакья), Якуси (будда Медицины) и Амида (Амитабха). Согласно житию, Сайдэ истолковал это явление как доказательство троичности божества горы Хиэй, на которой и случилось это «откровение» [Накорчевский 2004, 253].

Довольно заметное место в *санно итидзицу синто* занимали даосские элементы. Например, со временем на горе Хиэй сложился культ семерых ками, каждый из которых отождествлялся с конкретной звездой созвездия Большой Медведицы, глубоко почитаемой в даосизме [Накорчевский 2003, 321].

Несмотря на такую систематизированность тэндайского взгляда на синто-буддийский синкретизм в период Камакура,

наибольшее распространение *санно итидзицу синто* получило в начале периода Эдо (1603–1867). Благодаря усилиям монаха Тэнкай (1536–1643), идея триединства Горного Владыки вышла на новый уровень. Теперь составными частями друг друга объявлялись сам Горный Владыка, богиня Аматаэрасу и будда Дайнити, причем Аматаэрасу занимала руководящую роль в этой троице [Григорьева 1993, 280]. Бурная агитационная деятельность Тэнкай вскоре дала свои результаты: после смерти Токугава Иэясу (1543–1616) он смог убедить его наследников предоставить усопшему посмертный титул – «Великий Аватар, Сияющий с Востока» (*то:сё: дайгонгэн*). Сразу заметна определенная символическая связь с богиней, Сияющей с Небес – Аматаэрасу. Мавзолейно-храмовый комплекс в Никко также был построен под руководством Тэнкай и в соответствии с догматикой *санно итидзицу синто*, что не может не свидетельствовать о значимости учения.

«Двухчастность» школы Сингон

Подход школы Сингон к вопросу синто-буддийского синкретизма несколько отличался. Основателем школы был монах Кукай (774–835), и сингоновская версия синкретизма исходила из утверждения Кукая о двух учениях: явном и скрытом. Но скрытость не означает тайный или закрытый характер учения. Оно называется таковым только потому, что людям слишком тяжело его постичь и потому они прежде всего обращаются к всевозможным явным учениям [Григорьева 1993, 146]. Такие учения, как конфуцианство или даосизм, рассматриваются как пригодные для несовершенных людей, но вовсе не отрицаются [Кукай (Кобо Дайси) 2018, 37]. Постигнув явные, человек открывает себе путь к постижению скрытого учения.

Так как и школа Тэндай, и школа Сингон были по своей природе эзотерическими, то для их догматики была характерна идея о невозможности полной передачи учения только в словесной форме. Поэтому повышалось значение других способов передачи религиозного смысла, самым

значимым из которых считался визуальный образ. И если в тэндайской версии синкретизма таким визуальным образом или символом выступало имя Горного Владыки, то в синкретическом учении школы Сингон, получившем название *рёбу синто*, в этой роли выступали *мандалы* – сакральные схематические изображения в буддизме и индуизме. Согласно Кукаю, природа вселенского Будды символически раздваивается на две мандалы [Трубникова 2009, 248]. Наибольшей популярностью в эзотерическом буддизме, который проник в Японию, пользовались две мандалы. Первая из них это мандала Рождения из Лона Сокровищницы Великого Сострадания, а вторая – мандала Алмазного мира. Такая двойственность, или *рёбу*, легла в основу синто-буддийского синкретизма в традиции Сингон. Мотив «двойственности» можно наблюдать и в других изречениях Кукая. Им глубоко разрабатывалась идея о том, что сущность изначального Будды проявляется в различных аспектах, которые в свою очередь делятся на парные группы [Григорьева 1993, 140].

Религиозная семантика этих двух мандал раскрывается примерно следующим образом: мандала Рождения из Лона Сокровищницы Великого Сострадания символизировала статическое бытие, в котором просветление исходит из центра композиции, где изображен будда Дайнити. Мандала же Алмазного Мира символизирует путь верующего к достижению просветления. Другими словами, эти два изображения отражают два начала буддийского учения: пассивное (восприятие закона и милости Будды) и активное (личный путь верующего к спасению).

Именно с этими мандалами и отождествлялись два храмовых комплексов Исэ. Внутреннее святилище Аматаэрасу ассоциировалось с солнцем и огнем, а Внешнее святилище Тоёукэ – с луной и водой. Здесь и нашла свое развитие идея, что «истинной сущностью» Аматаэрасу является будда Дайнити. Детальнее место святилищ Исэ в синто-буддийском синкретизме мы рассмотрим чуть ниже.

Необходимо отметить, что большое количество текстов, где излагается догматика *рёбу синто*, были созданы только во второй половине периода Камакура. Ровно как в случае с приписыванием авторства текстов *санно итидзицу синто* кисти Сайтё, так и в случае с *рёбу синто* аналогичная ситуация произошла по отношению к Кукаю [Накорчевский 2004, 305]. Во многом такая «своевременная» кодификация синкретических учений Сингон и Тэндай связана с развитием новых буддистских школ в период Камакура. Большая ориентированность на народные массы, упрощение догматики и ритуалов, предоставление всем и каждому равной возможности для спасения, критика эзотерических школ – это и многое другое стало содержанием учений школ Дзэн, Нитирэн, а также амидаистских Дзёдо сю и Дзёдо син сю. Постепенно терявшее свое положение школы традиционного эзотерического буддизма были вынуждены более активно использовать в своей апологии синтоистские элементы.

Более того, сёгуны Минамото в целях усиления своей власти и авторитета объявили своим удзигами (родовым божеством-покровителем) самого Хатимана, одного из самых популярных божеств синто [Светлов 1985, 68]. Поэтому появление в учении школ Тэндай и Сингон новых, смежных с синто элементов можно рассматривать двояко: с одной стороны, противопоставить новым камакурским школам свою тесную связь с народными верованиями, а с другой – поддержать проводимый сёгунатом курс на повышение статуса синто как одного из столпов режима.

«Синто Лотоса»

Дальше прочих буддийских школ в апелляции к синтоистским верованиям зашел Нитирэн (1222–1282), основатель одноименной школы. Основываясь на учении школы Тэндай и на своей личной приверженности культам местных божеств, Нитирэн разработал свой вариант синкретизма под названием *хоккэ синто* (синто Сутры Лотоса). В основе его синкретической концепции лежит тезис о том, что воспринявшие учение Будды японские божества стали его

ревностными защитниками. Позднее он развил это положение и стал утверждать, что Аматаэрасу и Хатиман являются воплощениями предвечного Будды, а все остальные божества суть его дети [Григорьева 1993, 189].

Подобными ссылками Нитирэн пытался подкрепить престиж камакурских сёгунов. В своих попытках он не гнушался даже откровенных фальсификаций. Так, дабы одновременно подтвердить легитимность новых властей и повысить свой собственный авторитет Нитирэн утверждал, что Минамото Ёритомо смог одержать победу только благодаря тому, что тайно перенес *синтай* («тело божества» – вместилище ками) Аматаэрасу в родную провинцию самого Нитирэна – Ава, которая поэтому была объявлена центром Японии и местом пребывания богини [Игнатович 1989, 57]. Еще одним свидетельством стремления Нитирэна увязать свое учение с культом Аматаэрасу можно считать само его имя, где «нити» переводится как «солнце», а «рэн» – «лотос» [Светлов 1985, 69]. Таким образом, в имени «Нитирэн» символически совмещается культ Аматаэрасу и буддистское учение. В культе *хоккэ синто* важное место также занимала система 30 божеств, которые по очереди в течение 30 дней становились защитниками Лotosовой сутры. Эта роль была предоставлена наиболее влиятельным божествам синтоистского пантеона.

В конце XII в. появляется альтернативная трактовка концепции *хондзи-суйдзяку*, по которой «хондзи» объявлялись уже ками, а будды и бодхисаттвы уже выступали в роли «суйдзяку». Такое «перевернутое» представление о соотношении будд и ками получило название *симбон-буцудзяку* («ками – изначальные, будды – спустившиеся») [Игнатович 1989, 48]. Во многом именно подобными идеями вдохновлялись уже синтоистские идеологи.

Исторический контекст появления Ватарай синто

Догматика *рёбу синто* предполагала равное проявление будды Махавайрочаны в двух мандалах, которые в свою очередь отождествлялись с Внутренним и Внешним

святилищами комплекса Исэ. Это означало, что божества этих святилищ – Аматаэрасу и Тоёукэ, считавшейся прислугой Солнечной богини, получали равный статус. Таким резким «карьерным скачком» Тоёукэ, удел которой изначально ограничивался снабжением Аматаэрасу пищей, воспользовался клан потомственных священников Внешнего святилища – клан Ватарай.

В своей апологетике представители Ватарай использовали помимо традиционного эзотерического подхода, где за всем явным скрыта тайная истина, и новые методы: переложение буддийских текстов на синтоистскую основу и «воссоздание» (часто с нуля) своих священных текстов [Ермакова 2002, 192]. Но для начала следует немного поговорить об историческом контексте. Сам факт выделения синто из синкретического «тандема» с буддизмом в отдельное религиозное течение в период Камакура и Муромати связан с ростом нативистских настроений в японском обществе.

Попытки монгольской экспансии в 1274 г. и 1281 г. оказали, пожалуй, самое значимое влияние. Если представления о Японии как «божественной стране» и имели место раньше, то отражение обоих вторжений сыграло решающую роль в формировании понятия о японской исключительности. Более того, японские религиозные и государственные деятели справедливо замечали, что Китай, представлявший центр цивилизации на Дальнем Востоке, был покорен, а Япония, которую в Китае считали глухой окраиной, выстояла. Значит, если Япония превосходит Китай, что было «продемонстрировано» защитой японских богов, то и японские идеологические и религиозные концепции превосходят китайские. Из этого проистекала необходимость пересмотреть сложившиеся в буддийских школах системы отношений между ками и буддами с бодхисаттвами, где японские божества были формально на последних ролях. Речь, однако, не идет о полном отрицании привнесенных из Китая духовных традиций.

Другой фактор носил внутриполитический характер. Государь Го-Дайго в период своего правления в 1318–1336 гг.

таким не смог объединить враждовавшие ветви правящего дома, конфликт престолонаследия усугубился, и династический раскол вылился в открытое вооружённое противостояние Южного и Северного Дворов (Намбокутё:) 1336–1392 гг. Формирование двух «государевых партий» привело к активизации идеологов синто. В синтоистских верованиях обе стороны искали обоснования своих претензий. В такой кратко описанной политической ситуации и происходило формирование первой систематизированной синтоистской догматики, в частности *исэ синто*.

Стоит отдельно остановиться на том, почему вообще именно храмовый комплекс в Исэ стал центром формирования первого именно синтоистского учения. Во-первых, святилища Исэ пользовались наибольшим почтением со стороны правящей династии и столичной аристократии, делавших весьма значительные пожертвования. Однако с ослаблением политической и экономической власти династии и аристократии финансовые поступления становились всё скромнее и к XI в. духовенство комплекса переориентировалось на местных землевладельцев и даже зажиточных торговцев и ремесленников [Светлов 1985, 71]. Так постепенно привилегия совершать подношения в святилищах Исэ стала доступной и им.

Немаловажную роль сыграло также и распространение культа святилищ в народных массах в различных районах страны и связанные с этим коллективные паломничества – *окагэ маури*. Естественно, что и от организации «религиозного туризма» духовенство Исэ получало немалый доход. Первое засвидетельствованное такое паломничество было совершено в 1281 г. в разгар второго монгольского нашествия. С тех пор число паломников росло с каждым годом. Например, в 1458 г. сборы на 1–2 заставах на пути в Исэ могли превышать сумму торговых сборов в крупнейшем порту центральной Японии – Хёго [Светлов 1985, 72].

Растущий авторитет и, главное, экономическая мощь, позволяли святилищам Исэ оказывать всё большее влияние на догматику синто. Духовенство святилищ Исэ

имело связи со множеством более мелких святилищ по всей стране, через которые продавало популярные календари, устраивало танцы и песнопения, организовывало сельские праздники для пропагандирования *окагэ маури*. В результате провинциальные священнослужители тоже подверглись влиянию религиозных центров в Исэ. Но очень скоро на фоне соперничества между духовенством обоих святилищ по поводу распределения доходов возникла основа для их дальнейшей конфронтации. Внутреннее святилище, будучи центром культа Аматаэрасу и потому наиболее тесно связанным с правящей династией, имело самый высокий статус в глазах верующих. Именно ради увеличения финансовых поступлений в казну прежде всего Внешнего святилища представители клана Ватарай и решили составить такую версию синто, которая бы демонстрировала высочайший статус богини Тоёукэ.

Догматика Исэ синто

Первые письменные источники о содержании учения Исэ синто приходятся на XIII в. и принадлежат кисти Ватарай Юкитада (1236–1305). В составленном им труде «Тайные записи об именах богов двух императорских великих храмов в Исэ» («Исэ нисё котайдзингу симмэй хисё») воспроизводится идея *рёбу синто*: Юкитада утверждал, что будда Дайнити и два божества Исэ имеют единую духовную природу. Для подтверждения своих слов он впервые привлек знаменитое «Синто гобусё» – «Пятикнижие синто», составленное в 1296 г. и состоящее из пяти текстов: «Готиндза сидайки», «Готиндза дэнки», «Готиндза хонки», «Хоки хонки» и «Яматохимэ-но микото сэйки». Деятели клана Ватарай утверждали, что «Пятикнижие» намного древнее всех известных исторических хроник, таких как «Кодзики», «Нихонсёки» и «Сёку нихонги», в которых содержатся вкрапления синтоистского мифа. Именно заявляемый возраст «Пятикнижия» был главным подтверждением его авторитета [Тееуен 1993, 226]. Все требования духовенства Внутреннего святилища предоставить эти тексты для тщательного анализа были категорически

отвергнуты [Светлов 1985, 73]. А содержание «Пятикнижия» действительно достойно пристального внимания.

Согласно «Пятикнижию», богиня Тоёукэ отождествлялась с Амэ-но Микануси – божеством, первым появившемся после разделения неба и земли, то есть тогда, когда ещё не была рождена даже Аматэрасу [Трубникова 2014, 148]. Таким образом, Тоёукэ не просто уравнивалась в статусе с Солнечной богиней, но и ставилась выше неё. Но на этом священники клана Ватарай не останавливались. Основываясь на уже знакомых методах религиозной апологетики – омонимии японского языка и схематичности иероглифики, служители Внешнего святилища стали приписывать Тоёукэ всё больше новых ролей: она называлась то дочерью Аматэрасу, то её сестрой, то божеством воды Ука-но Митама, то сопровождала Ниниги, прародителя правящей династии, в его сошествии на землю [Трубникова 2013, 139]. Нетрудно заметить, насколько непоследовательны были представления идеологов *исэ синто* о месте Тоёукэ среди остальных божеств.

Вскоре апологетика Ватарай перешла на новый уровень. Совместив утверждения о тождественности Тоёукэ с Амэ-но Минакануси и Ука-но Митама, служители Внешнего святилища пришли к выводу, что Тоёукэ не только как перворождённая, но и как водная богиня есть источник всей жизни. Отсюда исходил вывод, что если вода тушит огонь, то и Тоёукэ оказывалась могущественнее Аматэрасу. В «Пятикнижии» Тоёукэ приобретает новый для себя эпитет – Сияющая с Небес, то есть «Аматэрасу»! Объяснялось это тем, что как солнце олицетворяет огонь, так и луна – воду. А так как луна, с которой отождествлялась Тоёукэ, освещает землю, как и солнце, то слово «Аматэрасу» трактуется не как имя собственное, а как титул, используемый обеими богинями [Светлов 1985, 74]. Причём сама богиня Аматэрасу именуется в текстах «Пятикнижия» как Охирумэ – Великая Солнечная Дева [Трубникова 2013, 147]. Составители «Пятикнижия» активно эксплуатировали и переиначивали синтоистскую догматику, содержащуюся в «Кодзики», «Нихонги» и других источниках. Наивысшей точкой стало

вложение в уста Амата́расу высказываний, в которых она сама и добровольно предписывала потомкам почитать в первую очередь Внешнее святилище Тоёукэ, а уже потом славить Внутреннее святилище [Трубникова 2014, 149].

Следующим шагом стало обращение идеологов *исэ синто* к опыту *рёбу синто*. Была создана целая серия фальшивых текстов, претендующих на глубокую древность и авторство таких патриархов эзотерического буддизма как Кукай и др. Формальные ссылки на подобные столпы буддизма частично освобождали клан Ватарай от критики: покушение на авторитет такой фигуры, как Кукай, было немыслимым. Вот несколько примеров использования в апологетике *исэ синто* буддийских элементов. В одном из текстов «Пятикнижия» традиционное для *рёбу синто* отождествление двух мандал с солнцем и луной получало новую трактовку. Согласно тексту, украшения на крышах Внутреннего и Внешнего святилищ – не что иное, как изображения Солнечной (Амата́расу) и Лунной богини (Тоёукэ) соответственно. Из этой записи служители Внешнего святилища делали прямое заключение, что на самом деле Тоёукэ – божество луны Цукиёми, брат Амата́расу [Накорчевский 2003, 331]. Такая трактовка была направлена прежде всего на уравнивание статуса обеих богинь, где одним из главных критериев являлся как раз «возраст» и генеалогия kami. Стоит все же отметить, что отождествление двух миров изначального Будды с божествами святилищ Исэ возникло раньше, чем у приверженцев *рёбу синто* [Козловский 1998, 251].

Второй пример связан с практикой провозглашения *норито* (молитвенных формул), связанных с ритуалом Великого очищения. Если кратко, в синто одно из важнейших мест занимает ритуальная и физическая чистота. Постоянно загрязняемые проступками тело и душа нуждаются в очищении. Существовали ритуалы и молитвенные формулы как для личного очищения, так и для избавления от скверны всего народа [Ермакова 2002, 193]. И эту идею *норито* идеологи *исэ синто* повернули немного в иное русло: если раньше целью *норито* было ритуальное очищение, то теперь провозглашение

молитвенных формул было направлено на достижение буддийского состояния просветления [Накорчевский 2003, 332]. Естественно, все утверждения были обоснованы секретными источниками, доступ к которым никто посторонний не имел. Причем интересно то, что служители Внутреннего святилища из семьи Аракида, видимо, не были против такой трактовки в духе эзотерического буддизма. Главное, против чего они выступали – использование идей *рёбу синто* для уравнивания двух богинь и тем более для возвышения Тоёкуэ над Аматаэрасу [Накорчевский 2003, 332].

В целом, хоть в *исэ синто* и наблюдается сильный крен именно в сторону синтоистской догматики, его идеологи не стоят на строгих антибуддийских позициях. Концепция *хондзи суйдзюку*, о которой было сказано выше, попросту игнорировалась. Ками объявлялись не явными воплощениями будд, а единосущными с ними; неотличимыми от будд и потому равными им. Под влиянием буддийской концепции единства всего живого (в том числе бодхисаттв, ками и будд) в теле единого изначального Будды идеологи *исэ синто* утверждали, что все ками составляют единую божественную сущность, которая может самопроизвольно принимать разные формы [Козловский 1998, 252]. Причем привнесение опыта эзотерического буддизма позволило совмещать форму синтоистских ритуалов с буддийским содержанием и тем самым увеличивать свою паству.

Тем не менее, определенная степень антибуддийской риторики в контексте не только Внешнего, но и Внутреннего святилища все же просматривается. Дело в том, что на территории всего храмового комплекса Исэ традиционно действовало табу на произнесение буддийских устных формул, имен будд и бодхисаттв, проведение буддийских обрядов [Смирнов 2010, 219]. Но запрет носил отчасти формальный характер. Это подтверждается и тем, что в Хоки хонги упоминание Будды заменяется неясным обозначением «Человек с Запада». То есть, если табу и преследовали цель сохранить храмовую традицию Исэ от влияния буддизма, они не были направлены против всего буддизма в целом. Но такой парадокс требовал объяснений.

Его решение было впервые сформулировано монахом по имени Мудзю Итиэн (1226–1312). Во время его паломничества в Исэ некий местный священнослужитель объяснил такую практику через легенду: когда «Великие святые» (Аматэрасу и Тоёукэ) создавали Японию, то Мао, Король Демонов Шестого Неба Желания, вознамерился им помешать. И чтобы ускользнуть от него, ками пообещали не произносить буддийских слов на территории своего святилища и не подпускать к себе монахов [Teeuwen 1993, 231].

Существовало также и другое объяснение несуществующих табу на буддизм в Исэ. Ватарай Цунэёси (1263–1339) сформулировал свою позицию так: поскольку все будды и бодхисаттвы исходят от Аматэрасу, буддизм и монахи в святилищах бесполезны. Также он утверждал, что, поскольку божества Исэ соответствуют изначальному состоянию хаоса/просветления, то постольку и запрет на смешение культа святилищ с буддизмом необходим для сохранения этого абсолюта чистым. А раз божества Исэ олицетворяют изначальное просветление, значит и все прочие буддийские школы берут свое духовное начало от культа этих божеств и потому зависят от них. Таким весьма хитрым образом, Цунэёси доказывал, что как раз благодаря сохранению табу на буддизм в Исэ здешние святилища являются защитниками буддийского закона [Teeuwen 1993, 232].

В XIV в. происходит некоторый идейный сдвиг. Теперь уже в трудах представителей традиций Тэндай, Сингон и сюгэндо появляются идеи *исэ синто*. В первую очередь это происходит из-за того, что многие сторонники Южного двора поддерживали идеи священников клана Ватарай. *Исэ синто* становится идеологическим оружием сторонников Го-Дайго [Китагава 2005, 141]. Но тут же закрадывается вопрос: как представители правящей династии, ведущие свой род от Аматэрасу, могла согласиться с претензиями Внешнего святилища на главенство над святилищем Внутренним? Скорее всего, такой шаг был обусловлен тем, что единственным столь цельным и систематизированным синтоистским учением на тот момент времени было именно *исэ синто*.

Следующий, XV век был периодом постепенного упадка Внешнего святилища и *исэ синто*. Одновременно слабеет власть и авторитет как императорского двора, так и ставки сёгунов Асикага. Усилившиеся же удельные князья развязывают полуторавековую междоусобицу. В этих условиях весь храмовый комплекс Исэ лишается своих постоянных и крупных спонсоров и хиреет. Нехватка средств приводит к прекращению традиционной и важной церемонии перестройки святилищ: в 1434 г. последний раз было перестроено Внешнее святилище, а в 1462 г. – Внутреннее [Накорчевский 2003, 337]. Не было средств даже на ремонт после периодических пожаров и на отправление целого ряда ритуалов. Постепенное восстановление комплекса началось только с приходом к власти Тоётоми Хидэёси (1537–1598). В условиях ослабления позиций *исэ синто* в среде священнослужителей и аристократии зреет запрос на появление учения, которое бы в обновленной форме развило положения священников клана Ватарай. Таким учением стало *юйицу синто*.

Возникновение и утверждение Юйицу синто

Основателем *юйицу синто* («изначального синто») является Ёсида Канэтомо (1435–1511), представитель боковой ветви древнего клана синтоистских служителей Урабэ. Те часто занимали должность дворцовых гадателей и уже с XIII в. начали развивать собственную тайную традицию трактовки священных текстов, а к XIV в. эта традиция целиком перешла к ветви Ёсида [Светлов 1985, 79]. Знаменитым представителем этой традиции в это время был Урабэ Кэнко (1283–1350), который помимо всего прочего был автором известнейшего произведения средневековой литературы – «Записок от скуки». Известно, что прадед Канэтомо, Канэхиро (1348–1402), проводил при дворе обряд очищения с чтением отрывков из «Нихонги». Как раз благодаря таким мероприятиям в аристократическом обществе впервые начали укореняться характерные для традиции Ёсида трактовки религиозных текстов. В ведении клана несколько столетий находилось

святилище Ёсида в Киото, бывшее отделением главного храма рода Фудзивара в Нара. Более того, святилище Ёсида входило в число 22 главных святилищ, финансированием которых занималось непосредственно государство. Такое высокое положение клана и вверенного ему святилища, естественно, способствовало карьерному росту Канэтомо.

Канэтомо стал главой клана Ёсида в 1460 г., сменив своего отца Канэна. К 33 годам он уже стал главным священником своего родового святилища. Однако именно к этому времени набирает обороты разразившаяся в 1467 г. смута годов Онин (1467–1477). В результате частых военных столкновений столица была уничтожена пожарами практически полностью всего за один год. Среди сгоревших зданий оказалось и святилище Ёсида. В надежде отстроить святилище Канэтомо искал поддержку со стороны. *Ёсида синто* смогло найти одобрение одновременно у двух центров власти – и у государя, и у сёгуна: Хино Томико (1440–1496), жена сёгуна Асикага Ёсимаса (1436–1490), выделила большую сумму на строительство, а государь Го-Цутимикадо (1464–1500) лично написал шесть досок с названием святилища и прочими изречениями [Бачурин]. Эти доски обычно выставлялись у фронтона святилища и как бы придавали святилищу больший религиозный авторитет, что повышало и финансовые поступления от верующих. Более того, в целях поиска средств и влиятельных заступников в 1470-х гг. Канэтомо часто проводит для аристократии и самого государя Го-Цутимикадо ритуалы и обряды, где зачитывает отрывки из «Нихонги» и занимается их толкованием.

Имея такую серьезную поддержку, Канэтомо бросил все силы не на восстановление старого святилища, а на постройку нового комплекса, который должен был стать центром культа «исконного синто». В этот момент на историческую арену и выходит учение *ёсида канэтомо*, об окончательном формировании которого можно говорить примерно с 1470 г.

Строительство нового комплекса Ёсида было окончено в 1485 г. Посреди двора было установлено восьмиугольное сооружение – Палаты Великого Основания (Тайгэнгу). В планировке и обустройстве комплекса была заложена идея наглядной

демонстрации величия и истинности *ёсида синто*. Форма Палат должна была отражать лозунг «Восемь углов под одной крышей» отсылающий к безграничию власти японского государя. В крыше имелось отверстие, через которое дождевая вода стекала по находящемуся в центре столбу. Этот столб олицетворял верховное первобожество *ёсида синто* – Тайгэн Сонсин, которого Канэтомо отождествлял с Амэ-но Минакануси [Накорчевский 2003, 339]. Далее вода стекала по этому столбу и уходила в землю, просачиваясь между 3132 камнями, лежащими в основании. Именно 3132 божествам были посвящены окружавшие Палаты многочисленные святилища и кумирни, в число которых входили 8 святилищ для 8 kami императорского родового культа. То есть, метафорически путь богов представлялся учением (вода), которое от первобожества Тайгэн Сонсин (столб) исходит (стекает) ко всем остальным kami (камни), в том числе и к богам-прародителям правящей династии. Так в учении *ёсида синто* божества императорского пантеона ставились в прямую зависимость от Тайгэн Сонсин.

Канэтомо стремился придать своему новому святилищу верховный статус в иерархии всех святилищ страны. В этом стремлении он никак не мог избежать конфронтации с идеологами *исэ синто*. Это совпало с произошедшим в 1487 г. пожаром Внешнего святилища. Стали плодиться слухи о том, что сгорел *синтай* – «тело божества», физический носитель части божественной сущности почитаемого kami. Изначально отправленный для проверки этих сведений Канэтомо из-за ярых протестов служителей Ватараи не смог приехать в Исэ. Тогда Канэтомо решил лично обратиться к государю Го-Цутимикадо. В его сообщении говорилось о том, что однажды на небе сгустились восемь облаков и испустили на землю два луча, после чего с небес упал предмет, опознанный как синтай Внешнего святилища [Ермакова 2002, 196]. Через несколько дней история повторилась, но уже с синтай Внутреннего святилища – одной из трёх священных государевых регалий, зеркалом Ята. Несмотря на протесты со стороны священнослужителей Ватарай уже было выпущено

императорское заявление, подтверждавшее «перелет» синтай из Исэ.

Болеетого, Канэтомо утверждал, что ками двух святилищ покинули свои прежние места обитания и переселились в его новое святилище [Светлов 1985, 79]. Такое «путешествие» божеств доказывалось следующим образом: дескать, ками святилищ отправились из морского залива близ Исэ вверх по течению реки Камо, на которой и стоит Киото – поэтому вода в реке в те дни была солёной. Возмущённые служители Ватарай провели собственное расследование и обнаружили в верховьях реки мешки с солью, что и дало речной воде столь необычный эффект. Но было уже поздно. Видимо, Канэтомо был настолько убедителен, что государь выдал ему специальное удостоверение подлинности обнаруженных предметов. Оба синтай были помещены в Тайгэнгу. *Ёсида синто* было официально признано двором чем-то вроде наиболее благожелательного для страны учения.

Верховный статус Тайгэнгу в иерархии всех святилищ страны доказывалось Канэтомо в том числе и излюбленным в те времена способом – апелляцией к древним источникам, многие из которых были явным новоделом. Так, родословную Ёсида он возводил к древнейшему клану священнослужителей Накатоми. И через это родство доказывалось, что представители Ёсида имеют право встать во главе всего синтоистского клира [Ермакова 2002, 197]. Дабы подкрепить эту претензию, Канэтомо в 1478 г. принял титул «главы синто», *синто тёдзё*, созвучного со званием главы Ведомства по делам небесных и земных божеств (Дзингикан) – *дзингикан тёдзё*. Это было явным шагом против клана Сиракава, с которыми Ёсида долго и упорно соперничали за должность главы Дзингикан.

В конце концов, служителям Ёсида удалось добиться формального главенства. В 1585 г. Тайгэнгу принял почти равные полномочия с Дзингикан: Ёсида стали выдавать разрешения на занятие сана в большинстве второстепенных святилищ. Причем важно заметить, что произошло это в период «собираания японских земель», когда Ода Нобунага

(1534–1582), Тоётоми Хидэёси (1537–1598) и Токугава Иэясу (1543–1616) проводили курс на ослабление власти буддийских монастырей и легитимизацию своей власти через апелляцию к синто.

Догматика и обрядность Ёсида синто

Канэтомо в своей апологетике использовал похожие приёмы, что и мыслители Исэ синто. Он утверждал, что кроме явного синто, отраженного в текстах «Кодзики», «Нихонги», «Кудзики», есть и тайное синто, передававшееся в семье Урабэ (Ёсида) [Козловский 1998, 257]. Деление на явное (кэнрогё) и тайное (оммицугё) учение было явно заимствовано у буддийских школ Тэндай и Сингон. В *ёсида синто* тайное учение излагалось в трёх священных текстах, которые были дарованы божественным предком Урабэ – Амэ-но кояне. Последний получил их напрямую от божества Большой Медведицы [Накорчевский 2003, 339]. Естественно, Канэтомо пытался приписать этим текстам статус божественных откровений. Сразу же стоит обратить внимание на то, кто выступает дарителем священных текстов – божество Большой Медведицы. Ранее мы уже отмечали, что культ звездных светил в Японии во многом связан с даосскими практиками.

Содержание текстов раскрывалось самим Канэтомо в написанном в 1485 г. «Собрании главнейшего о словах и учении Единственного пути божеств» (Юйицу синто мёбоёсю). Согласно «Собранию», главным объектом культа в синто является не Богиня Солнца (Аматэрасу), а Августейшее Божество Великого Основания (Куни-но Токотати-но микото, или Тайгэн Сонсин), который отождествлялся с уже знакомым нам первобожеством (Амэ-но Минакануси). По замыслу Канэтомо, через почитание этого изначального, а потому и главного божества верующие почитают и всех остальных kami¹. Более того, это изначальное божество объявлялось источником ещё и всех будд и бодхисаттв. Например,

¹ Ёсида К. Сущность божественного пути (синто: тайи). 17.08.04. <http://trubnikovann.narod.ru/Bachshin.htm>.

концепция *хондзи суйдзяку* хоть и заимствовалась из школ Тэндай и Сингон, но в 1481 г. была целиком перевернута Канэтомо: теперь ками стали исконной сущностью, а будды – проявленными следами [Grapard 1992, 46]. Так Канэтомо стремился возродить исконное положение синто, которое, как он считал, было утрачено после проникновения в страну буддийского учения.

По этой же причине Канэтомо в своей апологетике старается не использовать буддийские элементы. Однако по причине слабости синтоистской догматики эту нишу нужно было чем-то заполнить. Заимствований из буддизма в итоге не удалось избежать, но альтернатива была найдена в даосских текстах. Причем, по мнению ряда исследователей заимствования были настолько прямыми, что есть основания считать *ёсида синто* просто переведенной даосской теологией с некоторыми замененными терминами из синто [Накорчевский 2003, 341]. Ниже мы рассмотрим примеры несинтоистских вкраплений в учении Канэтомо.

Одним из ключевых положений догматики Канэтомо было утверждение о том, что только его учение единственно истинное. «Единственность» здесь может быть следом влияния буддийского нитирэннизма, который весьма нетерпимо относился к другим буддийским учениям. Помимо простого вдохновения Канэтомо приписал собственному учению «авторство» концепции тридцати поочередных божеств-покровителей, которых наставник Нитирэн (1222–1282) объявил защитниками «Лотосовой Сутры» [Светлов 1985, 80]. Более того, Канэтомо смог добиться у нитирэнистов признания своей правоты, и в последующие века практика *ёсида синто* активно распространялась среди последователей школы Нитирэн.

Канэтомо видоизменил буддийскую концепцию «вечного творения», заменив буддийскую терминологию на синтоистскую. В упрощённой форме она выглядит так: ками это бестелесный дух, энергия которого порождает тысячи вещей; ками существует вечность, он есть принцип существования вселенной [Ёсида]. Поэтому «век богов»

никогда не заканчивался, а продолжается в наши дни. Ибо вселенский принцип не имеет конца и начала. Собственно, это и есть переделанная концепция монаха Кукай о Будде Махавайрочана, которая также встречается у Китабатакэ Тикафуса (1293–1354) в его труде Дзинно сётоки. В этом сочинение Китабатакэ, к слову, выступает критиком буддийской концепции *манпо* («конца закона») как причины для людей презирать самих себя [Козловский 1998, 254]. Канэтомо также утверждал, что все действия человека в миру, его поклонения kami и буддам, создание религиозных предметов и исполнение ритуалов – всё это исходит из единой и исконной божественной сущности. Это измененная концепция Кукай о единстве Будды Дайнити и человека. Но скорее всего, в данном случае на Канэтомо повлияли идеи монаха Дзиэна о том, что вся природа наделена божественным характером, которую он назвал *синсэй* [Grapard 1992, 36]. Причем этот божественный характер пронизывает мир будд и бодхисаттв.

В «Собрании» Канэтомо делит все учения синто на 3 группы: «синто о культе храмов» (*хондзяку энги синто*), «синкретические учения» (*рёбу синто*) и «синто начала, рода и истока» (*гэнхонсогэн синто*) [Козловский 1998, 257]. Каждой группе учений соответствовала своя категория божеств. В первую группу входило подавляющее число kami, которые выступали как временные и локальные проявления будд; вторую группу составили божества Исэ, отождествляемые с двумя мандалами из эзотерической практики *рёбу синто* школы Сингон; третья категория kami была представлена одним единственным божеством – изначальная божественная сущность [Rambelli 2006, 306]. Собственно, последним и является учение Канэтомо. Причём Канэтомо, отделяя учение от *рёбу синто*, признавал его эзотерическую пользу – особую ценность представляли знания школы Сингон. Можно сказать, что он считал две традиции близкими.

Интересно провести сравнение подобного деления синтоистских учений с более ранними образцами, например с «Накатоми но хараэ кунгэ» (XIII век). Главным

критерием здесь выступает вполне буддийское понимание просветленности каждого конкретного ками. Их категории представлены следующим образом:

Ками изначального просветления (*хонгаку*) – эта группа представлена только двумя богами Исэ и с одной стороны соответствовала второй группе (*рёбу синто*) из классификации Канэтомо, а с другой перекликалась с *гэнхонсогэн синто*. Последнее объясняется наличием в обоих случаях фактора изначальной просветленности, но только если в «Кунгэ» им обладают божества Исэ, то в учении Канэтомо Аматаэрасу и Тоёукэ его лишены;

Ками в процессе просветления (*сикакусин*) – полностью соответствуют первой группе из классификации Канэтомо (*хондзяку энги синто*);

Ками непросвещения (*фукакусин*) – представлены жестокими и неукротимыми богами (например Сусаноо-но микото). Выделение «невежественных» с точки зрения буддийского закона божеств фактически ставило их вне буддийского дискурса. Подобная категория в классификации Канэтомо отсутствовала [Rambelli 2006, 307].

Важное место в догматике Ёсида синто занимала «теория древа», разработанная тэндайским монахом Дзиэном (1155–1225), к слову, выходцем из семьи Урабэ. Теория гласила, что синто является корнями древа, конфуцианство – его ветвями, а буддизм – цветами [Ермакова 2002, 198]. Другими словами, и в случае *ёсида синто* между понятиями «древность/исконность» и «истинность» ставится знак равенства. Воспринятую от Дзиэна «теорию древа» Канэтомо приписывал принцу Сётоку (574–622) [Grapard 1992, 45]. Принц действительно провозглашал значимость единения конфуцианства, буддизма и синто, но никогда не использовал метафоры из построений Дзиэна, обозначающих взаимосвязь между религиями. Данная теория была составлена в танском Китае. Особенное внимание обращает на себя тот факт, что оригинальная версия отличается от версии Дзиэна фактически только одним – в китайском варианте место синто занимал даосизм. О влиянии элементов последнего будет сказано ниже.

Другой монах из той же школы Тэндай, Сонсюн (1451–1514) открыто утверждал примат kami над буддами. В качестве главного аргумента он указывал на то, что японские kami появились в тот период существования вселенной, когда еще не произошло онтологического разделения инь и ян [Rambelli 2006, 310]. Примерно о том же говорил и сам Дзиэн, когда указывал на причину табуирования буддийских устных и обрядовых практик в святилищах Исэ: буддийское провозглашение дихотомии «просветления» и «невежества» противоречит синто, в основе которого лежит сакральное единство изначального хаоса, существовавшего до подобного разделения вещей. Причем интересно заметить параллель между понятиями «изначальный хаос» и «изначальное просветление».

Итак, синто – корень всех учений, и Канэтомо признавал наличие в нем инородных традиций. В связи с этим особенно важно рассмотреть внутреннее содержание обрядовой части Ёсида синто, которая и составляла основу тайной стороны учения. Наиболее значимым из всей иерархии обрядов Канэтомо объявил «Обряд великого священного огня Единственного пути божеств» (Юйицу синто дайгома гёдзи). Этот обряд происходит от индийского огненного жертвоприношения под подобным же названием «гома». В буддийской практике ритуал представлял собой ритуальное сожжение жертвенных промасленных деревянных палочек с последующим возложением на алтарь злаков и благовоний. Через сжигание вотивных предметов верующий взывал к божеству огня Агни (яп. Катэн) и в процессе исполнения ритуала, вдыхая дым, мысленно и «физически» сливался с ним [Бачурин]. То есть, горение олицетворяло акт достижения верующим состояния просветления. Далее озвучивается просьба, и ритуал завершается.

В «Обряде великого гома» уже наблюдаются отличия. Вместо Агни призываются kami, упомянутые в японских мифах. Но если Агни выступал не как само божество, а скорее, как символическое просветлённое состояние верующего, то в «Обряде великого гома» kami нисходят как самостоятельные

внешние силы, ни в кого не вселяющиеся, а сжигаемые предметы выступают в роли жертвоприношений [Бачурин]. При этом ритуальные предметы, молитвы и порядок исполнения обряда не изменяется. Проще говоря, в «Обряде великого гома» нет элемента медитации и не уделяется какого-либо внимания сознанию верующего.

Другие корни трактата можно найти в даосских обрядах, а именно в возжигании изображений *фу* (стилизованных изображений иероглифов и созвездий). В даосском тексте «Истинное писание великого изначального духа Большой Медведицы о продлении жизни» описано 55 фу, каждое из которых имеет особую функцию – излечение от болезни, продление жизни и т. д. [Бачурин]. В тексте также описана медитативная практика по достижению долголетия и бессмертия. «Обряд великого гома» повторяет все даосские устные обрядовые формулы, в том числе и медитативные. Однако не указывается, что именно верующий должен мыслить. Скорее всего Канэтомо не предполагал практику медитации, просто перенес устную формулировку. В даосском обряде предполагается единение верующего с духом ци, что, как и в буддийской версии обряда, направлено на достижение верующим должного уровня сознания. Этого, разумеется, в «Обряде великого гома» не описывается. Скорее всего, главной целью этого обряда Канэтомо полагал исключительно поклонение и почитание ками, поэтому единящая верующего с божеством Агни или духом ци практика медитации была отброшена.

Впоследствии Канэтомо явил миру синтоистские мудры (ритуальные жесты рук, воспринятые из практики Сингон), мандалы и прочие чисто сингоновские по содержанию и форме обряды, к которым Канэтомо добавил даосскую космогонию и ритуальные формы. Фактически те же *норито* были им воспроизведены в типичной для *дхарани* (буддийское песнопение) манере [Grapard 1992, 48].

Заключение

Страдиции школы Тэндай в Японии начинается разработка полноценных синкретических учений, направленных на

совмещение доктрин синто и буддизма. Для всех представленных подобных учений буддийского происхождения (*санно итидзицу синто*, *рёбу синто* и *хоккэ синто*) характерно использование в той или иной степени концепции *хондзи суйдзяку*, но с некоторыми отличиями. Так, учение школы Тэндай довольно большое значение придает фигуре Горного Владыки, который был объявлен хондзи для всех японских kami. Фактически тэндайские монахи провели буддоизацию традиционного для Японии горного культа. В синкретизме школы Сингон символическая двоичность наполнена буддийским содержанием. Причем опять-таки, все синтоистские элементы выступают как суйдзяку и служат только одному – приобщению верующего через символику синто к содержанию буддийского закона. В этом плане несколько особняком стоит синкретическое учение Нитирэна, где уже намечается поворот к акцентированию именно на элементах синто, но не вступая еще в антагонизм с буддийским учением.

Этот поворот не мог не привести к возникновению учения, в котором именно синто полагался бы основой догматики. Собственно, первым таким учением и явилось *исэ синто*. Несмотря на то, что священнослужители из клана Ватарай стремились возвысить Тоёукэ в иерархии kami и ставили ее во главе пантеона синто, фактически они «перевели» на язык синто синкретические идеи *рёбу синто*. Оттуда же и сохранение некоторых прошлых идей: символический дуализм, концепция *хондзи суйдзяку* (только в несколько искаженном виде), молитвословия *норито* (перенявшие буддийскую медитативную направленность) и т. д. Несколько дальше по пути «очищения» синто от буддийских элементов зашли идеологи *юйицу синто*. Красной линией через тексты Канэ-томо проходит идея о первичности именно kami, а не будд. При всех попытках Канэ-томо доказать «исконность» своего учения, ему так и не удалось избежать заимствований из других учений: обряд *гома*, концепция века богов, классификация учений на скрытые и явные, перевернутая концепция *хондзи суйдзяку*, апелляция к первобожеству Амэ-но минакануси и культу небесных светил и т. д. Остается

дискуссионным вопрос о том, были ли эти заимствования частью естественного для клира тех лет мировоззрения или они были сделаны намеренно.

Отчасти на последний вопрос можно ответить после рассмотрения генезиса всех описанных учений. Тот факт, что кодификация синкретических учений школ Тэндай и Сингон пришлась именно на период формирования новых буддийских школ и течений, на наш взгляд, позволяет с уверенностью говорить о стремлении высшего духовенства обеих школ укрепить свое положение в высших кругах власти и защитить свои экономические права и привилегии. Те же самые стремления по удержанию финансовых потоков в своих руках мы можем увидеть как в отношениях между Внешним и Внутренним святилищами Исэ, так и в конфликте с тем же Внешним святилищем и Ёсида Канэтомо.

Отвечая на вопрос о методах и инструментах отстаивания подобных стремлений руководства буддийских школ и синтоистских святилищ, можно выделить ряд типовых средств. В первую очередь, это попытка доказать древность своего учения. Причем чем древнее оказывалось учение, тем, по мнению его идеологов, большую степень истинности оно в себе заключало. И, естественно, что наиболее истинное учение получает доминирующее положение над другими как в духовном, так и в политико-экономическом смысле. Стоит также отметить характерную практику составления поддельных «откровений», которые и были предназначены для доказательства древности учения. Ну и наконец, отметим явную склонность к наглядному символизму, который проявился в имени Горного Владыки, мандалах Алмазного мира и Рождения из Лона, устройстве святилищ Исэ и Тайгэнгу.

Таким образом, мы можем наблюдать теснейшую связь элементов синто и буддизма на всем протяжении японского средневековья. Но не всегда эта связь была «равной». К концу Хэйан окончательно складывается концепция *хондзи суйдзюку*: при кажущемся равенстве между ками и буддами на лицо явное превосходство последних. И это не удивительно,

учитывая тот высокий уровень организации, который был свойственен буддийским школам тех лет.

Тем не менее, по мере развития японской духовной культуры синтоистское духовенство освоило ряд буддийских положений и взяла их на свое вооружение. Начиная с *исэ синто* в Японии начинается долгий процесс формирования религиозного учения, в первую очередь, на синтоистской основе. И все же, исходя из анализа догматики и обрядовости *исэ синто* и *юйицу синто*, не приходится говорить о чисто синтоистском учении: несмотря на явную нативистскую риторику обоих учений, идеологи из семей Ватарай и Ёсида не смогли (а может, и не хотели) избежать заимствований из континентального духовного наследия.

ЛИТЕРАТУРА

Бачурин А.С. Ёсида синто как одно из направлений средневекового синтоизма. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Bachurin.htm> (дата обращения: 5.11.2021).

Григорьева Т.П. Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993. 704 с.

Ермакова Л.М. Синто – путь японских богов: В 2 т. Т. I. Очерки истории синто. СПб.: Гиперион, 2002. 704 с.

Ёсида Канэтомо. Сущность божественного пути. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Bachshin.htm> (дата обращения: 5.11.2021).

Игнатович А.Н. Буддизм в Японии (Очерк ранней истории). М.: Наука, 1988. 319 с.

Игнатович А.Н. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М.: Мысль, 1989. 283 с.

Китагава Дж.М. Религия в истории Японии. СПб.: Наука, 2005. 588 с.

Козловский Ю.Б. Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998. 392 с.

Кукай (Кобо Дайси). Избранные труды. М.: Серебряные нити, 2018. 295 с.

Накорчевский А.А. Японский буддизм: история людей и идей (от древности к раннему средневековью: магия и эзотерика). СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2004. 384 с.

Накорчевский А.А. Синто. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2003. 448 с.

Светлов Г.Е. Путь богов: (синто в истории Японии). М.: Мысль, 1985. 240 с.

Смирнов И.С. Боги, святилища, обряды Японии: Энциклопедия синто. М.: РГГУ, 2010. 310 с.

Трубникова Н.Н. Ватараи Иэюки. Всевозможные сведения о происхождении богов небесных и земных // *Восток (Oriens)*. 2013. №4. С. 135–154.

Трубникова Н.Н. История религии Японии IX–XII вв. М.: Натали, 2009. 560 с.

Трубникова Н.Н., Бабкова М.В. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 745 с.

Grapard A. G. The Shinto of Yoshida Kanetomo // *Monumenta Nipponica*. 1992. Vol. 47, No. 1. P. 27–58.

Rambelli F. Re-positioning the Gods: “Medieval Shintō” and the Origins of Non-Buddhist Discourses on the “Kami” // *Cahiers d’Extrême-Asie*. 2006. Vol. 16. P. 305–325.

Teeuwen M. Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto // *Monumenta Nipponica*. 1993. Vol. 48, No 2. P. 225–245.

REFERENCES

Bachurin A.S. Esida sinto kak odno iz napravlenii srednevekovogo sintoizma [Yoshida Shinto As One of Medieval Shinto]. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Bachurin.htm> (accessed: 5.11.2021). (In Russian)

Grigor'eva T.P. (1993) Buddizm v Iaponii [Buddhism in Japan]. Moscow, Nauka. (In Russian)

Ermakova, L.M. (2002) Sinto – put' iaponskikh bogov: V 2 t. T.I. Ocherki istorii sinto [Shinto – the Path of the Japanese Gods: In 2 vols. Vol. I. Essays on the history of Shinto.]. Saint-Petersburg, Giperion. (In Russian)

Esida Kanetomo. Sushchnost' bozhestvennogo puti [Essence of the Divine Path]. URL: <http://trubnikovann.narod.ru/Bachshin.htm> (accessed: 5.11.2021). (In Russian)

Ignatovich A.N. (1988) Buddizm v Iaponii (Ocherk rannei istorii) [Buddhism in Japan (Essay on early history)]. Moscow, Nauka. (In Russian)

Ignatovich A.N. (1989). *Lotos i politika: neobuddiiskie dvizheniia v obshchestvennoi zhizni Iaponii* [The Lotus and Politics: Neo-Buddhist Movements in Japanese Public Life]. Moscow, Mysl'. (In Russian)

Kitagava Dzh.M. (2005). *Religiia v istorii Iaponii* [Religion in Japanese history]. Saint-Petersburg, Nauka. (In Russian)

Kozlovskii Iu.B. (1998). *Buddiiskaia filosofiia v srednevekovoi Iaponii* [Buddhist Philosophy in Medieval Japan]. Moscow, Ianus-K. (In Russian)

Kukai (Kobo Daisi) (2018). *Izbrannye Trudy* [Selected Writings]. Moscow, Serebrianye niti. (In Russian)

Nakorchevskii A.A. (2004) *Iaponskii buddizm: istoriia liudei i idei (ot drevnosti k rannemu srednevekov'iu: magiia i ezoterika)* [Japanese Buddhism: A History of People and Ideas (from Antiquity to the Early Middle Ages: Magic and Esotericism)]. Saint-Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian)

Nakorchevskii A.A. (2003). *Sinto* [Shinto]. Saint-Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie. (In Russian)

Svetlov G.E. (1985) *Put' bogov: (sinto v istorii Iaponii)* [The Way of the Gods: (Shinto in Japanese History)]. Moscow, Mysl'. (In Russian)

Smirnov I.S. (2010). *Bogi, sviatilishcha, obriady Iaponii: Entsiklopediia sinto* [Gods, Shrines, Rites of Japan: Encyclopedia of Shinto]. Moscow, RGGU. (In Russian)

Trubnikova N.N. (2013). *Vatarai leiuki. Vsevozmozhnye svedeniia o proiskhozhdenii bogov nebesnykh i zemnykh. Vostok (Oriens). No. 4. Pp. 135–154.* (In Russian)

Trubnikova N.N. (2009) *Istoriia religii Iaponii IX–XII vv.* [The history of the religion of Japan in the 9th–12th centuries]. Moscow, Natalis. (In Russian)

Trubnikova N.N., Babkova M.V. (2014) *Obnovlenie traditsii v iaponskoi religiozno-filosofskoi mysli XIII–XIV v.* [Renewal of Traditions in Japanese Religious and Philosophical Thought in the 13th–14th Centuries.]. Moscow, Politicheskaiia entsiklopediia. (In Russian)

Grapard A.G. (1992) *The Shinto of Yoshida Kanetomo. Monumenta Nipponica. Vol. 47, No. 1. Pp. 27–58.*

Rambelli F. (2006) *Re-positioning the Gods: 'Medieval Shintō' and the Origins of Non-Buddhist Discourses on the 'Kami'.* Cahiers d'Extrême-Asie. Vol. 16. Pp. 305–325.

Teeuwen M. (1993) *Attaining Union with the Gods. The Secret Books of Watarai Shinto. Monumenta Nipponica. Vol. 48, No 2. Pp. 225–245.*

национальная культура в политическом измерении

Александр ЛОКШИН

ИДИШ В НОВОМ ЕВРЕЙСКОМ ИШУВЕ В ПАЛЕСТИНЕ И ИЗРАИЛЕ

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-80-111

В статье рассматривается положение и статус идиша – языка европейских евреев Палестине в конце XIX до середины XX столетия и в государстве Израиль со времени его создания в 1948 г. вплоть до наших дней. Представлены различные гипотезы о времени, месте, причинах возникновения, основных этапах истории идиша и богатого культурного наследия на нем. Анализируется динамика общественных настроений по отношению к этому языку в еврейской диаспоре и Израиле, языковая политика израильских властей за последние десятилетия. В статье представлены некоторые оценки, данные в современных отечественных и зарубежных исследованиях, учитываются свидетельства ряда израильских авторов и активистов в деле сохранения и развития культуры этого языка. В Государстве Израиль вплоть массовой эмиграции евреев из Советского Союза идиш не встречал поддержки со стороны сионистского руководства, а культурные запросы на него игнорировались. Новая волна иммигрантов повлияла на израильское общество и способствовала созданию различных институций в стране, выступавших за изучение, сохранение и развитие идиша и культуры на этом языке. Несмотря на сокращения численности носителей идиша, этот язык и по сей день остается языком общения для многих сотен тысяч ортодоксальных евреев в Израиле, его изучают и им интересуются тысячи молодых людей, как в Израиле, так и в диаспоре. Произошло повышение статуса идиша. Из vernacular, т. е. разговорного языка, не обладавшего высоким престижем, который не только не ценился, но и не осознавался как отдельный язык, идиш превратился в объект рефлексии и почитания и даже в предмет национальной гордости.

Ключевые слова: идиш, иврит, Израиль, Советский Союз, языковая политика, еврейская диаспора, еврейская община в Палестине, эмиграция советских евреев в Израиль, литература на идиш, хасидизм, иудаизм.

Из истории языка идиш и литературы на нем

Самоназвание языка – «идиш» переводится как «еврейский язык». Он относится к германской группе индоевропейских языков. Идиш использует ивритскую графику. Для еврейской диаспоры характерно не только этнографическое, но и языковое разнообразие. В древности евреи, вынужденные мигрировать в другой регион, как правило, переходили на языки окружающего населения (арамейский, греческий, персидский и другие). Однако в некоторых случаях, они создавали свой вариант разговорного языка (еврейский арамейский, еврейский греческий). Этот процесс продолжился в эпоху Средневековья, когда подавляющее число евреев оказалось в диаспоре. Новые языки являлись вариантами языков местного населения. Это отражено в самих названиях многих из них: еврейско-арабский, еврейско-берберский, еврейско-персидский, еврейско-таджикский, еврейско-греческий, еврейско-французский, еврейско-итальянский и другие. Таких языков современные исследователи насчитывают порядка тридцати [Полян 2018, 176]. Они возникли почти во всех общинах еврейского рассеяния.

Однако в Новое и Новейшее время в результате гибели той или иной общины или культурной ассимиляции, многие из этих языков были утрачены. Причем, в роли ассимиляторов могли выступать как нееврейские соседи (носители немецкого, французского, итальянского, польского, русского, арабского и других языков), так и другие еврейские общины. Еще в средневековье несколько еврейских общин, утратив свои языки (еврейско-французский, еврейско-провансальский), перешли на идиш. В Новое время ряд еврейских общин Османской империи также утратили свой исторический язык – еврейско-греческий и перешли на ладино. Далеко не последнюю роль в уменьшении численности носителей

еврейских диаспоральных языков сыграла и языковая политика сионистского руководства в Израиле. В настоящее время насчитывается около десятка еврейских языков: идиш, джудезмо (ладино, еврейско-испанский), еврейско-арабский (группы диалектов: еврейско-марокканский, еврейско-йеменский), джухури (горско-татский, язык горских евреев), бухори (еврейско-таджикский, язык бухарских евреев), ряд еврейских этно-диалектов (фарси, караимский) и другие.

Иногда по каким-то причинам евреи пользовались и пользуются вариантом языка окружающего населения. Такими вариантами принято считать язык грузинских евреев, обычно его характеризуют как диалект грузинского языка, а в ряде источников называют жаргоном торговцев-евреев в Грузии (самоназвание «киврули»); языки эфиопских евреев (еврейские варианты амхарского и тигринья); язык *бней Израэль* (евреев северной Индии) – вариант языка маратхи; языки кочинских евреев (южная Индия) – малаям и телугу. Почти все еврейские языки пользуются ивритской графикой, в лексиконе этих языков имеется пласт гебраизмов. Так, в идише до 20 % заимствований из библейского иврита.

Дискуссионным в историографии российского еврейства является вопрос о наличии у евреев Древней Руси своего славянского языка. Российский востоковед Авраам Гаркави (1835–1919) собрал 60 глосс – славянских слов, которые были записаны в текстах XIII–XVII вв. на иврите, а также на польских и чешских монетах XIII–XIV вв., которые чеканили евреи [Гаркави 1865]. Остается открытым и вопрос, насколько были связаны евреи, жившие в Киевской Руси, с говорившими на идише евреями, что стали подданными Российской империи после разделов Польши во второй половине XVIII в. Если согласиться с мнением Гаркави, а за ним и историка профессора Санкт-Петербургского университета Сергея Бершадского (1850–1896), утверждавшего, что евреи Великого княжества Литовского в XVI в. говорили между собой на русском языке [Бершадский 1883], то неясно, когда и при каких обстоятельствах еврейское население перешло на идиш.

Попытаемся ответить на вопрос, как возник и развивался идиш – язык евреев Центральной и Восточной Европы. До 1980-х гг. языковеды и этнологи отождествляли место и время возникновения идиша с местом и временем формирования ашкеназских, то есть европейских евреев как этнографической общности в юго-западной Германии, в треугольнике городов Вормс – Шпайер – Майнц [Weinreich, 2008] и определяли время появления этого языка X в. Ранняя датировка повышала престиж языка. Утверждалось, что идиш сформировался не позднее, чем остальные европейские языки. Со временем, этот вывод был оспорен. Ныне в качестве географического ареала возникновения идиша рассматривается Бавария, Южная Германия и Австрия [Katz 1993, 46–87].

Самый ранний письменный документ на этом языке – страница со стихотворением из вормского Махзора (молитвенника), который относится к 1272 г. Около 1250 г. евреи из Северной Франции и Северной Италии проникли в Лотарингию, где, по-видимому, столкнулись с несколькими диалектными вариантами немецкого языка. Для письменной передачи разговорного языка использовали еврейский алфавит. В последующий период – с середины XIII до начала XVI в. – евреи в юго-восточных немецких землях, в Богемии, а затем и в Польше вступили в контакт со славянами и евреями, говорившими на славянских языках. В общинах, что возникли на новых землях, идиш стал общепринятым языком. В ту эпоху сложился сравнительно однородный литературный идиш. До нас дошли фрагменты из частной переписки, записей свидетельских показаний, сатирические куплеты. Появляются книги (первая вышла в Венеции в 1590 г.), посвященные еврейским обычаям, правилам поведения, порядку совершения синагогальной службы, праздничным церемониям и религиозным обрядам. Примерно с XVI по начало XVIII в. происходила миграция, говоривших на идише потомков евреев – выходцев из Германии – ашкеназов, за пределы немецких земель, главным образом на территорию современной Польши.

Памятниками литературы на идише той эпохи являются прозаические и поэтические сочинения. Наиболее известное произведение – книга для женщин «Цеена у-реена» (буквально: «пойдите и посмотрите»). Первое из дошедших до нас изданий, вышло в 1622 г. Ее составителем был раввин Яков Ашкенази из Янова (Богемия). Книга названа по стиху из «Песни Песней»: «Пойдите и посмотрите, дочери Иерусалимские». Она представляет собой переложение историй из Торы, отрывков из Пророков (Невиим), книг, читаемых по субботам, праздникам и в дни поста в синагоге, а также отрывков некоторых талмудических и средневековых преданий о разрушении Первого и Второго Храмов. Но самый ранний образец в художественной литературе на идише, датируется 1382 г. Это сборник переводов с иврита «Мишлей шуалим» («Басни о лисах»), который напечатан во Фрайбурге в 1583 г. Весьма распространенными были исторические песни и историографические сочинения. Около 40 сохранившихся из этих песен представляют собой лишь остатки поэтического жанра, весьма распространенного в то время. Самой ранней из них является «Мегилес Винц» («Свиток о Винце») Элханана Хелна. В этом сочинении описывается изгнание евреев в 1612 г. и последующее возвращение во Франкуфурт-на-Майне в 1616. В измененной форме жанр исторической песни жил в Восточной Европе вплоть до Второй мировой войны. Его остатки были сохранены выжившими в гетто и концлагерях.

Яркое описание жизни евреев в Западной Европе в конце XVII–начале XVIII в. содержится и в воспоминаниях, написанных на средневековом идише дочерью старосты гамбургской еврейской общины Глюкель из города Гамельн [Глюкель фон Гамельн 2001]. Это первые воспоминания, написанные еврейской женщиной в Новое время.

Идиш образовался как сплав компонентов разных языков и со временем стал выполнять широкий спектр коммуникативных функций. Этот язык – одно из ярких свидетельств особенностей еврейской культуры. Идиш являлся, прежде всего, средством устного общения евреев, живших во многих европейских странах от Голландии до Украины, как и в

ашкеназских общинах в Италии, на Балканах и Палестине. Наряду с ивритом, идиш стал важным средством литературного и письменного общения. Однако в начавшуюся после Великой Французской революции эпоху эмансипации у части еврейского населения в Центральной Европе наметилось стремление к переходу на языки народов, среди которых они жили. Еврейские просветители воспринимали идиш как «язык гетто» и описывали его как мешанину из самых различных языков – немецкого, иврита, русского и польского [Levinsohn 1828]. Идеологи еврейского Просвещения в Германии выступали за вытеснение идиша как «испорченного немецкого», некрасивого, неправильного и компилятивного языка из всех сфер коммуникации и замену языком титульной культуры – немецким, французским и другими.

Однако в Восточной Европе одним из защитных барьеров для идиша стало массовое мистическое религиозное движение – хасидизм. Наряду с ивритом, хасидизм обращался к идишу для создания текстов священных книг. В странах Восточной Европы еврейское Просвещение получило распространение позже, чем в Пруссии, и его идеи опирались на идеологию романтизма и национализма. Идиш воспринимался как разговорный язык народных масс. Просветители обратились к идишу и как языку литературного творчества. Волны эмиграции из Восточной Европы в конце XIX – начале XX в. привели к широкому распространению идиша в Северной Америке и ряде стран Латинской Америки, а также к возникновению еврейской общины в Южной Африке. Развитие системы светского образования, прессы, театра и исследовательских институтов привело к использованию идиша во множестве функций. Из вернакуляра, разговорного языка, в язык литературный, идиш превратился, прежде всего, благодаря возникновению и развитию художественной литературы на этом языке. Творчество трех классиков – Менделе Мойхер-Сфорима (1835–1917), Шолом-Алейхема (1859–1916) и Ицхока-Лейбуша Переца (1852–1915), живших и творивших в России – создало литературу мирового значения. Язык Менделе Мойхер-Сфорима, соединивший два

основных диалекта разговорного языка – северный и южный – заложил основу литературного языка новой литературы на идише. Талант Шолом-Алейхема проявился, прежде всего, в произведениях, написанных в форме прямой речи: в монологах, письмах и рассказах. Шолом-Алейхем и поныне остается одним из самых популярных авторов на идише, читаемым как в оригинале, так и в переводах. Жанровое разнообразие творчества И.-Л. Переца и его особое положение на стыке нескольких литературных течений – реализма, неоромантизма и раннего модернизма, как и его интерес к радикальным социальным идеологиям – отражали сложный идейный и литературный контекст, в котором на рубеже столетий развивалась литература на идише. Однако и в то время идиш сохранял низкий статус, хотя количество письменных произведений на нем было уже велико. На идише развивалась профессиональная литература, печать и театр. Тем не менее, до начала XX в. даже те авторы, что писали на идише, нередко именовали его не иначе как «жаргон».

В Советском Союзе идиш обрел иной статус и был объявлен официальным языком в Еврейской автономной области РСФСР, Белоруссии, наряду с белорусским, польским и русским, в некоторых районах Украины и Крыма. В целом ряде регионов со значительным еврейским населением на идише происходили заседания в суде, применялся он и в органах власти на местах. Советская еврейская культура создавалась на идише, иврит был объявлен языком клериков и сионистов и подвергся гонениям и запрету. По инициативе и поддержке государства в конце 1920-х гг. осуществлена реформа идиша. В результате отменен способ написания слов, происходящих из иврита и арамейского, отменены и принятые в иврите конечные формы букв. Реформа упростила и унифицировала правописание. Советский вариант идиша имел антирелигиозный и антиссионистский характер, создавал барьер между советским и зарубежными вариантами языка.

Время расцвета идиша и культуры на нем пришлось на период между двумя мировыми войнами (1918–1939).

Варшава, Вильно (Вильнюс), Минск, Киев, Москва и Нью-Йорк, а также Тель-Авив – крупнейшие центры еврейской культуры на идише. В этих и других городах на идише создавали произведения писатели и поэты, работали театры, выходили многочисленные разнообразные периодические издания, существовала сеть образовательных и иных культурных институтов. В 1925 г. в Вильно был основан ИВО – «Идише висеншафтлехе организацие» (Идишская научная организация), вскоре переименованная в «Идишер висеншафтлехер институт», осуществляющий и по сей день исследования языка идиш, литературы и фольклора на нем, а также еврейской истории и культуры. Во время Второй мировой войны в 1940 г. его филиал в Нью-Йорке взял на себя функции центрального отделения. Часть библиотеки ИВО в Вильно, содержавшей более 100 тыс. томов и огромное количество архивных материалов, была уничтожена нацистами. Остатки библиотеки, вывезенные в Германию, были возвращены в нью-йоркский центр ИВО после войны. Туда же поступило около пяти тысяч архивных документов и редких книг, спасенных узниками Виленского гетто.

Значение и роль идиша в жизни еврейского народа обсуждались на конференции в Черновцах в 1908 г. В ней приняли участие 70 еврейских делегатов из ряда стран самых различных политических убеждений – от сионистов-гебраистов, решительных сторонников иврита, до бундовцев – апологетов идиша. Выявились резкие разногласия между участниками конференции. Вопрос о месте иврита и идиша отражал различные идеологические позиции участников конференции. Противники сионизма – левые социалистические группы считали сионизм буржуазным движением, а иврит – языком небольшой группы еврейских интеллектуалов. Позже эта оценка была принята и партией «Поалей Цион» («Рабочие Сиона») в Палестине. Многие участники конференции считали иврит единственным национальным языком евреев, а идиш – языком галута, изгнания, диаспоры, от которого необходимо отказаться. Другие же были убеждены, что именно идиш является живым языком еврейского

народа, а иврит – устаревшим языком, функционирующим только в сфере религии. После долгих и бурных дебатов была принята резолюция, в которой идиш провозглашался «одним из национальных языков» [Черновицкая конференция... 1999, 9, 1172–1174]. Эта формулировка позволила поддержать резолюцию всеми участниками конференции. Конференция подняла престиж идиша. В 1928 г. в том же городе состоялась вторая конференция, на которой также обсуждались вопросы по сохранению и развитию национальной культуры на этом языке.

Накануне Второй мировой войны идиш, по разным оценкам, являлся языком повседневного общения примерно для 11–13 млн человек [Jacobs 2004, 3]. В результате Холокоста – уничтожения немецкими нацистами и их пособниками шести миллионов евреев, погибло большинство носителей этого языка. На резкое сокращение численности лиц, для которых идиш являлся языком повседневного общения, сказался и массовый переход евреев, особенно во второй половине XX в. на другие языки.

Эмигрировавший в США из Польши в 1935 г. писатель Ицхак Башевис-Зингер (1904–1991) – единственный автор, писавший на идише, удостоенный в 1978 г. Нобелевской премии по литературе, в своей Нобелевской лекции сказал: «Этот язык равно презираем как неевреями, так и эмансипированными евреями... Идиш еще не сказал своего последнего слова... Это язык мучеников и святых, мечтателей и каббалистов. Язык, полный юмора. Язык, который многое помнит – то, что человечество никогда не сможет забыть» [Башевис-Зингер 2002, 6–10].

Идиш в старом и новом ишуве

Большинство жителей нового ишува – еврейской общины в Палестине, за весь период ее существования (с начала 1880-х вплоть до 1940-х гг.), оставались естественными носителями идиша и продолжали говорить на этом языке. В то время ишув еще не был способен полноценно функционировать, используя один лишь иврит, его жители не заговорили

в одночасье на иврите. В старом ишuve жили в основном глупо религиозные евреи, в массе своей они разговаривали на идише. Обитатели старого ишuve, разительно отличались от того образа независимого и инициативного еврейского сообщества, которое стремились создать сионисты. Отвержение идиша ранними сионистами было настолько тотальным, что на каком-то этапе они готовы были предпочесть ему не только иврит и связанный с ним комплекс культурных представлений, но и арабскую культуру. Под влиянием романтических европейских ориенталистских представлений пионеры-поселенцы (халуцим) рассматривали ряд элементов арабской культуры (одежду, пищу, отдельные обычаи) как диаметрально противоположные еврейской диаспоральной жизни и, следовательно, подходящие для «внедрения» в среде «новых евреев». В связи с тем, что сионистская идеология отрицательно относилась к использованию в иврите фраз и слов из других еврейских языков, выражения на идише «прикидывались» иностранными.

К 1914 г. иврит был объявлен языком преподавания в еврейских учебных заведениях в Палестине – в Стране Израиль, Эрец-Исраэль. В 1923 г. британские мандатные власти назвали иврит одним из официальных языков Палестины, наряду с английским и арабским.

Для лидеров и идеологов нового ишuve существование альтернативной культуры или даже субкультуры со своим языком было неприемлемо. Идиш отвергался не только как язык изгнания – галута, но и как язык старого ишuve, с которым пионеры-халуцим не желали иметь ничего общего. Сионистский императив состоял, среди прочего, и в том, что прибывшим в Палестину новым поселенцам необходимо полностью отказаться от всего, что было связано со странами исхода, где на протяжении столетий жили их предки. Сионистские идеологи исходили из того, что в Палестине/Эрец-Исраэль должна быть сформирована новая нация, ничего общего не имевшая с евреями диаспоры – галутными евреями. Идиш же представлялся как «жаргон», связанный с культурой отвергаемого ими изгнания.

Еще одним символом отказа от «галутной тьмы» стала гебраизация фамилий и имен многих из приехавших в Палестину поселенцев. В 1920 г. Аба Шнелер – руководитель группы прибывших из Польши членов организации «Ха шомер ха-цаир» («Юный страж») – потребовал от них взять ивритские имена. Он сам принял имя Аба Хоши. Впоследствии был избран мэром Хайфы. Многие лидеры ишува взяли новые фамилии: Давид Грин стал Давидом Бен-Гурионом, Леви Школьник – Леви Эшколем, Моше Черток – Моше Шаретом, Шнеур Залман Рубашов сменил свою фамилию на Шазар (аббревиатуру его имени и фамилии). Ицхак Шимшилевич, в честь отца принял имя Ицхак Бен-Цви, Обри Ибан стал известен как Аба Эвен, Голда Меерсон стала Голдой Меир, а Шимон Перский – Шимоном Пересом.

О личном и коллективном отказе халуцим от языка диаспоры как важнейшем элементе сионистского «рождения заново», пишет целый ряд американских и израильских исследователей, в том числе Йоэль Хавер [Chaver 2008]. Что же произошло с идишем, с его культурой и носителями этого языка в Палестине? В начале XX в. литература, созданная на этом языке, представлялась ряду еврейских теоретиков некой «территорией» для народа, не имевшего родины. Появилось такое понятие как «идишланд» – особое еврейское отечество. Впервые, этот термин ввел теоретик социалистического автономизма и убежденный идишист Хаим Житловский. Он писал, что духовно-национальный дом – это то место, где «присутствует наш народный язык и где каждое дыхание и каждое слово поддерживают национальное существование нашего народа» [Zhitlovsky 1953, 398]. Однако в Палестине, евреи, чьей «родиной» до тех пор был текст, строили материализованный дом, который идентифицировался только с одним из языков. Выбор иврита как национального языка стал непосредственным результатом избирательного подхода ранних сионистских идеологов к различным периодам истории еврейского народа. Додиаспоральное существование, период до изгнания оказались окружены ореолом романтизма. Древность стала источником легитимизации и предметом

восхищения. Язык Библии воспринимался как часть эпохи чистых помыслов и целей, культура же «идишланда» подверглась решительной переоценке. Одним радикальным ударом она была лишена того места, которое занимала. Официальная установка на «забывание» идиша была настолько тотальной, что даже сам длительный конфликт между ивритом и идишем оказался вытесненным из коллективной памяти. Избирательная реконструкция сионизмом прошлого требовала признания иврита, в качестве единственного языка будущей новой общины. Но иврит, как замечает Хавер, был лишь только одной частью тысячелетней старой культуры и не единственным языком, на котором говорили жители Иудеи до изгнания [Chaver 2008, 12]. Сама Библия дает один из самых ранних примеров билингвизма (иврит плюс арамейский). Таким образом, выбор сионизмом иврита как языка еврейского будущего в немалой мере опирался на воображаемое прошлое. Множество заимствований из идиша вошло в современный литературный иврит, а также в ивритский сленг 1940–1950-х гг. Исследователь из Еврейского университета в Иерусалиме Йосеф Гури отмечал, что около пятой части из тысячи идиом разговорного иврита являются кальками с идиша [Guri 1997]. Некоторые выражения и слова – кальки с идиша особенно в период с конца XIX до середины XX в., вошли в современный иврит: «алте захн» – «трепье»; «шнорер» – «попрошайка»; «блинцес» – «блины»; целые выражения: «нэмэн цу харцн» – «лакахат эл халев» – «принимать к сердцу»; «закн а чайник» – «л'кашкеш б'кумкum» – «говорить глупости, пороть чушь». Не исчез идиш и в новом ишuve. На нем продолжали говорить сотни тысяч, идиш оставался языком многих, если не большинства.

Известный израильский историк Шмуэль Эттингер писал, что ключевым событием, приведшего к победе иврита в школьном образовании ишuve стал «спор о языках» между сторонниками иврита и немецкого. В 1913 г. немецко-еврейская благотворительная организация «Гильфсфереин» выступила за введение немецкого языка в качестве языка преподавания в технических школах ишuve. Это вызвало резкую

негативную реакцию. Большинство учителей отказалось работать в учебных заведениях этой организации. Многие учителя и ученики перешли в новые школы. В связи начавшейся в 1914 г. Первой мировой войной, открытие политехнического института в Хайфе было отложено. Тем не менее, именно с того времени иврит становится общепризнанным языком преподавания [Эттингер 2001, 468]. Многие столетия иврит и идиш сосуществовали в еврейских общинах Европы, и каждый из них занимал свое место в системе, устоявшейся веками. Однако в подмандатной Палестине (1918–1948) это положение было радикально трансформировано. Иврит был предназначен для повседневного использования, но при этом, он оставался также и языком высокой культуры, а идиш был делегитимизирован.

Идиш, язык тысячелетнего богатейшего национального культурного наследия без какого-либо официального объявления стал аномалией в Государстве Израиль, по крайней мере, в первые десятилетия его существования. Симптоматичны слова одного из лидеров нового ишува и первого премьер-министра страны Давида Бен-Гуриона, что в пропаганде сионисты вынуждены использовать многие языки, но для «нашей культурной работы единственным языком остается иврит» [Chaver 2006, 20]. Такой подход возвращал ситуацию к традиционному разделению на язык высокой культуры (иврит) и утилитарный язык повседневности (идиш). Двойственное положение идиша состояло в том, что это был родной язык, одновременно любимый, но отвергаемый по идеологическим соображениям.

Многие израильские историки обыкновенно игнорируют психологические трудности «врастания» выходцев из Восточной и Центральной Европы в иврит. Не замечают они и существование в Палестине идишской литературы. Между тем, в период второй волны репатриации (1904–1914) литература на идише в ишуве развивалась достаточно бурно. Возможности же тогдашней ивритской словесности были весьма ограничены. Творчество немалого числа литераторов ишува не укладывается в традиционный сионистский нарратив.

Они писали или на идише, или одновременно на идише и на иврите. Живучесть идишской литературы в ишuve можно объяснить и тем, что, в сравнении с ивритской, литература на этом языке отличалась разноплановостью, гибкостью и давала больше возможностей для отображения социальных и идеологических различий в обществе. Это позволяло идишским писателям Палестины создать полифонию, отражавшую гетерогенность ишuve того времени. Творчество литераторов демонстрировало различные поколенческие, идеологические и эстетические тенденции. Сочинения Залмана Брокеса (1886–1977) – чьи работы носили в основном несионистский характер, предлагали более сложное и разнообразное видение Палестины, чем книги некоторых его современников, идеализирующих сионистскую идентичность первопоселенцев. Писатель Авром Ривес (1900–1963) также стремился отразить культурное и идеологическое многообразие ишuve, его произведения «населены» арабами и христианами. Писала на идише и поэтесса Рикуда Поташ (1906–1965). Более того, ивритская литература не была свободна от идишских влияний. Анализируя построение предложений и фраз у таких израильских классиков как Йосеф-Хаим Бреннер (1881–1921) и ранний Шмуэль Йосеф Агнон (1888–1970), Хавер отмечает определяющее влияние на их творчество языковых структур идиша. Бреннер вообще был одним из немногих публичных деятелей ишuve, позволявших себе говорить об идише как о «сионистском языке», «языке наших матерей, который клокочет в наших устах» [Chaver 2008, 41–42]. Хавер не просто возвращает читателю идишскую культуру ишuve и вводит в научный оборот, по сути, неизвестные тексты, а прочерчивает непрерывную линию, предлагает альтернативный общепринятому, взгляд на историю израильской литературы, выстраивает ее «теневую» версию. Ей удастся показать, что идишская литература была весьма популярна и широко распространена в ишuve. Достаточно сказать, что с 1928 по 1946 г. в Палестине выходили 26 литературных журналов на идише. В конце 1920-х гг. идишская культура в ишuve переживала своеобразный «ренессанс» (в том числе и в

новом «ивритском» городе Тель-Авиве). В 1927 г. число читательских запросов на газеты на иврите и идише в публичной библиотеке Тель-Авива было примерно одинаковым. Отчасти это связано с прибытием иммигрантов четвертой алии в 1924–1928 гг., в основном из Польши, которые широко пользовались идишем и, зачастую, были далеки от сионизма (неслучайно некоторые современники и исследователи обвиняли их в привнесении в палестинскую действительность галутных ценностей).

Тогда же, в 1927 г. ученым советом Еврейского университета в Иерусалиме был одобрен план создания кафедры идиша. В то время реализовать этот проект не удалось: против открытия кафедры выступили влиятельные сионисты (в том числе Менахем Усышкин), а также радикальная организация «Мегиней а-сафа а-иврит» («Бригада защитников иврита»), состоявшая в основном из учащихся гимназии «Герцлия». «Бригада», существовала с 1923 по 1936 г. в основном в Тель-Авиве и Иерусалиме, и в общественном мнении она связывалась с правыми сионистами-ревизионистами. Ее деятельность была направлена, главным образом, против использования идиша. Английский язык не вызывал у членов «Бригады» какой-либо негативной реакции. В связи с предполагаемым открытием кафедры были выпущены плакаты в траурных рамках: «Кафедра жаргона – уничтожение Ивритского университета» и «Кафедра жаргона – идол в Ивритском Храме». Еврейский университет во многих тогдашних публикациях и выступлениях сравнивался с Храмом, и юные светские ревнители иврита писали об идише как о «целом ба-хейхал» – языческом идоле в Храме, то есть осквернении. Идиш демонизировался как чужой незаконный «жаргон», угрожающий единству и представляющий опасность, для новой ивритской нации, символом которой являлся университет – ее «храм». И только в 1951 г. после уничтожения еврейской культуры в результате Холокоста и политики государственного антисемитизма в СССР, а также после создания Государства Израиль, когда идиш уже более не представлял опасности для иврита, кафедра идиша, наконец, была открыта. Ее

создание знаменовало начало легитимизации идиша в израильской культуре. Профессор Дов Садан, выступая на открытии кафедры, говорил, что идиш помог сохранить иврит. Он использовал здесь дефиницию идиша, сделанную классиком ивритской литературы Хаимом Нахманом Бяликом еще в 1930 г. Впрочем, даже здесь идиш низводился к статусу второстепенного культурного явления, существующего на службе у иврита. Очевидной становилась иерархия двух языков: иврит являлся господином, а идиш – слугой.

Однако роль идиша в жизни ишува явно выходила за пределы функции сохранения возрожденного иврита. Дов Садан в 1970 г. использовал уже совсем иные термины. Выступая перед еврейской аудиторией в Нью-Йорке о еврейском двуязычии, он описывал идишских писателей ишува как уникальное явление: «Эта особая группа имела важное значение: она открыла новые горизонты и новую землю для литературы на идише – Землю Израиля, не как ностальгию по детству или туристическую тему, а как осязаемый каждодневный опыт развития и борьбы ишува» [Sadan 1972, 425].

Идиш в Государстве Израиль

Часть евреев, что выжили в Катастрофе, нашли свой дом в Государстве Израиль. Но этого нельзя сказать об идише, который оставался для многих языком повседневного общения. О нем ничего не говорилось в Законе о возвращении, принятом Кнессетом в 1950 г., провозгласившим право каждого еврея репатриироваться в Государство Израиль¹. Прибывшие евреи, нередко стеснялись говорить на родном языке. Повсюду можно было встретить плакаты с призывом: «Еврей, говори на иврите». Лидеры нового государства были против «репатриации» идиша в Израиль. Сионистское руководство, исходило из лозунга: «один народ – один язык». Если бы предпочтение было отдано не ивриту, а одному из языков, на которых говорили другие этнические группы еврейства, то подобный шаг мог быть расценен как дискриминация. В сложных политических и экономических условиях подобное

¹ <https://main.knesset.gov.il/ru/activity/pages/law.aspx?LawId=1><http://sud.co.il>

решение не способствовало бы формированию новой нации. В той ситуации иврит становился одним из важных средств консолидации нации, но это достигалось нередко жестокими средствами. Театр на идише имени Гольдфадена, созданный в Тель-Авиве в 1949 г. на частные пожертвования, стал облагаться мэрией города непомерными штрафами. Дело разбиралось в городском суде. Выступивший на нем Бен-Гурион, сказал, что он против того, чтобы это дело доводилось до суда: «Предоставим им немного радости, пусть говорят на своем идише». Однако мэрия Тель-Авива продолжала посылать в театр инспекторов, налагавших высокие штрафы, впрочем, затем те же проверяющие оставались в зрительном зале и с удовольствием смотрели спектакли. Об отношении к идишу в только что созданном государстве, свидетельствует и такой факт. В июле 1948 г. редактор газеты – печатного органа коммунистической партии «Кол ха-ам» Меир Вильнер явился на призывной пункт в Тель-Авиве. На вопрос, какие языки он знает, ответил: иврит, немецкий, польский и идиш. Офицер на призывном пункте заявил, что «идиш – не язык». Вильнер возмутился, но ему возразили, есть приказ верховного командования: «идиш – не язык». Газеты отнеслись к тому случаю без какого-либо удивления, ибо и так все знают, что идишу не может быть места в новом государстве. Шмуэль Микунис, представлявший компартию в предшественнице Кнессета – Законодательном собрании подал запрос главе правительства Бен-Гуриону, на который он ответил, что приказа такого нет, что он разыщет и накажет виновника самоуправства. Однако тогда же Бен-Гурион заметил, что ему гораздо ближе то, что происходило в Палестине две тысячи лет назад, чем в Европе еще совсем недавно. Он назвал идиш «чужим языком, режущим слух». Премьер вопрошал: «Зачем нам этот иностранный язык?»

Была продолжена политика по гебраизации имен. Во время первой арабо-израильской войны 1948–1949 гг. (Война за независимость) в Армии обороны Израиля была создана «Комиссия по ивритским именам», занимавшаяся сменой военнослужащими «иностраннных» имен. Указания выбрать себе имя на иврите были даны дипломатическим

представителям Израиля, высшим офицерам и судьям. Считалось, что практика присвоения иммигрантам новых ивритских имен, способствует их абсорбции. Будущий популярный израильский писатель-юморист Ференц Кишхонт, после иммиграции в 1949 г. получил от сотрудника Еврейского агентства «Сохнут» имя Эфраим Кишон. По его словам, чиновник, заполнявший бумаги спросил, как его зовут, и, услышав ответ «Ференц», заметил: «Эйн давар казе» — «Нет такой вещи в природе», а затем написал в документ «Эфраим», аналогично поступив и с его фамилией. Приехавший в Палестину в 1947 г. писатель Аарон Аппельфельд, получивший при рождении имя Ирвин, вспоминал, что отторжение, неприятие всего того, что было в диаспоре, в том числе и изменение имени, приводило его в бешенство. По еврейской традиции, имена не менялись, а в случае болезни или опасности добавлялись новые. В те годы к смене имен принуждали на государственном уровне.

Двухтысячелетняя история и культура диаспоры отвергалась. Политика «шлилат а галут» («отрицания галута») продолжалась, по крайней мере, вплоть до 1970-х гг. В общественных местах предлагалось говорить на официальном языке — «только на иврите» («рак иврит»). Профессор Еврейского университета в Иерусалиме Вольф Москович в разговоре со мной, заметил, что методы борьбы с идишем были неоправданно жестокими. Издано предписание, запрещающее издавать газеты на идише, и в результате, приходилось чуть ли не каждый день, менять их названия.

Однако в своей недавно изданной книге израильская исследовательница Рахель Рожански не согласна с этим мнением: ее выводы «противоречат заявлениям идишских активистов о якобы намеренной антиидишской политике в Израиле» [Rojanski 2020, 50]. Два десятилетия она интервьюировала многих известных активистов идиша в Израиле, а также и членов их семей. Рожански считает их свидетельства предвзятыми, предпочитая опираться на официальные документы, в которых нет указаний о запрете этого языка [Rojanski 2020, 62]. Руководство Израиля отдавало высший

приоритет ивриту, но по отношению к идишу, считает она, не было определенной политики. Не существовало каких-либо приказов и постановлений о запрете пользоваться идишем. Но, приведенные в ее книге многочисленные документы, свидетельствуют о том, как различные чиновники, правительственные комитеты и общественные комиссии «отменяли» идиш, как власти дискриминировали и ограничивали деятельность идишских театров и прессы, как опускался престиж языка и культуры европейских евреев, как сам идиш подвергался в Израиле гонениям и опасности запрета. Власти Израиля, лидеры государства – ашкеназы, чьим родным языком нередко был идиш, многое делали для того, чтобы понизить статус этого языка. Они опасались, что идиш помешает созданию новой культуры на иврите и формированию новой нации. Рожански справедливо отказывается считать идиш в Израиле культурой меньшинства: носители идиша принадлежали к господствующему в то время большинству и имели все основания рассчитывать в еврейском государстве на уважение к своей идентичности. В свою очередь, сионистское государство строило свою идентичность вокруг иврита. Лидеры ишува в Палестине видели себя защитниками молодой культуры, считали, что ей грозит диаспоральная идишская культура с литературой мирового класса, с активной прессой и общественной жизнью.

В 1950–1960-х гг. в Израиле продолжала работать значительная группа писателей, писавших на идише. Писатель, редактор и публицист Мордхе Цанин (1906–2009) вспоминал: «После Шестидневной войны... я имел беседу с тогдашним премьер-министром Леви Эшколем о необходимости улучшения ситуации с языком идиш как в Израиле, так и в диаспоре, с тем, чтобы эмоционально приблизить диаспору к Израилю, а Израиль к диаспоре... Эшколь искренне любил идиш, ценил культуру на идише как объединяющую еврейский народ в мире. Мои аргументы нашли у него отклик. Он попросил подготовить материал, где я бы изложил важнейшие пункты... Такой материал я ему направил, но письменного ответа на него так и не получил». Во время встречи премьер

сказал писателю: «Поверь мне, Цанин, что я тебе не ответил лишь потому, что мне нечего было ответить. По вопросу языка идиш в стране есть силы влиятельнее меня...». «Когда на пленарном заседании правления Радио Израиля секретарь Академии языка иврит заявил, что движение за идиш “издыхает” и не надо позволять этому языку вновь поднять голову, и при этом никто из пары десятков членов правления на прозвучавший хулиганский выпад не отреагировал, до меня окончательно дошел смысл тех слов Леви Эшколя. Силы разрушения всегда сильнее...» [Цанин 2021].

За последние годы в Израиле, у многих уже родившихся в стране детей и внуков, тех, кто выжил в Холокосте, возродился интерес к языку отцов и дедов. В топонимике Израиля основное место занимают названия, связанные с деятельностью сионистских политических и общественных фигур. Но сейчас положение меняется. Например, в южной части Тель-Авива встречаем целый блок улиц, названных именами деятелей еврейской культуры на идише: популярного писателя Айзика-Меира Дика; народного певца и драматурга Эльякума Цунзера; поэта и композитора, автора песен, ставших народными, Марка Варшавского; основателя профессионального еврейского театра на идиш, драматурга и поэта Авраама Гольдфадена; знаменитой актрисы Эстер-Рохл Каминской; фольклориста и драматурга, автора, пожалуй, самой известной пьесы «Диббук», этнографа и писателя Шимона Ан-ского; вдохновителя молодежи на борьбу с произволом самодержавия, рабочего Гирша Леккерта; историка и общественного деятеля, создателя архива свидетельств о варшавском гетто Иммануэля Рингельблюма и других.

До недавнего времени в Израиле выходил в свет ряд периодических изданий на идише. С 1949 по 1998 г. издавался ежеквартальник «Ди голдене кейт» («Золотая цепь»). В нем публиковались произведения маститых и молодых авторов из Израиля и других стран, пишущих на идише, обзоры о положении еврейской культуры в различных странах. Журнал считался самым авторитетным в мире литературным периодическим изданием на идише. Все эти годы главным

редактором журнала оставался известный поэт Авром Суцкевер (1913–2010) [Суцкевер 1978, 2015]. Нельзя не назвать и другое издание – «Иерушалаимер альманах», с 1973 г. издававшийся под редакцией поэта Иосифа Керлера, эмигрировавшего из СССР, а после его смерти вплоть до прекращения выхода в 1998 г. – под редакцией его сына, лингвиста и поэта Дов-Бер Керлера. С 1951 по 2014 г. выходил в свет бундовский журнал «Лебнс фрагн» («Вопросы жизни»).

Языковая политика израильских властей не могла не сказаться на сокращении численности носителей идиша. По состоянию на 1991 г., их число составляло около 1,5 млн человек [Полян 2018, 190]. По мнению академического директора Международного центра идиш при Всемирном еврейском конгрессе Мордехая Юшковского, в настоящее время в мире на идише говорят от 1,5 до 2 млн человек. «Идиш, – отметил он в письме ко мне, – это единственная живая память о погибших в Холокосте. Ведь большинство евреев, что были тогда расстреляны и сожжены, думали, говорили и писали на этом языке». Это обстоятельство – немаловажный фактор, который объясняет желание многих молодых людей в Израиле, изучать идиш (мамэ-лошн). На различных курсах, которые проводит Юшковский, ежегодно изучают идиш от 1,5 тыс. до 2 тыс. человек. Идиш не был изгнан из коллективной памяти и не был забыт. С началом большой алии из СССР/СНГ с конца 1980-х годов, совпавшей с пробуждением в израильском обществе интереса к своим корням и культурному наследию диаспоры, язык европейского еврейства получил государственную поддержку. В 1987 г. по инициативе мэра Тель-Авива Шломо Лахата режиссером Шмуэлем Ацмоном был создан театр «Идишпил». Поставлены десятки спектаклей. Большинство зрителей – люди пожилые, многие исполнители – коренные жители страны – сабры. Они сами осваивают идиш. Были поставлены спектакли по мотивам произведений В. Шекспира, Н.В. Гоголя, Шолом-Алейхема, Ицика Мангера, Йошуа Соболя, Ицхака Башевиса-Зингера и других авторов. Титры даются на иврите и русском. Нынешний руководитель театра – режиссер и актер Саси Кэшет.

О заинтересованности части израильской общественности в развитии культуры на идише свидетельствует и заседание в феврале 2007 г. в иерусалимском общинном доме на тему «Особенности культуры языка идиш в Израиле». Оно происходило в основном на русском языке, так как большинство из присутствовавших, идиша не знали. Выступивший на заседании член правления израильского Союза писателей, пишущих на идише, поэт Эли Бейдер напомнил о борьбе руководства ишува с этим языком, в результате Палестину, как утверждал выступавший, были вынуждены покинуть такие известные авторы как классик литературы на идише Давид Гофштейн, расстрелянный в СССР в 1952 г., писательница и поэтесса Шира Горшман, спустя десятилетия вернувшаяся в Израиль.

Инициаторами многих начинаний по поддержке и развитию культуры и языка идиш нередко являются выходцы из Советского Союза. Поэты Велв Чернин, Моше Лемстер, прозаик Борис Сандлер активно печатаются на идише, но сформировались они как литераторы еще в СССР.

Во время последней большой волны эмиграции из бывшего СССР в 1990-х гг. смена исконных имен и фамилий на ивритские происходила достаточно редко. Многие имена иммигрантов для носителей иврита оказываются трудно произносимыми, и при повседневном общении их гебраизируют. Тем не менее, многие репатрианты оставляют свои имена, так как считают их важными для сохранения своей идентичности, своей культуры и своей личности. Массовая алия советского еврейства, как уже отмечалось, вынудила израильские власти изменить отношение к идишу. С целью создания более привлекательного имиджа Израиля для евреев из СССР/СНГ, в 1996 г. на специальном заседании Кнессета были приняты решения, направленные на восстановление позиции идиша в стране. Создано Национальное управление по делам культуры идиш при Министерстве просвещения, культуры и спорта. В его функции вошло курирование клубов на идише в стране, воссоздание Всемирного совета по языку идиш, ведение передач на этом языке на радио,

изучение в школах, поддержка произведений писателей и поэтов и театров на идише. Предусмотрена также финансовая поддержка Союза писателей и журналистов, пишущих на идише. Тем не менее, Иерусалимский клуб идиша, как отмечал Бейдер, ни разу не получил финансовой поддержки со стороны государства. Невзирая на трудности, успешно и плодотворно работают клубы в Тель-Авиве, Беэр-Шеве, Ашкелоне, Реховоте и других городах. При этом, по мнению Бейдера, некоторые клубы, лекторы и артисты щедро оплачиваются, но это узкий круг избранных, а другие, не менее талантливые, не приглашаются. Национальное управление по делам культуры проводит дорогостоящие фестивали, но не в городах, где много носителей идиша, а в отелях у Мертвого моря, где стоимость проживания за 2–3 дня обходится в тысячи шекелей. По мнению Бейдера, Национальное управление со своими обязанностями по поддержке программ сохранения языка не справляется. Радиопрограммы на идише ограничены по времени. Он предложил создать оргкомитет по возрождению культуры на идише в Израиле, включить в него писателей, журналистов, общественных деятелей, депутатов Кнессета, представителей кафедр идиша из университетов, организовать хотя бы часовую ежедневную передачу на идише по радио и на ТВ, и даже обсудить вопрос о проведении демонстраций у Кнессета с требованием предоставить достойный статус идишу. Необходимо, продолжал Бейдер, пересмотреть систему финансирования. При клубах идиша следует создать компьютерные классы и обеспечить доступ большим массам людей, в первую очередь пожилым, к обширной массе информации на идише в интернете. Важно привлечь к этой работе также и молодежь. В свою очередь, поэт и композитор Дмитрий Якиревич, считал, необходимым создать фонд поощрения культуры на идише, ведь то немногое, что передается по радио и ТВ, по его мнению, это опошление идиша и культуры на нем.

Мелех Зив, известный в официальной иерархии как «идишист номер один», ставший в 1999 г., гендиректором Национального управления по делам культуры на идише,

отметил, что на сегодняшний день в израильской школе статус «родного» имеет либо иврит, либо арабский, а идиш изучается как иностранный¹. Тем не менее, уже сегодня в Израиле можно сдать экзамен по идишу, и оценка по нему войдет в аттестат зрелости.

В феврале 2013 г. на Международной книжной ярмарке, проходившей в Иерусалиме, впервые за 50 лет целый павильон был отведен под книги, изданные на идише. Организатором павильона и проведенного тогда литературно-музыкального вечера в иерусалимском Дворце наций стало Национальное управление. В нем приняли участие не только жители Иерусалима, но и других городов страны, представители различных поколений. Новый руководитель управления – Циля Годров. Важной своей задачей она считает поддержку учителей, музыкантов, певцов, чей заработок связан с деятельностью в области языка идиш. Их по стране около 200 человек, они делают все возможное для сохранения языка. Годров предложила издать этимологический словарь.

На академическом уровне идиш изучается практически во всех университетах. За последние годы важным центром по обучению и изучению этого языка и культуры на нем, стал университет Бар-Илан в Рамат – Гане. Созданную в этом университете в 2020 г. кафедру им. Клары и Ицхака Шнейдерман по исследованию культуры на языке идиш и хасидизма, возглавил выпускник факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова, профессор Дов Бер Котлерман. В этом же университете работает Центр по изучению идиша им. Коста, где язык изучают не менее 150 студентов. Темы ряда магистерских и докторских работ касаются историографии Холокоста в ультрарелигиозной прессе на идише, хасидской тематики в творчестве Ш. Ан-ского, хасидских мелодий в произведениях Переца, идиша хасидов в Венгрии. Проф. Котлерман работал и читает спецкурсы, посвященные главным образом религиозной литературе на идише. Кафедры идиша в

¹ Громан Ш. Мелех Зив – самоотверженный борец за идиш // Новости недели. 2002. 29 августа. URL: <https://www.languages-study.com/yiddish/melexziv.html> (дата обращения 21.01.2022).

Еврейском университете в Иерусалиме, созданной, как отмечалось в этой статье, еще в 1951 г., в настоящее время уже нет, но есть программы по изучению идиша, а также межуниверситетская программа для магистров на базе Еврейского и Тель-Авивского университетов. Во всех остальных университетах идиш изучается в рамках курсов по еврейской литературе и истории.

Проф. Котлерман достаточно критически относится к положению идиша в Израиле, в письме ко мне заметил, что статус этого языка и сейчас считает достаточно неопределенным: вместо того, чтобы сделать его частью общей культуры произошла, считает он, «геттоизация» идиша. По инициативе Котлермана, основателя театра «Идишпил» Шмуэля Ацмона, при поддержке депутатов Кнессета от партии «Ликуд» Тали Плосковой и Узи Даяна, в ноябре 2020 г. было создано парламентское лобби. На презентации было заявлено, что главная задача лобби ориентирована на повышение статуса идиша и поддержку культуры на этом языке, включение идиша в государственные программы в сферах образования и духовного наследия, поддержание тесных контактов с идишскими культурными организациями в Израиле и в странах диаспоры. Возглавила лобби депутат Т. Плоскова¹. Однако добиться поставленных целей не удалось. В нынешнем составе Кнессета это лобби не существует.

Одним из заметных центров современной активности на языке идиш в Тель-Авиве является Дом Лейвика – организация, возникшая в 1970 г. и названная в память поэта Х. Лейвика (1888–1962), жившего в дореволюционной России и США². При Доме были организованы курсы по изучению идиша, работала театральная студия для детей, но сейчас, по словам директора, на это нет необходимых средств: остаются лекции, разговорный клуб в zoom, концерты и издание книг. Работу этой организации в основном финансирует Национальное

¹ В Кнессете создано лобби в поддержку идиша. URL: <https://www.newsru.co.il/israel/06nov2020/idish302.html> (дата обращения 21.01.2022).

² Дом Лейвика. URL: <https://www.leyvik.com/t-en> (дата обращения 22.01.2022).

управление по культуре на идиш. В Израиле успешно действуют и другие подобные центры: Дом Вильна, Дом Волина, Арбетер ринг, Дом Шолом Аша, Дом Шолом-Алейхема. И в каждом из них действуют курсы по изучению языка, музыкальные кружки, выступают артисты и певцы. Руководитель песенной студии имени Нехамы Лифшиц Дома Шолом-Алейхема Регина Друкер в интервью откровенно заявила, что политика Бен-Гуриона, ориентированная на дискриминацию идиша, «отняла у нас душу». На протяжении уже тридцати лет в Ашкелоне ежегодно проходят всеизраильские фестивали хоров на идише, хотя, как отметил музыкант и преподаватель идиша Михаэль Лейнванд, сами исполнители нередко сами не знают идиша. Но он помогает понять содержание и редактирует тексты песен.

В Тель-Авиве с 2019 г. выходит журнал «Идишланд» – единственный в наше время литературный журнал на идише. Его создатели – израильские литераторы Велвл Чернин и Михаэль Фельзенбаум издали первый номер на собственные средства. В дальнейшем журнал получил финансовую помощь от правительства Швеции, где идиш признан языком национального меньшинства и поддерживается на государственном уровне. В июле 2021 г. вышел новый, 11/12-й номер журнала «Идишланд», двумя тиражами (в несколько сот экземпляров) – в Израиле и в Швеции.

Несмотря на уменьшение числа носителей идиша, произошло повышение его статуса. Из вернакуляра, т. е. разговорного языка невысокого статуса, который не только не ценился, но и не осознавался как отдельный язык, идиш превратился в объект рефлексии, почитания и даже в предмет национальной гордости. Многие носители идиша в Израиле, активисты говорят о нем как о красивом языке с богатой литературной традицией, вспоминают родных, которые говорили на нем, жалеют, что число говорящих на нем сокращается.

Можно даже встретить крайнюю степень сакрализации идиша в некоторых хасидских кругах, где именно идиш, а не иврит, принято считать священным языком. В современном Израиле на идише продолжают говорить обитатели

религиозных кварталов Иерусалима и, прежде всего, в Меа Шеарим, в городе Бней Брак, недавно основанном неподалеку от Тель-Авива городе Ел'ад и в городе Бейт-Шемеш. Во всех из них преобладающую часть населения составляют ультра-ортодоксальные евреи. Их дети учатся в религиозных школах на идише, но, как и их родители, они с предубеждениями относятся к светской культуре на этом языке.

Будущее идиша, как отметил в письме ко мне профессор Вольф Москович, определяется тем, передается ли он детям как язык семьи и школы. С этим в светском секторе, по его мнению, совсем неважно, а в религиозном – отлично. Владение идишем среди подрастающего поколения в ортодоксальных семьях связано с религиозной традицией, и богатая светская литература остается невостребованной. Идиш, как написал мне профессор Б. Котлерман, в настоящее время изучают лишь в пяти религиозных школах. Литературу на идише и фольклор в этих школах не изучают. Профессиональный уровень учителей в этих школах, по словам члена правления Союза еврейских (идиш) писателей и журналистов Израиля Д. Якиревича, невысокий. По собственным наблюдениям, могу сказать, что от былого отторжения идиша в Израиле в наше время практически ничего не осталось. К идишу относятся вполне благожелательно, его любят и изучают. И не только в Израиле, а в более чем в 70-и университетах мира. Например, в Японии в университете Киото работает кафедра идиша, изданы хрестоматия литературы на идише, японско-идишский словарь, выходит газета «Der Yapanisher Yid» («Японский еврей»). В Великобритании в Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, где я проходил стажировку, на мой вопрос к переводчику произведений Шолом-Алейхема на японский: «Чем интересны персонажи этого писателя для современного читателя в Вашей стране?», получил ответ: «Они жили в эпоху огромных перемен в России и, прежде всего, этим интересны для наших читателей, которые живут в Японии, где разрушаются традиционные ценности».

Заключение

До начала Второй мировой войны идиш оставался языком общения, по разным оценкам, для 11 до 13 млн человек, живших в Советском Союзе, Центральной и Восточной Европе, Северной и Южной Америке, Палестине, Южной Африке и Австралии. Из 6 млн евреев, погибших в Холокосте, около 5 млн являлись носителями идиша. Катастрофа европейского еврейства в годы Второй мировой войны, а также гонения на еврейскую культуру в Советском Союзе в послевоенный и последующие периоды, ассимиляционные и секулярные процессы в США и европейских странах, языковая политика в Израиле привели к значительному падению численности носителей идиша.

Но интерес к идишу и культуре на нем не угас. В современном Израиле изучать идиш стало модно, на лицо «минибум» в этом вопросе. Показательно, что число слушателей в Израиле, посещающих просветительские лекции по литературе на иврите на порядок меньше, чем по литературе на идише. По словам поэта и преподавателя идиша М. Лемстера, для многих его молодых слушателей стремление изучать идиш, есть нечто иное, как ностальгия по своему детству, память о своих родителях, дедушках и бабушках. На вопрос авторов израильского сериала, снятого Международным идиш-центром и названного «Идиш жив?» люди, которые свою идентичность непосредственно связывают с этим языком и культурой на нем, в один голос отвечают: «Жив! И прежде всего, благодаря молодому поколению».

В Государстве Израиль вплоть до большой алии – массовой эмиграции евреев из Советского Союза и стран постсоветского пространства в конце XX – начале XXI в. идиш со стороны истеблишмента не встречал поддержки, запросы на него игнорировались. За последние два десятилетия положение идиша стало меняться. Важную роль сыграли иммигранты из России, Украины, Белоруссии, Молдавии, Прибалтики, для многих из них идиш – родной язык. Идиш и культура на нем за последние годы получили поддержку на государственном уровне. Еще недавно лингвист Довид Кац писал, что некоторые политические и общественные деятели в Израиле

считали идиш «слишком левым, слишком правым, слишком мертвым» [Katz 2004, 443].

В настоящее время идиш все в меньшей степени можно связывать с каким-либо политическим движением и партией. Идиш и по сей день остается языком общения для многих сотен тысяч ортодоксальных евреев (и прежде всего в хасидских общинах) в Израиле, его изучают и им интересуются тысячи молодых людей. Возникающие время от времени разговоры и утверждения о скором исчезновении этого языка оказываются не соответствующими реальному положению дел и опровергаются самой жизнью.

Признателен профессору Вольфу Московичу (Еврейский университет в Иерусалиме), профессору Беру Котлерману (Университет Бар-Илан), поэту и композитору Дмитрию Якиревичу (Иерусалим), д-ру Мордехаю Юшковскому (Международный идиш центр при Всемирном еврейском конгрессе, магистранту Эстер Зыскиной (Еврейский университет в Иерусалиме) за предоставленную информацию.

ЛИТЕРАТУРА

Башевис-Зингер И. Суббота в Лиссабоне: Рассказы. СПб.: Амфора, 2002. 366 с.

Бершадский С. А. Литовские евреи: история их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии. 1388–1569. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича. 1883. 432 с.

Гаркави А. Об языке евреев, живших в древнее время на Руси и о славянских словах, встречаемых у еврейских писателей: (Из исследований об истории евреев в России). СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1865. 78 с.

Глюкель фон Гамельн. Рассказ от первого лица. М.: Лехаим, 2001. 223 с.

Полян А.Л. Еврейские языки // Евреи / Отв. ред. Емельяненко Т., Носенко-Штейн Е. М.: Наука, 2018. С. 176–192.

Суцкевер А. Зеленый аквариум. Иерусалим, 1978. 169 с.

Суцкевер А. Там, где ночуют звезды. М.: Текст-Книжкини, 2015. 300 с.

Цанин М. Итог разрушительной философии // *Биробиджанер Штерн*. 19, 26 мая. Черновицкая конференция по языку идиш // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин. Еврейский университет в Иерусалиме, 1999 Т. 9 Кол. 1172–1174.

[Шмерук Х.] Идиш литература // Краткая Еврейская Энциклопедия. Иерусалим: Общество по исследованию еврейских общин. Еврейский университет в Иерусалиме, 1982. Т. 2 Кол. 644–664.

Эттингер Ш. Новое время // История еврейского народа. Иерусалим-М.: Гешарим – Мосты культуры, 2001. С. 308–478.

Chaver Y. What must be forgotten. The survival of Yiddish in Zionist Palestine. Syracuse University Press, 2008. 238 p.

Guri Y.Vi kumt di Kats ibern Vasser? One thousand Yiddish idioms and their equivalent in Hebrew, English and Russian. Jerusalem: Hebrew Univ. Press., 1997. 96 p.

Jacobs N. Yiddish: A Linguistic Introduction. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004. 327 p.

Katz D. The Phonology of Ashkenazic // Hebrew in Ashekenaz. A language in Exile / Ed. Glinert L. New York, Oxford: Oxford Univ. Press, 1993. P. 46–87.

Katz D. Words on Fire: The Unfinished Story of Yiddish. New York: Basic Books, 2004. 446 p.

Levinsohn I.-B. Teudah be-Isra'el. Vilna, 1828. 73 p.

Rojanski R. Yiddish in Israel. A History. Indiana Univ. Press, 2020. 338 p.

Sadan D. Vegn Tsveyshprakhikeyt. Reprinted in Heymishe Ksovim. Tel Aviv: Menorah Farlag. 1972 V. 2 P. 417–427.

Weinreich M. History of Yiddish Language. 2 Vols. New Haven: Yale Univ. Press, 2008.

Zhitlovsky Ch. Tsernovizer Shprach-konferz un Parizer Kultur-kongres. New York: Yidishe Kultur-Farband, 1953 P. 396–410.

REFERENCES

Bashevis Zinger, Issak (2002). *Subbota v Lissabone: Rassksazy* [Saturday in Lisbon. Stories]. Saint-Petersburg, Amfora. 366 p. (Russian Transl.)

Bershadski S.A. (1883). *Litovskie evrei: istoriya ih yuridicheskogo i obshestvennogo polozheniya v Litve ot Vitovta do Lublinskoi Unii. 1388–1569* [The Lithuanian Jews: the history of their juridical and social position in Lithuania from Vitovt until Lublin Union. 1388–1569]. Saint-Petersburg. 432 p. (In Russian)

Chaver Y. (2008). *What must be forgotten. The survival of Yiddish in Zionist Palestine*. Syracuse University Press. 238 p.

Chernovitzkya konferentsya po yazyku idish (1999). *Kratkya Evreiskya Entsiklopedia* [Concise Jewish Encyclopedia]. Jerusalem: The Society for Research on Jewish Communities and The Hebrew University. Vol. 9. Col. 1172–1174. (In Russian)

Ettinger Sh. (2001). *Novoe Vremya. Istoria evreiskogo naroda* [History of the Jewish people]. Jerusalem-Moscow, Gesheharim. Pp. 308–478. (Russian Transl.)

Garkavi A. (1865). *O yazyke evreev, zhivshich v drevnee vremya na Rusi i o slavyanskikh slovah, vstrechaemykh u evreiskikh pisatelei (Iz issledovaniy ob istorii evreev v Rossii)* [About the language of the Jews who lived in ancient times in Russia and about the Slavic words encountered by Jewish writers: (From studies on the history of Jews in Russia)]. Saint-Petersburg, 1865. 78 p. (In Russian)

Gluckel von Hameln (2001). *Ot pervogo litsa* [First person story]. Moscow, Lechaim. 223 p. (Russian Transl.)

Guri Y. (1997). *Vi kumt di Kats ibern Vasser? One thousand Yiddish idioms and their equivalent in Hebrew, English and Russian*. Jerusalem, Hebrew Univ. Press. 96 p.

Jacobs N. (2004). *Yiddish: A Linguistic Introduction*. Cambridge, Cambridge Univ. Press. 327 p.

Katz D. (1993). The Phonology of Ashkenazic. *Hebrew in Ashkenaz: A language in Exile*. Ed. Glinert L. New York, Oxford, Oxford Univ. Press. Pp. 46–87.

Katz D. (2004). *Words on Fire: The Unfinished Story of Yiddish*. New York, Basic Books. 446 p.

Levinsohn I.-B. (1828) *Teudah be-Isra'el*. Vilna. 73 p.

Polyan A. L. (2018). *Evreiskie yazyki. Evrei* [Jews]. Ed. By T. Emel'nenko, E. Nosenko-Shtein. Moscow, Nauka. P. 176–192. (In Russian)

Rojanski R. (2020). *Yiddish in Israel. A History*. Indiana Univ. Press. 338 p.

Sadan D. (1972). *Vegn Tsveyshprakhikeyt*. Reprinted in *Heymishe Ksovim*. Tel Aviv, Menorah Farlag. V. 2 P. 417–427.

[Shmeruk H.] (1982) Idish literature. *Kratkya Evreiskya Entsiclopedia* [Concise Jewish Encyclopedia]. Jerusalem: The Society for Research on Jewish Communities and The Hebrew University. Vol. 2. Col. 644–664.

Sutskever A. (1978) *Zelenyi Akvarium* [Green Aquarium]. Jerusalem. 169 p. (Russian Transl.)

Sutskever A. (2015) *Tam, gde nochuut zvezdy* [Where the stars spend the night]. Moscow, Text-Knizhniki. 300 p. (Russian Transl.)

Tzanin M. (2021) Itog razrushitel'noi filosofii [The result of destructive philosophy]. *Birobidzhaner Stern*. 19, 26 May. (Russian Transl.)

Weinreich M. (2008). *History of Yiddish Language*. New Haven: Yale Univ. Press, 2 Vols. 732 p.

Zhitlovsky Ch. (1953). *Tsernovizer Shprach-konferz un Parizer Kultur-kongres*. New York, Yidishe Kultur-Farband, Pp. 396–410.

Максим КИРЧАНОВ

ИНДОНЕЗИЙСКАЯ НАРОДНАЯ ПАРТИЯ ДА'ВА И ВОПРОС ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИИ ИСЛАМИЗМА В 2021–2022 ГОДАХ

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-112-129

Автор анализирует особенности развития и основные векторы трансформации радикального политического ислама в Индонезии в 2020–2021 гг. Показано, что политика индонезийских элит является непоследовательной и противоречивой, так как запрет Фронта защитников ислама не ликвидировал угрозу радикального ислама. Автор полагает, что попытки элит Индонезии нейтрализовать радикальный ислам содействовали изменению его институциональных и организационных форм. Предполагается, что политика дерадикализации ислама является ограниченной по своему воздействию на мусульман, так как сторонники радикального ислама обладают значительным консолидационным потенциалом. Авторы анализируют Индонезийскую народную партию да'ва (Partai Dakwah Rakyat Indonesia), представляющую радикальные исламистские идеи в современной партийной системе и их роль в контексте фрагментации уммы в Индонезии. В статье рассмотрены проблемы генезиса партии, которая претендует на консолидацию радикального исламизма. Автор полагает, что общая демократизация, фрагментация индонезийской уммы, а также секуляризация и активизации модернистских тенденций в умме стимулировали консолидацию сторонников радикального ислама. Основы идеологии индонезийского исламизма рассматриваются в контексте критики светской демократии и неприятия принципов гражданского национализма, и делается вывод, что идеологическая программа современного исламизма носит эклектичный характер, будучи

популистской по своей политической природе. Со стороны исламистов раздается критика актуальной расстановки политических сил в Индонезии, и при этом ими имитируется отказ от насилия и активно используются легальные возможности, предоставляемые участием в политической жизни в форме партий и их участия в электоральных циклах.

Ключевые слова: политический ислам, фрагментация уммы, радикализация исламизма, Индонезия, Индонезийская народная партия да'ва.

Введение

Среди важнейших факторов в политической жизни современного индонезийского общества особая роль принадлежит исламу. Индонезия относится к числу тех стран, где доминирует суннитская форма ислама, которая в условиях местной культурной и этнической специфики приобрела значительные особенности. Первая из них – тесная взаимосвязь религиозной культуры ислама и местных традиций народов Индонезийского архипелага (Нусантара). В научной литературе индонезийский ислам поэтому характеризуется как «ислам Нусантары»¹. Вторая особенность заключается в распространении радикального политического исламизма. Его теоретики ставят под сомнение центральные принципы сложившегося социального устройства, светский характер государства, идеологические основания, включая *панчасилу*² и принципы индонезийского светского национализма.

¹ Ислам Нусантары (индон.: Islam Nusantara) – термин, предложенный в 2015 г. для обозначения формы ислама, распространенной в регионе Нусантара (Индонезийский архипелаг), сложившейся, начиная с XVI века как результат синтеза и взаимного влияния привнесенного суннитского ислама и культурных особенностей местного населения. Особенности ислама Нусантары, поддерживаемого при помощи системы мусульманского школьного образования (песантрен), являются умеренность, социальная ориентация, неприятие радикализма, инклюзивность (в форме терпимого отношения к местной культурной и этнической специфике) и большая, в сравнении с ближневосточным исламом, толерантность.

² Панчасила (букв.: «пять основ», от санскр. райса – пять, sīla – принципы) – официальная идеологическая доктрина, предложенная в Индонезии в 1945 г. и включающая пять положений: вера в единого Бога; справедливая и цивилизованная гуманность; единство страны; демократия, направляемая

В такой ситуации политические элиты Индонезии отдают себе отчет в угрозе, исходящей от сторонников фундаментализма. Поэтому значительная часть усилий властей направлена на дерадикализацию ислама, а соответствующие программы предусматривают активное участие в них силовых структур и направлены, в том числе, на идеологическое перевоспитание задержанных и отбывающих заключение исламистов и даже членов их семей. На современном этапе эффект от подобных программ остается весьма ограниченным, а программы дерадикализации вовсе не исключают повторного возвращения в ряды исламистов. Понимая ограниченность собственных ресурсов, современные индонезийские власти принимают меры прямого запретительного характера, направленные против исламистов и их организаций.

Примером такой стратегии следует признать политику властей в отношении «Фронта защитников ислама», которая до ее юридического запрета в декабре 2020 г. представляла собой крупнейшую организованную группу радикалов. Ликвидация Фронта, арест его руководства и суд на нем не привели к ликвидации радикального течения в современном индонезийском исламе. Активизация действий властей, направленных против исламистов в 2020 г., привела к перегруппировке внутри исламистского лагеря. В 2022 г. исламисты предпринимают попытки внутренней реорганизации и консолидации. Место «Фронта защитников ислама» занимают другие исламистские группы и партии, которые актуализируют принципы радикального ислама и, подобно своим предшественникам, ставят под сомнение основные принципы современной индонезийского государственности.

Таким образом, с одной стороны, фактическая неспособность политических элит Индонезии ликвидировать угрозу радикального ислама, используя инструменты программ дерадикализации и ресурсы крупнейших мусульманских организаций, а с другой, значительная адаптивная

разумной политикой консультаций и представительства; осуществление социальной справедливости для всего народа Индонезии.

способность исламизма, поиск им новых организационных форм, попытки встроиться в сложившуюся партийно-политическую систему, придают актуальность исследованиям, направленным на изучение современного индонезийского исламизма. В этой связи целью представленной статьи является анализ актуальных тенденций функционирования радикального политического ислама в современной Индонезии в 2021–2022 годах, представленного Индонезийской народной партией да'ва (ИНПД), в условиях институциональной неопределенности функционирования исламистских тенденций в обществе. В число задач автора входит изучение организационной адаптации исламизма, анализ его современных идеологических программ, выявление перспектив радикального ислама.

Историография

Ислам как фактор политического, социального и культурного развития Индонезии неоднократно оказывался в центре внимания исследователей, но большинство публикаций по данной тематике носят чрезвычайно общий и описательный характер, что автоматически редуцирует историю и современное состояние радикальных тенденций в исламе до отрицания со стороны исламистов потенциала модернизации [Dibley, 2019] или же продвижению с их стороны радикальных антимодернистских и фундаменталистских тенденций [Solahudin, 2013]. В научной литературе, посвященной радикальному исламу [Formichi, 2021], поднимаются и проблемы, связанные с его идеологическими альтернативами и антиподами – от либерального [Кирчанов 2021a] до умеренно модернистского течения [Кирчанов 2021b].

В русле такой историографической ситуации история радикализации индонезийского ислама, генезиса фундаменталистских течений [Platzdasch 2009], их история и идеологическая программа [Кирчанів 2021] встраиваются в широкую тематику борьбы с ним [Рогожина 2020] или социальной и культурной трансформации ислама в современном индонезийском обществе [Другов 2020]. В целом, проблемы

современной истории индонезийского радикального ислама и его актуальных идеологических мутаций и организационных трансформаций [Файншмидт 2021] оказываются изученными в несколько меньшей степени, чем другие аспекты состояния мусульманской уммы в Индонезии, что придает дополнительную актуальность анализу новейших тенденций радикализации современных индонезийских мусульман [Кирчанов 2021с].

Проблемы и противоречия генезиса современных форм исламизма

Крупнейшей из исламистских групп, занявших место запрещенного Фронта защитников ислама, стала ИНПД, о создании которой в мае 2021 г. было торжественно объявлено в мечети Абу Бакар Аш-Шиддик в Восточной Джакарте. Появлению партии предшествовали консультации между лидерами исламистов, которые продолжались на протяжении восьми месяцев. Особенностью партии стало то, что она привлекла как сторонников распущенного Фронта, так и более радикальных исламистов, связанных ранее с «Джемаа исламия» [Golburt 2004], известной своей склонностью к использованию насильственных действий. Арест Паравиджаянто, предполагаемого лидера «Джемаа Исламия», стал стимулом для оформления новой исламистской партии, появление которой произошло не без участия специальных служб, полагавших, что это позволит более эффективно контролировать активность исламистов¹.

Причины появления партии разнообразны, но важнейшая из них может быть сведена к следующему: предшествующие радикальные группы показали неэффективность в конкуренции со светскими политическими партиями, что привело к маргинализации радикального ислама в структуре индонезийской уммы. Появление партии, по данным

¹ Adhyasta Dirgantara, Polri Sebut Farid Okbah Bentuk Partai Dakwah sebagai Solusi Lindungi Ji // Detik News. 2021. Nov. 16. URL: <https://news.detik.com/berita/d-5814058/polri-sebut-farid-okbah-bentuk-partai-dakwah-sebagai-solusi-lindungi-ji>

индонезийских СМИ, подчеркивало состояние организационного кризиса в рамках уммы, так как примерно 57 % мусульман к маю 2021 г. полагали, что их интересы не представлены существующими политическими партиями¹.

Появление ИНПД было вряд ли возможно без масштабных изменений, которые произошли в рамках демократического транзита, начавшегося в 1998 г. [Hilmy 2017], оно стимулировалось следующими двумя факторами. Радикальные партии и группы продолжали оставаться маргинальными в силу этого их радикализма, а также оттого, что исламизм оказался не в состоянии выработать свою собственную интеллектуальную программу. Политический аналитик Исмаил Аль-Алам в связи с этим подчеркивает, что неспособность исламистов создать свою версию гражданского общества обусловила то, что «зависимость от светских политиков и отсутствие интеллектуальных движений ослабляют влияние исламистов... вынуждая исламизм как идеологическую позицию трансформироваться в политические идеи и стратегии, которые могут варьироваться от демократических до недемократических... поэтому исламистские группы продолжают оставаться очень зависимыми от светских вопросов, которые их волнуют, включая возрождение КПИ»². Савран Биллахи и вовсе констатирует, что исламский мир пребывает в состоянии «длительного интеллектуального спада»³, который существенно ослабляет и радикальные тренды, хотя в случае с радикалами связь с интеллектуальным сообществом прослеживается не так четко, как в контекстах развития модернистских тенденций.

¹ Wiyanto, Partai Da'wah Rakyat Indonesia Siap Rebut Pilih Pada Pemilu Mendatang // Industry. 2021. Mei 31. URL: <https://www.industry.co.id/read/86499/partai-dawah-rakyat-indonesia-siap-rebut-pemilih-pada-pemilu-mendatang>

² Ismail Al-'Alam, 7 Tahun Kekuasaan Jokowi: Mengapa Islamis Kesulitan Menghadapinya? // Tirto. 2021. Oktober 20. URL: <https://tirto.id/7-tahun-kekuasaan-jokowi-mengapa-islam-is-kesusulitan-menghadapinya-gkzg>

³ Savran Billahi, Akar Krisis di Dunia Islam: Kemerosotan Intelektual Berkepanjangan // Tirto. 2021. Maret 29. URL: <https://tirto.id/akar-krisis-di-dunia-islam-kemerosotan-intelektual-berkepanjangan-gaj1>

Другим фактором активизации индонезийского исламизма стало то, что исламисты воспринимали ислам как политическую идеологию, но делали это крайне односторонне, редуцируя исламизм до действий, вызванных актуальной политической ситуацией¹, что существенно отличает исламизм Индонезии от политического ислама в других регионах, где он соприкасался в большей степени со светскими политическими доктринами. В такой ситуации исламисты, конкурируя с мусульманскими модернистами, не смогли сформировать не только свою альтернативную модель современности², но оказались не в состоянии, в отличие, например, от африканских сторонников радикального политического ислама³, предложить свой вариант девестернизации индонезийского общества. Это не только содействовало их маргинализации, но и стимулировало консолидацию сначала вокруг Фронта защитников ислама, а затем и вокруг его идеологических наследников. Подобная направленность исламизма, вынужденного реагировать на повестку дня, формируемую секулярными политическими силами, существенно содействовала его ослаблению. Такая «неполная» социальная структура современного индонезийского исламизма существенно сокращала его адаптивность и способность конкурировать, например, с исламскими модернистами. Именно поэтому подобная форма исламизма уже не соотносилась с интересами части уммы, склонной к радикализации.

Усиление радикальных тенденций в исламе стало следствием общей модернизации ислама [Hudaeri 2017], а также относительной либерализации крупнейших умеренных организаций мусульман, включая «Мухаммадия» и «Нахдлатул

¹ Zacky Khairul Umam, Bagi Ali Shariati, Islam adalah Ideologi dan Bukan Hanya Agama // Tirto. 2020. Mei 4. URL: <https://tirto.id/bagi-ali-shariati-islam-adalah-ideologi-dan-bukan-hanya-agama-fibN>

² Zacky Khairul Umam, Taha Abdurrahman dan Islam sebagai Modernitas Alternatif Selain Barat // Tirto. 2020. Mei 14. URL: <https://tirto.id/taha-abdurrahman-islam-sebagai-modernitas-alternatif-selain-barat-ftl1>

³ Zacky Khairul Umam, Ali Mazrui: Membela Muslim Tertindas dan Mereformasi Pemikiran Islam // Tirto. 2020. Mei 3. URL: <https://tirto.id/ali-mazrui-membela-muslim-tertindas-mereformasi-pemikiran-islam-fgPN>

улама». В этой ситуации радикальные сегменты индонезийского мусульманского сообщества увидели возможность как собственной институционализации, так и занятия своего места в индонезийской политике среди светских и исламских партий. Последние же в большей степени стали профессиональными кадровыми политическими партиями, лишь ситуативно и конъюнктурно актуализирующими ценности ислама в той форме, в которой их склонны воспринимать исламисты. Привлекательным казался и популизм [Mietzner 2020], который в индонезийской политике используется не только светскими, но и мусульманскими партиями. В силу определенного сближения между кадровыми партиями секулярной и мусульманской ориентации, популистские лозунги были восприняты сторонниками радикального ислама.

В этом контексте актуализируется конфликт между традиционализмом и модернизмом, национализмом и исламизмом. Усиление индонезийского исламизма стимулировалось утратой со стороны исламистов влияния на систему образования, которое практически сразу после начала демократизации в 1998 г. оказалось под контролем реформистов и модернистов [Azra 2003], а также умеренных мусульманских организаций [Azra 2002]. Если сторонники умеренного пути продолжают настаивать на универсальности гражданского национализма, то исламисты, наоборот, полагают, что секулярный национализм ошибочен, так как не соотносится с идеей откровения [Azman 2017], что автоматически, по их мнению, лишает его легитимности и делает противоречащим основам ислама.

Либерально или модернистски ориентированные мусульманские интеллектуалы полагают, что «Коран, используя термин “умма”, описывает религиозное, социальное и политическое сообщество», то есть, в их понимании, нацию, отождествляемую с уммой «в позитивном и творческом ключе в индонезийском контексте». Модернисты также настаивают, что «ценности национализма не противоречат Корану, а использование термина “умма” в Коране фактически проясняет идеи национализма» [Hasan, Kamal 2018]. Исламисты, в свою очередь, такое инструменталистское понимание Корана

не принимают, что содействует их консолидации вокруг альтернативных центров, включая ИНПД. Эта идея исламистами выражается весьма осторожно, ограничиваясь декларацией необходимости добиться «конституционного воплощения исламских учений и законов»¹.

В этом контексте рост радикального ислама становится реакцией консервативной части уммы на попытки индонезийских политических элит не только поддерживать модернистские тенденции в исламе и его либеральные тренды, но и интерпретировать основы веры [Arif 2021] в соответствии с политическими предпочтениями национализма. Стремление части интеллектуалов интерпретировать Коран [Arif 2020] модернистски, при помощи инструментария теории дискурса, разумеется, вызывает отторжение и раздражение со стороны радикалов. Усиление исламизма в его радикальных формах стало реакцией на интерпретацию истории ислама при помощи инструментария радикальной конструктивистской эпистемологии постмодернизма [Ahmad 2021]. Растущее число исследований, теоретически и методологически выдержанных в рамках именно этой парадигмы, воспринимается исламистами как потенциальная угроза контролю над интеллектуальной активностью уммы. Правда, последняя пребывает под преимущественным влиянием модернистов, которые не допускают исламистов до определения основных векторов развития научной и академической традиции индонезийского ислама.

Таким образом, институциональное функционирование радикальных течений в современном исламе, в первую очередь ИНПД, стало возможным в силу кризиса других исламистских групп, растущей фрагментацией общества и идеологического противостояния в самой умме между сторонниками традиционализма и модернизма.

Идеологическая программа современного исламизма

Политическая программа исламизма в версии, предлагаемой ИНПД, отражает «родовые травмы» радикального

¹ 14 karakter utama Partai Dakwah Rakyat Indonesia. URL: <https://partaidakwah.id/index.php/2-karakter/>

ислама в современной Индонезии, актуализируя приверженность исламистов закрытой модели развития ислама вкупе с неприятием идеологических концепций, воспринимаемых в качестве антимусульманских. В понимании исламистов современные индонезийцы, несмотря на то, что они являются мусульманами, не могут «посвятить себя Аллаху» в силу того, что «сталкиваются с сопротивлением сатаны, который всеми средствами старается, чтобы благородная задача человека не была выполнена... поэтому Аллах напоминает людям, что сатана – настоящий враг»¹.

Под последним в самом общем плане исламисты понимают своих идеологических противников – от светского государства до либералов. Согласно современной версии идеологической доктрины индонезийского исламизма, политические элиты, начиная со второй половины 1940-х гг. игнорируют роль ислама, что, например, проявилось в ликвидации партии «Машуми». Поэтому в манифесте ИНПД, принятом в 2021 г., декларируется, что «ислам и мусульмане не занимают справедливого и пропорционального места в развитии нации», в то время как «идеи, противоречащие исламским ценностям, действительно имеют место, исламофобия продолжает расти, порождая различные проблемы, которые приводят к дисгармонии внутри нации»². Исламисты ставят в вину политическим элитам и неравный доступ к ресурсам и доходам, настаивая, что «мусульмане, несмотря на то, что они составляют большинство граждан и несут наибольшую ответственность за рождение индонезийской нации, контролируют лишь 12 процентов индонезийской экономики»³.

Основной целью партии, которая позиционирует себя в качестве идеологической наследницы «Машуми»⁴, была объявлена защита мусульман в Индонезии, где, по мнению

¹ Manifesto Partai Da'wah Rakyat Indonesia. Jakarta, 19 Syawwal 1442 H / 31 Mei 2021 M. URL: <https://partaidakwah.id/index.php/2-manifesto/>

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Fakta Penting Tentang Partai Dakwah. Fakta 3. URL: <https://partaidakwah.id/>

исламистов, интересы верующих принесены в жертву светским политическим идеологиям. ИНПД в современном идеологическом дискурсе исламизма позиционируется не только как единственная и легитимная наследница «Машуми», но и как вершина партийной организации ислама, так как, согласно идеологам партии, она «будет существовать до Судного Дня, независимо от того, будут ли выборы или нет»¹.

В идеологическом плане ИНПД претендует на артикуляцию идей мусульманского большинства. Кроме этого, партия стремится к радикальному реформатированию политической системы Индонезии путем «внедрения исламских учений и законов в жизнь людей и общества Республики Индонезия на благо Аллаха, чтобы реализовать суверенное право на справедливое и процветающее индонезийское общество, как об этом говорится в преамбуле Конституции 1945 года»². Поэтому исламисты настаивают на том, что современная система управления страной утратила свою эффективность и Индонезию следует преобразовать в исламское государство. В такой ситуации исламизм становится общим термином, при помощи которого в современной индонезийской политической аналитике описываются «группы мусульман, понимающих ислам не только как религию, но и как государственный строй, основанный на исламском праве, которое можно использовать в качестве альтернативы импортным политическим решениям, таким как демократия» [Siti 2018].

Современные исламисты настаивают, что исключительно ислам может составлять основу политической системы, так как именно ислам представляет собой «правильную и совершенную религию, призванную служить системой и жизненным руководством для людей в выполнении миссии по строительству халифата, в управлении, поддержании и использовании земли для целей процветания,

¹ 14 karakter...

² Tujuan partai. URL: <https://partaidakwah.id/>

соответствующих безопасному, мирному и угодному Аллаху государству»¹. Используя такую риторику, исламисты стремятся сформировать свой позитивный образ, настаивая, что их цель – не радикальная исламизация, но восстановление места и роли ислама в обществе. При этом для исламистов характерно его восприятие на принципах идеологической фрагментации.

В такой ситуации лидеры партии четко определяют противников современного исламизма, представленных идеями «коммунизма, марксизма, ленинизма, капитализма и либерализма», а также «еретических учений»², к которым относятся сторонники, светского национализма, либерального ислама и «ахмадийи». Секулярные националистические идеи отторгаются исламистами, так как именно в национализме они склонны видеть источник модернизма и реформирования ислама [Setiawan 2018], что воспринимается ими резко отрицательно. Поэтому ИНПД позиционирует себя в качестве защитницы традиционных ценностей, так как активность других партий привела к размыванию идеологических границ. В этой ситуации исламисты настаивают, что их усилия направлены на «конституционное соблюдение исламского закона, который был легализован президентом Сукарно в 1959 году»³, декларируя невозможность контактов и союзнических отношений с «светскими партиями и / или партиями, отвергающими исламский шариат»⁴.

Исламисты пытались актуализировать не только религиозную, но и социальную повестку, настаивая, что существующие партии Индонезии далеки от решения проблем граждан, так как только сторонники радикального политического ислама «поддерживают угнетенную и униженную нацию в ее борьбе против несправедливости»⁵. Идеи спра-

¹ Anggaran dasar Partai Dakwah Rakyat Indonesia. URL: <https://partaidakwah.id/wp-content/uploads/2021/09/Anggaran-Dasar-Partai-Dakwah.pdf>

² 14 karakter...

³ Fakta Penting...

⁴ 14 karakter...

⁵ Wiyanto, Partai Da'wah Rakyat Indonesia...

ведливости современными исламистами ограничиваются принадлежностью граждан к умме. По отношению к индонезийцам-немусульманам лидеры партии не скрывают своего мнения, что сотрудничество с ними является крайне нежелательным¹. ИНПД преследует цели общей консолидации радикального ислама в Индонезии и стала уникальным случаем интеграции радикального исламизма в политическую систему страны: впервые террористическая группа в Индонезии мимикрирует под политическую партию.

Выводы

Радикальный ислам продолжает не только существовать в Индонезии, но и находит новых сторонников, что свидетельствует если не о кризисе, то, как минимум, неспешности или низкой эффективности программ, направленных на дерадикализацию. Радикальные тренды в рамках уммы оказались не временным явлением, но представляют тенденции, связанные с их интеграцией в политическое поле современной Индонезии.

Запрет и новейшая институционализация радикального ислама в форме ИНДП показала особенности генезиса и функционирования радикального ислама в индонезийском обществе. Исламистские тенденции стимулируются уникальностью процессов политической модернизации и демократизации Индонезии, которая привела к консолидации светских политических партий, с одной стороны, и модернистских тенденций в исламе, с другой. Вместе с тем, исламизм несмотря на эти политические изменения индонезийского общества в целом, продолжал занимать маргинальное положение, будучи частью популистского дискурса. Немаловажной причиной тому стало отсутствие собственных интеллектуальных течений, которые могли бы содействовать большей значимости политического ислама среди других идеологических трендов современного индонезийского социума.

После ликвидации прежних радикальных партий индонезийские исламисты смогли консолидироваться вокруг

¹ 14 karakter...

других организаций, что свидетельствует не только о его адаптивном потенциале исламистов, но доказывает способность конкурировать со светскими политическими партиями. В этой ситуации неснижающаяся активность исламистов может рассматриваться в контексте их подготовке к выборам, запланированным в Индонезии на 2024 год. Наряду с этим, идеологическая программа современного индонезийского национализма остается стабильной, а лидеры радикального течения в умме не стремятся к ее пересмотру.

Организационные изменения в структуре политического ислама можно воспринимать как попытки адаптации индонезийского исламизма к сложившейся политической системе, в рамках которой место Фронта защитников ислама было не только внесистемным, но и содействовало его маргинализации на фоне других мусульманских групп. Таким образом, исламизм демонстрирует устойчивую идеологическую стабильность, определив светское государство, либерализм, национализм и принцип панчасилы в качестве основных объектов критики. Вместе с тем, в организационном плане исламистский политический дискурс не отличается стабильностью. Малая эффективность программ дерадикализации, растущая активность исламистов, их склонность игнорировать особенности индонезийской политической системы не исключает того, что элиты будут вынуждены вмешиваться в процессы консолидации исламистской части уммы, ограничивая возможности ее институционализации, что станет важной задачей в 2023 г. – в преддверии выборов.

Новый электоральный цикл актуализирует роль радикального ислама, который выступит самостоятельно или попытается использовать ресурсы и возможности других политических партий. Поэтому радикальный ислам, основные векторы и траектории развития которого остаются в значительной степени неопределенными, нуждается в дальнейшем комплексном изучении как в контексте истории уммы, так и актуальной политики Индонезии.

ЛИТЕРАТУРА

Другов А.Ю. Мусульманский радикализм и терроризм в современной Индонезии // *Религия и общество на Востоке*. 2020. № 4. С. 230–254. DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-230-254

Кирчанов М.В. Информационная повестка индонезийских исламистов в начале 2021 г.: исламизм на распутье // *Юго-Восточная Азия*. 2021. № 2. С. 130–141. DOI: 10.31696/2072-8271-2021-2-2-51-130-141

Кирчанов М.В. «Изобретенные традиции» индонезийского либерального ислама 2000-х – первой половины 2010-х годов // *Исламоведение*. 2021. Т. 12. № 1. С. 16–29. DOI: <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2021-12-1-16-29>

Кирчанов М.В. Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг. // *Minbar. Islamic Studies*. 2021. Т. 14. № 2. С. 263–283. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-263-283

Кирчанів М.В. Індонезійський ісламизм як маргінальний випадок розвитку політичного ісламу в мусульманській країні // *Східний світ*. 2021. № 3. С. 107–122.

Рогожина Н. Борьба с исламским терроризмом в Юго-Восточной Азии // *Мировая экономика и международные отношения*. 2020. Т. 64. № 8. С. 27–36. DOI: 10.20542/0131-2227-2020-64-8-27-36

Файншмидт Р. И. Факторы радикализации ислама в Индонезии в конце XX – начале XXI в. // *Власть*. 2021. Т. 29. № 4. С. 285–289. DOI: 10.31171/vlast.v29i4.8419

Activists in Transition: Progressive Politics in Democratic Indonesia / ed. by Thushara Dibley, Michele Ford. Cornell: Southeast Asia Program Publications, 2019. 339 p.

Ahmad, Maghfur. Gus Dur: Islam, Negara, dan Isu-Isu Politik / ed. by Siti Mumun Muniroh. Pekalongan: Scientist Publ., 2021.

Arif, Khairan Muhammad. Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, As-Sunnah Serta Pandangan Para Ulama' Dan Fuqaha' // *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. 2020. Vol. 11. No 1. P. 22–43. DOI: 10.34005/alrisalah.v11i1.592

Arif, Rakman Hakim, Ubaidillah Ubaidillah. The reactualization of nationalism as a state defense strategy in the perspective of the Nusantara interpretation of al-Qur'an // *Miqot*. 2021. Vol 45. No 2. P. 165–188. DOI: 10.30821/miqot.v45i2.862

Azman, Nasionalisme Dalam Islam // *Al Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*. 2017. Vol. 6. No 2. P. 266–275. DOI: 10.24252/ad.v6i2.4881

Azra, Azyumardi. Pendidikan Islam. Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru. Jakarta: Logos, 2002.

Azra, Azyumardi. Pendidikan Islam: Tradisionalis dalam Transisi dan Modernisasi. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003.

Formichi, Chiara. Religious Pluralism in Indonesia: Threats and Opportunities for Democracy. Cornell: Southeast Asia Program Publications, 2021. 276 p.

Golburt, Yanina. An In-depth Look at the Jemaah Islamiyah Network // *The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization*. 2004. Fall.

Hasan, Alfian Miftah; Kamal, Muhamad Ali Mustofa, Wawasan Al-Qur'an Tentang Nasionalisme: Tafsir Tematik Dengan Term Ummah Konteks Ke-Indonesia-an // *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*. 2018. Vol. 5. No 1. P. 1–10. DOI: 10.32699/syariati.v5i01.1181

Hilmy, Masdar. Radikalisme agama dan politik demokrasi di Indonesia pasca-Orde Baru // *Miqot. Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*. 2017. Vol. 39. No 2. P. 407–425. DOI: 10.30821/miqot.v39i2.33

Hudaeri, Mohamad. Menciptakan Muslim Modern: Relasi Kuasa Islam dan Negara Indonesia Modern // *Miqot. Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*. 2017. Vol. 41. No 2. 2017. P. 451–476. DOI: 10.30821/miqot.v41i2.405

Mahmudah, Siti. Islamisme: kemunculan dan perkembangannya di Indonesia // *Jurnal Aqlam. Journal of Islam and Plurality*. 2018. Vol. 3. No 1. P. 1–16. DOI: <http://dx.doi.org/10.30984/ajip.v3i1.628>

Mietzner, Marcus. Rival populisms and the democratic crisis in Indonesia: chauvinists, Islamists and technocrats // *Australian Journal of International Affairs*. 2020. Vol. 74. No 4. P. 420–438. DOI: <https://doi.org/10.1080/10357718.2020.1725426>

Platzdasch, Bernard. Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy. Jakarta: ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2009. 452 p.

Setiawan, Iwan. Islam dan Nasionalisme: Pandangan Pembaharu Pendidikan Islam Ahmad Dahlan dan Abdulwahab Khasbullah // *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*. 2018. Vol. 2. No 1. P. 1–16. DOI: 10.21009/hayula.002.1.01

Solahudin, The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jem'ah Islamiyah. Cornell: Cornell University Press, 2013. 257 p.

REFERENCES

Drugov A.Yu. Musul'manskiy radikalizm i terrorizm v sovremennoy Indonezii. *Religiya i obshchestvo na Vostoke [Religion and Society in the East]*. 2020, No 4, Pp. 230–254. DOI: 10.31696/2542-1530-2020-4-230-254 (In Russian)

Kirchanov M. V. Informatsionnaya povestka indoneziyskikh islamistov v nachale 2021 g.: islamizm na rasput'ye. *Yugo-Vostochnaya Aziya [Southeast Asia]*. 2021, No 2, Pp. 130–141. DOI: 10.31696/2072-8271-2021-2-2-51-130-141 (In Russian)

Kirchanov M.V. "Izobretennyye traditsii" indoneziyskogo liberal'nogo islama 2000-kh – pervoy poloviny 2010-kh godov. *Islamovedeniye [Islamic Studies]*. 2021, Vol. 12, No 1, Pp. 16–29. DOI: 10.21779/2077-8155-2021-12-1-16-29 (In Russian)

Kirchanov M.V. Institutsionalizirovannyye formy radikal'nogo islama v Indonezii 2010-kh gg. *Minbar. Islamic Studies*. 2021, Vol. 14, No 2, Pp. 263–283. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-263-283 (In Russian)

Kyrchaniv M.V. Indoneziys'kyi islamizm yak marhinal'nyi vypadok rozvytku politychnoho islamu v musul'mans'kiy krayini. *Skhidnyy svit [Oriental World]*. 2021, No 3, Pp. 107–122. (in Ukrainian)

Rogozhina N. Bor'ba s islamskim terrorizmom v Yugo-Vostochnoy Azii. *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnyye otnosheniya [World Economy and International Relations]*. 2020, Vol. 64, No 8, Pp. 27–36. DOI: 10.20542/0131-2227-2020-64-8-27-36 (In Russian)

Faynshmidt R. I. Faktory radikalizatsii islama v Indonezii v kontse XX – nachale XXI v. *Vlast' [Power]*. 2021, Vol. 29, No 4, Pp. 285–289. DOI: 10.31171/vlast.v29i4.8419 (In Russian)

Activists in Transition: Progressive Politics in Democratic Indonesia. Eds. Thushara Dibley, Michele Ford. Cornell, Southeast Asia Program Publications, 2019. 339 p.

Ahmad, Maghfur. Gus Dur: Islam, Negara, dan Isu-Isu Politik. Edited by Siti Mumun Muniroh. Pekanbaru, Scientist Publishing, 2021.

Arif, Khairan Muhammad. Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur'an, As-Sunnah Serta Pandangan Para Ulama' Dan Fuqaha'. *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. 2020, Vol. 11, No 1. Pp. 22–43. DOI: 10.34005/alrisalah.v11i1.592

Arif, Rakman H., Ubaidillah U. The reactualization of nationalism as a state defense strategy in the perspective of the Nusantara interpretation of al-Qur'an. *Miqot*. 2021, Vol 45, No 2. Pp. 165–188. DOI: 10.30821/miqot.v45i2.862

Azman, Nasionalisme Dalam Islam. *Al Daulah: Jurnal Hukum Pidana dan Ketatanegaraan*. 2017, Vol. 6, No 2. Pp. 266–275. DOI: 10.24252/ad.v6i2.4881

Azra, Azyumardi. Pendidikan Islam. Tradisi dan Modernisasi Menuju Millenium Baru. Jakarta, Logos, 2002.

Azra, Azyumardi. Pendidikan Islam: Tradisionalis dalam Transisi dan Modernisasi. Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 2003.

Formichi, Chiara. Religious Pluralism in Indonesia: Threats and Opportunities for Democracy. Cornell, Southeast Asia Program Publications, 2021. 276 p.

Golburt, Yanina. An In-depth Look at the Jemaah Islamiyah Network. *The Fletcher School Online Journal for issues related to Southwest Asia and Islamic Civilization*. 2004, Fall.

Hasan, Alfian Miftah; Kamal, Muhamad Ali Mustofa, Wawasan Al-Qur'an Tentang Nasionalisme: Tafsir Tematik Dengan Term Ummah Konteks Ke-Indonesia-an. *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*. 2018, Vol. 5, No 1. Pp. 1–10. DOI: 10.32699/syariati.v5i01.1181

Hilmy, Masdar. Radikalisme agama dan politik demokrasi di Indonesia pasca-Orde Baru. *Miqot. Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*. 2017, Vol. 39, No 2. Pp. 407–425. DOI: 10.30821/miqot.v39i2.33

Hudaeri, Mohamad. Menciptakan Muslim Modern: Relasi Kuasa Islam dan Negara Indonesia Modern. *Miqot. Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*. 2017, Vol. 41, No 2. Pp. 451–476. DOI: 10.30821/miqot.v41i2.405

Mahmudah, Siti. Islamisme: kemunculan dan perkembangannya di Indonesia. *Jurnal Aqlam. Journal of Islam and Plurality*. 2018, Vol. 3, No 1. Pp. 1–16. DOI: 10.30984/ajip.v3i1.628

Mietzner, Marcus. Rival populisms and the democratic crisis in Indonesia: chauvinists, Islamists and technocrats. *Australian Journal of International Affairs*. 2020, Vol. 74, No 4. Pp. 420–438. DOI: 10.1080/10357718.2020.1725426

Platzdasch, Bernard. Islamism in Indonesia: Politics in the Emerging Democracy. Jakarta, ISEAS-Yusof Ishak Institute, 2009. 452 p.

Setiawan, Iwan. Islam dan Nasionalisme: Pandangan Pembaharu Pendidikan Islam Ahmad Dahlan dan Abdulwahab Khasbullah. *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*. 2018, Vol. 2, No 1. Pp. 1–16. DOI: 10.21009/hayula.002.1.01

Solahudin, The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jem'ah Islamiyah. Cornell, Cornell University Press, 2013. 257 p.

Мохаммадреза МОВАХХЕДИ

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СТАТУСЕ РАЗУМА (ПО ИРАНСКИМ ИСТОЧНИКАМ ДО КОНЦА XIII ВЕКА)

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-130-156

Понятие «разум» является одной из основных категорий иранской мысли. Производные от него встречаются в письменных памятниках иранских племен и народов, начиная с Авесты, в том числе, конечно, в поэзии эпохи ислама (например, в поэзии Рудаки, Кисаи, Фирдоуси, Насира Хосрова и Санаи), а также в предисловиях к различным прозаическим трактатам. Разуму и его панегирическому описанию отводится особое место, что составляет характерную особенность иранской культуры. С течением времени лексема *херад* стала доминантой лексико-семантического поля «разум–разумность», вытеснившей ряд синонимов. Автор считает, что слово «разум» (*херад*) в персидском языке указывает не только на высокие умственные способности человека, но и на его морально-этические и даже религиозные качества. Наблюдается стойкая ассоциативная связь между словом «разум» и такими понятиями, как «познание», «интеллект», «проницательность», «острый ум», «размышление», «правдивость», «искренность», «умеренность», «любовь к родине», «благочестие», «стремление улучшить мир», «бодрость духа», «божья благодать», «отвага» и «чистота», а также противопоставление «разумности» «эмоциональности», «лени», «отстраненности», «отшельничеству», «монашеству», «лжи» и «предательству». У этого слова сформировался широкий круг привычных ассоциаций, и с течением времени слово «разум» до некоторой степени вобрало в себя значения перечисленных понятий.

Ключевые слова: разум, мудрость, иранская культура, знание, интеллект, проницательность.

Персидский оригинал статьи: Моваххеди, Мохаммадреза. Дегяргуни-йе джайегах-е херад дар асар-е хокама-йе иран (Изменение статуса разума в трудах иранских философов).

Перевод с персидского Е.Л. Никитенко.

Статья переведена при поддержке Фонда Ибн Сины.

Введение

Понятия «разум» (*херад*) и его производные (например, «мудрость», *херадманди*) входят в число ключевых категорий иранской мысли. Они приведены в письменных памятниках иранских племен и народов, начиная с Авесты; их находят в памятниках исламской эпохи (например, в поэзии Рудаки, Кисаи, Фирдоуси, Насира Хосрова и Санаи), а также в предисловиях к различным прозаическим трактатам.

Приведем, для начала, определения слова «разум» (*херад*), заимствованные из нескольких персидских толковых словарей.

Словарь Деххода (классический и современный персидский): «Разум (*'акл*) – понимание, постижение, рассудительность, проницательность, интеллект, знание, сообразительность» [Деххода 1994, 6/8484].

Словарь современного персидского языка Х. Анвари: «Разум (*'акл*) – совокупность мыслительных способностей, порожденных деятельностью мозга; он проявляется в способности мыслить и постигать, направляет духовную деятельность и поведение человека. Разум (*херад*), рассудок – абстрактная сущность, воспринимающая метафизическое, духовное; ее источник – Бог» [Анвар 2003, 5/5055].

Словарь Х. Амида: «Разум (*херад*, ср.-перс. *крад*) – разум (*'акл*), интеллект, способность к пониманию, постижению и различению благих и дурных деяний» [Амид 1997, 1/845].

Словарь Аштияни: «Разум (*херад*, *'акл*) – результат деятельности рассудка, обрабатывающего данные в процессе мышления» [Аштияни 2012, 141]¹.

¹ В работах по истории исламской цивилизации и персидской литературы, обзорающих интересующий нас период, можно встретить разрозненные замечания, касающиеся концептуального наполнения термина *херад*. Предмет нашего исследования частично рассматривается в следующих трудах коллег: [Эбрахими, 2006; Сарфи, 2004].

На заре истории первобытный человек по своим возможностям и продуктивности ничем не отличался от прочих животных; физически же люди оставались даже слабее других видов. Однако человечество приобрело одно весьма важное преимущество, изменившее и его собственную судьбу, и судьбы других животных, да и всего материального мира, всей планеты Земля. Это преимущество – не что иное, как способность мыслить, которую мы называем «разумом», «интеллектом», «мышлением», «рассудком» и т.п., и которая в действительности является результатом мозговой деятельности. Используя это преимущество, человек постепенно смог установить свое превосходство над остальными животными, создал орудия для охоты, научился строить укрытия из природных материалов, открыл для себя огонь, железо, земледелие и использовал себе во благо многие другие дары природы. Изучая условия жизни и наследие предков, мы приходим к следующему выводу: чем больше человечество следовало указаниям разума, тем лучше становилась его жизнь, тем стремительнее шла его социокультурная эволюция.

Производные от арабского слова «разум» (*‘акл*) многократно приводятся в Коране, Сунне, в каламических, философских и мистических текстах, в произведениях изящной словесности, в поэзии. В Коране само слово «разум» (*‘акл*) не употребляется, однако в изобилии встречаются различные его производные: «[Аллах] показывает вам Его знамения, – может быть, вы уразумеете!» [2:73]¹; «Тора и Евангелие были ниспосланы только после него. Разве вы не уразумеете?» [3:65]; «После того как уразумели, хотя сами и знали?» [2:75].

Понятие «разум» считается одной из ключевых категорий как иранской, так и общемусульманской культуры. На протяжении персидской истории, по мере развития рациональных (*‘акли*) наук, а также в связи с усложнением человеческой жизни и отношений между людьми, это понятие претерпевало различные семантические изменения. Ввиду последнего обстоятельства мы считаем необходимым рассмотреть историческую эволюцию этого концепта (перс. *xeraḍ*),

¹ Здесь и далее Коран приводится в переводе И.Ю. Крачковского. – *Прим. перев.*

проследить его трансформацию в морально-этическом, социальном, политическом, мистическом и философском дискурсах. Вслед за авторами большинства персидских толковых словарей мы считаем слова *херад* и *'акл* полными синонимами и исходим из той посылки, что понятию «разум» соответствует чрезвычайно широкое семантическое поле.

Terminus post и *ante quem* предмета нашего исследования – эпоха появления первых письменных памятников в доисламском Иране и конец XIII в.¹ соответственно. Мы приняли решение остановиться на конце XIII в. в связи с тем, что монгольское нашествие и завоевания Тимура стали переломным моментом в истории Ирана и повлекли за собой серьезные изменения в структуре современного Тимуридам общества. Именно в XIII столетии значительно изменилось отношение иранцев к классической аксиологической шкале, включавшей в себя и понятия «разум», «разумность».

Мы считаем разум (*херад* или *'акл*) результатом деятельности рассудка, обрабатывающего перцептивные и апперцептивные данные. Как отмечали классики иранской теологии и философии, разум – не что иное, как сила, или способность, порожденная в процессе мышления, в широком определении которой используются такие понятия, как «осведомленность», «знание», «дальновидность», «логически обоснованное поведение», «обладание глубокими познаниями и мудростью» и т. п. Обыкновенно «разумность» противопоставляется «невежеству» и «незнанию», тогда как большая часть «благих» поступков мотивирована, согласно общепринятому мнению, рациональными, «разумными» аксиологическими положениями.

Место разума в иранской культуре

Даже при поверхностном рассмотрении древнейших памятников письменной и устной словесности Ирана, можно увидеть, что некоторым элементам культуры уделяется значительно больше внимания по сравнению с другими. «Разум»

¹ В оригинале – до конца VII в. хиджры. Окончание 700 г. х. пришлось на сентябрь 1301 г. – *Прим. перев.*

(*херад*) – пожалуй, ключевое или одно из ключевых понятий, значение которого для иранской культуры, искусства и литературы сложно переоценить. В иранской культуре и литературе найдется немного понятий и идей, которым придавалось бы такое же аксиологическое значение. Разум служил предметом гордости авторов древнейших памятников письменного наследия Ирана, сохранившихся до наших дней – от Авесты и наскальных надписей до дидактических сочинений, хроник и иных памятников доисламской и исламской словесности. В концептосфере этих классических произведений разуму отводилась ключевая роль в процессе психологического и этико-эстетического формирования индивида. Памятники иранской культуры свидетельствуют о том, что рациональность (именно так стали характеризовать «разумность» уже в исламскую эпоху) можно считать важнейшей ценностью, важнейшей составляющей иранской культурной идентичности.

Истоки понимаемого в наиболее общем значении рационализма, начиная с глубокой древности, прослеживаются и в иранской религиозной мысли. В конце II – начале I тысячелетия до н.э. у индоевропейцев распространилась вера в Ахура-Мазду – творца мира, воплощение разума и справедливости. В то же время, в мифах Междуречья, божеством разума, мудрости и создателем людей считался Энки [Бахар 2002, 30 и 401].

Изучив многочисленные тексты, созданные ирано-исламской культурой, начиная с зороастрийских (Авеста, Денкарт, Бундахишн, разнообразные дидактические, религиозные и художественные сочинения), и затем – Коран, хадисы и другие мусульманские источники, творчество таких поэтов, как Рудаки, Кисай, Абу Шукр Балхи, Фирдоуси, Насир Хосров и др., мы приходим к выводу, что концепт «разум» был и остается поныне одним из наиболее важных и часто употребляемых в культуре и словесности философских и этических понятий как в доисламский период, так и после арабского завоевания. Уже в Авесте подчеркивается такое качество Ахура-Мазды, как разумность, мудрость; именно

при помощи этого своего свойства он создал все сущее. Это свойство он даровал людям; обращение к разуму – главный способ вынесения суждений о надлежащем поведении. Разум, разумность – важнейшее свойство и качество великих, достойных людей. Денкарт, Бундахишн и другие дидактические сочинения сасанидской эпохи, в том числе «Книга наставлений Зартушта» и «Наставления Бузургмихра», многократно призывают читателя к «размышлениям» и «следованию путем разума».

В антропологии зороастризма категория «разум» занимает центральное место, он составляет одно целое с Великим творцом. Все творение, с начала истории и до ее конца, направляется разумом и очевидными для разума, объективными законами. В Гатах, наиболее близких идеологии самого Зартуштры, в большей степени, чем в других частях Авесты, прослеживается идея о влиянии разума на все аспекты жизни космоса [Амузегар 2007, 222]. Фальсафа и калам наделяют исключительным онтологическим статусом Деятельный разум и Перворазум¹, вероятно, именно под влиянием зороастрийской мысли; или же, как минимум, взгляды философов параллельны взглядам зороастрийских мыслителей, близки последним.

Приведенные ниже цитаты иллюстрируют то высокое положение, которое отводилось разуму в ключевых для иранской культуры памятниках.

Дело, совершившееся по велению разума, никогда не вызовет сожаления, и мой разум – мой руководитель в каждом деле [Давуди 2008, 64].

О Ахура-Мазда! Человеку мудрому и разумному, силой мысли способному проникнуть в истинную суть вещей, ведом божественный закон. Духовной силой он станет защищать правду и чистоту, свои мысли и деяния он украсит только правдой и пойдет по пути распространения правды [Давуди 2008, 71]. Он истребил гнев мыслью и разумом [Давуди 2008, 104]. Как часто

¹ Перворазум и Деятельный разум в фальсафе – начало и конец космической эманации: в то время как первый порождает не подверженные порче или изменению сферы, последний «низводит» из себя подлунный мир. – *Прим. Фариса Нофаля.*

распри, войны, кровопролитие и гнев возникают по неразумию и от недомыслия! [Давуди 2008, 108].

Дар высший из всех, что послал нам Изед,
Наш разум, – достоин быть первым воспет.
Спасение в нем, утешение в нем
В земной нашей жизни и в мире ином.
Лишь в разуме счастье, беда без него,
Лишь разум – богатство, нужда без него.
Доколе рассудок во мраке, вовек
Отрады душе не найдет человек.
Так учит мыслитель, что знаньем богат,
Чье слово для жаждущих истины – клад:
Коль разум вожатым не станет тебе,
Дела твои сердце изранят тебе.
В обоих мирах возвышает он нас;
В оковах несчастный, чей разум угас.
Не разум ли око души? Не найти
С незрячей душою благого пути.
Он – первый средь вечных созданий творца.
Он стражей тройной охраняет сердца¹.
[Фирдоуси 1997, 1/13]

А об этом они думали так: ... «Тот вельможа лучше других, кто руководствуется собственным разумом и никогда не пренебрегает его велениями» [Мирфахраи 2014, разд. 252].

Содержание понятия «разум» в иранской культуре и его особенности

В персидском языкознании (по крайней мере, до широкого распространения в персидской культуре мистических концепций суфиев) слова *‘акл* и *херад* не считались полными синонимами. Концепт *херад* обладало более широким кругом значений: им обозначался комплекс особенно ценившихся антропологических качеств и особенностей. Человек, которому приписывалось наличие *херад*, должен был быть поистине «выдающимся» членом общества, этически безупречным представителем общины. Иранцы не считали, будто разум (*херад*) представляет собой результат исключительно мыслительной деятельности человека – в течение истории Персии с его самостью связывались такие

¹ Перевод Ц.Б. Бану-Лахути, см. [Фирдоуси 1957, 8].

одобряемые и ценные качества, как интеллект, целеустремленность, правдивость и искренность, смекалка, проницательность, доблесть, честь и благородство, любовь к отечеству, человеколюбие и другие подобные этим добродетели.

В Авесте *xraθw-/xratav-* — существительное мужского рода со следующими значениями: «хотение», «дальновидность», «цель», «совет», «наставление», «ум», «понимание», «разум» [Наддаф 2014, 189].

В новоперсидском языке существительные *‘акл* и *херад* обыкновенно используются как синонимы, однако в действительности эта синонимия неполная. Персидское *херад* может служить эквивалентом не только для арабского *‘акл*, но также и для *хекмат* («мудрость») — еще одного арабского заимствования. В качестве эквивалентов для последнего понятия могут выступать также персидские концепты *фарзанаги* и *херадманди*; они же служат, как правило, синонимами для *херад* [Ханаи-Кашани 2010, 13].

В семантическом поле категории «разум» можно выделить несколько следующих лексико-семантических групп.

– *Обладание познаниями*

Основное, словарное значение слов «разум» и «разумность» связано с «обладанием познаниями» — осведомленностью, собственно знанием. В действительности же интеллигибилии — не что иное, как результат применения разума, однако в повседневном общении слова «разум» и «разумность» также используются как синонимы для понятий «познание» и «осведомленность». Самое важное и очевидное свидетельство обладания разумом — знание, а наиболее очевидное обозначение для его противоположности, «неразумности» — незнание и невежество. В этом значении дериваты корня *‘к-л* приводятся и в кораническом тексте.

В Сунне разум (*‘акл*) употребляется в таком же переносном значении, что и в Коране. Передают, что имам Реза, восьмой шиитский имам, говорил: «В любом деле искренний друг — разум, а враг — невежество» [Маджлеси 1983, 1/87].

В значительной части примеров из литературных произведений слова «разум» и «разумность» употребляются в значении «знание, познание, осведомленность».

И тогда Ахура-Мазда сказал: «О праведный Зартушт! Во-первых, Я – источник знаний и осведомленности. Во-вторых, Я – даритель стад. В-третьих, Я – могущественный. В-четвертых, Я – лучший распорядок. В-пятых, Я – проявление всех благих даров, истинных и сотворенных Маздой. В-шестых, Я – разум. В-седьмых, Я – разумный. В-восьмых, Я – знание. В-девятых, Я – знающий» [Дустхах 1992, 1/272]¹.

До прихода Ахримана всегда царил полдень, или *rapitvan*. Ормазд при помощи Амеша-Спента в полдень создал рай поклонения. Во время поклонения он сотворил всех тварей, и с Фаравахаром людей поразмыслил, и ниспослал людям **Все-ведущий разум**, и сказал: «Что кажется вам более выгодным – чтобы Я сотворил вас материальными, и вы тела свои направили на борьбу с Друджем и уничтожили его, а затем Я привел бы вас к благому окончанию и бессмертию и вновь сотворил вас в мире, вечными и бессмертными, нестареющими, и не было бы у вас врагов? Или чтобы вас вечно охраняли от Ахримана?». Они благодаря Всеведущему разуму увидели то зло, которое причиняет Лживый Ахриман фаравахарам людей в мире, [увидели] конечное спасение в последнем вечном теле от вражды с Блудницей, увидели праведное, бессмертное бытие и согласились отправиться [в материальный мир] [Дадеги 2003, 50].

[Что лучше] для людей, разум или знания? Разум – для изучения и понимания свойств дела, знание – для того, чтобы оценить сделанное» [Бозоргмехр 1971, 7].

Запасись добродетелью и вооружись разумом и воздержанностью,

Ибо на этом пути [поджидает] мерзкий и опасный дракон.

Разумный пойдет по пути между предопределением и необходимостью,

Путь сведущего идет между двух дорог: страха и надежды.
[Насир Хосров 1988, касыда 25]

И так они думали об этом: три вида людей попадут в рай: первые – те, кто сведущ, вторые – те, кто дружит со сведущими, третьи – те, кто не выступает против сведущих [Мирфахраи 2014, разд. 205].

Первое – разум, ибо он – исток [всего].

Второе – знание, ведь в нем находят опору...

¹ Ормазд-яшт в переводе И.М. Стеблина-Каменского см. в [Рак 1997, 164]. – Прим. перев.

Разум всегда служит ему броней,
Им он озаряет свою душу...
У того должно быть много разума, кто повелевает,
Ведь им [разумом] исцеляются беды наделенного властью.
Для военачальника разум – старший в войске,
Он – лучшее сокровище и самое надежное укрытие.
Прекрасно сказал Нуширван на пиру:
«Людей оценивают по их знанию».
И ‘Али сказал на арабском языке:
«Люди стоят столько, сколько знают».
[Лазар 1962, 183]

Вторая глава *Афаринеш-наме* («Книги о творении») Абу Шукура Балхи посвящена восхвалению людей мудрых и сведущих.

Горькое, созрев, становится сладким,
Знания усыпают речь самоцветами.
И хотя ценность самоцвета не столь высока, как мастерства,
Благодаря мастерству самоцвет становится драгоценным.
Если человек прожил свою жизнь, руководствуясь
знанием,

Значит, и он, и [его] наставник жили не зря.
Знанием можно заполучить мир,
При помощи знания можно пряхсть и сучить.
Стремись поскорее приобрести знания –
Став знающим, быстро добьешься высокого положения.
Не тот более сведущ, кто выше положением,
А тот выше положением, кто обладает большими
познаниями.

Разве не видишь ты шахов, восседающих на престоле
[И при этом] ищущих совета у мудрецов?
И даже если они долго занимают престол,
Все равно нуждаются в сведущих людях.
[Дабир-Сияки 1955, 13]

Асади Туси называет разум светильником, зажженным от сияния божественной благодати (*фарра*). Разум, согласно Туси – божественный дар человеку, источник его бытия – бытие Бога, и поэтому он – лучший непредвзятый судья, помогающий отличить благое от дурного.

Он – светильник, [зажженный] божественной благодатью,
Справедливый судья для всего благого и дурного.

Душу он делает праведной и зрячей,
Телу дарует силы и мощь.
Он – словно шах, религия – его венец, справедливость
– престол.
Чистое сердце – министр, знание – войско.
Всё внизу, а разум – над ним,
Кроме Бога, который выше разума.
Внутри он – чистое зеркало,
В котором ты увидишь лик обоих миров.
Благочестивый, со станом прямым, словно «алеф»,
Он – повелитель для каждого живого существа.
Тот надеется на Бога, повинуется Ему и внемлет,
Кто обладает разумом.
Разумному, даже если он печален и одинок,
Разум служит утешением и товарищем.
[Асади Туси 2010, 282]

– *Ученость (хекмат, фарзанаги)*

Ученость, по мнению средневековых авторитетов, представляет собой высокий уровень познаний в науках, – в особенности тех, которые сегодня именуются гуманитарными. «Ученым» или «мудрецом» (*хаким, фарзана*) именовали человека, обладающего обширными, энциклопедическими познаниями в разных дисциплинах – теологических, языковедческих, естественнонаучных. В текстах, которые мы рассматриваем в настоящем исследовании, слова «разум» и «разумный» употребляются как синонимы понятий «ученость», «ученый». При этом персидские эквиваленты понятия концепты *хекмат* («мудрость») – *фарзанаги* и *херадманди* – не передают все оттенки смысла понятия *хекмат*, как в его бытовом, так и в специальном, терминологическом значении, характерном для философской традиции.

Древнеиранское представление об учености или мудрости, в большей степени выраженное в Гатах, а в дальнейшем зафиксированное в некоторых пехлевийских дидактических сочинениях, имеет ряд характерных особенностей. По нашему мнению, оно в значительной степени рационализировано и эвдемонизировано – оно побуждает человека

благоустраивать окружающий его мир, творить благо и последовательно стремиться к обретению доброго имени и счастья. Подобная тенденция прослеживается еще в некоторых иранских поэтических и прозаических произведениях вплоть до XI в. [Оруджия 2013, 23].

Разум повторяет: «Меня назначил распорядителем
Твоей души и тела Создатель.

Ради тебя с войском страстей

Я буду биться и сражаться».

Как мне уклониться от повиновения разуму?

[Ведь] он возвысил меня над ослом.

Див все связывал меня в одну упряжку со скотом,

Разум же освободил меня из упряжки.

Если бы разум не вырвал у него поводья,

Див все так же вел бы меня в поводу.

И хотя пещера этого мира тесна и темна,

Мне в этой пещере достаточно такого друга, как разум...

Жизнь прошла, она была капиталом, и знания о религии

Останутся мне на память как прибыль от нее...

Я был черным камешком, но благодаря суждению и разуму

Меня сделали такой драгоценной жемчужиной.

Я был подобен ничтожному сорняку и жалок,

А он сделал меня высоким кипарисом, наделил счастьем.

Благодаря разуму мое сердце озарилось светом,

Благодаря разуму из моей головы ушло похмелье.

Разум руководил мной, и в этом мире

Сделал меня знаменитым благодаря моей учености.

Разум возложил мне на голову венец религии,

Сделал религию [моим] ремеслом, а меня – стойким и
выносливым.

От опасностей [адского] пламени и вечных мучений

Оградили меня разум и религия.

[Насир Хосров 1988, касыда 5]

Твои знания заслуживают того, чтобы ты подходил к ним
с мудростью.

Воздай должное знанию, если ты человек, отдающий
должное.

[Там же, касыда 28]

Под именем учености (*хекмат*) скрываются семь добродетелей: проницательность, понятливость, ясность мысли,

обучаемость, рассудительность, способность к запоминанию, легкость припоминания [Хомаи 1969, 49].

– *Искусность, умение, достоинство, похвальное качество (хонар, фазилат)*

Стоит отметить, что в классическом персидском значение слова *хонар* отличалось от современного – в значении «искусство» – и означало умственное и моральное превосходство, преимущество, достоинство, добродетель, умение. Иранцы считали разумность лучшим из человеческих достоинств и добродетелей (разум и превосходство упоминаются вместе как этически ценные качества, см. [Сарфи 2004, 85]). Порой «разум» и «искусность, умение, достоинство» употребляются почти как синонимы (ср.: «Ошнар сказал: лучшее достоинство человека – разум» [Гоштасп и Хаджиपुर 2014, 66]).

Как бы то ни было, в иранской литературе слово «искусность» употребляется в значениях «похвальное качество», «преимущество», «достоинство». Приведем несколько примеров.

Какое из умений лучше для человека? – [Обладание] знаниями и разумом [Бозоргмехр 1971, 7].

Также они думали об этом так: «Несколько вещей являются великим благом для человека. Вот эти вещи: религия, благой нрав, разум, искусность и величие» [Мирфахраи 2014, разд. 115].

В деле доблести он необычайно умел,

Его умения излучают свет разума.

[Фирдоуси 1997, 1/177]

[Царь], кроме добра, не творит ничего,

Коль царственность в самой природе его.

Три свойства он должен в себе сочетать,

Четвертое – столь же насущным считать.

Достоин престола лишь доблестный муж,

Притом добродетельный, знатный к тому ж...

Три качества мудрость должна увенчать,

Умение зло от добра отличать.

Кто эти четыре в себе совместит –

Свободен от алчности, мук и обид¹.

[Фирдоуси 1997, 4/9]

Разумом и знанием человек достигает совершенства,

¹ Перевод Ц.Б. Бану-Лахути, см. [Фирдоуси 1960, 356–357].

Зачем же тебе, хитря, уподобляться происходящим из племени Тамим?

[Насир Хосров 1988, касыда 169]

О, знающий, указующий путь шах,

Знанием своим ты указуешь путь [самому] разуму...

Он верен, добр, рассудителен и разумен,

Он непрестанно вскармливает [свою] душу знанием...

Если захочешь [испытать] его в добре и зле,

В мужестве, щедрости, благодати и разуме...

[Хосров Кейкавус 2003, 390]

Мудрец спросил у Духа Разума: «Что лучше – разум, искусность или добродетель?»

Дух Разума ответил: «Разум, которому не сопутствует добродетель, нельзя считать разумом, и искусность, которой не сопутствует разум, нельзя считать искусностью» [Без автора 1985, 25].

В рассматриваемый нами период обозначения некоторых человеческих качеств и достоинств употреблялись как синонимы слова «разум». «Искусность», «обладание разумом и величием», «преданность религии» и другие качества можно отнести к списку добродетелей, между которыми не проводилось строгих различий, и порой одно название использовалось вместо другого – синонимически, но не метонимически.

– *Благородство и отвага (джаванмарди, шоджа ат)*

Памятники, созданные в интересующий нас период, указывают на мужество, благородство и отвагу как на различные проявления разума. Например, в «Шахнаме» Фирдоуси – одном из основных рудиментарных «следов» культуры доисламского Ирана – многократно встречаются пассажи, подобные приведенным ниже. По ним можно заключить, что одним из неотъемлемых качеств человека разумного и мудрого считались мужество и отвага:

Будь таким же речистым, как ты был,

[И при этом] – разумным и стремящимся к [завоеванию] мира.

[Фирдоуси 1997, 3/7]

Отважный, речистый, [прекрасный] витязь и всадник,

Ты сказал бы, что разум держит его в своих объятьях.

[Фирдоуси 1997, 3/60]

Обладателю удачи, меча и динаров,
У которого могучее тело, а спина – царственна,
Нужны разум, щедрость и отвага,
Ведь небосвод не дарует царство просто так.

[Лазар 1962, 166]

Мир подчинялся ему, он был разумен и щедр,
Благочестив и справедлив.

[Лазар 1962, 170]

– *Божественная благодать (фарра-е елахи)*

Фарра («благодать», «сияние», «величие»), или «божественная благодать» – слово, часто встречающееся в памятниках иранской культуры и, в частности, мифологии; оно может обозначать несколько довольно распространенных понятий. Некогда это слово имело произношение *хварна*, а затем в среднеперсидском языке видоизменилось до *фарра* со значениями «величие» и «счастье». В манихейских текстах эквивалент этого слова фигурирует в близкой к знакомой нам форме. Согласно Авесте, главная причина нисхождения *фарра* на иранца – обретенная им «справедливость», а в награду за насаждение справедливости в обществе *фарра* может «остаться» с человеком надолго. Обладание *фарра* выделяет человека среди остальных, придает ему особый статус, приближает к Ахуре и делает его заместителем Бога на земле, который должен правдой и справедливостью привести людские дела в порядок.

В иранской мифологии концепту *фарра* уделяется особое внимание: сказатели упоминают «шахский *фарра*», «кийанидский *фарра*», «богатырский *фарра*» и «*фарра* мобедов»; именно от обладания *фарра* и зависит легитимность власти правителя. Благодаря своей добродетельности человек может достичь более высокой степени совершенства; однако по-настоящему легитимный правитель – это тот, кому ниспосылаются божественный свет и дары, тот, кто, правя обществом, сможет повести за собой большинство своих подданных [Хаджи-Морадхани 2010, 29].

В «Шахнаме» Фирдоуси выделяются четыре вида разума, которые сопоставимы с представлением о *фарра* в доисламском Иране. Таким образом, мы прослеживаем некое сходство между понятиями «разум» и «божественная благодать», «божественный *фарра*» [Сарфи 2004, 89]:

Лишь тайну сей свод круговратный явил –
Всю мудрость на четверти он разделил:
Две части владыке царей даровал –
Свет мудрости высшей владыке пристал!
Часть – благочестивым, усердным мужам,
Другая – властителю верным мужам.
Коль муж – приближенный царя своего,
Он мудрость не скроет свою от него.
Осталась лишь малая разума часть,
Мудрец ее отдал дихкану во власть.
У неблагодарного мудрости нет
И нет у того, кем отвергнут Изед¹.
[Фирдоуси 1997, 9/17]

Ахура-Мазда сказал Спитаме Заратуштре: «Я создал иранский *фарра*, обладающий скотом и хорошими стадами, могущественный и величественный; он дарует прекрасно созданный разум и большое богатство, побеждает [демона] алчности и разбивает врага» [Дустхах 1992, 1/481].

Ануширван отвечает мобеду на вопрос о человеке, достойном царствования, упоминая *фарра*, разум, религию и удачу:

«И знание, и фарр, пребывая с царем,
Укроют весь мир благодатным крылом.
Наш Разум и Имя, наш Фарр и наш Род –
Через них поминает тебя небосвод».
«Из шахов какие достойны венца?
Кому небосвод не откроет лица?»
Сказал: «Милосердия прежде всего
Подвластные ждут от царя своего...
Фарр, Разум и Вера, и Счастье при нем
Пребудут – пребудет достойным царем².
[Фирдоуси 1997, 8/281]

¹ Перевод Ц.Б. Бану-Лахути, см. [Фирдоуси 1989, 326].

² Перевод Ц.Б. Бану-Лахути, см. [Фирдоуси 1989, 212].

В моем сердце благодаря разумению
Родилась мысль, [дарованная] Богом.
[Фирдоуси 1997, 1/59]
Над ним явились божественный фарр
И знамя разумения.
[Фирдоуси 1997, 3/206]
Он сказал ему: «О шах, возрадуйся,
Освободи разум от сомнений.
[Фирдоуси 1997, 3/214]
Владелец мира Кей-Хосров не придал этому значения,
Поставил разум воеводой над сомнениями.
[Фирдоуси 1997, 5/289]
Я не видел другого столь же мудрого человека,
Такого величественного, одаренного такой божьей благодатью.
[Фирдоуси 1997, 5/390]
Чтобы за эти [деяния] Он озарил твою душу,
Сделал бы разум броней для твоего мозга.
[Фирдоуси 1997, 5/391]
Свернул с пути разума,
Отлетел от него божественный фарр.
[Фирдоуси 1997, 2/8]
И приверженность религии, и Божья благодать,
И счастливый удел, и разумение.
[Фирдоуси 1997, 1/135]

Согласно «Шахнаме», разум соотносится с Божественной благодатью (*фарра*) и представляет собой величайший из Божьих даров:

В моем сердце благодаря разумению
Родилась мысль, [дарованная] Богом.
[Фирдоуси 1997, 1/59]
Над ним явились божественный фарр
И знамя разумения.
[Фирдоуси 1997, 3/206]
Я не видел другого столь же мудрого человека,
Такого величественного, одаренного такой божьей благодатью.
[Фирдоуси 1997, 5/390]
Чтобы за эти [деяния] Он озарил твою душу,
Сделал бы разум броней для твоего мозга.
[Фирдоуси 1997, 5/391]

– *Вечное противопоставление разума инстинктам, чувствам и ощущениям (интуиции). Разум и любовь, рассудок и мистические переживания*

Среди наиболее распространенных в иранской культуре, литературе и искусстве архетипических сюжетов – вечное противопоставление таких понятий, как «разум» и «чувства», «инстинкты», «разум» и «любовь», «рассудительность» и «мистицизм» и т. п. Иранских авторов занимает, вне всякого сомнения, экзистенциальное противостояние двух направлений мысли, двух способов познания и мышления – рационалистического и интуитивного.

Противопоставление «разума» и «любви» – классический пример антонимической оппозиции из лексико-семантического поля категории «разум». В целом можно заключить, что знание, осведомленность, расчетливость, дальновидность и мудрость – плоды человеческого разума, тогда как желание есть и спать, гнев, похоть и даже такие возвышенные чувства, как любовь суть порождения животной, инстинктивной части человеческой природы; эти понятия составляют одну группу в концептосфере языка. Неслучайно совершенствованию разума, по мысли поэтов и философов, препятствуют похоть, гнев, беспечность, невнимательность, удивление, эгоизм, – «чистые» оппозиции разумности как таковой.

Противопоставление разума и любви характерно для персидской культуры уже на раннем этапе ее развития; установить, в какой конкретно период оно берет начало, – весьма нелегкая задача. В продолжение тысячелетий иранцами противопоставлялись не сами понятия «разум» и «любовь», а «мышление» и «вера», «рассудительность» и «чувства». Похожие споры мутазилитов и ашаритов о важности рационалистического метода познания мира открыли в мусульманской культуре дискуссию об отношении к греческому «разуму», – дискуссию, усвоенную и поздней иранской литературой¹.

¹ Разумеется, схожие размышления о сущности чувственного познания и своеобразии познания рационалистического мы находим и в работах западных мыслителей. В частности, Бертран Рассел, споривший с Анри Бергсоном, отмечал: «Истина, разумеется, заключается в том, что и разум, и инстинкт появились постольку, поскольку несли пользу; как только они начнут по-

Противопоставление разума и веры действительно занимало умы мусульманских мыслителей. Коран последовательно предписывает верующим обращаться к разуму и размышлению. В мистических учениях любовь занимает место веры и божественного руководства и противопоставляется разуму; зеркальные мотивы мы находим в рационалистической дидактической литературе.

А об этом они думали так: добрый нрав – когда человек не испытывает желания грешить. Разум – когда испытывает желание, но не позволяет себе. А еще добрый нрав – когда человек не говорит того, чего не знает. И еще разум – когда человек спрашивает о том, чего не знает [Мирфахраи 2014, разд. 154].

Сердце Залы вдруг обезумело:

Разум удалился, любовь стала наставником.

[Фирдоуси 1997, 1/158]

Когда желание заняло место разума,

Изменились его суждения, обычай и нрав.

[Фирдоуси 1997, 1/160]

На престол разума у вас воссела Алчность,

Как же случилось, что див стал вам товарищем?

[Фирдоуси 1997, 1/97]

С каждым мигом их любовь все прибывала,

Разум был далеко, желание – близко.

[Фирдоуси 1997, 1/174]

Голова воина не терпит [присутствия] разума,

Ведь гнев и разум никогда не уживаются вместе.

[Фирдоуси 1997, 1/41]

Сердце правителя должно быть разумным,

Ведь резкость и дерзость не приносят прибыли.

[Фирдоуси 1997, 1/203]

– Умеренность в поступках

ставлять человеку ложные сведения, они станут вредны. У цивилизованного человека разум, так же как художественные способности, иногда бывает развит больше необходимого. С другой стороны, представляется, что способность к интуитивному познанию с развитием цивилизации снижается. Обыкновенно дети наделены этой способностью в большей мере, чем взрослые, а необразованные люди – в большей мере, чем образованные. Вероятно, в собаке она сильнее, чем в человеке. Но людям, которые из этих посылок делают вывод, что следует полагаться на инстинкты, лучше вернуться в леса и наслаждаться обществом скота и хищников» [Рассел 2010, 52].

Еще один характерный атрибут разумности – умеренность в поступках, соразмерность духовного и телесного. Дошедшие до нас памятники персидской культуры многократно призывают к «разумному» поведению, гармонизирующему два этих полярных аспекта человеческой активности. Тем не менее следующий раздел Денкарта рекомендует в случае невозможности выдержат равновесие отдать предпочтение духу:

А об этом они думали так: «Наивысшая разумность в следующем: если кто-то может содержать тело так, чтобы ради души ему не причинялось ни малейшего вреда, а душу содержать так, чтобы ради тела ей не причинялся вред. Но если нет другого выхода, оставьте тело и сохраните душу» [Мирфахраи 2014, разд. 25].

– *Благочестие*

Будьте разумными и благочестивыми,
Свободными от недостатков, непричастными к злости.
[Фирдоуси 1997, 1/прим. к с. 130]
По левую руку от него мобед,
По правую – именитый мудрец.
[Фирдоуси 1997, 1/142]

Фирдоуси использует выражение «быть приверженным религии» (*бар а'ин-о дин будан*), давая характеристику людям разумным, мудрецам, людям праведным, и в связи с этим советует ученикам проводить время с «разумными, мудрыми». В другом месте он отмечает, что лишь мудрецы достойны того, чтобы правители их чествовали и награждали почетным одеянием. В другом пассаже он призывает людей быть мудрыми и благочестивыми, чтобы не испытывать злобу и быть безупречными. Интересно, что в большинстве контекстов разум и религия представлены как равноценные добродетели, и обе они считаются необходимыми для человека.

– *Умение продумывать действия наперед (тадбир-е омур)*

Среди важнейших социальных имплементаций принципа разумности — умение «продумывать наперед свои

действия», специфицировать свои поступки как темпорально, так и этически. В памятниках персидской словесности многократно обсуждается необходимость применения разумного подхода в социальной сфере и в управлении государством, осуществляемом мудрецами и учеными.

О Ахура-Мазда! Человеку мудрому и разумному, силой мысли способному проникнуть в истинную суть вещей, ведом божественный закон. Духовной силой он станет защищать правду и чистоту, свои мысли и деяния он украсит только правдой и пойдет по пути распространения правды. Такой человек будет верен тебе, о Мазда, и будет сочтен достойнейшим другом и помощником людей [Давуди 2008, 71 и 72].

Выбирать путь, руководствуясь размышлением и разумом – лучшее из дел [Там же, 81].

Самое явное свидетельство разумности человека – его умение хорошо продумывать свои действия [Ибн Мискавейх 1976, 33].

Обдуманый поступок – разумный поступок,

Поступок необдуманый – поступок глупца.

Мудрец не станет жить, не продумывая наперед свои действия,

Ведь обдуманное дело – половина жизни.

[Захири Самарканди 1970, 137]

Качество, которым ему стоит обладать – разумность, ибо оно – основа и лучшее из свойств натуры. Разумом управляются и направляются государства, и подобное описание разума можно считать достаточным [Ибн Туктуки 1988, 18 и 19].

А если юноша совершит неблагоприятный поступок, и одевание его разума окажется коротким, то шапка его невежества прикроет эту оплошность, и прореха его юности послужит ему извинением. Ибо он еще свободен от оков разума, а ворот его разумности трепет ветер... Рассудительность и способность обдумывать свои деяния – это такой бутон, который распускается только от дуновения ветерка [прожитых] дней и ночей и благодаря событиям, [пережитым] за месяцы и годы. Разум обретает силу тогда, когда росток юности припорошит снегом старости, и белый день седины смешается с черной ночью молодости. А молодость – вид одержимости и необходимое качество для сумасшедшего. Неопытный заносчивый юнец подобен бессловесным животным, ибо он не считает преступление

предательством и не полагает, что за преступлением должно следовать наказание. Его не осуждают за неразумие и прощают за проступки [‘Утби 1966, 276 и 277].

Учись мудрости и умению обдумывать дела наперед,
А не войне, наездничеству и [игре] на поле с мячом.
[Хосров Кейкавус 2003, 155]

Особенности содержания понятия «разум» в персидской культуре

Основываясь на вышеприведенном анализе, мы можем, наконец, очертить дискурсивные границы понятия «разум». «Разум», или, точнее, представление о разуме, которое мы почерпнули из памятников персидской культуры, представляет собой совокупность качеств, свойств и действий человека, характеризующихся как необходимые. Эта интерпретация принципа разумности широко представлена в таких памятниках, как Авеста, дидактические сочинения сасанидской эпохи, произведения на языке *фарси-йи дари* и даже арабоязычные сочинения, созданные в исламскую эпоху вплоть до XIII в. Концепт «разум» может включать следующие значения: «мыслительные способности»; «логика»; «благая мысль», «слово и дело»; «ученость и мудрость»; «здравомыслие»; «правдивость»; «путь к процветанию», «правильное поведение», «благоустройство городов и земель»; «враг лжи»; «искусность»; «стремление»; «умение обдумывать свои действия наперед»; «целеустремленность»; «интеллект»; «понимание»; «божья благодать» (*фарра*).

Разум – драгоценный сияющий самоцвет,
Он – словно душа, а душа – его тело.
Он был первым из всех творений,
Он обладает верным знанием обо всем.
Он – светильник, [зажженный] божественной благодатью,
Справедливый судья для всего благого и дурного.
Душу он делает праведной и зрячей,
Телу дарует силы и мощь.
Он – словно око, зоркое и находящее [верный] путь,
В котором можно увидеть Творца.

Он – словно шах, религия – его венец, справедливость – престол.

Чистое сердце – министр, знание – войско.

Всё внизу, а разум – над ним,

Кроме Бога, который выше разума.

Он – дерево, щедрое на тень,

Ум – его корень, религия – листья, а плоды – умения.

Внутри он – чистое зеркало,

В котором ты увидишь лик обоих миров.

Благочестивый, со станом прямым, словно *алеф*,

Он – повелитель для каждого живого существа.

Тот надеется на Бога, повинуется Ему и внемлет,

Кто обладает разумом.

Разумному, даже если он печален и одинок,

Разум служит утешением и товарищем.

[Асади Туси 2010, 282 и 283]

Статус разума чрезвычайно высок, он сопоставим с душой, самой жизнью человека, — ведь он, согласно воззрениям персов как исламской, так и доисламской эпох, был сотворен прежде всех других созданий.

О мудрый, не должно ль в начале пути

Достоинства разума превознести.

О разуме мысли поведай свои,

Раздумий плоды от людей не таи.

Дар высший из всех, что послал нам Изед,

Наш разум, — достоин быть первым воспет.

Спасение в нем, утешение в нем

В земной нашей жизни, и в мире ином.

Лишь в разуме счастье, беда без него,

Лишь разум — богатство, нужда без него.

Доколе рассудок во мраке, вовек

Отрады душе не найдет человек.

Так учит мыслитель, что знаньем богат.

Чье слово для жаждущих истины — клад.

Коль разум вожатым не станет тебе,

Дела твои сердце изранят тебе;

В обоих мирах возвышает он нас;

В оковах несчастный, чей разум угас.

Не разум ли око души? Не найти

С незрячей душою благого пути.

Он — первый средь вечных созданий творца.
Он стражей тройной охраняет сердца.
Кто разум и душу дерзнул бы воспеть?
Дерзнувшего кто бы услышал, ответь?¹

В свою очередь, человека, обладающего вышеперечисленными свойствами, можно считать «сверхчеловеком», достигшим совершенства и личного счастья, служащим процветанию целого общества. Поскольку он разумен и мудр, учен и сведущ, его деятельная мысль способна отличить благое от дурного, и, сторонясь волнений, эмоций и тревог, он может принять справедливое решение по решительно любому вопросу. Утвердившийся в мысли о существовании потустороннего мира, он знает, что всеобщее счастье зависит от того, насколько этически безупречно (а следовательно, разумно) поведение одного человека.

Выводы

Примеры из ключевых для персидской культуры произведений, как поэтических, так и прозаических (в число которых входят и некоторые ранние памятники арабской словесности) до XIII в. включительно, подтверждают, что понятие «разум» (*херад*) не только обозначает особую способность человека к мышлению, но и неразрывно сопряжено с некоторыми другими понятиями, и вместе они составляют макросмысловую парадигму в ее различных аспектах. Семантическая эволюция понятия *херад* обусловлена, во-первых, особенностями мироощущения персов, уделявших исключительное внимание принципу рациональной необходимости, и, во-вторых, постепенной концептуализацией этических и аксиологических импликаций двух религиозных традиций — ислама и зороастризма. Как следствие, разум оставался важнейшей категорией в общей для теологии, философии, литературе и повседневного общения концептосфере. По-видимому, это понятие легло в основу тех социально-утопических идеологем, что потерпели крах после монгольского нашествия на Халифат.

¹ Перевод Ц.Б. Бану-Лахути, см. [Фирдоуси 1957, 8–9].

ЛИТЕРАТУРА¹

‘Амид Х. Фарханг-е фарси-йе ‘Амид (Словарь персидского языка ‘Амида). Изд. 11-е. Тегеран: Амир Кабир, 1376/1997.

Амузгар Ж. Забан, фарханг ва остуре (Язык, культура и миф). Тегеран: Моин, 1386/2007.

Анвари, Хасан. Фарханг-е бозорг-е сохан (Большой словарь «Речь»). В 8 тт. Тегеран: Сохан, 1381/2002.

Асади Туси. Логат-е форс (Словарь персидского языка). Тегеран: Чапхане-йе Маджлес, 1319/1940.

Аштиани М. ‘Акл ва ‘акланийат дар шодан-е тарих; сейр-и эджмали дар сейрурат-е ‘акл дар тарих (Разум и рациональность на протяжении истории: Краткий очерк эволюции понятия «разум») // *Суре-йе андише*, № 62 и 63, шахривар и меҳр, 1391/2012. С. 141–143.

Бахар, Меҳрдад. Пажухеш-и дар асатир-е Иран (Иранская мифология). Изд. 4-е. Тегеран: Энтешарат-е Тус, 1381/2002.

[*Без автора*]. Мину-йе храд (Суждения Духа Разума). Пер. А. Тафаззоли. Изд. 2-е. Тегеран: Энтешарат-е Тус, 1364/1985.

Бозоргмеҳр. Андарзнаме (Книга наставлений) / Пер. Ф. Абадани. Исфахан: Данешгах-е Эсфахан, 1350/1971.

Гоштасп Ф., Хаджипур Н. Андарз-е Ошнар-е дана (Наставление мудреца Ошнара). Тегеран: Пажухешгах-е олум-е энсани ва мотале‘ат-е фарханги, 1393/2014.

Дабир-Сияки М. (сост.). Дакики ва аш‘ар-е у, Абу-т-Тайеб Мос‘аби ва аш‘ар-е у, Абу Ханифе Эскафи ва аш‘ар-е у (Дакики и его стихи, Абу ат-Тайиб Мус‘аби и его стихи, Абу Ханифа Искафи и его стихи). Тегеран: Кетабхане-йе Хаййам, 1334/1955.

Давуди М. Андишеха-йе Зартошт, пайамбар-е Иран-е бастан (Вззрения Заратуштры, пророка Древнего Ирана). Тегеран: Сайенома, 1387/2008.

Дадеги Ф. Бондахеш (Бундахишн). Пер. М. Бахара. Изд. 2-е. Тегеран: Тус, 1382/2003.

¹ Ввиду того, что автором использована литература только на персидском языке, латинская транслитерация списка и английский перевод названий статей не приводятся.

Деххода А. Логатнаме-йе Деххода (Словарь Деххода). Тегеран: Мо'ассесе-йе чап ва энтешарат-е Данешгах-е Техран, 1373/1994.

Дустхах Дж. Авеста, гозареш ва пажухеш (Авеста: описание и исследование). Тегеран: Морварид, 1371/1992.

Захири Самарканди, Мухаммад. Аграз ас-сийаса фи а'раз ар-рийаса (Цели принудительных мер в непредвиденных обстоятельствах правления). Крит. Текст Дж. Ше'ара. Тегеран: Энтешарат-е Данешгах-е Техран, 1349/1970.

Ибн Мискавейх. Джавидан херад (Вечный разум). Пер. Т. Шуштари. Тегеран: Мо'ассесе-йе мотале'ат-е эслами-йе Данешгах-е Макгилл, Шо'бе-йе Техран, 2535/1976.

Ибн Тиктака. Тарих-е Фахри дар адаб-е молкдари ва доулатха-йе эслами (История Фахра об обычаях правления и мусульманских государствах). Пер. В. Голпайегани. Тегеран: Бонгах-е тарджоме ва нашр-е кетаб, 1367/1988.

Лазар Ж. Аш'ар-е параканде-йе кадимтарин шо'ара-йе фарсизабан (Разрозненные отрывки из стихов ранних персидских поэтов). Тегеран: Кесмат-е ираншенаси-йе Энститу-йе Иран ва Фарансе-йе Энститу-йе Ираншенаси-йе данешгах-е Парис, 1341/1962.

Маджлеси, Мохаммад-Бакер. Бахар ал-анвар (Море светов). Бейрут: Дар ихйа ат-турас ал-'арабий, 1360/1981.

Мирфахраи М. Барреси-йе Денкард-е шешом (Шестая книга Денкарта: исследование). Тегеран: Пажухешгах-е олум-е энсани ва мотале'ат-е фарханги, 1393/2014.

Наддаф В. Накш ва джайгах-е херад дар мотун-е бастани-йе Иран (Роль и место разума в древних иранских текстах) // *Забанишенахт*, № 9, весна и лето 1393/2014. С. 189–199.

Насир Хосров. Диван-е аш'ар-е хахим Насер б. Хосроу Кобадийани (Диван Насира Хосрова Кубадийани). Предисл. и биография Насира Хосрова – Такизаде. Крит. текст М. Минов. Тегеран: Донйа-йе кетаб, 1367/1988.

‘Оруджния П. Шади дар хекмат-е кадим-е Иран ва та'сир-е ан дар Иран-е эслами (Представления о радости в мысли Древнего Ирана и их влияние в мусульманском Иране) // *Тарих ва тамаддон-е эслами*, № 17, весна и лето 1392/2013. С. 23–40.

Рассел Б. ‘Эрфан ва мантек (Мистицизм и логика). Пер. Н. Дарйабандари. Изд. 5-е. Тегеран: Энтешарат-е Нахид, 1389/2010.

Сарфи М. Мафхум-е херад ва хастгахха-йе ан дар «Шахнаме-йе» Фердоуси (Понятие «разум» в «Шахнаме» Фирдоуси и его истоки) // *Мотале'ат-е ирани*, № 5, весна 1383/2004. С. 65–92.

'Утби, Абу Наср. Тарихе Йамани (История Йемена). Пер. Абу-ш-Шарафа Насера б. Зафара Джорфадекани. Тегеран: Бонгах-е тарджоме ва нашр-е кетаб, 1345/1966.

Фирдоуси. Шахнаме. Изд. 4-е. Тегеран: Катре, 1376/1997.

Фирдоуси. Шахнаме. Перевод на рус. яз. Ц.Б. Бану. Т. 1. М.: Издательство АН СССР, 1957. 684 с.

Фирдоуси. Шахнаме. Перевод на рус. яз. Ц.Б. Бану-Лахути и В.Г. Берзнева. Т. 6. М.: Наука, 1989. 664 с.

Фирдоуси. Шахнаме. Перевод на рус. яз. Ц.Б. Бану-Лахути. Т. 2. М.: Издательство АН СССР, 1960. 649 с.

Хаджи-Морадхани, Н. Фарре йа форуг-е изади (Фарр, или Божественное сияние) // *Рошд-е амузеш-е забан ва адаб-е фарси*, № 95, осень 1389/2010. С. 28–34.

Ханаи-Кашани М. Тамайоз-е 'акл ва херад дар «Чонин гофт Зартошт-е» Ниче (Различия между понятиями 'акл и херад в «Так говорил Заратустра» Ницше) // *Шенахт*, № 62, весна 1389/2010. С. 7–40.

Хомаи Дж. Хекмат-е 'амали аз назар-е Хадже Насир од-Дин-е Туси бе замиме-йе йек касиде ва до газал (Практическая мудрость в представлении насир ад-Дина Туси, с приложением одной касыды и двух газелей). Кум: Кетабхане-йе Пажухешгах-е хоузе ва данешгах, 1348/1969.

Хосров Кейкавус. Фарамарзнаме (Книга Фарамарза). Крит. текст М. Мехрабади. Тегеран: Донйа-йе кетаб, 1382/2003.

Шафи'и-Кадкани М. Забан-е ше'р дар наср-е суфийе (Поэтический язык суфийской прозы). Тегеран: Сохан, 1392/2013.

Эбрахими, Реза. Треугольник разума в «Шахнаме» Фирдоуси // *Хафез*, мехр 1387/2006, № 55. С. 24–25.

КРУПНЫМ ПЛАНОМ

Ахмад НАДЕРИ

ЖИЗНЬ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ТАРИКАТА КАДИРИЙЙА-ТАЛИБАНИ В РАЙОНЕ АВРАМАН-ЛОХУН: ВЗГЛЯД АНТРОПОЛОГА

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-157-180

Исследование, посвященное одному из известных суфийских орденов, или тарикатов – *кадириййа-талибани*, основано на антропологическом анализе вероучительных принципов этого тариката и их связи с обрядовой практикой. Автор ставит перед собой следующие вопросы: что из себя представляет братство *кадириййа*, каковы ценностно-идеологические воззрения его последователей и как идейные основы этого братства воплотились в индивидуальных и коллективных духовных практиках. Исследование построено на непосредственных данных, полученных в ходе посещения сел Вара и Неджжар в районе Авраман-Лохун недалеко от города Паве, на материале, собранном во время встреч с представителями этого братства, и на документальных источниках.

Ключевые слова: суфийское братство *кадириййа*, культура курдов, *зикр*, *сама'*, *ханака*, дервиши.

Перевод с персидского А.А. Кузнецова.

Статья переведена при поддержке Фонда Ибн Сины.

Введение

Изучение ритуала крайне важно для понимания природы религии. Вкупе с вероучением ритуал формирует религию как систему. Именно в ритуальных практиках верующие облачают свои воззрения в практическую форму. Другими словами, изучение феномена «священного» предполагает две стороны: умозрительную и обрядовую. Антропологический метод в религиоведении был развит в работах немецкого феноменолога Рудольфа Отто [Otto 2004], его французского

коллеги и современника Эмиля Дюркгейма [Дюркгейм 2004], а затем – в исследованиях Мирчи Элиаде [Eliade 1978]. По убеждению Дюркгейма, доктринальные основания религии обусловлены социальными факторами и единством взглядов верующих, манифестируемым духовными практиками [Томпсон 2002, 17–18]. Дюркгейм считает, что «священное», будучи по своей природе понятием абстрактным и возвышенным, находит свое явное воплощение в ритуале. Так, религия существует во взаимодействии вероучения и обряда. Поэтому ритуальные практики представляют собой не просто манеру поведения – их смысл кроется в духовной концепции религиозной традиции.

Мы считаем суфизм системой воззрений на базе учения ислама, трансформировавшейся в ходе истории. Суфизм существует как целый спектр учений, которым присущи свои специфические черты в ритуальном аспекте. Суфии выделяют три ступени познания Бога: *шари'ат*, *тарикат* и *хакикат*. Все три ступени связаны друг с другом: путь совершенствования пролегает от «внешнего» (*захир*) соблюдения норм *шари'ата* к «внутреннему» (*батин*) постижению Истины (*хакикат*) посредством следования стезей *тариката* [Форухар 2008, 392]; этот путь постижения и представляет интерес для антропологов. Последнее утверждение справедливо по отношению к суфийскому братству *кадирийя*. Его доктрина имеет ряд общих черт с учениями других суфийских течений, однако в его практиках можно обнаружить специфические элементы, – в частности, в его ритуале. Это придает антропологическому исследованию особую ценность. Основные вопросы, которым посвящена наша статья, сводятся к следующим: что представляет собой братство *кадирийя*, какова система его ценностей и как она отразилась на ритуале.

Методология

Поскольку настоящая статья посвящена антропологии религии, структура ее включает две взаимосвязанные части, отличающиеся друг от друга примененным в них методом исследования. В первой части представлены, в основном,

теоретические рассуждения о системе воззрений суфиев и представителей *кадириййа-талибани*, основанные на результатах изучения документальных источников. Во второй части приводятся полученные в ходе полевых работ сведения о ритуальных практиках суфиев ордена. Последние были собраны по методу «включенного наблюдения», основанному на техниках наблюдения и опроса.

Область исследования

Регион Авраманат включает в себя значительную часть иранских останов Керманшах и Курдистан, а также часть территории Ирака. Площадь этого района составляет приблизительно 5120 кв. км. Границы района очерчены городом Мариван остана Курдистан на севере, Керманшахом и Камйараном на востоке, городами Исламабаде-Герб и Сера-Поле-Зохаб на юге, и иракским городом Халабджа на западе [Амини 1998, 4]. Хотя большая часть местных жителей считает себя курдами, говорит на курдском языке и следует вероучительным положениям суннизма, в культурном плане этот регион никогда не был однороден. Население этих мест можно классифицировать на основе разных критериев, таких как, например, языковая принадлежность (*гурани* и *сорани*). Среди других характерных для этой области особенностей следует выделить образ жизни населяющих его людей.

С позиций языковой географии, Авраманат можно разделить на пять областей: Авраман-Лохун, Авраман-Дезли и Шамийан, Авраман-Тахт, Авраман-Ра-Зав, Ка-Ма-Ра и Авраман-Жа-Варо [Шамс 2015]. В данной статье основное внимание будет уделено области Авраман-Лохун, в которой можно выделить две части: северную – с центром в городе Навсуд (затрагивающую также и часть территории Ирака), и южную – с центром в городе Паве. Основной областью исследования стала южная часть Лохуна, а именно деревни Вара и Неджжар, расположенные в 20 км от Паве и в 25 км от Навсуда.

В обеих деревнях, расположенных рядом друг с другом, до сих пор действует несколько известных обителей (*ханака*).

Благодаря двум из них район превратился в центр паломничества для последователей *кадирийя-талибанийя* с различных уголков мусульманского мира. Согласно данным переписи 2006 года, число жителей Вара было 290 человек (80 домохозяйств), а Неджжара – 200 человек (65 домохозяйств) [Центр статистики Ирана 2006].

Знакомство с суфизмом

В настоящее время этимология термина «суфий» продолжает вызывать множество дискуссий. Некоторые считают этот термин дериватом слова *сафа* (букв. «чистота». – Прим. перев.), другие связывают его с понятием асхаб-и суффа (так называют тех, кто по указанию пророка Мухаммеда покинул Мекку, отправился в Медину и нашел там кров в Масджид ан-Наби), представители же третьей точки зрения этимологически возводят концепт суфий к греческому слову σοφία («мудрость») [Зарринкуб 1983, 4]. Разумеется, единой точки зрения на происхождение интересующего нас термина нет, оно до сих пор остается дискуссионным. То, с чем согласны практически все, – рассматриваемый термин происходит от слова со значением «шерсть», поскольку дервиши носили шерстяные одеяния. Согласно точке зрения некоторых исследователей, суфии выбрали такой стиль одежды в качестве протеста против богатых и власть имущих [Тадаййон, без даты, 462], по мнению же других, дело заключается в простом стремлении к аскетизму и нестяжательству. Ибн Халдун был убежден, что обычай суфиев облачаться в шерстяную одежду и их затворнический образ жизни служили своеобразным протестом против элиты [Ибн Халдун 2003, 968]. В любом случае аскетизм и социальный протест были, с одной стороны, борьбой с собственными пороками, а с другой стороны – борьбой против пороков других.

Суфийские настроения появились в обществе во втором веке по хиджре, однако лишь в четвертом веке они вылились в организованные общины, отличавшиеся друг от друга разницей во мнениях по основным и второстепенным вопросам [Форухар 2008, 390]; так суфизм оказался в фокусе внимания

общества. Некоторые исследователи видят причину такого развития в том, что суфизм апеллирует к чувственному миру человека, а не к логико-рациональному. Понятие любви (*ишк*) занимает важное место в суфийском учении [Burckhardt 2008, 21], и большинство сходится во мнении, что *масаввуф* – это поклонение Богу, основанное на любви к Нему [Форузанфар 1972, 288]; такая любовь служит связующим звеном между землей и небесами [Сетари 1996, 377]. Конечно, понятие «любовь» по-разному интерпретировалось в разных ответвлениях суфизма: некоторые мистики стремятся установить эту сакральную связь путем любования красотой и метафорического описания любви, другие – путем следования идее «совершенного человека» (*инсан-и камил*) и т. д.

Суфии убеждены, что духовное развитие можно сравнить с дорогой, а дервишей-подвижников, следующих по пути постижения Божественной любви, называют странниками или путниками. Мистик всегда стремится к совершенству, переживая дарованное ему религиозно-экстатическое состояние (*хал*), и его конечной целью является «исчезновение» в Боге (*фана'*) [Knysh 2010, 309]. Согласно суфийскому представлению, мистик преодолевает этот путь в несколько этапов, называемых «стоянками» (*макамат*) [Форухар 2008, 391] («покаяние» (*тауба*), «осмотрительность» (*вара'*), «воздержание» (*зухд*), «нищета» (*факр*), «терпение» (*сабр*), «покорность» (*рида*) и «упование» (*таваккул*)), и, пройдя все стоянки, он достигает Истины (*хакикат*).

Суфийское братство кадириййа

К числу представителей тариката *кадириййа* относят тех, кто последовал учению 'Абдулкадира Гилани (471–561 по лунной хиджре / 1078–1168 н. э.). Это братство является одной из центральных суфийских генеалогий (*силсила*), ответвлениями которого являются братства *сухравардиййа*, *ни'маталлахиййа* и *чиштиййа*. Силсила Гилани восходит к имаму 'Али ибн Абу Талибу по линии имама Хасана. Его титул (*лакаб*) звучал как «муж озарения» (*мард-и шарк*). Он был первым в истории суфизма, к кому обращались как

«господин» (*вали*). Его ученики (*муриды*) также именовали его «заступником людей и духов» (*гаус ас-сакалайн*), «шейхом всех» (*шайх-и кулл*), «шейхом Восхода» (*шайх-и машрик*), «заступником Гилани» (*гаус Гилани*), и «серым соколом» (*баз ашхаб*). Местом рождения Гилани считают то Гилан (вероятно, западный), то Междуречье [Чахардехи 1981, 102]. 'Абдулкадир был факихом ханбалитского мазхаба [Arberry 2008, 58] и обрел настолько широкую популярность и авторитет, что жители Багдада относились к нему как к олицетворению праведности [Зарринкуб 1983, 80]. Он руководил ханбалитским медресе, а также обратил значительное число иудеев и христиан в ислам. У него было 27 сыновей и 22 дочери [Чахардехи 1981, 120].

В кругах мусульманских мистиков последователи 'Абдулкадира известны своими представлениями о служении (*хидмат*) и дружелюбии (*мухаббат*). Оставаясь в целом традиционалистами, они все же допускали некоторые доктринальные расхождения с «учением праведных предков». Представители *кадириййа* придерживаются учения «единства бытия» (*вахдат-и вуджуд*) и знаком отличия избрали зеленый цвет [Форухар 2008, 348]. Адепты братства *кадириййа* проживают на территории современных Ирака, Сирии, Турции и Ирана. В Иране они населяют некоторые районы останов Керманшах и Курдистан, верно храня свое вероучение.

Поскольку братство *кадириййа* духовно возводит себя к имаму 'Али, в его учении можно обнаружить много точек пересечения с шиитской доктриной. Например, общими понятиями для кадиритов и *ши'ат ал-байт* являются наместничество (*вилайат*), заступничество (*шафа'ат*), посредничество (*таваассул*) и некоторые другие. И в той же мере, в которой учение *кадириййа* сближается с шиитскими воззрениями, оно отдаляется от учения суннитских орденов (например, от учения *накибандиййа*). Кадириты почитают наместников практически наравне с пророком Мухаммадом (*нубувват*), а иногда даже и больше него, при этом наместника (*вали*) они именуют *кутбом* (букв. «полюсом» – человеком, достигшим высшего духовного совершенства. – *Прим. перев.*) и «совершенным человеком» (*инсан-и камил*). Со времен Ибн 'Араби

эта категория неоднократно привлекала внимание суфиев, и чудеса (*карамат*), совершаемые *кадиритскими* «святыми» (*авлийа*), были отождествлены членами братства с чудесами, совершаемыми пророками (*му'иджиза*) [Зарринкуб 1983, 91].

Согласно представлениям о заступничестве и посредничестве, adeпты *кадириййа* считают 'Абдулкадира заступником и, тем самым, посредником между ними и Богом. Ему приписывают следующие слова: «'Абдулкадир говорит: “Всегда, когда Вы просите о чем-то Бога, обращайтесь ко мне как к посреднику, чтобы ваша просьба была исполнена, и каждый, кто будет искать помощи в горе, при моем участии обретет помощь Его, и тот, кто будет горячо призывать Его во имя мое, избежит от беды. Каждый, кто совершит два молитвенных *рак'ата* и в каждом *рак'ате* после суры *ал-Фатиха* одиннадцать раз возгласит суру *ал-Ихлас*, затем вознесет хвалу Пророку, сделает одиннадцать шагов в сторону Ирака и упомянет мое имя, – тот избежит от любой нужды, которую он назовет”» [Чахардехи 1981, 118–119].

Способы вступления в тарикат кадириййа и выхода из него

Для тех, кто решил стать adeптом братства *кадириййа*, существует особый порядок вступления. Так, «сначала неофит (*талиб*) становится на колени перед главой общины (*халиф*), берет его за руку, просит об очищении от всех своих грехов (как мелких, так и серьезных), а после этого – славит имя Пророка и, повторяя за халифом, поминает имена всех *кадиритских* шейхов, которые становятся «свидетелями» намерения новообращенного следовать правильному пути. Также он просит у всех прощение своих долгов и произносит молитвенную формулу «истинен Бог» (*хакк Аллах*)» [из беседы с халифом].

В этом обряде обращения рука шейха и халифа символизирует руку 'Абдулкадира, а сама рука 'Абдулкадира – руку имама 'Али [Чахардехи 1981, 109], и, в сущности, каждый, кто вступает в братство *кадириййа*, переходит под покровительство имама 'Али.

Покинуть тарикат можно двумя способами. Первый – по своей воле отказаться от присяги; второй – изгнание. Как говорит халиф сеййед Салим: «Если *дервиш-мурид* сойдет с истинного пути и совершит беззаконие, то мы его исключаем». Если кто-то из дервишей (как мужчина, так и женщина) собьется с пути, халиф в обычном порядке исключает его из братства, хотя такие случаи бывают редко. Сеййед Салим, настоятель обители в Вара, во время празднования ‘Ид ал-фитра сказал нам: «Сегодня я отпустил двух человек и сказал им, чтобы они искали других шейхов, – и объяснил это следующим образом, – они не повиновались родителям и не трудились».

Этнографический взгляд на празднование ‘Ид ал-фитра в Вара и Неджжаре

Церемония празднования ‘Ид ал-фитра началась в 8:30 утра. Некоторые дервиши, прибывшие на праздник издалека, останавливались у настоятеля в гостях за ночь до этого, некоторые нашли приют в здании обители, а некоторые, имея при себе одеяло, ночевали прямо на улице. В начале празднования все жали и целовали друг другу руки в знак приветствия. Пятеро пожилых мужчин взялись за руки и сформировали полукруг, внутри которого двое людей, держа в руках белые платки, размеренно читали стихи. Обитель, наполненная сакральной атмосферой, была украшена портретами предыдущих халифов, знаменем с формулой шахады «Нет Бога кроме Аллаха, и Мухаммад – посланник его» (*Ла илаха илла Ллах ва Мухаммад расулу Ллах*) и строчками из мистических стихотворений. После нескольких циклов кружения и чтения стихов, присутствующие приступили к экстатическому ритуалу. Некоторые начали громко и продолжительно плакать. Кругообразные вращения были очень похожи на курдский танец, и в этом, на наш взгляд, проявляется влияние элементов курдской культуры на праздничный обряд.

Затем халиф присоединился к участникам радения (*сама’*) и все начали в такт качать головами. По мере увеличения числа людей рос и круг. В этот момент двое молодых

людей стали бить в бубен, другой же юноша начал читать восхваления в адрес Бога и пророка Мухаммеда, и люди вокруг начали повторять за ним. Постепенно круг обрел правильную форму, и тогда в его центр вышел пожилой мужчина с длинными волосами. Он вертел головой, и его весьма длинные волосы развевались вокруг, и это было довольно удивительным зрелищем. Люди все прибывали, и в какой-то момент вся обитель оказалась заполненной. Во время радения дервиши держали друг друга за руки и двигались по круговой траектории. Чем сильнее становились ритм бубна и ритм пения, тем интенсивнее становились движения людей. Некоторые люди настолько сильно входили в транс, что начинали подпрыгивать. Интересно то, что даже весьма пожилые мужчины с легкостью выдерживали высокий темп радения и были физически подготовлены. Спустя два часа ритм начал замедляться. Ритм стал настолько спокойным, что люди перестали его чувствовать. Только те, кто до сих пор пребывали в глубоком экстазе, продолжали быстро двигаться и подпрыгивать. Звучание бубна оборвалось, и тогда дервиши сели на пол. Для всех участников этот момент был замечательной возможностью поздороваться со всеми знакомыми, с которыми они иногда не виделись в продолжение долгих лет. Некоторые вышли из здания обители, грустной и жалобной интонацией скандируя стихотворение *Сийях чамана* («Черное одеяние»). Это стихотворение было посвящено ушедшим в мир иной учителям. Напев этого стихотворения был явно в характерном курдском стиле и напоминал грустную курдскую песню Хура.

После нескольких минут отдыха ритуал возобновился и обитель снова заполнилась дервишами. В обители практически не осталось свободного места: можно было насчитать приблизительно 60 человек. Практически все, кроме нескольких человек, были одеты в местные курдские наряды. Некоторые пожилые дервиши привлекали не меньше внимания, чем юноши. Один из дервишей, одетый в деловой костюм, был офисным работником, он уверял, что в настоящее время число участников радения стало меньше. Он отметил: «На фоне того, как все большее внимание уделяется науке, число

участников становится все меньше. В прежние времена люди учились молитве и религиозным установлениям у халифа, но сейчас все изменилось».

Ритм снова начал нарастать, и рядом с бившими в бубен пели послушники, изучавшие богословие и исламское право (*фикх*). Некоторые даже плакали навзрыд при строках «Я каюсь о содеянном, Прощающий грехи (*Гафир аз-занб*), помилуй меня». *Сама'*, вращение, звук бубна, декламация стихов и следовавшее за этим самозабвение повторились, как и в предыдущем цикле, и спустя два часа, ближе к полудню, движения также пошли на спад, пока не остановились. В конце один из стариков прочитал молитву о прощении грехов (*ду'а-йи бахшудаги*) и все ответили «Аминь». Обитель погрузилась в тишину, часть дервишей вышли на улицу, поминая (*зикр*) и славя (*мадх*) имена своих учителей, часть осталась слушать их внутри здания. По завершении ритуала *зикр* началось чаепитие.

За пределами обители, во дворе дома халифа сеййеда Салима (здание обители было построено отдельно от дома, в котором проживала семья халифа), его супруга готовила обед для гостей. На костре варились два больших котла риса и подливы из сливы. После обеда халиф сеййед Салим возглавил коллективный намаз. Халиф носит звание факиха, он получил образование по *сунне* и имеет благословление от шейха Йусуфа Талибани в городе Каркук, центре братства *кадириййа*. Настоятель – очень добрый человек. Он имеет право носить зеленую чалму, являющуюся и знаком ордена *кадириййа*, и символом принадлежности к роду пророка Мухаммеда (*саййид*). Халиф всегда оказывает теплый прием своим гостям (в частности, он радушно принял автора исследования, не принадлежащего к числу членов братства, и позволил ему остановиться у себя дома на две ночи). Отец халифа также был известным в тех краях духовным авторитетом, и его сын по наследству перенял это звание.

После намаза и непродолжительного отдыха большая часть участников отправилась почтить память сеййед 'Инайата, отца нынешнего настоятеля, сеййеда Салима. Они

собрались на его могиле, находящейся по дороге в Неджжар, и, совершая под звук бубна и пение стихов тот же ритуал *сама*, прошли пешком от ворота кладбища до самой могилы, где они прочитали суру *ал-Фатиха* и воздали почести покойному. Через двадцать минут присутствующие сели в машины и направились в деревню Неджжар, расположенную по соседству с Вара, центром района, чтобы принять участие в церемонии, которая должна была проводиться в неджжарской обители. Халиф, который ехал в машине вместе с автором этих строк, сказал: «Не у всех есть время поехать с нами в Неджжар, поэтому они посещают только церемонию в нашей обители и потом не едут с нами».

Те, кто добираются до Неджжара раньше халифа, останавливаются на подъезде к деревне и ждут его. Когда прибывает халиф, люди снова начинают бить в бубен и петь стихи. Халиф встает во главу колонны, и все направляются в обитель. Обитель в Неджжаре крупнее и лучше оснащена, чем расположенная в Вара, как и полагается по ее статусу. На одной из стен висит четырехметровое полотнище, на которой были вышиты слова: *Аллах*, «Нет Бога кроме Аллаха» (*ла илаха илла Ллах*), «О, шейх 'Абдулкадир» (*йа шайх 'Абдулкадир Гилани*), «Помоги, о, шейх 'Абдуррахман Халес» (*мадад йа шайх 'Абдуррахман Халес*), «помоги, о, шейх Мухаммед из Неджжара» (*мадад йа шайх Мухаммад-и Азиз-и Неджжар*). Здесь также были развешены и другие полотнища с шахадой, формулами зикра и изображением Ка'бы. В отличие от обители в Вара, эта обитель была оснащена хорошей акустической аппаратурой. В обители мы встретили более ста человек; когда к ним присоединились люди из Вара, число участников достигло 140. С нашим приходом ритм радения ускорился.

После получасового радения дервиши сели на пол и началась официальная часть. В начале была продекламирована сура *ал-Муззаммил* («Завернувшийся»), и началось чаепитие. Затем кто-то начал петь и остальные стали подпевать ему в ответ. Большинство людей было одето в местные наряды, но среди них были и одетые по-иному (в пиджаках, рубашках, брюках, футболках и т. д.). Среди них находился

и подросток в майке марки «Келвин Кляйн». В обители присутствовали люди всех возрастов: от двухлетних детей до столетних стариков. Постепенно ритм *зикра* нарастал, ритуал *сама* возобновился с переступания ногами (*пайкуби*). Примечательно, что и те, чей возраст превосходил сто лет, имели достаточную физическую мощь, чтобы наравне с молодыми успевать за быстрым ритмом. Церемония длилась до заката, после чего все разъехались по домам. Большой охват прихожан обители в Неджжаре также отличал ее от обители в Вара, что свойственно для старшей по рангу обители.

Особенности религиозных практик кадирийя и их вероучительные основы

Вероучение ордена *кадирийя* довольно сложно. Оно обуславливает идейные истоки ритуальных практик этого братства. При этом, хотя ритуал и зиждется на системе воззрений, все же он развивался в определенных исторических условиях, то есть элементы местной культуры в известной мере стали неотъемлемой частью обрядовых практик этого ордена. В этом разделе мы, опираясь на документальные источники и результаты полевого исследования, рассмотрим следующие понятия: поминовение (*зикр*), радение (*сама*), обитель (*ханака*), уединение в посте и молитве (*челленешини*) и чудеса (*харк-и 'адат*).

Поминовение (зикр)

Зикр можно считать частью ритуала радения (*сама*), поэтому об этом мы порассуждаем подробнее в соответствующем разделе. Вкратце скажем, что специфика *зикра* в братстве *кадирийя* заключается в поминовении не только имен Аллаха, но и имен почитаемых в ордене религиозных авторитетов (*авлийа*). Корбен замечал: «Среди всех духовных методик, начиная от сосредоточенных размышлений над изречениями Пророка и заканчивая проникновенным чтением Корана, исполнением намаза и других, *зикр* помогает наиболее оптимальным образом высвободить дух и в лучах божественной благодати дарует мистiku возможность воссоединиться

с Абсолютом» [Корбен 2008, 112]. Ученый считает, что наиболее полно эту задачу выполняет зикр *Ла илаха илла Ллах* [Корбен 2008, 112–113].

Последователи *кадириййа* совершают зикр двумя образами: сидя (*тахлил* или *тахлила*) или стоя (*хара*). В первом случае *дервиши* совершают зикр, рассаживаясь по кругу. Наличие этой формы зикра отличает ритуал *кадириййа* от ритуалов ордена *нашбандиййа*. Адепты *кадириййа* предпочитают зикр в полный голос (*зикр-и джали*) зикру про себя (*хафи*), в противоположность *нашбандиййа*. Один из дервишей сказал: «Зикр – внутри тебя; [в твоей душе] никого не должно быть, кроме Бога. Всеми фибрами тела ты посвящаешь себя Ему». Второй случай – зикр в положении стоя – входит в радение, поэтому рассмотрим его вкуче с ритуалом *сама*’.

Радение (сама’)

Этимологически в арабском и персидском языках корень слова *сама*’ («слушание») связан со значением «слышать» [Avery 2004, 57], но в переносном смысле это слово может обозначать «восторг», «радость», «веселие с танцами и пением». Во время радения напевы приводит в потрясение слушающих, и такое приподнятое расположение духа необходимо многим суфиям для достижения религиозно-мистического экстаза [Саджади 1993, 262]. *Сама*’ состоит из трех компонентов: музыкальное сопровождение, танцевальные движения и зикр *хара*, которые могут комбинироваться друг с другом и тем самым одухотворять дервишей. Суфии считают этот эффект результатом божественной благодати.

Дервиш Г., получивший светское образование в сфере естественных наук, рассказал о своем видении философии радения: «Господь дал завет возносить зикр в любых формах, лишь бы они не были признанием многобожия (*ширком*)». Говоря о философии *сама*’, халиф указывает на исторический контекст времен пророка Мухаммада: «Джибрил явился Пророку и возвестил ему: “Несу тебе благое известие

о том, что бедняки (дервиши. – А. К.) из твоей общины (*умма*) на 500 лет раньше сильных мира сего войдут в рай”. Пророк обратился к своим сподвижникам (*сахаба*) и спросил: “Споет ли кто-нибудь хвалебную песнь (*мадх*) другу?” Один из сподвижников отозвался и запел, а Пророк поднялся в экстазе (*джазба*), накидка (*‘аба’*) его упала на землю, и после этого он успокоился. Сподвижники разрезали эту накидку на 400 кусочков и унесли. Это было первое *сама’* в истории».

Некоторые суфии считают *сама’* посланиями, которые Господь отправляет людям, живущим в брэнном мире: «У Джунайда спросили, каким образом люди, находившиеся в состоянии покоя, услышав напевы *сама’*, приходят в движение? Он ответил, что Бог вынул из спины человека ребенка, подобно семени, и обратился к нему с вопросом: «Не я ли Господь ваш» (*аласту би-раббикум*)? Благодатное состояние при внимании словам Бога явилось людям, и когда теперь они слышат *сама’*, они вспоминают Его, и их души радеют в движении [Кушайри 1982, 600].

Суфии верят в том, что *сама’* доступно не всем, то есть не все могут принимать участие в радении, есть ряд условий для участия в нем. В первом *дафтаре* «Поэмы о скрытом смысле» (*Маснави-йи ма’нави*) Мавлана сложил такие строки: «Не каждый храбр выдержать *сама’*, / Не каждой птичке положен кусок инжира, / В особенности, если ты, как мертвая птица, / Ты без глаз, помыслы твои слепы».

Вообще, польза от *сама’* бывает четырех видов. Во-первых, иногда усердствующих (*муджахидин*) порицали традиционалисты из-за частого поклонения (*‘ибадат*), и их сердца наполняла грусть, поэтому ритуал *сама’*, сочетающий и стихотворный текст, и мелодии помогал преодолевать горести и достигать внутреннюю чистоту. Во-вторых, верующие, соблюдая духовные практики, иногда в силу брэнной человеческой природы сталкиваются с духовными преградами, которые помогает преодолеть музыка и стихи. В-третьих, потенциал *сама’* способствует духовной чуткости и тем самым сближению духа с Богом [Форухар 2008, 385]. В-четвертых, как был уверен Шихабaddin Сухраварди,

сама' оберегает человека от искушений материального мира [Тадаййон, н/д, 591].

Согласно этнографическим данным и нашим наблюдениям в Вара и Неджжаре, радение начинается с зикра и размеренной мелодии, которая, постепенно нарастая, вводит в экстатическое состояние. Это состояние достигается по мере прослушивания музыки (в том числе ударов бубна), стихов, песен, после произнесения зикров и наблюдения за ритмическими движениями дервишей. О соотношении же зикра и музыкального компонента Жан Дюринг рассуждал следующим образом: «Если на одном полюсе суфийских представлений о музыке находится мелодия со свободным темпом, то на диаметрально противоположном полюсе находится свободный от мелодии зикр с фиксированным ритмом. Зикр находится на пересечении слов и музыки, и его можно считать самым оптимальным способом организации речи для суфийского ритуала. Структура зикра включают в себя следующие черты: фразы-клише и повторы, ритмизованную речь и определенную лексику, характерную для песен [During 1999, 281]. Говоря о зикре и мелодии, халиф сеййед Салим добавил: «Восхваляя Бога, Пророка и праведников, поминающие ощущают на себе, как Господь посылает им свою благодать».

Помимо зикра, который во время радения совершается стоя, важное значение имеет и такой инструмент, как бубен, который очень популярен у *кадириййа*. По мнению Аннемари Шиммель, музыка – это один из путей восхождения души к Богу, и потому суфии уделяют много внимания музыкальным элементам [Schimmel 2005, 9]. В связи с этим Касем Гани пересказал слова Платона и Пифагора о том, что мелодии и песни переносят человека в идеальный мир, мир до рождения, в котором он мог слышать их, в том смысле, что до того, как душа отлучилась от Бога, она слышала эту небесную музыку. Земная музыка пробуждает в человеке воспоминания о тех былых мелодиях и обращает его к Вечности [Гани 1977, 59].

В *кадириййа* бубну придается ритуальное значение. Бубен уже неотделим от ритуала. Некоторые осваивают искусство игры на бубне и потом демонстрируют свой талант

в обители. Один из дервишей сказал: «Шесть лет назад я пришел к Бижану Камкару учиться игре на бубне и успешно освоил весь курс». Мустафа, другой юный дервиш, поделился: «Мой отец был последователем нашего братства, и он мог даже вонзать в себя металлические прутья и касаться языком печи. Следуя примеру отца, я также стал адептом братства и заинтересовался игрой на бубне. Я стал играть на бубне в обители. Когда я играю, то отрешаюсь от себя. Играя на бубне, я вношу собственный вклад в *сама*'. Видите, у меня ладони, ни много ни мало, в крови. Мне было довольно тяжело оставить игру, поскольку это меня одухотворяло». Другой дервиш, Мухаммад Йусефи, добавил: «Я родом из Дарайана, но сейчас живу в Паве, и всегда, когда прихожу сюда в обитель, играю на бубне. Как мой отец посещал эту обитель и нес послушание у ее настоятеля, так теперь и я еще в детстве стал ее прихожанином. Я не могу описать процесс игры на бубне: то радость на душе, то веселье, то проступают слезы, то накрывает, будто волной... Это искра, которая освещает человека. Во время игры мое сознание раскрывается, и я ощущаю гармонию».

Обитель (ханака)

Термин *ханаках* происходит от арабизированного персидского слова *ханагах*. Это слово обозначает обитель дервишей. Ханака также была осмыслена как «дом кормления» (*хорангах*). Видимо, на протяжении истории ханаки служили приютами для бедняков и дервишей, и обломки некоторых зданий такого рода можно видеть в Натанзе или Исфахане. Их роль определили восьмой и девятый айаты 76 суры Корана «Человек» (*ал-Инсан*; альтернативное название – *ад-Дахр*) [Саджади 1993, 256].

Исторически у обителей было и другое название. Оно связано с историей *асхаб-и суффа*, которые были гонимы не принявшими ислам мекканцами и которые вместе с пророком Мухаммедом переселились в Медину. Они жили в особой пристройке к Мечети Пророка (*масджид ан-наби*). В подобных же постройках жили и другие, кто остался без крыши над

головой. Так, ханака с самого начала служила приютом для бездомных, приезжих и путешественников.

Помимо предоставления крова указанным категориям населения, можно выделить и другие функции ханагахов. Ханака укрепляет сплоченность дервишей. В ханаках взаимодействие между *дервишами* активизируется. Они делятся своими трудностями и помогают друг другу в их преодолении. Так, один из дервишей по имени Ахмад сказал: «Посещая на неделе обитель, мы узнаем о том, кто болен, у кого трудности, и все вместе стараемся им помочь».

Другая функция, которую можно выделить как на уровне конкретного прихожанина, так и на уровне коллектива – это нравственное воспитание. В ханаке дервиши находятся под надзором друг друга, и это способствует их духовному росту. Один из дервишей отметил: «Ислам обязывает к тому, что если я заметил в моем брате недостаток или увидел, что он совершает ошибку, то я стараюсь его уберечь от этого. Находясь в обители, сделать это гораздо проще».

Если мы обратим внимание на планировку жилища сеййеда Салима и планировку обители в Вара, то заметим следующее: они спроектированы таким образом, что жилище шейха расположено как бы и внутри обители, и, в то же время, снаружи ее. То есть обитель полностью отделена от его личного пространства, но зайти в обитель можно только через его жилище. По нашему мнению, это связано с описанными функциями ханаки.

Молитва и пост (челленешини)

Опираясь на Коран и *хадисы*, адепты *кадириййа* признают число сорок священным. Они верят, что, если человек хочет достичь духовного совершенства, ему следует провести сорок дней в покое и уединении, соблюдая пост и совершая зикры. Об этом сказано в аяте 142 седьмой суры Корана *ал-А'раф* («Преграды»); в ней рассказывается, что Бог призвал Мусу, и тогда он оставил вместо себя своего брата Харуна, чтобы тот пошел к людям и наставлял их на путь исправления.

Дервиши также часто указывают на хадис, согласно которому Господь творил в течение сорока дней. В другом хадисе пророк Мухаммад сообщил, что Господь наполнит сердце каждого, кто проведет сорок дней в чистоте, откровением, воплощающимся в речи и на письме [Сухраварди 1985, 99].

Некоторые полагают, что во времена пророка Мухаммада практика *челленешини* еще не существовала; она, по всей видимости, была разработана суфиями гораздо позже [Саджади 1993, 259]. Один из молодых дервишей в Вара по имени Ахмад, впрочем, замечал: «Если даже этого не было на заре ислама, а появилось только позже, никакой проблемы в этом нет. Само по себе пребывание в уединении и довольстве ради поклонения Богу является благим и поощряемым».

Во время *челленешини* дервиши часто произносят зикр *Ла илаха илла Ллах*, но могут быть и другие зикры. Один из дервишей, одетый в костюм и работающий в сфере образования, отметил: «Во время *челленешини* нельзя съесть больше, чем несколько фиников. Это очень трудно. Например, только халиф (сеййед 'Инайат) смог несколько раз выдержать эту практику, лишь изредка у него хватает на нее сил».

Чудеса (харк-и адат)

«Раньше я брал и змею голыми руками, и вонзал себе прутья, и вкушал огонь. Это такая способность, которую Бог дарует *авлийа'*, и при их посредничестве такие чудеса можно творить и другим. Как-то против нашего братства выступил один порицатель, который обвинял нас в колдовстве и чародействе. Я вонзил себе прут, обратился к *авлийа'* и сказал, что эта кровь будет свидетельством того, что это не колдовство. Потекла кровь. Конечно, я не чувствовал никакой боли. Это не моя заслуга, это все при посредничестве наших заступников. Раньше я часто практиковал это, но поскольку это сейчас запрещено, я совершаю такие чудеса только для убеждения неверующих» [из беседы с дервишем Йусефи].

Совершение чудес и проявление необычайных способностей являются одной из особенных практик в *кадирийя*,

которая, как сказано выше, исходит из высшего мира при посредничестве «святых» (*авлийа*). Дервиши уверены, что, уповая на Господа, можно без совершать без страха и без боли необычные вещи, например, вкушать огонь, брать змей, касаться языком печи, вонзать в тело прутья и лезвия мечей, глотать килограммовые камни, заглатывать младенцев по пояс, перемещать тяжелые камни в одиночку и тому подобное.

Среди молящихся наше внимание привлек дервиш, у которого были отрублены четыре пальца и у которого вся ладонь была покрыта царапинами. Мы поговорили с ним после радения и узнали, что он совершал чудеса. Когда мы его спросили про раны на руке, он ответил: «Уже в десятилетнем возрасте я мог ловить змей голыми руками: и ядовитых, и неядовитых. В этом году в один из домов в Паве заползла пятикилограммовая змея. Мне позвонили и попросили прийти на помощь. Я поймал змею, хотел засунуть ее в мешок, и впервые в жизни змея меня укусила. Все потому, что в тот момент я не поминал своего учителя, сеййеда 'Инайата, и не молился ему о помощи. После этого я оказался на грани смерти, но моя жена поехала в Вара и взяла у халифа бутылку молока. Я выпил это молоко и исцелился. Так и остался жив».

Другой дервиш по имени Хусейн рассказал: «Я сам залезал внутрь печи и вылезал оттуда целым и невредимым».

Один из дервишей, игравших на бубне, поделился с нами: «У меня есть младшая сестра, которая в возрасте двух лет заболела сильной лихорадкой и у нас не было возможности отвезти ее в больницу. Отец взял ее с собою на *мазар* сеййеда 'Инайата, прочел ал-Фатиху и обратился к нему. Моя сестра выздоровела. Сейчас она в девятом классе».

И хотя мы, исследователи, наблюдавшие отправление обрядов, не были свидетелями какого-либо из чудес, рассказанное нам было на устах у всех дервишей, и они также сняли об этом документальный фильм. В целом, сомневаться в том, что это имело место (пусть и в прошлом), не приходится. Интересно, что в настоящее время подобные действия считаются запрещенными (*харам*) и их можно совершать только в определенных случаях, иначе они могут нанести ущерб

человеку. Дервиш Сулейман, которому было 108 лет (55 из них он является членом братства) и который был самым пожилым из присутствующих, сказал: «Вонзание в себя прутьев, ловля змей и тому подобные действия не имеют значения. Им равноценны два *рак'ата* ночного намаза. Сейчас по *шари'ату* это запрещено, и шейх Йусуф призывал не делать этого, поскольку это является источником бессилия для дервишей».

Другой дервиш, Джамшид, сообщил: «Поскольку эти действия сейчас считаются *харам*, то таким занимаются только *назаниты*, другое ответвление братства *кадириййа*».

Дервиш Мустафа добавил: «Сейчас у нас есть наука и Интернет, и никаких паранормальных действий не совершается. Поскольку ты несешь ответственность за свое тело, ты должен предать его земле в целостности подобному тому, как возвращают взятое во временное пользование – в сохранности. Шейх нашего братства, 'Абдуррахман Халес, говорит, чтобы вместо нанесения себе ран ты прочитал вечерний и утренний намаз или накормил сорок нищих».

Напрашивается вывод, что *кадириййа-талибани* стремится к характерной для современного мира разумности. Последователи братства (конечно, под влиянием проповедей своих учителей) пришли к тому, что в век существования современных средств связи, не стоит совершать ничего необычного и противоречащего здравому смыслу, поскольку это может быть опасно.

Выводы

Братство *кадириййа* представляет собой одну из исторических форм суфизма, у истоков создания которой стоит 'Абдулкадир Гилани. *Силсила* братства имеет множество ответвлений, одним из которых является *талибани* с центром в иракском городе Коркук. У братства *кадириййа-талибани* есть последователи на западе Ирана – в Керманшахе и Курдистане. В нашем исследовании основное внимание было уделено городскому округу Паве в провинции Керманшах. Можно обнаружить ряд сходств между *кадириййа-талибани* и шиизмом. Формированию принципов, касающихся

понятия наместничества (*вилайат*), понятия *кутб*, идеи «совершенного человека» (*инсан-и камил*) и заступничества (*шафа'ат*), поспособствовали контакты с шиизмом.

В то же время кадириты рьяно указывают на свою приверженность суннизму и стараются сочетать в своем учении суннитские и шиитские элементы, что послужило объектом критики со стороны суннитов-ваххабитов.

Характер таких понятий как *зикр*, *сама'*, обитель, пост и молитву, а также чудеса, обусловлен сложной системой воззрений кадиритов, соединившей в себе и исламские положения, и чисто суфийские воззрения, и элементы культуры западноиранских курдов. С течением времени братство *кадириййа* ощутило на себе влияние исторических, и этнических факторов. В зикрах используются стихи и на курдском, и на арабском, и иногда персидском языках. *Сама'* также испытал на себе влияние культуры курдских танцев, для которых характерны вращательные движения по кругу или полуокружности. В архитектуре обителей можно обнаружить следы курдской культуры. Даже чудеса имеют непосредственную связь с теми реалиями, которые свойственны для горной местности на западе Ирана. Например, поедание камней, ловля змей, поглощение огня, вкалывание прутьев в тело и так далее явно отсылают нас к горским традициям. Поскольку жители этого региона не испытали на себе влияния различных модернистских течений, мы не обнаружим здесь резкого конфликта между традициями дервишей и современными веяниями.

В целом, культуру братства *кадириййа* можно отнести к числу традиционных. В течение многих лет, несмотря на распространение модернистских веяний в Западной Азии, оно оказалось способным сохранить свое существование. Хотя с течением времени число адептов этого ордена становится все меньше, его культура продолжает жить, пусть иногда и в весьма необычных обрядовых формах.

ЛИТЕРАТУРА

Ибн Халдун, 'Абдуррахман бен Мухаммад. Мукаддима-йи Ибн-е Халдун [Мукаддима ибн Хальдуна] / пер. на перс. яз. Мухаммад Парвин Гонабади. Изд. 10-е. Тегеран: Элми-йе фарханги, 1382/2003.

Амини, Амир. Тахкик-и пирамун-е забан-е корди [Исследования по курдскому языку]. Тегеран: Хадаф, 1377/1998.

Томпсон, Кеннет и др. Дин ва сахтар-е эджтемаи [Религия и социальная структура] / пер. на перс. яз. Али Бахрампуре и Хасана Мохаддеси. Тегеран: Кавир, 1381/2002.

Тадаййон, Аталлах. Джелвеха-йе тасаввоф ва 'эрфан дар Иран ва джахан [Суфизм и мистицизм в Иране и мире]. Тегеран: Энтешарат-е Техран, без даты.

Чохардехи, Нураддин. Селселеха-йе суфийе-йе Иран [Духовная генеалогия иранских суфиев]. Тегеран: Бетонг, 1360/1981.

Дюркгейм, Эмиль. Сур-е бонйадин-е хайат-е дин [Элементарные формы религиозной жизни] / Бакер Пархам. Тегеран: Марказ, 1383/2004.

Зарринкуб, 'Абдолхосейн. Арзеш-е мирас-е суфийе [Ценность наследия суфиев]. Изд. 5-е. Тегеран: Амир Кабир, 1362/1983.

Сетари, Джалал. Эшк-е суфийане [Суфийская любовь]. Изд. 2-е. Тегеран: Марказ, 1375/1996.

Саджади, Сеййед Зийа ад-Дин Мокаддеме-йи бар 'эрфан ва тасаввоф [Введение в мистицизм и тасаввуф]. Тегеран: Самт, 1372/1993.

Сухраварди, 'Умр бен Мухаммед. Авариф ал-ма'ариф [Дары божественного знания], Т. 1 / пер. на перс. яз. Абумансур 'Абдолмо'эмин Эсфахани. Тегеран: Касем Ансари, 1364/1985.

Корбен, Анри. Энсан-е нурани дар тасаввоф-е ирани [«Световой человек в иранском суфизме»] / Фарамарз Джавахери Нийа. Изд. 2-е. Шираз: Амузегар-е хорд, 1387/2008.

Гани, Касем. Бахс-и дар тасаввоф [Споры в суфизме]. Изд. 2-е. Тегеран: Зоввар, 1356/1977.

Форузанфар, Бади'оззаман. Маджму'э-йе макалат ва аш'ар / подг. 'Энайаталлахом Маджиди. Тегеран: Деххода, 1351/1972.

Форухар, Носраталлах. Карнаме-йе тасаввоф [Каталог работ по суфизму]. Тегеран: Афкар, 1387/2008.

Кушайри, 'Абдулкарим бен Хавазан. Рисала-йи Кушайри [Послание Кушайри] / коммент. Бади'оззаман Форузанфар. Тегеран: Элми-йе фарханги, 1361/1982.

Шамс, Ибрахим. Джографйа-йе Хураман [Географическое расположение Хурамана] // Даиратолма'реф-е Хураман. URL: <http://sarkav.blogfa.com> (Дата обращения: мордад 1394/июль-август 2015).

Марказ-е амар-е Иран. Саршомари-йе нофус-о-маскан-е сал-е 1385 [Центр статистики Ирана. Перепись населения 1385/2006 года]. URL: <http://liveweb.archive.org/web/20150915144316/http://www.amar.org.ir/Default.aspx?tabid=553> (дата обращения: мордад 1394/июль-август 2015).

Arberry A.J. Sufism. An Account of the Mystics of Islam. London: Routledge, 2008.

Avery, Kenneth S. A Psychology of early Sufi Samā': Listening and Altered States. London: Routledge, 2004.

Burckhardt, Titus. Introduction to Sufi doctrine. Indiana: World Wisdom, 2008.

During, Jean. What is Sufi Music? // The Heritage of Sufism, Vol. 2: the legacy of medieval Persian Sufism (1150-1500). Ed. by Leonard Lewisohn. Oxford: Oneworld, 1999.

Eliade, Mircea. A History of Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries. Transl. by W.R. Trask. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1978.

Knysh, Alexander. Islam mysticism: a short story. Boston: Brill, 2010.

Otto, Rudolf. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Auflage 2. München: C.H. Beck, 2004.

Schimmel, Annemarie. The Role of Music in Islamic Mysticism // Sufism: Music and Society in Turkey and the Middle East / Ed. by A. Hammarlund, T. Olsson, E. Özdalga. London: Taylor&Francis e-Library, 2005.

ЧЕТЫРЕ АПОЛОГЕТИЧЕСКИХ ТРАКТАТА ИБРАХИМА АЛ-‘АЙЙИ (по рукописи BL Or 2691)

Предисловие и подготовка текста Ф.О. Нофала

DOI: 10.31696/2542-1530-2022-6-180-232

Публикуемые трактаты, хранящиеся в корпусе Британской библиотеки (Or 2691), написаны самаритянским богословом и литератором Ибрахимом ал-‘Аййей и содержат краткое изложение самаритянского религиозного учения XVIII–XIX вв. Во введении публикатор описывает творческую биографию ал-‘Аййи, рассматривает его религиозные взгляды и анализирует источники, которыми пользовался этот богослов, предлагая к рассмотрению четыре тезиса. Исследователь приходит к следующему выводу: трактаты, написанные Ибрахимом в 1781–1785 гг. и посвященные описанию основ самаритянского учения и обряда, генетически зависят от мусульманского богословского и правоведческого контекста. Так, ал-‘Аййа приводит отсылки мусульманских доктографов к мутазилитским и джахмитским концепциям, споры с философами-перипатетиками и апелляции к трудам ал-Байдави и ад-Дамири. Отдельно обсуждается связь между традициями мидрашей, данными Ибрахимом, и литературой мидрашей (Бамидбар Рабба, главы рабби Элиэзера).

Ключевые слова: самаритяне, Пятикнижие, Самарянское Пятикнижие, калам, апологетические трактаты, Ибрахим ал-‘Аййа, Сихем, литература мидрашей.

Литературное наследие самаритян до сих пор ждет своих первых исследователей и систематизаторов. С этого горького признания мы вынуждены начинать едва ли не каждую

статью, посвященную теологии «гризимцев»¹ – этой немногочисленной религиозно-этнической общины, по сей день населяющей историческую Самарию и, что немаловажно, заново открывающей собственную богословскую традицию. Как следствие, любая публикация, любая заметка, отведенная под *Samaritan studies*, становится не столько научным, сколько гуманитарным событием, способствующим сохранению разбросанных по десяткам библиотек Европы и Азии самарийских манускриптов, «консервации» оригинальной мысли, вот уже два столетия пребывающей под угрозой исчезновения. Надеемся, приводимый ниже труд послужит заявленным нами целям и, помимо прочего, прольет свет на неоднозначную конфессиональную и общественную ситуацию, сложившуюся в Палестине XVIII–XIX столетий.

Автор публикуемого труда – уроженец Сихема, Ибрахим ад-Данфи, известный также как ал-‘Аййа («Усталый» [Sajdi 2013, 86]²) – прославился не только в качестве теолога, экзегета и историографа, но и как выдающийся общественный деятель своей общины. В эпоху упадка самаритянской священнической иерархии именно ал-‘Аййа и его дядя, Муслим (Мешлама) ибн Мурджан, приняли на себя ответственность за немногочисленный народ, переживавший не самые легкие времена: непростые отношения самаритян Египта и Сирии с османскими властями вынуждали «гризимцев» эмигрировать в Сихем, остававшийся без первосвященника с 1787 по 1798 год [Pummer, Tal 1993, 4]. Смерть первосвященника Таби‘а бен Ицхака была ознаменована эпидемией чумы 1787 г., унесшей жизни одной пятой сихемской общины – 25 человек. Об этой эпидемии повествует трехстраничная выкладка ал-‘Аййи, обнаруженная Х. Шехаде в исследуемой нами рукописи (л. 29v – 30v) [Shehadeh 2010] – отрывок, по-видимому, продолжающий знаменитую хронику Ибрахима 1770–1773 гг. [Sajdi 2013, 86]. Как и прочие труды жанра

¹ Религионим дан с учетом сакрализации самаритянами горы Гризим – паломнического центра общины, расположенного к югу от города Сихем (араб. Наблус).

² Р. Паммер и А. Таль переводят прозвище автора как «Заика» (the Stammerer) [Pummer, Tal 1993, 13, 142].

«ежедневных происшествий» XVIII в., труд ал-‘Аййи скрупулезно воссоздает мрачную действительность повседневной жизни современного ему Леванта: произвол властей, голод, дороговизна, личные трагедии и кризис народной религиозности обстоятельно описываются автором на языке палестинских простолюдинов. Впрочем, хроника Ибрахима ад-Данфи, этот важный памятник новой самаритянской истории, ни в коем случае не должен затмевать собой другие, богословские трактаты мыслителя: как и исторический его труд, последние являлись частью общественно-культурного проекта самарийского лидера, всеми силами пытавшегося удержать общину от физической и, конечно же, религиозной гибели.

Именно богословские трактаты ал-‘Аййи дали нам надежду на достоверную реконструкцию биографии самаритянского писателя хотя бы в части установления годов его рождения и смерти, до недавнего времени считавшихся неизвестными [Pummer, Tal 1993, 142]. По мнению Ф. Вейгельта – мнению ничем, впрочем, не подтвержденному, – Ибрахим родился ок. 1710 г.; годом смерти богослова Вейгельт называет 1783-й [Weigelt 2017, 205]. Вероятно, немецкий востоковед принял во внимание справку Р. Паммера и А. Таля, обнаруживших последнее упоминание об ал-‘Аййе в брачном контракте 1783 г. Однако те же исследователи упоминают о самаритянском компендиуме XX века, автор которого относил смерть ад-Данфи к 1787 или 1788 году. [Pummer, Tal 1993, 142]. Сообщение анонима подтверждается введением к уже обсужденным выше известиям ал-‘Аййи, пережившего эпидемию 1787 г. и рассказавшего о ней на правах очевидца. Ключ к году рождения богослова нам дает все та же рукопись; колофон ко второй апологетической поэме (л. 11r) содержит следующую приписку:

Год 1196-й. Завершено пером поддержанного [Всевышним] и недостойного [ал-‘Аййи] в возрасте шестидесяти семи лет. Просим у Него, Всевышнего, доброй кончины.

На 1196-й год хиджры, как известно, выпадали 1781-й – 1782-й гг. Следовательно, год рождения ал-‘Аййи пришелся на 1129-й/1715–1716 г. По непонятной нам причине, Х. Шехадде, несомненно, знакомый с текстом рукописи, допустил в своих расчетах грубую ошибку, отнеся рождение Ибрахима ад-Данфи к 1719-му г. [Shehadeh 2010] Во всяком случае, мы имеем все основания окончательно закрыть для себя вопрос о годах жизни самаритянского ученого, ограничив их 1129–1202/1715–1788 годами.

Интересующая нас рукопись хранится в фондах Британской библиотеки под номером Or 2691 и состоит из 43-х листов (147x100 мм). Открывается том автографической надписью (л. 1г), выполненной, как и основная часть труда (л. 1v – 30v), шрифтом *рук‘а* (с элементами шрифта *насах*):

Во имя Аллаха Е[динобого]!

В этом компендиуме – утверждение учений самаритян о совершенном божественном единстве, воскресении, непричастности поклонению проклятому Тельцу, ответы правоверных единобожников, данные философам, детерминистам, индетерминистам и всем неверным на их возражения. Просим у Всевышнего спешествования для достижения [задуманных целей]. Аминь!

Очевидно, «компендиум» задумывался ал-‘Аййей как сборник поздних апологетических сочинений, написанных после 1195/1781 г., и по этой причине в эту тетрадь так и не была включена поэма о житии Моисея, завершенная автором в 1194 г. х. [Shehadeh 2010]. Первый отрывок рукописи – стихотворный «ответ» арабским перипатетикам (*фаласифа*) и антропоморфистам (*мушаббихун*) – написан в начале 1199/ноябре 1784 г. и состоит из 212 строф-байтов (л. 1v – 8b)¹. Вторая поэма (л. 9г – 11г) была, как мы уже отметили выше, создана в 1196/1781–1782 гг. и содержит 71 строфу; как и третья поэма (л. 11v – 16г; 157 строф), переписанная набело в 1198/1784 г., она полемически заострена против мусульман,

¹ Сам автор насчитал в поэме «двести двадцать две строки (*сутур*)» (л. 8v). Вероятно, десять строф были утрачены при черновом переписывании трактата.

упрекающих самарийскую общину в поклонении Золотому Тельцу. Наконец, четвертый трактат (л. 16v – 29r), сочиненный 13 *раби* ал-аввал 1199 / 23 (14) января 1785 г., отведен под полемику с иудеями о 31–32 главах книги Второзакония, которые, по общему мнению самаритянских авторитетов, повествуют об эсхатологической судьбе человеческих души и тела. За экзегетическим экскурсом ал-‘Айи следует вышеупомянутая справка об эпидемии в Сихеме (л. 29v – 30v) и различные религиозные стихотворения Ибрахима и Амина ибн Йа‘куба ад-Данфи (л. 31r – 43r), переписанные в 1293–1296/1876–1878 гг. Сквозная пагинация рукописи, выполненная арабскими цифрами, имеет позднее происхождение – в отличие от оригинальных кустод (л. 2–15, 29–30, 31–37). Для создания основного текста рукописи авторы пользовались черными чернилами, лиловыми отмечая цитаты из Самаритянского Пятикнижия (л. 16v – 17r; Втор. 31:30, 32:1–8); эти вставки выполнены самаритянским письмом¹.

Языковые особенности текста ал-‘Айи вполне объяснимы обстоятельствами его интеллектуальной биографии. Как и другие самаритяне, Ибрахим с детства вынужден был существовать в билингвальном обществе, члены которого в равной степени владели как палестинским диалектом арабского языка, так и библейским ивритом. Автор апологетических поэм, обращавшийся к слушателям-мусульманам, свободно пользовался средствами народного устного творчества: и лексика, и форма стиха заимствована им из палестинских поэм-*мавва-лей*. Будто бы оправдывая стилистику своих трактатов, ал-‘Айя замечал:

Если вы скажете о наших посланиях: «В них нет размера, как в правильно написанной поэзии», –

мы ответим: «Послания определяются не размерами, а верными, прямыми речами!» (л. 15v).

¹ См. также [Crown 1998, 37].

Знакомый, как мы не раз убедимся ниже, с классическими текстами арабо-мусульманской культуры, ал-‘Аййа не считает уместным подражать им при создании своих пространственных апологий. Что, впрочем, неудивительно: богослов был знаком с палестинской диалектной нормой куда лучше, чем с классическим арабским. В поэмах-*маввалах*, выведенных рукой Ибрахима, мы находим типичные для палестинского диалекта ассимиляции¹, речевые обороты² и характерные для его грамматики формы прилагательных множественного числа³; как следствие, автором видоизменяется классическая норма написания некоторых слов⁴ и глагольных окончаний⁵. Интересно, что схожая зависимость грамматического и графического порядков «самаритянского арабского» от палестинской диалектной нормы прослеживается и при изучении более древних памятников «гризимцев» (таких как, например, *Китаб ал-хилаф* Мунаджжа ибн Садаки (XII в.)⁶). Уместно допустить, что наш автор следует рукописной и литературной традициям, сложившимся в самаритянской общине еще в Средних веках; не менее уместно предположить, что именно ал-‘Аййа и его предшественники разработали образец грамматической и орфографической нормы, которой и пользовались самарийские переписчики средневековых памятников в XIX–XX вв.⁷

¹ *Идам* в м. ‘изам, «кости» (л. 12г), *нидам* в м. низам, «порядок» (л. 15v), *сот* в м. савт, «голос», «звук» (л. 15v) и др.

² *Ла йикдар йадфа*, «не может отвратить» (л. 17г), *йати фикру-ху*, «задуматься» (л. 20v); *ракид машавир*, «идущий по путям» (л. 10г) и др.

³ *Ал-лазин кабилун ал-имтихан*, «проходящие испытание» (л. 13г).

⁴ К примеру, ал-‘Аййа использует как нормативный (توراة), так и ненормативный (تورات) варианты написания слова *Таврат*, «Тора» (л. 4г, 4v, 5г, 8г, 8v и др.).

⁵ За редким исключением Ибрахим предпочитает графическую передачу глаголов женского и мужского родов в форме перфекта третьего лица множественного числа посредством буквы *вав* (و) ее классической норме (через буквы *вав* и *алеф*, وَا).

⁶ См. манускрипты BL Or 12279 и Or 10863; первая часть *Китаб ал-хилаф* была подготовлена нами к печати в 2020 г.

⁷ Надеемся, этот вопрос вскоре будет подробно рассмотрен коллегами-лингвистами, посвятившими свои блестящие исследования самарийским вариантам иврита и арамиты [Florentin 2005; Tal 2009].

Обратимся же теперь к источникам апологетических трактатов ал-‘Аййи. Какие классические работы арабских и самаритянских книжников прямо или косвенно цитирует ад-Данфи?

Как мы уже вскользь упоминали выше, первые три поэмы Ибрахима адресованы адептам учений, кристаллизовавшихся на рубеже IX–X столетий – арабским перипатетикам, мутазилитам (*му‘тазила*), фаталистами (*джабриййа*), индетерминистам (*кадариййа*) и джахмитами (*джахмиййа*). Разумеется, сам ал-‘Аййа едва ли мог встречаться с ними в личном качестве: и мутазилиты, и джахмиты, и, тем более, хариджиты-умариты (*‘умариййа*) или индийские самниты (*саманиййа*), к началу XVIII в. сошли со сцены арабо-мусульманской мысли. Однако богослов достаточно точен в своих инвективах: уличая джахмитов и мутазилитов, отрицавших возможность созерцания (*ру’йа*) Бога в будущем веке, в отпадении от «правоверия», а философов – в критике учения о телесном воскресении, ад-Данфи недалеко отходит от книжной истины. О знакомстве самаритянского писателя с арабо-мусульманской религиозно-философской литературой красноречиво свидетельствуют и употребленные им коранические идиомы. Неслучайно, повествуя о событиях Судного дня, теолог вспоминает о «мере пылинки» (*мискал зарра*) добрых и злых дел¹ и мосте *ас-Сирам*², а рассуждая об отношениях Творца и Его Престола (*ал-‘арш*), отмечает: «Он на нем утвердился (*истава*), то есть завладел (*иставла*) [им]»³. Приведенные нами выдержки выдают в ал-‘Аййе прилежного ученика средневековых мусульманских экзегетов и доксографов: справки последних позволяли богослову как можно удачнее противопоставить самаритянский монотеизм «крайним» изводам известного мусульманам вольнодумства, в то время как толкования первых предоставляли ему тезаурус для создания собственного арабоязычного *credo*.

¹ См.: л. 21v-22r; Коран 99:7–8.

² См.: л. 23v, 24v; Коран 1:6.

³ См.: л. 2r; Коран 20:5. В этом отрывке также обращает на себя внимание знакомство автора с мусульманской (в данном случае – мутазилитско-ашаритской) символично-аллегорической экзегезой.

Иудейско-самаритянские же источники ал-‘Аййа, напротив, почти не цитирует. В отличие от своих предшественников, обосновывая тезис об искаженности Масоретской Торы, он довольствуется единичной ссылкой на нее (Втор. 32:35): по мнению богослова, эсхатологический пассаж «... до Дня отмщения и воздаяния» (ליום נקם ושלם) был умышленно подменен иудеями этической максимой «Мне отмщение и воздаяние» (לי נקם ושלם)¹. Куда более интересным нам представляется происхождение следующей цитаты, раскрывающей смысл деталей самаритянского ритуального забоя скота.

Мы возносим правую [часть туши] животного, его челюсти и почки, дабы почтить, прославить

и уважить потомков Пинхаса, сына Элеазара, сына коронованного и [увенчанного] тюрбаном Аарона,

чтобы те ели этот почетный дар, – а если не [едят], мы из смирения и почтения его сжигаем [...]

Встал Зимри, сын Салу, взял антропоморфистку (да проклянет Аллах ее черты, его черты и преступления!)

и возлег с ней, клянусь честью Пророка, прилюдно, – а то была суббота, величайший из дней!

И вскричал Пророк Аллаха и позвал Пинхаса, – и тот явился, окруженный многочисленными дядьями;

он взял копье с острым наконечником и бодро, с силой нанизал на него обоих [распутников],

а после – поднял их к небу, опершись на правый бок; он призывал [на них обитателей] дома стервятников.

(Так же поступают с врагами Аллаха, блудниками и блудодейками, поклонниками порочных страстей, бушующих

в презираемых Всевышним душах!) Их кровь потекла по копыю

и чуть было не достала до локтя Ревнителя, – но тот, пламенеющий, вскричал:

«Остановись, проклятая!», – и будто бы блюдо окружило [копье], не дав [крови] дойти до почтенного локтя.

Поэтому Аллах даровал ему и его потомкам после него эти три части [жертвы], – до Дня воскресения (л. 15г-v).

¹ См.: л. 20v.

Описываемый ал-‘Айей эпизод священной истории Израиля отражен и в книге Чисел (гл. 25), текст которой, тем не менее, не содержит указаний на детали экзекуции и явленных в ее продолжение чудес. Исчерпывающий список знамений, сопровождавших подвиг Пинхаса, мы находим в мидраше Бамидбар Рабба (20), содержащем упоминания и о «затворении» крови распутников, и об их одновременном вознесении на копье. Каким именно путем это раввинистическое предание попало в самаритянскую экзегетическую традицию нам, увы, неизвестно: мы не имеем в своем распоряжении ранних и хоть сколько-нибудь подробных толкований «гризимцев» на книгу Чисел, равно как и ничего не знаем о происхождении и эволюции иудейской версии сообщения. Как бы то ни было, параллели, существующие между третьей поэмой ад-Данфи и легендами мидрашей, очевидны и едва ли могут быть объяснены случайным совпадением творческой мысли обособленных друг от друга толкователей Священного писания¹.

Что касается самого Моисеева Пятикнижия, то его Ибрахим цитирует в арабском переводе ас-Сури и Абу Са‘ида (XI–XIII вв.) [ат-Тарджама... 2001]. Примечательно, что в текст «Арабского таргума» богослов вносит свою правку, которую, на наш взгляд, следует рассмотреть отдельно. С одной стороны, ал-‘Айя уточняет формулировки средневековых переводчиков Торы; эта группа исправлений, наиболее многочисленная, состоит из ряда синонимических замен и искажений – вероятно, непреднамеренных – грамматических форм оригинала. С другой стороны, вторая группа исправлений ал-‘Айи имеет ярко выраженный дидактический характер: вместо спорных терминов, отмеченных оппонентами как «ересь», теолог предлагает собственный перевод оригинала. Ал-‘Айя остается верен духу мусульманской экзегезы: как и приведенный выше отрывок, обсуждающий

¹ Справедливости ради отметим, что альтернативная богослужебная практика описана в мидраше Пиркей де рабби Элиэзер (гл. 47), согласно которому левитам положено отдавать предплечье, щеки и желудок жертвенных животных.

способ (*кайфиййа*) иносказательного восседания Всевышнего на Престоле, ибрахимовы парафразы «Арабского таргума» самаритян вводят в дискурс общинной экзегезы теологию божественных атрибутов, по мнению книжника, иносказательно обозначенных в библейском тексте такими концептами как «рука» (*йад*) или «лик» (*ваджх*). Кроме того, в ряде мест ад-Данфи позволяет себе уточнить текст ас-Сури и Абу Са‘ида, незначительно искажая смысловое пространство перевода классиков самаритянской литературы. В целом, однако, ал-‘Аййа следует букве перевода ас-Сури и Абу Са‘ида, авторитетность которого в равной степени признавалась всеми видными писателями-самаритянами XVII–XVIII вв.

Вернемся, между тем, к мусульманским источникам, собранным нашим автором в его личной библиотеке.

Насколько мы можем судить по самаритянской литературе Нового времени, отношения их авторов с мусульманами складывались непросто. Зерно коранического рассказа о самаритянине, подговорившем сынов Израиля отлить Золотого Тельца¹, упало на плодородную почву неведения: ни ученым уммы, ни ее путешественникам так и не удалось уяснить для себя принципы вероучения исторических самаритян и их литургической жизни. В то время как Абу Бакр ал-Хисни (ум. 1425) уличал *ас-самирра* в создании учения об антропоморфных атрибутах Всевышнего [ал-Хисни 1350, 23], Салих ал-Джа‘ари (ум. 1269) приписывал им веру в конечность существования души; также, по убеждению ал-Джа‘фари, одна часть самаритянской общины по-прежнему верит в пришествие Мессии (*Тахеба*), а другая – признает пророческое достоинство всех известных мусульманам посланников небес, кроме ‘Исы и Мухаммада [ал-Джа‘фари 1998, 537–539]. Книжники спорили не только о доктринах самаритян, но и об их правовом статусе в «обители ислама»: и если абсолютное большинство факихов включало самаритян в число «людей книги» (*ахл ал-китаб*), санкционируя тем самым нахождение последних на территории Халифата при условии уплаты ими подушной подати, то некоторые правоведы наотрез

¹ См.: Коран 20:83–97.

отказывались выносить окончательное суждение о самаритянской общине вплоть до установления сути ее верований и ее отношении к христианскому и иудейскому учениям [Ибн Нур ад-Дин 2012, 95–96]. Ко всему прочему, против самаритян активно выступали простолюдины-мусульмане, со стороны наблюдавшие за обрядами «гризимцев»: по всей видимости, именно чернь обвиняла своих соседей в чествовании частей жертвенных животных, якобы символизирующих преподнесенную Мухаммаду отравленную баранью лопатку. Вынужденный отстаивать честь своего народа, ал-‘Аййа посвятил двадцать семь строф своей третьей апологетической поэмы объяснению символизма обряда жертвоприношения, а в первом и втором своих трактатах попытался изложить роль праотцев самаритян в событиях «синайского грехопадения» Израиля; и в первом, и во втором стихотворениях Ибрахим почтительно именует Мухаммада «Посланником Аллаха» (*Расулу Ллах*) и признает право всех без исключения народов Земли на проповедь избранных из «их среды» пророков¹.

Как уже было упомянуто выше, ал-‘Аййа адресовал свои трактаты мусульманам-суннитам, иллюстрируя отступление иудеев от заповедей Пятикнижия примерами из мутазилитских, перипатетических, джабритских и кадаритских доктрин, – доктрин, безусловно, «мертвых», знакомых и самому богослову, и его оппонентам по доксографической литературе. Нам неизвестно, какими именно доксографическими источниками пользовался Ибрахим при составлении первых трех апологий: к сожалению, простые упоминания о религиозных течениях Средневековья не позволяют нам реконструировать текст источников ал-‘Аййи хотя бы со скольконибудь значительной долей достоверности. Тем более ценной представляется нам справка автора о двух мусульманских

¹ См.: л. 14v, 8v. О заключении Заветов с народами Земли, состоявшемся уже после «падения» Израиля, учил и старший современник ал-‘Аййи, ал-Газзал ибн Сурур, он и вовсе постулировал «отход» Завета от сынов Исаака к сынам Измаила – мусульманам.

авторитетах, выведенная им во второй и третьей апологетических поэмах.

Во втором исследуемом нами трактате самаритянский писатель отмечает:

Вернитесь к своему ал-Байдави и примите от него истину, о которой он говорил:

самаритянин был из числа самаритян – но современные самаритяне не являются его потомками,

ибо его поразили мечом наш господин, собеседник [Всевышнего], посланник Аллаха, по Его прямому приказанию.

Он – мир ему! – и его благородные родичи были наделены достаточной силой для уничтожения [самаритянина] и его сподвижников;

в день его гибели погибли многие тысячи – неисчислимы, о, те, кто желает сосчитать! (л. 10r–v.)

Очевидно, живописуя события библейской истории, ал-‘Аййа ссылается на авторитет Насир ад-Дина ‘Абдуллаха ал-Байдави (ум. 1286), в популярном «Толковании» (*Тафсир*) которого мы находим следующую заметку о «нечестивом самаритянине» коранического повествования:

«Самаритянин» – это тот, кого причисляют к израильскому племени сынов Израиля, именуемому *ас-самирра*. Сказано: «Он был гигантом из Кермана или Баджурма». Его имя – Муса ибн Зафар, и он был лицемером [ал-Байдави 1418, 36].

Ал-‘Аййа, не знакомый, по всей видимости, с аналогичными выкладками ат-Табари (ум. 923), Ибн Касира (ум. 1373) и прочих экзегетов, пришел к выводу, что ал-Байдави является единственным заслуживающим доверия оппонентом авторитетом, отличавшим соблазнитель Израиля от самаритян – верных сынов колена Иосифа. По мнению ал-Байдави, Муса ибн Зафар был принявшим *гиюр*, но не отказавшимся от веры в териоморфных божеств уроженцем Персии или Месопотамии; последнее предание позволило Ибрахиму в очередной раз оттенить верность самаритян, «хранителей» (שומרים)

богоданного Закона, в сравнении с нечестием «внешних», постоянно отпадающих от веры отцов. Словом, обращение ал-‘Аййи к трудам мусульманского толкователя вполне объяснимо полемической необходимостью и оправдано контекстом рассматриваемой поэмы.

Более запутанным представляется нам контекст следующей цитаты, привлекающей внимание специалиста-исламоведа своей внутренней противоречивостью:

Коли вы не верите нам и этому нашему посланию, перечитайте книгу вашего выдающегося ученого

ад-Дамири, шейха ханбалитского мазхаба; он упоминает об этом понятном сообщении

в тех же словах, что и здесь, и в Торе. Ученые [всегда] говорят лишь о Законе и его порядке (л. 15v).

Личность, упомянутая ал-‘Аййей в этих, следующих за объяснением ритуала самаритянского жертвоприношения, строфах, казалось бы, не нуждается в представлении. Камал ад-Дин Мухаммад ад-Дамири (ум. 1405) и сегодня известен арабскому читателю как создатель фундаментальной средневековой энциклопедии «Жизнь животных» (*Хай-ат ал-хайаван*) и трудов по право- и хадисоведению. Однако доподлинно известно, что сам ад-Дамири держался традиций шафиитской школы суннитского фикха и не мог, как утверждает наш автор, принадлежать к числу последователей школы ханбалитской. Других носителей *нисбы* «ад-Дамири» – в частности, среди приверженцев ханбалитского мазхаба или алимов, составивших экзегетические или ересиологические сочинения – нам найти не удалось. Тем удивительнее выглядит апелляция к правоведа, который заключал:

Если самаритяне расходятся в основах веры с иудеями, а сабеи с христианами, ... то нельзя заключать браки с их женщинами... Самаритяне суть иудеи, которых ввел в заблуждение самаритянин по имени Муса ибн Зафар; они поклонялись тельцу десять дней, пока не вернулся Муса (мир ему и благословение!)... Они отрицают пророческое достоинство всех пророков, что пришли

после Мусы и считают, что не должны покидать земли Иордании и Палестины. В их руках – Тора, отличающаяся от иудейской. Они почитают Наблус и спорят с иудеями о многих вещах. Поэтому сказано: зачастую выносятся решение о запрете на брак [с самаритянами по аналогии] с запретом на браки с [женщинами] магов. Аш-Шафи‘и же... по-разному учил о них [ад-Дамири 2004, 198-199].

Этой скупой на подробности справкой исчерпывается посвященное самаритянской тематике исследование ад-Дамири; ни в трудах по фикху, ни в «Жизни животных» Камал ад-Дин не возвращается более к истории «отступничества» самаритян или их догматико-литуургического обихода. В связи с последним фактом неожиданная ссылка ал-‘Аййи на трактат ад-Дамири выглядит тем более странно, что предание о Пинхасе и его подвиге и вовсе не приводится в сохранившихся сочинениях мусульманского правоведа и литератора. Впрочем, наше недоумение может быть снято с обнаружением новых, на сегодняшний день считающихся утерянными трактатов ад-Дамири.

Текст памятника воспроизводится нами с сохранением грамматических и стилистических особенностей оригинала. Незначительной адаптации подверглись лишь некоторые графемы переписчика, приведенные в соответствие с орфографической нормой современного литературного арабского языка (в частности, в ряде отрывков выполнена замена форм написания конечных букв — с و на وا). Цитаты, данные автором самаритянским письмом, по техническим причинам транскрибированы нами квадратным еврейским письмом; в комментарии вынесены замечания переписчика и выдержки из «таргума» ас-Сури и Абу Са‘ида, параллельные цитируемому еврейскому тексту и приводимому ал-‘Аййей переводу.

[1أ] بسم الله الو [أحد]

هذا مجموع فيه تثبيت عقائد السامرة وفي الوحدة الربانية المحضة وفي البعث وفي البرآة من عبادة العجل اللعين وفي الرد على الفلاسفة والمجبرة والقدرية وما عندهم من الشبه المخالف كل هذا لمذاهب المؤمنين من أهل المذاهب أرباب التوحيد سألته تعالى حسن التوفيق للتحقيق آمين

[1ب] بسم الله الرحمن الرحيم وبه توفيقي

1 يا من يروم الوقوف على الحق المبين * للرد على الفلاسفة وكذا المشبهين
انظر في أحوال الموجودات * لحادث وجودها بقدرة أحسن الخالقين
على الوجه المخالف لما هي عليه حقاً * ويستحيل قدمها لتعلقها بالحوادث الكائنين
وأشياها تنتهي إلى عدم بعد عدم * لا أول لوجوده ثم يعود ومتناهين
5 والتناهي محصور ويستحيل قدمه * فتنتهي إلى ما يماثلها من الأشياء أجمعين
والسؤال عن التكيف مرتفع شرعاً * فإنه غير مقدور لأحد من المخلوقين
ولا يكيف الصنعة إلا صانعها * ومن قال بجزء لا يتجزى كان من الجاهلين
قد قالو [1] الاجتماع جائز على ما يجري * وإلا استحال وجود الجملة فهم متجاوزين
إنما الأسباب هي لحركات مقدورة * والمبدع والمصور هو أجمل الصانعين
10 تبارك الله ربي اتقن ما صنع * قدر فابعد وصور وهو القوي المتين
وبقدرته الحوادث بحركات وتكون * لا يقومان بانفسهما والجسم محل للتكوين
على سبيل البديل لكونهما أضداد * والمحل الواحد لا يجوز لحالين
[2] فحال عدم الحركة من المحل الواحد * يثبت فيه السكون في ثاني حال مبين
وليس هناك حال متوسطة بين الحالين * فاعقلو [1] الحق إن كنتم غاشمين

15 وقد قلتم بجهلكم أنه غير معقول * كون العالم محمولا بالقدرة وصرتم ناكرين أنه محمولا بالقدرة لا باتصال * ولا بانفصال وهذا غير ممتنع بيقين ومثله في الوجود وظهور السهم من الرامي * محمولا في الهوى بقدرة رب العالمين موهوبه منه تعالى لابن آدم * قدرة جزئية من قدرة كلية بما نستعين ولا يصح انفصال القدرة عن الفاعل * فيستحيل وقوع الأفعال والمقادير ثابتين

20 ومقاديره تعالى غير معدومة * والعالم محمولا بما على طريق الدوام للمشاهدين رافع أطباق السبع سماوات وما * هو وبدون أعماد وكلا تحت قدرته رهين وهو على العرش استوى أي استولى * باسط الأرض لحاجات العاذرين صنعه تعالى لذاته والقدرة صنعا * بلا عضد ولا عدد ولا ثان ولا معين وهو تعالى لا في الصنعة ولا د * اخلها ولا خارجها ردا على الظانين

[2ب] 25 بل هو محيط بالصنعة ويعملها * وعند الموحيين من ذلك علم اليقين وهو تعالى يحيط الصنعة علما * والمصنوعات على مثال وجوده متكونين والصفات تنقسم أربع قسمات * ذاتية ومعنوية ومقتضية وفعلية مفهومية عند أهل الحقيقة الأمم المؤمنين * فالذاتية من واجبات الذات ثابتين ولا يجوز عليها التغيير حقا * إن كنتم إلى الحق كذلك مخالفين

30 وصفاته تعالى قادر وخالق ومصور * ومبدع ومخترع ورازق ومعين ومحبي ومميت وممرض ومشفي * ومانح القوى لمن يشا بتمكين والخير والشر في مقدوره قسم * والحركات والسكنات بأمره كائنين ولا شيء من الحركات يقوم بنفسه * كزعمكم بجهلكم وأنتم غير عاقلين لقولكم أن الفنا عرض قائم بنفسه * لقد حرّم مع الله بهذا القول خاطئين

35 ما شاء كان من الشفاء والموت * وليس هناك قول للمعتضين فقولكم وزعمكم مردودا عليكم * وعند أول[يا] والأركيا المتقين قل كل شيء من الله وهو المحرك * ردا قويا على المشبهين والمعطلين

الذي[ين] أتو[ا] بشبهة أو ضرة جهلا * وتأجلو[ا] فيه كما هم قائلين
 [3] قد يوجد ما يخالف لما تقتضيه الحكمة * كما أنه في الحيوانات المكنونة ناطقين
 40 فقد جهلتم الحق في هذه الشبه * والرد عليكم أن النطق والعقل موهوبين
 هبة من الله للصور الألفية كرما * ليستعينو[ا] بها على صرف¹ السنين
 ويوجد في خلقه تعالى من قدر عليهم * أصم وأخرس ومن عقولهم مستترين
 فصارو[ا] عادمي الحواس والعقل * فهذا بديهي أن التعرف لأجل القادرين
 يعطي العقل والنطق لمن تقتضيه حكمته * وكذا يسلبهم وهو أحكم الحاكمين
 45 لقد أسأتم بما شبهتم حيث الخلاف * عن أن لله التعريف وصرتم معرضين
 عن مطابقة أهل الحقيقة حقا * وأيضا بأشئ قباحتهم مجوزين
 على الله البدا كزعمكم الفاسد * أنه حرف آدم يكون من الأكلين
 من سائر أشجار الجنة وأثمارها * ثم طرده وزوجته حيث كانوا[ا] آكلين
 ومنعه حال طرده عن شجرة الحياة * وهو تعالى عالم أنه لا يشمر من الثابتين
 50 وتشانعتم بأشئ قولكم أن هذا * مؤدي للجهل في عواقب الأمور الحادثين
 فلا شك في جهلكم المحض * حيث أنكم في قدرة الله شاكين
 [3ب] حاشى حاشى شأن الله ربي * يجوز عليه البدا يا مأجلين
 في العناد المؤدي للكفر * كقولكم أنه لآدم من الغادرين
 لا بل إن الإباحة كانت له * أن يأكل من ثمار الجنة الكائنين
 55 بشرط الطاعة فصار للغبي * لما أغرته قرينته فصارو[ا] ساقطين
 عن مراتب الطاعة كلاهما * واستحقو[ا] أن يكونو[ا] مطرودين
 وما كان شرطه بالطاعة * فلا يتم بدونها للمأمورين
 والسابق في علم الله يجريه المقدر * فاعرضو[ا] ولا تكونو[ا] منكبين

¹ في الحاشية: "والضم كما في قوله أولا ذاتية وفعلية لأن الصرف حرف مفرد والسنين حرف حرفة جمع فالأصح صروف العبد الفقير جلي ابن يعقوب سامري".

على المقدر فإنه كفرا أكيدا * والله تعالى يتصرف في ملكه بتمكين
 60 وما هم وأهل السماوات حقا * والأراضين أن يكونوا [أ] متعرضين
 إلى ما تعلق به إرادته تعالى * كذلك الأركيا وسائر النبيين
 لا معارض منهم لقدرته تعالى * بل مع علمهم برضاه يكونوا [أ] متشفعين
 بالتواضع والتخضع بآداب * ومع علو درجاتهم للامتحان قابلين
 كيف تقولوا [أ] أنه برز أمره تعالى * لخليله يكون لولده من المقربين
 65 ثم رجع عن ذلك وادعيتهم البدا * عليه تعالى أيضا يا مشنعين
 [4أ] فما الغرض بالأمر الوارد لسيدنا * إلا امتحان والله يعلم أنه من الطائعين
 وولده سيدنا الذبيح أيضا * سلم وكان حيث المباشرة من الصابرين
 اعربت التوراة بلاغ عمره * هناك سبعة وثلاثين من السنين
 سن قوة الشبوية ولا تمنع * بل تحت أكناف الطاعة كان رهين
 70 ولهذا أظهر الله تعالى فضيلتهما * وصاروا [أ] مع أجيال العالم متفرقين
 بالفضل وإكرامات وعلو المراتب * هكذا لما توفرة دواعيهم ونعم فاعلين
 ما أمرهم به ربهم محنا وإكرامة * وخص بهم الغرض بإخلاص يقين
 فأفاده الله الكريم بالقربان حقا * وأظهر شأن شرفهما ليوم الحكم والدين
 والله يفعل ما يشاء ويريد أيضا * بلا مانع ولا معارض والشاهدين
 75 هم أرباب التوحيد بحق الكائن * في الشرائع الذي بكلام قديم متدونين
 ثم أن فيه من الأمم من يدعون * ويرون أن الكلام بلسان المتكلمين
 معنى قائم في النفس بذاته * وصاروا [أ] بهذا القول مستبدلين
 بما أفادته التوراة عما قيل * عنمن تواعد يكون لأخيه من القاتلين
 وقال العيس في قلبه² أي سره * وأوردوا [أ] الشبهة وصاروا [أ] متمسكين
 [4ب] 80 أيضا بقوله تعالى في التوراة * وتقول في شرك أي ضمير³

² سفر التكوين، 27:41.

فهذه ظواهر آيات ليس معناها * كما حملوه المأولين التائهيين
وقد ورد في التوراة آيات * عديدة يفهمها العلماء الراسخين
أنها لا توجد بظواهرها * ولا يجوز [أن] تتخذ دلالة للمستدلين
فاللفظ مسخر للمعنى وفيه للمحققين * مجاز وحقيقة بعلم المستفيدين
85 معناه بظاهر ألفاظه لا يكون * سيما في الأمور الشرعية للمتشرعين
والنية شريعتنا تفيد القلب * وتفيد الخاص والشاهد مبين
وقال الله إلى خاصته هو * السيد نوح الفلوح رأس السالكين
في طاعته تعالى منذ كان خاصته * وهذا شاهد أبطل كلام المخالفين
الذي [ن] هم كالذي [ن] ذهبوا [أ] بسؤهم * ظنا فاسد كقول المعطلين
90 أن النفس عرض قائم في الجسم * بنفسها بصحة التأليف ظانين
فهو ظنا فاسد وفساده * بشهادة كلام رب العالمين
في كتاب التورات المنزل * من سما الرحمة لمن بها متشرعين
أن المتوفيين ينقلوا [أ] من دار * الفناء إلى دار البقا متوفيين
والانتقال من دار إلى دار * ليكونوا [أ] الأحياء متيقنين
[5] 95 أمرا بديهي شهادة به الشرائع * المنزلة على يد الأنبياء والمرسلين
أنهم بعد الموت مبعوثين حقا * ويجمعهم الله كيف كانوا [أ] بالبين
والتوراة المشرفة تشهد بهذا * في عدة آيات واردين
وأن نفس الإنسان حقا وصدقا * فعل منه تعالى وهو أقدر القادرين
وما حقيقتها إلا عند علمه تعالى * فإنه أحسن الخالقين والفاعلين
100 هو الله وحده الفعال لما يريد * في داران الكونين الكائنين
وليس هي مقدور لأحدا * بل هي نعمته أكرم الأكرمين
ينعم بها على من تقتضيه حكمته * وبحكمته يكون لها من السالبيين

فملة السامرة حامدة لله * على ذلك وهم بد من الآمنين
وهذا هو رد فاعلي الفلاسفة * وعلى أمثالهم من سائر المطاعين
105 [الذي[ن] أوردو[ا]] الشبه المذكورة * وها نحن لها كعقيدتنا حالين
ثم الحجرة والقدرية وأجناسهم * من السمنية والعمرية ومن هم لغير الله عابدين
لعنة الله ربي على من عبد سواه * ثم على من كفرو[ا] وعبدو[ا] العجل اللعين
لعنة مأبدة مخلدة للقيامة * حال البعث والنشور برب العالمين
وسؤاله تعالى للعباد هناك * والحكم الكائن بالحق المبين
[5ب] 110 فإما نعمة بجنة خلد دائمة * وإما نعمة بجهنم بأعدل العادلين
وفي الحقيقة الذي يعلمها الله * أن المؤمنين عند ما هم برهم ظانين
والله تعالى يرى من يتبرأ * من كل ما يغضبه من أفعال القابحين
وأفبح القبائح من أشرك بوحده * وآمن بالتقادير الفائنين
وعبادة العاقل لعديم العقل * كان ذاك أشن المجانين
115 أنا بريئا من عبادة العجل * ويشهد فاعليه وعابده ملاعين
وأن اللذين آمنو[ا] بالوحدة المخفية * هم أتقيا سلالة جد النبيين
أبي اسحاق واسماعيل وفروعهم * الذي[ن] ليس هم عن الحق منفلتين
فمن آمنو[ا] بالقادر الأمين العدل * ما أنكرو[ا] المقدر كالناكرين
أن المقدر حق بأمر الله كائن * لا يحويه إلا لطف رب العالمين
120 سبحانه حكم فأعدل وأقام الشرع * وأرسل الأنبياء هدى للمهتدين
وكان نورا وضيا لأخص أقبامه * بقيام الدليل وإيضاح السبيل للآمنين
أمر ونهى وجرب وأوعد وتواعد * وبوسع رحمته أمهل على العاصين
وفتح لهم باب التوبة لعلهم يتوبو[ا] * سيلا للخلاص ليكونو[ا] خالصين
ذلك إحسانا منه ورفقا * سبحانه أنه تعالى خير المحسنين
[6أ] 125 خلق الإنسان على داع وصارف * ومكنه من فعل ما يختار كالتدوين

فأفعاله بخير فهي من الله وحده * وأما القبيحة بالمقدر كائنين
ومن لا يأمن بالقضا والقدر * كان مخالف للشرائع النازلين
من سماء الرحمة لتعريف الحجة وكذا * إلى قيام الحجة على يد المرسلين
وحركات كل إنسان فيما يختاره * من خير وشر فمريض وذو[أ]بها كائنين
130 ويجري يحصل بقدر الاستحقاق * ذلك على فضيلة العدل يوم تحكم والدين
منه تعالى وهو البري من أحوال العباد * لا يجبرهم على طاعته حيث هم فاعلين
فإنه تعالى عالم بقبح الظلم وفعله * وغناه عن هذه الأفعال بحدوثين
يجعل قول كل من يقول عن أعمال العبد * أنها خلقه حاشى فهم كاذبين
وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا أن يكون * بعده على ما لا يعلمه من العاقبين
135 فإن ذلك ظلما وهو تعالى البري منه * وليس بقبائح الأفعال من الراضين
وقد يقبح من العاقل يستدعي لماده * بمثل ما يفد[ع]له عن نفسه كالمتمثلين
فكيف بالحكيم تعالى والجبر والقضا يمنعه * ويخرجه عن الحسن يا جاحدين
وتكونو[أ] أنكرتم الشرائع الواردة * وجعلتوها لغوا وعثا يا مجبرين
[6ب] حاشى شأنه تعالى وهو فاعل الحسن * وكلما يجب أن يفعل فهو فاعله بتمكين
140 لا يأخر عن عبادته مصلحة باقتداره * فإن الفرض يلحقهم التفريض ليكونو[أ]
منتفعين
بالمنافع الدائمة بوجود الغنى عنهم * فلا يقدر في ذلك علمه بما سيقع من الأجمعين
لأن العلم لا يؤثر وجود العمل إذ * العمل من تأثير قدرة أقدر القادرين
وعلمه تعالى إذا تعلق بفعل الغير * كان لما يختاره ذلك الغير من الكاشفين
من جنسه وسبيله مع قدرته على كلاهما * والمجبور بخلاف ذلك وهو رهين
145 إنه إذا وجد على قضية لا يمكنه * الخروج عنها ولا يقدر في علم المتفكرين
إن في ورود التكليف ما يقع من المكلف * فلا يخرج عنه حسنا فإنه طريق السائرين
للتعريض إلى المنافع فهو حسن * وحالته كحالة من يحضر للآكلين

من جنس الغدا ما ينتفع به * ومتى حضر من يقدر عليه من المستعملين
 فيبيحه إياه فيمتنع اختيارا منه * كان امتناعه قبيحا واستعداد المستعدين
 150 إلى ما ينتفع به حسنا وخير محض * فبان بذلك حسن فعل التكليف للناظرين
 وفسد رأي من يرى بالقضا وبجبر * كما هو بين لا شبهة فيه للمشبهين
 ولحق الحق أن يتبع كاتباع الخواص * من الأركيا وأغصانهم الثابتين
 على كلمة التوحيد واتقان الطهارة * ونفوسهم الزكية عنه دون ذلك نافين
 ولا هم كالذئب [ن] قالو [ا] ما الغرض * بخلق من يعلم الله أنه يفعل الخطأ والمخلوقين
 [7أ] 155 وبفعله المعصية يستحق القصاص * في دنياه ويوم بعثة المبعوثين
 فمثل هذا مثل من يعلم منه أنه متى * سلم أنه القتل كان بنفسه من القاتلين
 أو هو قتل مؤمنا أو من يستحق القتل * ومع العلم بذلك لا يحسن للمسكين
 له ما يقتل به نفسه أو يقتل غيره * جوابي هذه أمثال مفسودين
 فإن حكم المثل يكون كاشفا للمثول * ووجود المكلف مخالفا للمثلين
 160 والإيجاد ممكن من فعل الحسن والقبيح * فلا يوصف بأيهما إلى حين
 أن يقع منه ما يختاره منهما * وآلة القتل لا يقصد بها إضرار الكافرين
 ولا المفسد ولا يحسن من العاقل * تسليم تلك الآلة التي المتصفين
 كمن هذه صفته حالة على وجه دون وجه * والوجه الذي يحسن إليه التسليم عند المعتبرين
 كونه موجودا على داعي النفور * من أنواع الآلام وهو من المتحرزين
 165 فإذا عاد على نفسه بالضرر استحق الدم * ويرى الغير من تلقاه أنه من المستحقين
 للدم فإن لا يستحقه إلا من كان عالما * بقبح القبيح أو متمكنا أنه من العالمين
 بالقبيح ومما يقوي ذلك ما يتعلق * به العلم أن ليس في الموجودين
 أشفق على الإنسان من نفسه * والوجه الذي يقبح متى كان كالجانين
 عادم العقل والتمييز وليس هو ممكن * من التحرز من الآلام كمن هم مشترين

[7ب] 170 العقل ولا يدركو[ا] من أحوالهم شيء * فيجب على الغير حراستهم كيلا يكونو[ا] متسلمين

شي من آلات القتل لكونهم على * هذه الصفة دون غيرها للناقدين والتكليف ورد من قبله تعالى مصلحة * لما فيه من التحرز والتمييز للمكلفين مضافا إلى ما توجهه حجج العقل * حسب قوله تعالى في كتابه لسيد وأمين في فصل الأمان وكان صادق وقته * السيد نوح الفلوح سائس المؤمنين 175 قولاً له من الله على طريق الإنذار * ودرك نفوسكم منكم أنتم يا مطالبين أفاد بهذا القول أنه لا بد المطالبين * تصيب في البعث جميع المذنبين بدرك نفوسهم حقاً وعدلاً هناك * شاهد بالدار الأخرى والموتى قائمين ولا بد من القصاص هناك أيضاً * ولو قتل المذنب في دار دنياه فهو رهين تحت درك قصاص يوم القيامة * كقتلى فاعلي العجل اللعين

180 في دار دنياهم وفناهم ما أغناهم * عنه جزاهم في الآخرة وهم معاصفين هذا الثابت في التورات عنه الله * ومن أنكر كان بري عنه المهتدين أفادنا شرع الله بهذا المنصوص * وإن درك النفوس مطلوب في المخلوقين عنما أوجب وسبب وكيف الإنكار * والله تعالى هو العادل وخير الشاهدين وهو بالمطالبة بما يختص بالغير أحق * لعدله في حكمه وحقوق عباده أجمعين 185 عنده تعالى على المسا[م]حة حقاً * وإن شاء كانو[ا] في حقوقه مسامحين [8ف] فهذه عقيدة ملتنا السامرة * وحل الشبه حسب ما نحن شارحين

ونحن في هذا نعتقد اعتقادكم * فزيلو[ا] شبهة الشك يا موحدين فإننا بالله العظيم مرسل موسى الكليم * لا شبهة في عقيدتنا إن كنتم ظانين وتوحيدنا لا مظنون أصلاً * وبرئين من الشك فيه ومصوبين

190 وهذا رداً على الفلاسفة وأمثالهم * على ما لنا من فرق أصل الدين الذي هذا سبباً كان لافتراقنا * وانحانا عن جميع المعاندين

وبعدنا عنهم لذا وترك السجود والطهارة * وللخلاف الذي هم به متغبطين
 وبريئين باعتصامنا بالله وحده * من كل ما خالفونا وهم جاحدين
 فعادلوا [1] بيننا وبين أخصامنا * ولا تقبلوا [1] فينا شهادة المخاصمين
 195 فإنكم للحق تنصرو [1] شرعا وحقا * على شهوده للحق دائما باحثين
 وعندكم كلا على خلاف غير أن * المتمسك بالحق يلزم له شهود عدلين
 فهذه شهود فريقنا وتوحيدنا * الذي نحن إليه عن الغير مفترقين
 إن رمتم البحث من أقرب للتوحيد منا * اطلبوا خصامنا بمثل هذه البراهين
 وبما أوردناه من حل الشبه * للتأكدوا [1] أنا لله وحده عابدين
 200 وأخص فرق بني إسرائيل يشاهدنا * بالتدين بتوراة موسى ومرسلين
 رسالة الحق ونحن عليها * نحيا ونموت ونقوم مبعوثين
 [8ب] كما أمرنا الله في شرعه القويم عنه بده * نكون دائما للإيمان به مستفرضين
 دالين ومستدلين وبيان الحق * لا مغيرين ولا منقلين ومبدلين
 وهذه أصل عداوتنا مع فرقنا * وكوننا ساجدين ومتطهرين وراعيين
 205 وبالمنزّل والمرسل عن الله معا * وبالبعث والنشور وبالحساب قادرين
 ولكل ملة نبي مرسل بكتاب سماوي * وعندنا كل من على أمره محافظين
 وهذه عقائدنا وبرائتنا من الشبه * يا أسياد الأتقيا والعلماء العالمين
 خذوا [1] مقالتنا وطالعوها * وكونوا [1] فيما حوته متفقهين
 فإن في توحيدكم نقدر على الغير مؤمن * لصفاء النور الكائن للناظرين
 210 وفادعوا [1] أنا بحق منقول * عن شريعة سيد ورسول وأمين
 سائلي عن عام تأليفها أرخ * أنا آمنت بالله والحمد لله رب العالمين
 في غرة محرم الحرام سنة 1199
 سطور هذه الرسالة 222

أيضا قبل هذا من تلبس الأعوام في حق ملتنا متقدما عن تاريخه عملنا رسالتين وتاريخهما ختامهما وهم الأولى والثانية أول الصفحة

[9] 1 يا عني للعجل اللعين بعبادة * اتق الله ربك لا تبدع شهادة
أنا عبد ربا لا سواه حقا * جل جلاله عن تكاثر أعداده
سبحان من لا تحله الأعراض لجهة * وهو على ما كان قبل المكان وإيجاده
واحد أحد فرد صمد حي * لا كم لا كيف لا أين قاهر فوق عباده
5 تبارك هو الله غير متناهي * لا تدخل عليه آفات نقص وزيادة
لا ولا عضو وجارحة وجسم * والحركة والسكون هم بما أراداه
ولا حدث ليقال متى كان وجد * ومتى عدم حاشاه ربي من الإباداه
وهو حي لا يموت دائم أبدا * تعالى الله عن استفتاح وجود لإيجاده
ولا تجوز عليه صفات الأعراض * بل ما شاء كان بصفات قدرة وإراداه
10 لا تبليه الأزمنة ولا الأدوار لا * ولا يغيره ليلا ونهار مع الإعاداه
بتحريك قدرته للفلك الأعلى * واستواه على عرشه بغير اعتماده
أزليا لا يفتقر لغيره وغني * عن أن يجوز عليه حاجة والإفاده
لا إله إلا هو وحده لا شريك له * ولا ثان ولا معين مع انفراداه
إقرارا بربوبيته واعترافا بوحدته * وإلى الله راجعون سائر عباده
15 يستوفي كل نفس ما كسبت حقا * في يوم البعث والحساب بعدل إنفاذه
يا ممن يشهد فينا عبث لا تعجل قط * واحذر من شهادة الزور وانكاده
إن من رمت التشنيع على توحيد ملتنا * خوذ إيمان السامري بربك واعتقاده
[9ب] إنا كفرنا بعجل أنت تنسبنا * فلا تزور علينا بزور الشهاده
واخشى ربك إله السما فينا * كيلا تكن خطايانا في عنقك فلالاه
20 في يوم لا ينفع فيه مال وعبد وجاه * بل بتقوى الله يكن جزاك السعاده
يوم وقوف البرايا عرايا هناك * قاضي وداني ورب السياده

يوم عدل وحق العباد على المسامحة * وحقه تعالى بالرحمة يرجى عن سداده
 يغفر الله ربي لمن يشاء * إلا دون الشرك ومن الإده
 وكبائر الآثام تتجنب ديناً * ممن اختار في الجنة رقاد
 25 لا أكبر كبيرة من الإشراف * أن ينزل مع الكافر إلحاد
 وبرآة الدنيا تجب ما قبلها * للمستوي مع التوبة والاستعداد
 لقد أرسل الله الأنبياء بالشرائع * سبحان من أقام العباد فيما أراحه
 عرفنا الحجة وأقام الحجة كيلاً * نجحد ونعتذر بعدم الإفاده
 حياتنا في الدنيا توحيده * وتكبيره وتفخيمه لآخرتنا زواده
 30 يا معشر الإسلام ساداتنا * بشرعكم ناظر بحق بإيجاده
 انصفونا مع أعوامكم لظنهم * وردو [أ] عنا الما جن مع عناده
 واعظوه منكم إن الشرع الشريف * لا يقبل عندكم طارح الشهادة
 إذا لم يكن مسئول عنه علمه * ومفيد للحق بحق إسناده
 [10أ] وراكد مشاوير الابتداع * مردود في شرعكم عن طراده
 35 هكذ [أ] أرباب الخصومة معا * لا مقبولين والشاهد لأحقاده
 وإن عدمت الشهود فشرعكم * يحلف المتهم بردع اعتقاده
 والله وتالله وبالله حقاً * وكتاب الكلیم المنزل لإرشاده
 وسر الاسم الأعظم المبجل * المكرم الممجد وحق انفراد
 عندنا عابد العجل ملعون * وفاعله واجب اللعنة لفساده
 40 سامري من السامرة كان مفتون * والشيطان تملك بالقدر قياده
 ذا من قبل أن تنزل التوراة * وورود الرسول من سماء ميعاده
 افترقنا عنمن أضلهم الشيطان * واستمرينا محافظين على الشهادة
 أن الله منزّه عن الوالد والوالدة * وعن النديد والمثيل والولادة
 والعجل لمقدوره لا يرضاه كان * إذ هو منكر وجري المقدر بانفاده

45 وعنده تعالى علم الخفيات حقا * من ذا الذي تعس وقته بانقياده
 راجعوا البيضاوي عندكم * وخذو [أ] عنه الحق بإسناده
 أن السامري من السامرة كان * والسامرة الآن لا من آل إيلاده
 وأما رسول الله سيدنا الكريم * بسيف أمر الله حال جهاده
 [10ب] وكان عليه السلام وعترته الكرام * مبرورين بالقدره لأمحاه وجناده
 50 وهلكا في يوم هلاكه ألوف عديدة * فوق الوصف يا من يروم أعداده
 وأمر بتكليس العجل اللعين سرعة * ثم حرقه وذرى على الماء رماده
 فمن عبده سقاه الله الردى * في داران الدنيا ويوم اقتياده
 هذا تقرير شرع توراتنا حقا * الذي هدينا سبيلا إلى ملاذه
 آخذين عن نورا وهدى فيها * لا كالمفترقين بنقص وزيادة
 55 لعنة الله ربي على من حرفها * أو تجاوزها بالنقص والزيادة
 فها نحن بسطنا لسيدنا عالمكم * توحيدنا بالله وحق صدق العباده
 وأتيناكم ببرهاننا صادقين * رجانا قبول الحق منكم وإرفاده
 ولا تظنوه منا منافقة * اختشاء من أن منكم نتعادي
 حاشى نفاق على ديننا * والله المنافقة ما جرت لنا بعباده
 60 ملعون من يظهر طاعته لمثله * ويخفي معصيته يعلمها رب الإراده
 وليس لنا إلا بحسب الجميل * إن كنتم لم تصدقو [أ] بهذه
 والله خير الشاهدين ونعم الوكيل * على من يقرعنا لغيره بقصد عناده
 يا من شرعكم يحكم بحق الظاهر * ويمنع كل خصم عن مآل مراده
 روضونا منكم بالحق المبين * الذي أنتم أهلا له وزيادة
 65 فإن علماكم لا يرثو [أ] لجاهل * ولو كبر عما منه للبلاد
 [11أ] يقولون الحق من ربحم صدقا * ويردوه عن جدل عناده
 هذه رسالتي لعالم الحق منكم * لا لمن علمه كحلمه في رقاده

كمن يقرأ آيتان ويدعي نفسه عالم * وإن جادله علامة تبكم بإخامه
وإن خاض مجر العلم جهلاً * غرق من دون إرفاده
70 فإن علم الله واسع لا يحصى * كل من ذاق عرف والتذ بالذاده
قد قالها أحقر الورى أرخ * السامري إبراهيم واحد اعتقاده
سنة 1196

تمت بقلم الموفق والموفق وكان من العمر 67 سنة نسأله تعالى حسن الختام.
أيضاً هذه رسالة ثانية قلناها بعدها ضرورياً مما نراه من تلسن أهل دورنا ربنا يعامل بلطفه
آمين

[11ب] 1 الحمد لله الذي لا خالق لكلامه * في شرعه الشريف القويم كلامه
قدير مقدس مجيد خير الفصحى * بتأليف شروح معانيه ونظامه
أفاد المؤمنين بحجة الربانية * أنه يغفر الذنوب ويستتر العيوب بأنعامه
ويتوب على من يتوب بلا رجوع * ومن يصح بعده عن الكبائر واعتصامه
5 منزّه عن الحيف مقدس عن الزيف * مؤلف بين قلوب المؤمنين بإكرامه
وأما كفر الكافرين بوحدته * وضلال الجاحدين كاعجابه
هذا بتقديره لا برضاه * رداً على ناكر المقدر بأزعامه
والداء والدوا فيهما ما شاء * لا بهما ما يكون من تقدير أحكامه
وهو الحكيم تعالى والمداوي * وكل ما خلاه باطل كلامه
10 إنه صانع لا داخل الصنعة * ولا خارجها ولا فيها قيامه
مكون الأكوان وما شاء كان * وتعالى الله أن ينعت بإعدامه
لا هو بجارحة وعضو ولا * جسم ولا يوصف بأجسامه
بل قادر وصانع ومخترع * ومحبي ومميت لسائر آنامه
لا يفتقر لمعين ومدبر ولا * يسأل عما يفعل من مرامه
15 وهو المحيط بصنعبته وقادر * عليها وبين كاف ونون إتمامه

[12أ] تبا لقوم لا يأمنو[أ] بالمقدر * ويظنو[أ] وفاة المحموم بدون إحجامه
 أن الأسباب لا تنكر الآجال محدودة * ومن فرقة آجاله كان الموت أمامه
 والمخالفين من أهل الكتاب دوننا * يزعمو[أ] أن السقيم لا يبى سقامه
 بدون مداوي والدوا كزعمهم * بتأثير السهام أيضا كأسهامه
 20 الويل لهم ضربو[أ] سهم الخلاف * وهم مع الإيمان على قوامه
 أن الآجال محددة بأمر الله * ولا يموت بدونها من تراكمة أسهامه
 ولا يملك الإنسان لنفسه نفعا وضرا * ولا يدري بأي أرض تنقضي أيامه
 والمقادير تجري بأمر القادر عليها * والمقدر يجلب على الإنسان إرغامه
 والله يرى نفسه ويرى غيره بالقدرة * ولا ينقلب خلفه وفوقه وتحتة وقدامه
 25 وتعالى علوا كبيرا عن الصفات الصورية * وعن كم وكيف ومتى وأين مقامه
 وهو ملو السماوات والأرض حقا * ونورها أنار الوجود من بعد ظلامه
 مولى الربوبية ورب الملكوت والناسوت * والكافة ينجو به ويتوقفو[أ] إكرامه
 سميع لكل نداء يصبر لكل خفاء * ومالك الكون على طبقات أقسامه
 خلق خلقه في أحسن فطرة باتقان * وأعادهم بالفنا للحد [من] كفره وظلامه
 30 ثم يعيد كما بدأهم أول * مرة ونعيم الفاني من بعد رميم عضامه
 يجمعهم ليوم حسابه ويتجلى لأحبابه * فيرونه بالبصر كالقمر حال تمامه
 [12ب] ولا يحتجب إلا على من أنكر المشاهدة * كالمعتزلة والجهم[ية] ومنكرين انتقامه
 إن لله الأسماء الحسنى وصفاته مباركة حسبنا * أحد صمد منزه عن صفات أجسامه
 وليس له شبيهها أحد وحق أقواله * يقول للشئ كن فيكون لجمال تمامه
 35 وأفعاله كل يوم وهو في شأن * بل كل دقيقة حي قيوم مع دوامه
 ونعته هو الأول والآخر دائم * باطن وظاهر لم يزل بدوامه
 وذاته ليس كمثله شيء عالم بكل شيء * نور السماوات والأرض واجب إعظامه
 لا يتم إلا ما يريد من نفوذ الأوامر * ووقوع الحوادث على وفق قديم كلامه

وتبارك هو مخلوقاته دليل صفاته * لا بصوط ولا بحرف خاطب كرامه
 40 ومن قال بصوت وحرف جعل استدلاله * لاستواه على العرش بدون كيف مقامه
 وهو ملو السماوات والأرض حقا * واستولاه عليهما بقدرته وإفخامه
 وأخذ في حسابي قبله لا شي * ومن يحاسب نفسه يرتشد الحق لأفهامه
 إنه كان ولا مكان خالق المكان والزمان * وهو كما كان بلا مكان ولا زمان لقيامه
 قائم بنفسه وقائم بغيره غير مفتقر لشي * في تديره سائر عبادته بأنعامه
 45 الموصلة لكل منهم لا ينقص ولا يزيد عما يريد * ولا اعتراض عليه في الرزق وأقسامه
 فمن ينهض لطلب مدره أن أنتهي بطله * لموجود ينتهي إليه فكره كان مشبه باتهامه
 لنفي محض لا طمنانه فهو معطل أيضا * كمن يطمن لموجود واعترف بالعجز عن استقرايه
 فهو حد ومن قال أن الله عرف بالعقل * فالعقل للعبودية كان ارتسامه
 [13] لا لإدراك الربوبية وشأنه تعالى * المتعرف في خلقه بقدرته وأحكامه
 50 محتجب عن البصائر كما عن الأبصار * والملا الأعلى يطلبون إحسانه وإنعامه
 ودليل وجوده في كل مكان ووجود * أنواع مخاليقه كلا من ابتداء أيامه
 سماوات أبراج وأرض ذات فجاج * وبحار ذات أمواج لحاجات آنامه
 موجد الحاجة قبل المحتاج إليها * وهو الصانع القادر لكل ما أقامه
 أقام العباد فيما أراد وأوهب ما شاء * لكل إنسان ما تداوله به أعوامه
 55 عن شهور وأيام وساعات ودقائق * لا ينتقص ولا يزيد عما يريد عرامه
 وحقيقة توحيده ما خطر ببالك * عنده غير ذلك وقدرته ودوامه
 ثابتين بلا كيف ولا انتهى * وكل شي هالك إلا وجهه وإعظامه
 قد حير العقول في أوصافه ما تقول * وأعلاها تارك التفكير في ذاته وأفهامه
 وأدناها طالبي الدنيا والتمتع بها * فالآخر خبير لمن اختشى يوم رجامه
 60 وحقيقة السلوك في ترك الدعاوى * وكنتم البلاوي والصبر وعزامه
 فإن الفقر حقيقته كنتم أمره * كذا الغنى كلاهما بأحكامه

وإن لا تملك شيئاً * وأنت راض عن الله كامتحانه بأقسامه
 إن الله مع الصابرين إذا صبروا * وقابلوه بالجهد والشكر ككرامه
 الذين قابلون الامتحان بالصبر * وعلو في شرفهم بحق اكتتاه
 [13ب] 65 إنه تعالى صبور ولا يكون أصبر منه * يعافي المشركين ويبرئ لكل منهم
 سقامه

ويرزقهم ويعطيهم خير الدنيا * والآخرة لمن غمر قلبه الإيمان بهيامه
 إن الله وسيع الرحمة سريع المغفرة * وهو تعالى مع العبد كيف كان إقدامه
 حيث ما يذكر الله يذكره * ولا ينساه من فاضل فضله وأنعامه
 وإذا تقرب العبد إليه شبرا * تقرب إليه ذراعاً وأوصل حبل انصرامه
 70 وعين غضت عن المحارم وساترا * وشهرة طائعة لله وجرى دمعته بانسجامه
 من خشية الله تعالى وبكت مخلصة * حرمت على النار لكبر جوده وإكرامه
 مع ما شاء بارئها فلائه * يجعل الجزأ أكثر من العمل كإكرامه
 وحقه تعالى على عباده أن يعبدوه * ولا يشركون به ويؤمنوا [أ] بالمقدر وأختامه
 ورزقهم عليه جوداً منه لا وجوباً * وإن شاء يحن لمن يشاء ختامه
 75 وعبدته تحت المشيئة والإرادة * والمقدر إنما أن يشاء بكون اللطف إمامه
 ألا يا مؤمنين بوحدة ربي المحضه * ومن صح في الربيع مذهبكم إسلامه
 لا تلقوا [أ] سماعكم بأننا نعبد * سوى الله فالسوى يزول بإعدامه
 وكل ما خلا الله باطل حقاً * والسوى لا دافع لانصدامه
 فهذه عقيدة فريقنا السامرة * والحق عندكم مأيده والعدل زمامه
 80 فافتراقنا عن الغير من الملة * من يوم فعلا العجل لعن الله أجرامه
 [14أ] وصاروا لسبيل اقتباسات كلها يأسات * والعناية صادقة البر قضى اتهامه
 سامرة سميناً لمعنى محافظين * على أصل الدين مشددين في سائر أحكامه
 برين من كل ما يخالف هذه الرسالة * من حين حضور الرسول من ميقات صيامه

وأمر بما كان من أمر مولاه قبل الورود * وأيد حكم القصاص وكلا جرد حسابه
 85 وأفرز من ضل كالأمر الشريف حقا * ونادى يا معاشر المؤمنين كلا يأتي بسهامه
 ونفذ أمر الله وكأنه صرعا [ب]السيف * ألوف عديدة ومن زلت أقدامه
 عن مراتب الرضى والكفر بمولاه * لا يزل تحت القصاص ليوم القيامة
 ذا ردا على من لا يفهم الحق * ويقدح فينا بجهله واغتشامه
 فإن فريقنا لا يعرض عن التوراة * كمن أعرض وتمتع بتبديع حاخامه
 90 إن التوراة واحدة وحكمها واحد * هنيئا لمن استفرضا بالتزامه
 لا زائدا ولا ناقص كقول الله * ومن ضل طمس في بحر آثامه
 من أعرض عن نورا وهدى فيها * من الملة وغير حفظه والتزامه
 لا تابع له البتة على وفق رسالتنا * القائمة عن صور التوحيد بمقامه
 عن صورة البعث الشاهدة له * في المنزل من السماء بشرع إفهامه
 95 لنا على يد رسولا صادق القول * من بعد [أن] صلى وصام بإحرامه
 وكان غداة في سائر صيامه * تسبيحه وصلاته وأخذ سلامه
 عن الله والملائكة الكرام * وصلى بجيوشهم هناك أمامه
 [14ب] وصيامه ثلاث أربعينات متوالية * كقول الله عن دفعات فطامه
 فالفطام هو الصيام والصلاة القيام * صدق الله ورسوله ونور وجهه علامه
 100 إلى قبول استغفاره عمن بقى من * أهل ملته صائن نفسه بالشهامه
 المتعلقة بحب الله وحده لا سواه * المعرضة عما يغضبه كالشيطان وارتحامه
 البريء من أشد كفر كان في الذي * تفرع من عبد العجل اللعين بسجامة
 وصارة غنيمة الدنيا لمحتني الثواب * وغنيمة الآخرة المقابل يا الله السلامه
 وقتلا يوم الشؤم يوم هذا التشنيع * يفتقد كلا منهم في البعث بانتقامه
 105 والله يبعث سيئاتهم عليهم هناك * ويذوقو [أ] أيضا آلام العذاب والطامه
 وكل من يذهب بشريعة سيدنا موسى * إذا لم يأمن بهذا أعطي نور غفلة قيامه

وكان جدير أن لا يكون صحيح العقل * لتركه كلام الله وتمتعه بكلام العبد وإبرامه
يا مسلمين رفقا بنا لله وهذه شهودنا * قد أوضحناه لديكم بتحرير حق إرقامه
واصفنا لكم إيماننا بوحدته تعالى * فلأنكم ناصبين لشرع الحق إعلامه
110 كيلا تصدقوا [أ] كلام أخصامنا فينا * من فرق ديننا وتفرعونا بالملامه
إنا آمنا بالله وبحق لا إله إلا الله * والمنزل والمرسل والملائكة ويوم القيامة
على ما أمرنا الله في شرع السيد كلمه * ولا نتحول البتة عن حق حبه وهيامه
وإن ظننتم في رفعنا أيمن الشاة * سوى لحرمة وحقيقة إحرامه
لا كاليهودية الذي قدمته * لرسول الله مشغول بإسمائه
[15] 115 إنا برئنا من هذا الظن ومما * فعلته المخالفة المنقاه
لرحمة الله في يوم النشور حقا * والله يعلم من يرحم هناك بأنعامه
نحن نرفع أيمن الشاة واللحين * كذا الكليتين رفعة وكرامه
ثم جلالة لآل فنحاس ابن العازار * ابن هارون صاحب التاج والعمامة
ليأكلون هذا الفضل الفاضل * وإن لم فيحرق لصيائنه واحتشامه
120 عندنا هذه الثلاثة جوارح * لا أفضل منهم في الشاة بتمامه
وهذه وهبة الله لهم منذ غار له * السيد فنحاس المشار بقيامه
عندنا أطعنا بلعام لبني إسرائيل * بما أغوى به بلق حتى جني انتقامه
حيث كان شيطانه داخل في قلبه * وقلب الله لسانه لسخفه وانصدامه
وقال لبلق زينو [أ] نساكم وبتولكم * وادخلوهم في عسكر إسرائيل لانصدامه
125 حيث يزنو [أ] بمن يهدم صور عزهم * ولا يعود مقيم أيضا لانهدامه
ففعلا بلق وقومه كشوم هذا الرأي * وأدخلا عرضهم في ضلالة وغمامه
فقام زمري ابن سلو وأخذ مشبهة * لعن الله صفاتها وصفاته وأجرامه
ونام معها وجاه النبي جهرا * وكان يوم السبت أعظم أيامه
فسرخ نبي الله ونادى لفينحاس * وأتى ممدود بالفيض العميم لأعمامه

130 وأخذ في يده رمحا بحربة جارحة * وشكهما كلاهما بقوة وشأمة
ورفع بهما لنحو السما واركز * يمينه على الخاصرة وأشار لبیت الرمامه
[15ب] هكذا يفعل بأعداء الله والزاني والزانية * عبدة الشهوة الفاسدة المنقامه
في النفوس المغضوبة عنده تعالى * وقد نزل دماهما فوق الحربة بأركامه
فلما كاد أن يصل لحد دراع الغيور * نادى عليه بصوط صطوته وإغرامه
135 قف يا ملعون ففرش فوقه كالطبق * ولم يبلغ من ذراعه لعظمة احترامه
فلذلك أوهبه الله ولنسله بعده * هذه الثلاثة جوارح هبة للقيامه
فأما الذراع لشكهما به وأما الكلى * للاركان على الخاصرة تذكارا للكرامه
وأما اللحيين باللسان لقوله بهما * هكذا يفعل بأعداء الله وغرامه
هذا السبب الموجب عندنا لرفع * هذه الجوارح عنما ذكر في الكتاب وأرقامه
140 المنزل قبل خاتم النبیین عندكم * بألفين عام وفوقها عدة أعوامه
وإن لم تصدقونا في هذه الرسالة * راجعوا [أ] عندكم كتاب العالم العلامة
الدميري شيخ المذهب الحنبلي * تجدوه مقيد هذه الرواية المفهامه
كما هي مقررة هاهنا عن التوراة * والعلماء تكلمهم عن المشروع ونظامه
وإن قلتم رسائلنا لا موزونة القول * كالشعر الموزون على مقتضى نظامه
145 قلنا الرسائل لا عند الموازين * بل عند القول الحقيقي بالاستقامه
والحق حق أن يتبع وعندكم تقريره * حافظه في الدارين تبرير من شتامه
فلا حول ولا قوة الا بالله * وحده لا شريك له مالك الدنيا والقيامه
[16أ] والسما والأرض تحت ولاية قدرته * ومأخوذ فمن لدن رحمته وإكرامه
وهو ربنا الواحد في المرصاد * عالم الحق والحاكم به بعدل أحكامه
150 دع الأعوام يقولوا [أ] عنا كيف كان * لقولهم عندي قط لا ملاء به
وجوابي لعالمكم التقى بالله حقا * من لا يراعي الجاهل بإخصامه
بحق ما أنزل من الشرائع جميعا * وبما طرح على الأنبياء من سلامه

سلمونا من هذه التهم الباطلة * سلمكم الله يوم تلقوا [أ] وجه ابتسامه
 من عدل قصاصه على جني الدنيا * ويدخلكم توي اللطف وخيامه
 155 وخذو [أ] رسالة عقيدتنا رجعا * تصرفو [أ] عن القلب وما حط أهمامه
 إن نار التهمة ذات جر ولهيب * والحمد لله وحده وشكرا لأنعامه
 سائلي عن عام الجا لتوفيقها أرخ * أصح هذه المجادلة لرد أخصامه
 سنة 1198

اتبعنا هذه رسالة الحقير وهي شرح صور القيامة أي يوم البعث المنزلة في كتاب التوراة
 فاليمينه كلام الله القديم والميسرة شرحه يحجب ما وصل إليه الفهم
 [16ب] بسم الله الرحمن الرحيم لطفه خفي

وخطب موسى بسماع كل جوق إسرائيل كل خطاب الشرية هذه حتى تمامها ⁴	يعني الذي سمعه عن الله أورده على الحاضر ليتداوله جيلا بعد جيل على حق نظامها
انسطن يا سماوات لاخطب وتسمع الأرض أقاويل فاي ⁵	أشار بالسماوات لعالم الملكوت وبالأرض لعالم الناسوت أي أن الملكوت يشهد على الناسوت كيف يكونو [أ] فالسما والارض مناظرين كلم
يطرف كالطر أخذي وتسير كالظل مقالي كالراز على النبات والكرب على العشب ⁶	يريد بضرب هذه الأمثال تركية نبوته عليه السلامة وأن شريعتة الواردة على يده تنفع عاجلا وآجلا كالطر في الابتدا وكالندى في الانتهاء لمن يتمثلو [أ] أوامرها

⁴ في الحاشية: "ويدبر مשה באזני כל קהל ישראל את דברי השירה הזאת עד תמם" (سفر التثنية، 31:30)، وفي الترجمة العربية: "وخطب موسى بسماع كل جوق إسرائيل خطوب الشريعة هذه حتى كمالها".

⁵ في الحاشية: "האזינו השמים ואדברה ותשמע [הארץ] אמרי פיה" (سفر التثنية، 32:1).

⁶ في الحاشية: "ענף כמטר לקחי ותאזל כטל אמרתי כשעירים עלי דשע [וכרביבים עלי עשב]" (سفر التثنية، 32:2)، وفي الترجمة العربية: "تذرف كالظل مقالي كالطش على الكلأ وكالرداذ على العشب".

فلكونه عليه السلام نبيا عن الله ابتدا في خطابه لقومه باسم الله الواجب له التعظيم والتمجيد والتكبير فإن صفاته قادر وفاعل بدون شريك ومخترع بدون يزيد وبالعدل حاكم ومستقيم	أن بسم الله نادى فاعطوا العظمة لربنا القادر الكامل فعله إن كل سبله حكما ولي الأمانة من غير حيفا عادلا ومستقيما هو⁷
يعني عن فساد رأيهم في فعلهم العجل اللعين وعبادته إذ التبس بغيهم وأزيغهم برضاه تعالى وعهم ببني العيب والقول هذا خاصة بجيلهم الفاعل على ما تكافوا [1] منه تعالى من الملائح وكافوه بأشن القبائح وهي عبادة غيره فسقطوا [1] عن مراتب المراحة ولا تعقلوا [1] أن يحكموا [1] على نفوسهم بالحق الظاهر	[17أ] أفسدوا ليس له نبي العيب جيلا باغي وزائع هل الله يكافؤن هذا يا قوم ساقط ولا حكيم⁸
يعني تركوا [1] الصانع المالك والخالق المنشى المصور بقدرته كصفاته وعبدوا [1] من لا يقدر يدفع عن ذاته وذكرهم بالقيامة وبجزا هناك وعدم نفع الندامة فلو تفتنوا ما وقع لجيل آبائهم عجز من الفكاك بالعز والنصر وخروجهم والسلامة من البحر وامناحهم نعماته ورضائه تعالى بالبرية فيسألوا [1] شيوخهم وآبائهم عنما كان فالآبا	أليس هو خالقك ومالكك هو صنعك وأنشاك اذكروا [1] أيام الأبد تفتنوا [1] سني جيل وجيل سئل أباك فيخبرك شيوخك فيقولون لك عند انحال العلي شعوب بتفريقه بني

⁷ في الحاشية: "כי בשם יהוה אקרא והבו גדל לאלהינו הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא" (سفر التثنية، 32:3,4)، وفي الترجمة العربية: "أن باسم الله مناداتي فاعطوا العظمة لإلهنا القادر الكامل فعله إن كل سبله حكم ولي الأمانة من غير حيف عادل ومستقيم هو".

⁸ في الحاشية: "שחתו לאלהו בני מום דור עקש ופתלתל הליהוה תגמלו זאת עם נבל ולא חכם" (سفر التثنية، 32:5,6)، وفي الترجمة العربية: "أفسدوا ليس له ذوي العيب يا جيلا متعسفا ومتقتلا هل لله تكافؤن بهذا يا شعبا ساقطا غير حكيم".

تذكرهم بالنصر هذا والشيخ بحق طاعته والهدى لشريعته ومخافته وتخليكهم قطاعات أعدائهم على عدد أسباطهم كرما منه تعالى شأنه	آدم نصب تخوم أقوام على عدد بني إسرائيل ⁹
يعني بهذا القول أن آل السيد يعقوب بني إسرائيل أجل الشعوب عنده تعالى والأخص بالقرب إليه وانتحلهم في البرية بالحفظ من كل المؤذيات ومما يتغير به أخرجهم و ضرب هاهنا مثل أنه يروف عليهم بمواصلتهم بالخيرات والقوت كما يروف النسر على فراخه لأن النسر تعلق بفراخه ليحلق إلى أعلى عليين في طلب قوتهم وهم فوق جناحيه والمعنى في هذا أنه جعل الرسولان موسى وهارون عليهم السلام كالنسر في خروج بني إسرائيل من مصر على يدهم والقدرة في خروجهم منها بالآيات والمعجزات له وحده وليس معه أيضا أجنبي يعني لا يقادره في أمره ولا في فعله ولا في حكمه	[17ب] إن جزء الله شعب يعقوب خواص نخلته إسرائيل يشجعه بأرض البرية وبالتهاليل جعله يحوطه وبيننه ويحفظه كالإنسان عينيه كالنسر يستيقظ لوكره وعلى فراخه يرفرف يبسط منكيه ويأخذه ويرفعه على جناحيه الله فرادى وليس معه قادر أجنبي ¹⁰
يعني أنه يملكهم أشرف الأراضي المقدسة الذي هي رطوبة معتدلة لقربها من وسط الإقليم الرابع الذي فيه جبل البركات ضد القبلة أرض	يركبه على قماقم الأرض يطعمه ترجيحات السخرة يرضعه عسلا من صخر وسمنا

⁹ في الحاشية: "اللوا هو أبجد كند هو عسج ويكنونذكرو يومت عولم بينو شنت در ودر سأل أبجد ويغدد زكنين ويامرو لך بهنخل علىون غوים بهفريدو بني آدم يصب غبلوت عמים لمسفر بني ישראל" (سفر التثنية، 32:6,7,8)، وفي الترجمة العربية: "أليس هو خالقك مالك وهو صنعك وأنشأك انكروا أيام الأبد تبينوا سنوات جيل بعد جيل سل أبأك ليخبرك شيوخك ليقولوا لك عند انحال العلي الشعوب وتفريقه بني آدم نصب تخوم أقوام بعدد بني إسرائيل".

¹⁰ سفر التثنية، 32:9,10,11,12. وفي الترجمة العربية: "إن جزء الله شعبه يعقوب خطة نخلته إسرائيل شجعه في أرض البرية وبالمدايح جعله حاطه وبيننه وحفظه كالإنسان عينيه كالنسر مستيقظ لوكره وعلى فراخه يرفرف يبسط جناحيه ويأخذه يحمله على منكيه الله فرادى يفوده وليس معه قادر أجنبي".

	من جلمود الصوان زيد بقرا ولبن غنما مع زيد الرخال والثنيان أولاد البثنية والعندان مع خاص
إسرائيل ويدر عليهم بنعمها فواكه وغللال وقبض يعطي بكثرة الأمطار جودة مواشيها ليأكلون خاص لحومها وزيدها وزيت زيتون أشجارها الذي تنبت في سخورها ويلذذه بأخذ الرطب أشجارها بهناوة وطيبة قلبا وأمنا وسلامة بفرح وسرور من غير كدر	[18أ] درمك الحنطة ولذيد الرطب لشرب بهناء¹¹
يعني أنه عندما تكاثرة نعمه تعالى على آل يعقوب إسرائيل واستغرفوا [أ] فيها نظروا [أ] وجلبوا [أ] على نفوسهم الغدر بما مع الله عندما شجعه فمرحو [أ] أي في وسع الخطأ وعندما سمنوا [أ] وحسنوا [أ] وعلوا [أ] يعني من بعد النحافة والذل وانقلاب حالة جثثهم عصوا [أ] المانح المان الصانع والمكون لذواتهم في مصر هو الواحد الفرد الصانع ولا مانع وبدلونه بالأجانب والكراثة أي بعبادة المصنوع الذي ليس عن نفسه يدافع وهو العجل العين وأكادوه [18ب] وأكادونه تعالى عندما ذبحون وقربون للمصنوع وخالفون صانعهم بعبادته وجعلوه آلهة	يأكل يعقوب فيشبع يسمن إسرائيل فيمرح سمنت عبلت حسنا فترك الله صانعه واسخطوا [أ] ولي مغوثته يبدلونه بالأجانب وبالكراثة يكيدونه يذبحون لمشيدات دون الله آلهة لا يعلمونها محدث عن قرب أتوا [أ] وبها اعتبروها آباكم¹²

¹¹ سفر التثنية، 14، 13: 32. وفي الترجمة العربية: "يركبه على قماقم الأرض يطعمه تحف الصحراء
يرضعه عسلا من الصخر وزيتا من جلمود الصوان زبد البقر ولبن الغنم مع زيد الرخال والثنيان تربية
البثنية والعندان مع خاص درمك الحنطة وأحمر العنب تشرب خمرًا".

¹² سفر التثنية، 17، 16، 15، 14: 32. وفي الترجمة العربية: "يأكل يعقوب ويشبع يسمن إسرائيل
ويمرح سمنت عبلت حسنت وترك القادر صانعه وأسخط ولي مغوثته يسخطونه بالأجانب وبالكراثة
يكيدونه يذبحون لمشيدات لا لله آلهة لا يعرفونها محدثة عن قرب أتت ولم يتألهها أبواكم".

محدثه وكل محدث زائل لا محال ولم يتبعوا في رحمة نفوسهم بمقابلته تعالى بالشكر والحمد لكبرياء كسنة الآباء عليهم السلام أزكيا العالم أسيادنا إبراهيم وإسحاق ويعقوب أصول نعمة الإيمان وهذا توبيخا لمن ضل عن طريقته وفيه شرحا يطول والله أعلم	
يعني كيف أن تنسى قدرته تعالى في إيجادك وإكرامك وتطرح نعمة عبادته بعبادة الزائل ودنو المطلوب يدل على دنو النفس الأمانة بالسوء ولا أقبح من سوء فعلاه خواصه وخصيصاته أي الذكور والإناث الذي[ن] أخصهم بهذه النعم وأخرجهم من مصر بالعز والنصر وأمرهم عبادته فقابلوه الذكور بهذه المعصية وتبعوهم النساء والبتول بعباد أواني الذهب الذي كانت متاع لأجل أن فعلا العجل اللعين [19] استوجبوا بسو أعمالهم رفضهم كل فرائضه وحجب الرحمة عنهم وقطعها من الوصول إليهم لأنه تعالى نظر وعلم عدم استقامة ذلك الجيل وآخرة مآلهم إلى ما عصوه وكفروا[1] بوحده وجحدوا[1] نعمته فانفروا[1] عنده تعالى بقلّة الأمانة لسلبهم عن ذواتهم نعمة الديانة وصاروا[1] مثل ومعيار بين أجيال الأدوار وتسلط عليهم قوم آخر واستعبدوهم أيضا في سابق أيام ملك الروم ونبخت نصر وأجاسه	القوي منشئك تطرح وتنسى القادر موجدك فينظر الله ويفرض من كيد خواصه وخصيصاته ويقول أحجب رضاء عنهم وانظر ما آخرتهم إن جيلا منقلبا هم بنون ليس أمين فيهم هم بدلوني بغير قادر أكادوني بهباهم وأنا أبدلهم بغير قوم بشعب ساقط أكيدهم¹³

¹³ سفر التثنية، 32:18,19,20,21. وفي الترجمة العربية: "القوي منشئك تطرح وتنسى القادر موجدك وينظر الله ويفرض من كيد خواصه وخصيصاته ويقول أحجب رضواني عنهم لأنظر ما آخرتهم إن جيلا منقلبا هو بنون ليس أمين فيهم هم أسخطوني بغير قادر أكادوني بهبائهم وأنا أغيرهم بغير قوم بشعب ساقط أكيدهم".

يعني بذلك الجزا من حيث هم وصفاتهم لا من حيث هو تعالى وصفاته يريد لك تأكيد معرفة علمه عند الخلق لا إثبات صفة بالحقيقة ومعناه أنه يطلق عليهم بغيره الشرع ما يهلكهم هلاك دوام العصاة في جهنم والمراد بقوله تعالى هاهنا عنما يسلطه على من يعبدو [1] سواء في الدنيا من نصب [19ب] البلايا والأذايا الأنواع المخوفة ويلحق الرعب لساكنات الخدور وهم المخدرات من المحصنات والبتول ولمن يرضع ثدي أمه يلحقه الرعب لضعف ذاته من سم حليبها من رؤية الأهوال وهناك أيضا لا يرثى لذو شبية وهذه النار المشار بها هي نار جهنم وخره هاهنا أن من شأنها تحلل بإفناها للجبال الرواسي وتغني الأرض أي تحلل التراب وشحمها ودحمها يحرق للثرى العميق فإذا كانت تغني الجبال الذي أطواد العالم فما قدر إتلاف المشركين عند ذلك هذا القول عن القارعة والهاوية في يوم النشور ويجمع عليهم سيات أي قبائح كانوا [1] يفعلوها ليقابل كلا بما يستحق ويفرق سهام حكم الحق بالعدل فيمن يستحق وليس معه من يمانعه وما يشاء يكون	إن نارا تقدح من غضبي وتحرق إلى الثرى العميق تأكل الأرض وما تنبت تغني أسوس الجبال أجمع عليهم سيات وسهامي أغرق بهم من هذا قحط قوتهم شرر قاصم حنضلا وسنان بهائم أطلق بهم مع زيد زاحفي التراب من الخارج تشكل السيف ومن الخدور رعب هم الخواص هم البتول والرضيع مع الرجل ذوي الشبية¹⁴
يعني أنه تعالى أراد أن يهلك كافة بني إسرائيل بالنعمة لجحد بعضهم	قلت أهلكهم أعطل من الملائكة ذكرهم لولا كيد العدو

¹⁴ سفر التثنية، 25، 24، 23، 22، 32. وفي الترجمة العربية: "إن نارا تقدح من غضبي وتحرق إلى الثرى العميق تأكل الأرض وما تنبت تغني أثرات الجبال أجمع عليهم سيات وسهامي اعزق بهم من هذا قحط قوتهم شرر قاصم المخالفين وأسنان البهائم أطلق بهم مع سم زاحفي التراب من البر تتشكل السيف ومن الخدور الهيبة أيضا الحدث أيضا البتول والمرضع مع الرجل ذي الشبية".

وأكره كيلا ينكروا [1] [20] اقتدارنا كيلا يقولوا [1] يدنا سامية وليس الله فاعل كل هذا إن شعب ضاع ذا حلم وليس فيهم فطنة لم يحكموا [ل]يرتشدون [إلى] هذا ويفطنون لأخرتهم¹⁵ ما كانوا [1] فيه من النعمة فسبق الرحمة لأجل المصالح كيلا يزول بالطاح لعدله تعالى فإنه وسيع الرحمة ولا يقولوا [1] أعداؤهم ما هلكوا [1] قاطبة إلا من سخطنا بهمتنا عليهم وحاشى أن الله يأخذ بيد الظالم على المظلوم وفي توبة العجل اللعين كانه فرقة منهم ضالة لعدم رأيها ولم يفتنوا [1] أي لا يعقلوا القبيح الذي يغشاهم في دار الآخرة فلو يترشد وسبيل الحق حكموا [1] على نفوسهم به فإن من خدع نفسه كان قريبا من الله ومن خدعته والعياذ بالله كان هو أسيرها	كيف يكد واحد ألفا واثنين يهزمان ربوة أليس خالقهم باعهم والله سلمهم إن ليس كقدرتنا قواهم وأعداؤنا ساقطين إن من جفن سدم جفنهم ومن دوالي عمره أعناهم أعناهم سم وقطوف مرارات لهم زبد الأفاعي خمرهم مع سم الرقش الحقدة¹⁶
يعني كل من كان مؤمنا بالله ویرسول شریعته یمده الله تعالى بقوة الإيمان ويصير الواحد يكد ألفا من أهل الطغيان واثنين يهزم [هـ] ربوة ووقع هذا مع بني إسرائيل في يوم حرب مدين لما جردوا عليها وتقابلت العساكر بهم فكان [20ب] ¹⁷ الواحد من المؤمنين يقاتل ألفا والاثنين يقاتلون [1] ربوة وذلك لأجل أنهم أهل توحيد وإيمان متوكلين بالقادر الملك الحق المبين الناصر مستغنيين بقواه المتين على قتل أهل الشرك والبعيان فأنعم الله عليه بقوة واقتدار وقتلوا [1] أعداهم ولم ينفعهم	سفر التثنية، 29، 28، 27، 32. وفي الترجمة العربية: "قلت أزويهم واعطى من الملائكة ذكرهم لولا كيد العدو أكره كيلا يقولوا يدينا سامية وليس الله فاعلا كل هذا إن شعبا أضاع الرأي هم وليس فيهم فطنة ما أحكموا فيرتشدوا هكذا ويفطنون لأخرتهم". سفر التثنية، 33، 32، 31، 30، 32. وفي الترجمة العربية: "كيف يكد واحد ألفا واثنين يهزمان ربو إن ليس خالقهم باعهم والله أسلمهم إن ليس كقدرتنا أصنامهم وأعداؤنا حكام إن من جفن سدم جفنهم ومن دوالي عمرة أعناهم أعناهم سم وقطوف مرارات لهم سم الأفاعي خمرهم مع سم الرقش الحقدة".

¹⁵ سفر التثنية، 29، 28، 27، 32. وفي الترجمة العربية: "قلت أزويهم واعطى من الملائكة ذكرهم لولا كيد العدو أكره كيلا يقولوا يدينا سامية وليس الله فاعلا كل هذا إن شعبا أضاع الرأي هم وليس فيهم فطنة ما أحكموا فيرتشدوا هكذا ويفطنون لأخرتهم".

¹⁶ سفر التثنية، 33، 32، 31، 30، 32. وفي الترجمة العربية: "كيف يكد واحد ألفا واثنين يهزمان ربو إن ليس خالقهم باعهم والله أسلمهم إن ليس كقدرتنا أصنامهم وأعداؤنا حكام إن من جفن سدم جفنهم ومن دوالي عمرة أعناهم أعناهم سم وقطوف مرارات لهم سم الأفاعي خمرهم مع سم الرقش الحقدة".

مما بيدهم الجمادات وتساویرهم الذي لا يتصورها عاقل سوي من كان ساقط عن درجة الإيمان كفاعلي العجل العين الذي تشبهو[١] بأهل مدائن صالح وزرعو[٢] لذات دنياهم ليحصدو[٣] ويقطفو[٤] علاقم آخرتهم في يوم البعث ويزدوقو[٥] آلام العذاب كذوق الجسد الملسوع بسم الأفاع هم أنواع الحيايا	
يعني بهذا القول ليتحققو[١] من هم محافظين على حق شريعة هذا الرسول	قوله تعالى أليس هو مجموعا عندي محتوما عليه في خزائي إلى يوم الانتقام والمكافأة
هذا الرسول الصادق عليه السلام وهو فصل شرح يدل على يوم المعاد وتعينه بخلاف ما عند الغير من فرق بني إسرائيل قاطبة دون فريقنا السامرة أي المحافظين فإنه ورد عند الغير على طريق الجواز إما في الدنيا وإما وقت الموت فقط لتبديل القول في نسختهم عوض إلى يوم الانتقام والمكافأة يقولون لي الانتقام والمكافأة والوارد عندنا على طريق الوجوب يعني أنه يوم لا بد منه لكافة الخلق وأنه يوم معين بحكمه ضروري فإن العصاة الذي[ن] عَصَوْا[١] أوراھم عصيانهم متحكمين متسلطين	[21] وقت تزل أقدامهم إن قريب يوم تعسهم وتسرع المستعدات لهم إذ يدين الله قومه وإلى عبيده يصفح أن ينظر إن زالت اليد وانقرض الحاصر والمطلق ويقولون أين آلهتهم الذي[ن] كانوا[١] يستظلّو[٢] بها ويأكلون شحم ذبائحهم ويشربون خمر سكبهم

17 جاء في النصف الأيسر من الصفحة: "جل من لا يسهي قد صار هاهنا الشرح ميمنة مع أنها مقام
لوضع قوله تعالى فيجب على المطالع يعطي فكره لذلك والشرح في هذه الوريقات جعلناه ميسرة كما
تقدم منّا الابتدا والله لطيف بفكرنا".

كثيري الخبز فلا تعجب من ذلك فإن ذنبهم عنهم مخزون عنده تعالى ومدخور ومختوم عليه إلى يوم المعاد لأن اللام في قوله ليوم الانتقام والمكافأة مقام إلى وهي من ألفاظ الغاية ثم عرف أن هذا اليوم عند الله قريب لأن إذا أسرفوا [أ] وأبادوا [21ب] إسرائيل قرب يومئذ تعسهم واسرع يوم عقوبتهم والعقوبات الذي يعاقبهم بها رب العالمين هي النار المتقدم ذكرها وغيرها وفي الوقت يحكم الله شعبه هم أركيا العالم عليهم السلام يعني أن الرسول عليه السلام أولا يشفع فيهم ثم يستشفع بعهدهم في أولادهم المؤمنين والموحدين ويعود البارئ من سخطه إلى رحمته وإن صفة يوم المعاد وكيفية الخلق فيه أن الناس قد استوت مراتبهم ومنازلهم بين يدي بارئهم ولم يبق جاه ولا مال ينفع وإنما ينفع ما قدم من الأعمال الصالحة إذ قدرة الإنسان في الدنيا قد زالت وهو اليوم يتساوي فيه المؤثر والفقير والكبير والحقير وهو مطالبة الله خلقه فيه أن يحكم بينهم فمن عمل مثقال ذرة خيرا يرى ومن [22أ] ومن عمل مثقال ذرة شرا يرى وفيه معنى آخر وهو أنه تعالى ينادي المشركين في ذلك اليوم أين معبوداتكم الذي كنتم عليها تعتكفون توقيكم الآن آلام العذاب وهذا من باب التهديد لهم لا على أنها مخاطبة	يقوموا ويعينوكم تكون عليكم وقاية¹⁸
--	--

¹⁸ سفر التثنية، 32، 34، 35، 36، 37، 38. وفي الترجمة العربية: "أليس هو مجموعا عندي مختوما في خزانتي إلى يوم الانتقام والمكافأة وقت تزل أقدامهم إن قريب يوم تعسهم وتسرع المستعادت إليهم إذ يدين الله قومه وعن عبيده يصفح إذ يرى أن زالت اليد وانقرض المحاصر والمطلق ويقولون أين آلهتهم القوية التي استظلوا بها التي شحوم ذبائحهم يأكلون ويشربون خمر سكبههم تقوم وتعينكم تكون عليكم ستره".

مقابلة كيلا يكون مثيل ولا شبيه له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهو العليم الحاكم الحكيم الحق	
هذا القول الإلهي عن ساعة قيام الساعة واجتماع الموتى أحياء والمشار به إلى المشركين وفاعلين العجل اللعين والصور المتصورة عن عدم التصوير ولكل من لا يعتقد وحدة الله المحضة لقوله تعالى أنا أنا هو وليس إله معي ولمن يدعي أن العالم قديم ولمن يقول بالهيوالي ولمن يطول لا يقول إنسان إلى ما لا نهاية قال أنا أميت وأحيي ولمن يدعي أن الطبيعة فاعلة بذاتها من غير تسخير إلهي قال أمضت وأنا [22ب] وأنا أشفي ولمن يعتقد عقيدة فاسدة كفاعلي الكبائر ويتعهد على الرجا يوم العقاب بدون حساب وليس من يدي مخلص واستثنا هذا القول برسم القسامة أنه لا بد لمن كفر بوحدته من الجزا لقوله تعالى أقسمت بسامي قدرتي وقلت وبقائي الدائم وهذا القول العظيم ضمنه شرحا عميم وهو أنه تعالى واحد لا ثان له فإن لو كان له ثان لكان إما أن يشبهه من كل وجه فيكون هو هو من غير تعدد ولا غيرية ولا كثرة وإما أن لا يشابهه من كل وجه بل من وجه فيحتاج إذن إلى صفة يكون بها التغاير وبهذه الصفة يكون مركبا لأنه	انظروا [أ] الآن أن أنا أنا هو وليس إله معي أنا أميت وأحيي أمرضت وأنا أشفي وليس من يدي مخلص أن أقسم بسامي قدرتي وقلت وبقائي أنا الأبدي أن أسنن بارق سيفي وتحيط بالحكم قدرتي أجازي بالانتقام معاندي ولباغضي أكافئ أسكر سهامي من الدم وسيفي يأكل اللحم من دم الصريع والسبي من ابتدا انتهاك العدو اغبطوا يا شعوب قومه إن دم عبده يقتص والانتقام يجلب لمعانديه ويطهر طرية قومه¹⁹

¹⁹ سفر التثنية، 32:39,40,41,42,43. وفي الترجمة العربية: انظروا الآن أنني أنا هو وليس إله معي أنا أميت وأحيي أمرضت وأنا أشفي وليس من يدي مخلص إذ أقسم بسامي يدي وأقول وبقائي الدائم أبدا لاسنن بارق سيفي واتمسك بالقضاء يدي وأرد الانتقام على أعدائي ولشاني أكافئ فإنني أسكر سهامي من دمانهم وسيفي يقطع اللحم من دم الصريع والسبي من ابتداء انتهاك العدو اغبطوا يا شعوب قومه إن دم عبده يقتص وبالانتقام يجازي معانديه ويطهر تربة قومه".

يكون مجتمعا مما بد الاشتراك وهو الذات وما بد الامتياز وهو الصفة وإذا كان كذلك فله مركب وجامع الصفة [23] ولا ينال مغفرته فلذلك يقتضي الدوام كذلك عندنا تاركي الشريعة وأوامرها ونواهيها فإنه تعالى يقابله لأنه ما خلق للنوع البشري عقل الأكيد يشد به وما عجز العقل عن إدراكه فإنه تعالى قد هداه بشريعة ترشده للطاعة الذي هي سبب صلاحه واعلم أن عذاب يوم المعاد بلائه عظيم وإن فيه تعود الأجسام البالية أحياء وكانت في دار فناها ذات دم ولحم وكما أن البدن إنما هو الدم هو الدم الفادي واللحم المفتدي وآلات القتل التي هي السهام والسيوف وهي أعظم آلات الحرب وأعظمها قتلا وإرعابا واقتلها وجبا بريق دماكم ويغني لحكمكم كذلك الحال يوم المعاد فإنه تعالى يعذب النفوس ويؤلمها بالعقاب ويهلك أبدانها ويشقى العدو بإيلام العقاب وباغض [23ب] الله بإيصال العذاب وهذا دليل أن عذاب الآخرة مقسم قسمين متفرق كالسهام ومجتمع كالسيف فإن ضربات السهام متفرقة وضربات السيوف مجتمعة لقوله تعالى أسكر سهامي من الدم وسيفي يأكل اللحم وهذا القول ضرب أمثال وقلب موضوعها الواضح فهو عن الوقوف على الصراط وزلت الأقدام في حال الإقدام ولما يكن عند بعض فرق بني إسرائيل دوننا نص صريح يدل على المعاد ونشور العباد ما فسر وسورة القيام وهذه الآيات بعذاب العدو يعني

أعداهم الذي[ن] خالفوهم فيما هم عليه من الخلاف
والإنكار على آيات الكتاب الباهرة وأيضا اعتقدوها أنها
تشعر بعذاب [24أ] إلى الذات وما كان له مركب فهو
محدث فيكون البارئ محدث وهو محال وقد جا في
الكتاب الإلهي ما هدانا إلى أنه تعالى واحد لا ثان له
لقوله أنا أنا هو وليس إله معي كذلك جا في سورة
التوحيد اسمع يا إسرائيل الله إلهنا الله واحد وقال الأزلي
الأبدي وبذلك القول الشريف شهد الله تعالى على ذاته
الشريفة أنه قديم سواه في جميع الموجودات وهي محدثة
عنه بقدرته ومشيتته لأنها لا تنفك من الحوادث والوارد
مثل هذا سمعا في هذه بصورة القيامة أنا أميت وأحيي
وصار هاهنا تقديم الموت على الحيات دليل على النشأة
الثانية وهو يوم القيامة والحياة بعد الموت إذ الأولى سابقة
والثانية لاحقة لثبوت دار الدنيا وفناها ودار الآخرة
وبقاها [24ب] ولا بد من ظهور العقاب وهو له
وعظمته ونصب الصراط المستقيم ويريق لميع سنانة الذي
أحد من السيف وأرفع من الشعرة وهناك ليس حكم ولا
رسم بأمر الله تعالى لقوله مع سنان بارق سيفي ويحطاط
بالحكم قدرتي يعني لا فرار عما يحكم بد في ذلك النهار
يوم وعده تعالى للمؤمنين الموحدن بجنة والكافرين
الجاحدين بنار لطريق أخذ الحقوق من الذي يعرف
وجوب وجوده ويطرح عبادته والإيمان بوحدته ومن كان
كذلك فهو عدو الله وباغضه لقوله تعالى ولباغضي

أكافئ فإنه ولو عاقبته في الدنيا فأنا أعاقبه في دار
 الآخرة يعني مثلاً من قتل بنية الله عامداً متعمداً وقتل به
 فلا بد من مطالبته في يوم المعاد ومن كفر بوحده فلا
 بد من عقوبته [25أ] [في] الدنيا فقد تاهوا [أ] وفاتهم
 أعظم دليل لقوله تعالى من دم الصريع والسبي يعني سوء
 حالهم وهم العصاة وضعفهم عنده ود لهم بين يديه وأنهم
 بعد حين يكونون [أ] كصريع وسبي فإن الصريع هو
 المستحق لعظيم العقاب والسبي دونه واعلم أن العقاب
 يتفاوت على قدر تفاوت المعاصي غير أنهما لا ينفكان
 من أليم العقاب والمعاصي على سائر أنواعها من ابتدا
 وقوعها من حين خلق سيدنا آدم وانشأه الدار وإلى
 إنهاها وقيام دار الآخرة والساعة فهي مجموعة عنده تعالى
 محتوماً عليها ليوم الانتقام والمكافأة لقوله تعالى من ابتدا
 أنه حساب العدو يعني فعل معصية ظاهرة أو باطنة فهو
 مهتوكاً بما عنده تعالى ولا ينسى من معاصي العباد شي
 ولا يفرط في حكم من أحكامهم ثم أنه تعالى يريد مدح
 الطائعين [25ب] هم المؤمنون والموحدين وهؤلاء دعاهم
 الله قومه في يوم المعاد يعني القريب منه تعالى فهو قومه
 لأن الطائع يكون في اليوم المشار إليه قد فاز فوزاً عظيماً
 لأن وإن كان قد يحتمل الطائع في الدنيا مشاق
 العبادات وتأدية وظائف الديانات وقبول الامتحانات
 فقد استراح في الآخرة وكان جزاءه عنده تعالى دخول
 الجنة لقوله اغبطوا [أ] يا قومه يعني تغبطوا [أ] فيما فترم به

وحزتم إليه من الاتصال بما أرضاني عنكم وصار سببا لدخولكم الجنة وأرحتم أنفسكم بما شقي به غيركم وهم العصاة الذين]ن] يأخذهم الله تعالى بذنوبهم في يوم المعاد وينتقم منهم بحسب سيئاتهم لقوله تعالى أنه يقتص من عبيده يعني ولو كانوا[ا] عبيده فلا بد من القصاص [26أ] ومن شأنه تحصيل حقوق العباد من بعضها لبعضها بالعدل لأن الممتنع أدى حق غيره فهو باغض فرض الأمر الوارد بأذاه وصار عنده تعالى عدوا لمخالفة أم[ره] جزاه في يوم المعاد ويعيد الانتقام لباغضي الحق وفيه معنى آخر أي أنه تعالى ينتقم لأوليائه أي هم الأتقياء من العصاة الأشقياء وذلك بحسب عصيائهم واعلم أن التربة الذي يدفن فيها المؤمنين والموحدين تصير جليلة القدر لضمها أعضاهم لطاعتهم بخلاف العصاة ولذكر اسم الله فيها وتلاوة كلامه القديم لقوله تعالى ختام هذه السورة الشريفة وتظهر تربة قومه الذي هم عابدينه بحق العبادة ويرفع الله منزلتهم في المعاد وهذا القول الشريف في ختام هذه السورة يفيد عودة [26ب] عودة البدن بأحسن هية وصورة في يوم المعاد وفي معانيه رفع منزلة المؤمنين والموحدين وبالضد للمشركين والعياذ بالله وقال بعض شراح الكتاب الشريف أن معنى قوله تعالى ويغفر صغائر قومه وهم السهو والغشم والإثم دون الكبائر والله أعلم واعلم أن الفلاسفة قاطبة يمنعون[ا] عودة البدن لأنهم يجوزون أن

يأكل البدن الوحش والطير والسمك وأن يأكلوا [1] أيضا بني آدم بعضهم البعض فلو أمكن عودة البدن فيما أن يعود هو هو بعينه أو غيره فإن عاد غيره فلا يعاد كذلك البدن بعينه وإن عاد هو فذلك مستحيل لأن الماهيات إذا عدت عدت الأعيان [27] فيجوز بقاها والدليل على ذلك قوله تعالى من التوراة الشريفة إله الأرواح للذوات البشرية²⁰ يعني القادر على بقاها من بعد موت الجسد في عالم غيبه ليوم يبعثون ودليل آخر قوله تعالى في الصالحين عند انصرافه من هذه العالم وينضم إلى قومه²¹ فلو عدت أنفسهم لما قال وينضم إلى قومه لأن المعدوم لا يخاطب ولا يشار إليه ومعنى قوله هذا أن الأنبياء والصالحين أرواحهم في أعلى عِلين في موقف التسبيح والتوحيد لربهم فإذا قال ويعود إلى قومه أي ينضم فالمراد الأرواح التي هي عند الفلاسفة [27ب] عبارة عن القوة الناطقة العقلية تضاف إلى ما يشاكلها وتعود إلى عالمها لأنها قد حصل لها بانتهاء جميعا إليه بها من العلم والعمل الصالح فلهذا إن البدن الذي صاحب أنفسهم وشقي في عمل الديانات وتعب في وظائف العبادات يكون له بحسب رأي نظر أصحابنا منزلة أثرية ورتبة رفيعة خلافا للبدن الذي استخدمته الشهوانية والطبائع البدنية في المآكل والمشارب والمناكح الغير رضية

²⁰ سفر العدد 16:22، 27:16؛ سفر التثنية، 18:11.

²¹ سفر التكوين، 17، 25:8، 35:29، 49:29، العدد 27:13، 31:2.

ولا صفي بطريق شرعية وفي غير ذلك مع قلته تطلعه على ما يرضى به من العلم وانصراف نفسه عن[ه] [28أ] قالوا ولو فرضنا ما يقولوا لكان بدن الإنسان الآخر الذي أكله صار جزء من ماهيته وقد ابتتح منه أكل بدن واحد لنفسين ولا يكون معاد البدن بعينه وهو محال وما حالته يستحيل عوده وبعض الأصحاب قد أشار في جواب هذا إلى أن أصل المادة القابلة للصورة المتكونة من المني هي الباقية وإن تبدل على الإنسان أطعمته وزاد بدنه أو نقص فهي الحافظة لأصل حياته والله أعلم بمقدارها وهذه مما يجوز بها حفظ أصل الحياة كذلك يجوز في يوم القيامة العامة أن ترجع تلك بعينها فيكون بدن الإنسان له روح ناطقة وإن كان هذا لا يمنع أصل الاعتراض فإن تلك المادة التي هي أصل الحياة [28ب] إذا أكلها ناس كثيرين متفرقين فقد صار كل جزء أصل لماهية أخرى فلنا ليس يكون أصلا لماهية أخرى بدليل أن كل بدن وكل إنسان له من المادة والصورة ما يختص به عن غيره ولا كان هو هو فتلك المادة والصورة الحاملة لأصل الحياة هي التي يجوز أن تعود في يوم الآخر والله أعلم بغيب ذلك لأنه علام الغيوب ولعمري إن هذا أقرب ما قيل في هذا الباب فأما أمر النفس فالبراهين على كونها لا تموت كثيرة لأن كلما يفسد ففيه قوة أن يفسد قبل أن يفسد وفيه فعل أن يبقى ما دام باقيا وإذا كان فيه شيان مختلفان فيجوز

انفكاكه وانحلاله لأجلهما والنفس بسيطة غير مركبة في
 أشياء مختلفة بل مخلوقة من فيض إلهي [29] عن القيام
 بواجب العمل وإذا كان بين الدين فرق فلا بد من إثابة
 ذلك وعقاب هذا ولا يكون ثواب ذلك وعقاب هذا إلا
 بالنفس والبدن بعينه وقد حققت علما هذه الملة السامرة
 ذلك في عدة كتب تأليفهم ورسائل تحالفهم والحمد لله
 من قبل ومن بعد هذا فأوصل إليه الفهم الكليل والعلم
 القليل من شرح هذه صورة القيامة والله أعلم

كان الفراغ من تأليفها في صباح نهار الأحد المبارك ثالث عشر شهر ربيع الأول الموافق
 لرابع عشر كانون الثاني سنة 1199 على يد العبد الحقير المسكين صاحب التقصير عبده
 وابن عبده العبد إبراهيم العيا السامري ابن يعقوب الدنفي المرجان عفى الله عنه مولاه من
 سائر ذنوبه وخطاياهم آمين

Архивный источник

Ibrāhīm al-'Ayyah. Samaritan polemical miscellany. British Library, Or 2691. 43 fols. URL: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Or_2691

Источники

Ал-Байдави, 'Абдуллах. Тафсир. Т. 4. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас, 1418 г.х. 280 с.

Ал-Дамири, Камал ад-Дин. Ан-Ниджм ал-ваххадж фи Шарх ал-Минхадж. Т. 7. Джидда: Дар ал-Минхадж, 2004. 600 с.

Ал-Джа'фари, Салих. Китаб тахджил ман харраф ат-Таврат ва ал-Инджил. Т. 2. Эр-Рияд: Мактабат ал-'Абикан, 1998. 485 с.

Ибн Нур ад-Дин, Мухаммад. Тайсир ал-байан ли-ахкам ал-Кур'ан. Т. 3. Дамаск: Дар ан-навадир, 2012. 467 с.

Ат-Тарджама ал-'арабиййа ли-Таврат ас-самириййин. Т. 2. Иерусалим: ал-Акадимиййа ал-ватаниййа ал-исра'илиййа ли-л-'улум ва ал-адаб, 2001. 629 с.

Ал-Хисни, Абу Бакр. Даф' шубах ман шаббах. Каир: Дар ихйа' ал-китаб ал-'арабийй, 1350 г.х. 218 с.

ЛИТЕРАТУРА

Crown A.D. A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library. London: British Library, 1998.

Florentin M. Late Samaritan Hebrew: A Linguistic Analysis Of Its Different Types. Leiden-Boston: Brill, 2005.

Pummer R., Tal A. Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce. Vol. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1993. 420 p.

Sajdi D. Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant. Stanford: Stanford University Press, 2013. 312 p.

Shehadeh H. One Fifth of the Tiny Samaritan Community in Nablus Died in the Plague Epidemic of 1786 // The Samaritan Update. 2010. URL: <http://shomron0.tripod.com/HaseebShehadehSynopses2010.pdf>.

Tal A. In Search of Late Samaritan Aramaic // *Aramaic Studies*. 2009. Vol. 7. P. 163–168.

Weigelt F. Samaritan Bible Exegesis and its Relevance for Judaeo-Arabic Studies // *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christian and Muslims*. Hjälrm M.L. (ed.), Leiden: Brill, 2017. P. 198–239.

REFERENCES

Crown, Alan D. (1998) *A Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the British Library*, London, British Library.

Florentin, Moshe. (2005) *Late Samaritan Hebrew: A Linguistic Analysis Of Its Different Types*. Leiden-Boston, Brill.

Pummer, Reinhard; Tal, Abraham. (1993) *Samaritan Marriage Contracts and Deeds of Divorce*. Vol. 1. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Sajdi, Dana. (2013) *Nouveau Literacy in the Eighteenth-Century Ottoman Levant*, Stanford, Stanford University Press.

Shehadeh, Haseeb. (2010) One Fifth of the Tiny Samaritan Community in Nablus Died in the Plague Epidemic of 1786. *The Samaritan Update*, available at: <http://shomron0.tripod.com/HaseebShehadehSynopses2010.pdf>.

Tal, Abraham. (2009) In Search of Late Samaritan Aramaic. *Aramaic Studies*. Vol. 7. Pp. 163–168.

Weigelt, Frank. (2017) Samaritan Bible Exegesis and its Relevance for Judaeo-Arabic Studies. In: *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christian and Muslims*, Hjälrm M.L. (ed.), Leiden, Brill. Pp. 198–239.



ОБ АВТОРАХ

КИРЧАНОВ Максим Валерьевич – д. и. н., доцент Кафедры регионоведения и экономики зарубежных стран Факультета международных отношений, доцент Кафедры истории зарубежных стран и востоковедения Исторического факультета Воронежского государственного университета. Эл. почта: maksymkyrchchanoff@gmail.com

ЛОКШИН Александр Ефимович – к. и. н., старший научный сотрудник Отдела Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН. В 1973 г. окончил Исторический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, в 1982 г. защитил кандидатскую диссертацию. Сфера научных интересов: модернизация еврейской общины в имперской России, аспекты политического, социального и культурного развития советского и российского еврейства в XX – в начале XXI в., советско/российско-израильские отношения. Автор монографии «Евреи в отечественной истории. Очерки по истории и культуре евреев Российской империи, Советского Союза и Российской Федерации. Конец XVIII – начало XXI века», а также около сотни статей и публикаций архивных документов по указанной тематике. Эл. почта: ale-lokshin@yandex.ru

МОВАХХЕДИ Мохаммадреза – доцент кафедры персидского языка и литературы Университета Кума (Иран).

НАДЕРИ Ахмад – доцент факультета социальных наук Тегеранского университета. Эл. почта: anaderi@ut.ac.ir

НОФАЛ Фарис Османович – магистр философии, научный сотрудник Института философии РАН. Окончил Луганский национальный университет им. В. Даля (2015) и Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова (2018). Член редколлегий академической серии «Философское востоковедение в Одесском университете» (ОНУ), серии «Возрождение и обновление» (СПбГУ) и ежегодника «Исламская

мысль: традиция и современность» (СПбГУ, МИИ). Специализируется по истории арабской философии и феноменологическому религиоведению. Эл. почта: faresnofal@mail.ru.

СИЗИОН Денис Сергеевич – магистрант Кубанского государственного университета по направлению «История». Состоит в научно-популярном интернет-проекте «Повесть об Императоре», в котором ведет рубрику «Цитатник Ханава» по истории японской средневековой религиозной мысли. Автор статьи «Власть и религия в Японии в 1867–1945 гг.»; участник XIII конференции молодых японоведов «Новый взгляд», 2021 (доклад «Проблема “исконности” Ёсида синто»). Участник и призер 71-ой конференции Факультета истории, социологии и международных отношений в рамках молодежной Недели науки КубГУ, 2021 (доклад «Иезуиты в Японии XVI–XVII вв.»). Эл. почта: sizyuy.99@mail.ru

ЯКОВЛЕВ Александр Иванович – д. и. н., профессор ГАУГН, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН (Центр арабских и исламских исследований). Автор около трех десятков книг, посвященных социально-экономическому развитию цивилизаций Востока, модернизации арабских стран в XIX и XX веках, а также выдающимся историческим личностям Российской империи и Саудовской Аравии. Эл. почта: aliv_yak@mail.ru.

ABOUT AUTHORS

Maksym V. KYRCHANOFF – Doctor in History, Associate Professor of the Department of Regional Studies and Economics of Foreign Countries Faculty of International Relations, Associate Professor, Department of History of Foreign Countries and Oriental Studies, Faculty of History of the Voronezh State University. E-mail: maksymkyrchanoff@gmail.com

Alexander E. LOKSHIN – PhD in History, Senior Researcher at the Department for Israel and Jewish studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. In 1973 he graduated from the Faculty of History, Moscow State University. In 1982 he defended his PhD. Field of research interests: modernization of the Jewish community in the Imperial Russia in the end of XVIII and the beginning of XX century, some aspects of the political, social and cultural history of Soviet and Russian Jewry, as well as some issues of the Soviet-Israel relations. He is author of the book “Jews in Russian history: Essays on the history and culture of Jews in the Russian Empire, the Soviet Union and the Russian Federation. The end of the XVIII – and beginning of XXI Century” and about a hundred papers and publications of the archival documents on this topic. E-mail: ale-lokshin@yandex.ru

Mohammadreza MOVAHHEDI – Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Qom University (Iran).

Ahmad NADERI – Associate Professor at the Faculty of Social Sciences at the University of Tehran (Iran). E-mail: anaderi@ut.ac.ir

Faris O. NOFAL – MA in Philosophy, Research Fellow of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Graduated from Luhansk National University (LNU, 2015) and Odessa National University (ONU, 2018). A member of the editorial board of academic series “Philosophic orientalism in Odessa University”

(ONU), series “Resurrection and Renewal” (St. Petersburg State University), a periodical “Muslim Thought: tradition and modern times” (St. Petersburg State University, Moscow Islamic Institute). He specializes in history of Arab philosophy and phenomenological religious studies. E-mail: faresnofal@mail.ru.

Denis S. SIZION – MA student of the Kuban State University in the direction (in History). He is a member of the popular science Internet project “The Tale of the Emperor”, in which he leads the column “Hanawa Quote” on the history of Japanese medieval religious thought. Author of the article “Power and Religion in Japan in 1867-1945”; participant of the XIII conference of young Japanese scholars “New Look”, 2021 (report “The problem of ‘original’ Yoshida Shinto”). Participant and winner of the 71st conference of the Faculty of History, Sociology and International Relations as part of the Youth Science Week of KubSU, 2021 (report “Jesuits in Japan in the 16th-17th centuries”). E-mail: sizyy.99@mail.ru

Alexander I. YAKOVLEV – Doctor in History, professor, Chief Researcher of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Center for Arab and Islamic Studies). The author of about three dozen books on the socio-economic development of the civilizations of the East, on the modernization of the Arab countries in the 19th and 20th centuries, as well as on outstanding historical figures of the Russian Empire and Saudi Arabia. E-mail: aliv_yak@mail.ru.

ABSTRACTS

Aleksei V. Sarabiev. To Readers, or The Diversity of the Spirit Life in the Social Dimension

The pre-release review article summarizes the line that runs through the collected materials of this new issue. This line lies in the fully legitimate diversity of the human spiritual life. In the philosophical consideration, the main, basic subject is the human personality with its life of the spirit. It is a person who is the successor and bearer of a religious tradition, the main actor in his community or religious organization and an apologist who defends the right of his co-religionists to preserve the faith of the fathers in any environment. The spiritual life of the individual has a variety of manifestations, in addition to religious – cultural and aesthetic, value and worldview (the area of public consciousness), creative, socio-political and others. The basis of the believer's perception of the world and his religious picture of the world – both individual and generalized by any particular society in the form of higher values – lies in the desire for God and the achievement of harmony with the world in the course of a person's spiritual life.

Keywords: variety of spiritual life manifestations, diversity of the human spiritual life, plurality of religious traditions.

Alexander I. Yakovlev, and others. “Values and Value Orientations against the Backdrop of Era Change”. The seminar materials

The session of the permanent seminar “On the basics of the methodology for studying traditional communities of the East” of our laboratory “Religion and Society in the East” was held in November 19, 2021 at the Institute of Oriental Studies of RAS. The keynote speech of the seminar examines the values and value orientations enshrined in the plans of Saudi Arabia, and above all in its “Vision 2030”. Values are analyzed taking into account the historical development of Saudi society, as well as in the context of global shifts in the axiology of current phenomena. The latter are partly associated with transformations in the socio-economic sphere, changes in the material level and technologies used in

everyday life, production and infrastructure. The participants in the discussion see the connection of these topics with the dynamics of attitudes towards basic humanistic ideals, and also ask themselves the question of the criteria for the transition of societies from one value system to another. At the present stage – transitional from the mode of industrial capitalism to post-capitalist relations – the problem of values is already much more acute due to the danger of axiological chaos in the context of growing value relativism.

Keywords: values, value orientations, formational transition, socio-economic modernization, Saudi Arabia, value paradigm shift.

Denis S. Sizion. Elements of Shinto-Buddhist Syncretism in the Religious Teachings of Medieval Japan

The author examines the content of the religious teachings of the Tendai, Shingon and Nichiren Buddhist schools, as well as the first Shinto traditions of Watarai and Yoshida. The main focus of the article is on the study of the syncretic tradition between Shinto and Buddhism, as well as how the individual elements of different religious traditions interpenetrated each other. A textual and source study analysis of the writings and treatises of Japanese religious figures goes in order to identify the degree of originality of each of the religious teachings under consideration in relation to each other; based on the historical context, to try to characterize the genesis of the religious teachings and their doctrines under consideration; identify the main methods and tools of religious ideologists to affirm and disseminate their teachings.

Keywords: Shinto gods, Japan Buddhism, religion syncretism, Medieval Japan, kami, buddhas and bodhisattvas.

Alexander E. Lokshin. Yiddish in the New Jewish Yishuv in Palestine and Israel

The position and status of Yiddish, the language of European Jews in Palestine examines from the end of the 19th century up to the present day. Various hypotheses about the time, place and causes of the emergence and main stages of the history of Yiddish and the rich cultural heritage on it are presented. The dynamics of public sentiments towards this language in the Jewish society and Israel,

the language policy of the Israeli authorities over the past decades are analyzed. The article presents some assessments that are given in modern domestic and foreign studies, taking into account the evidence of a number of Israeli authors and activists in the preservation and development of the culture of this language. In the State of Israel, until the big aliyah, Yiddish did not meet support from the Zionist leadership, and the its cultural demand was ignored. A new wave of immigrants influenced Israeli society and contributed to the creation of various institutions in the country that advocated the study, preservation and development of Yiddish and culture in this language. Despite the decline in the number of Yiddish speakers, this language remains the language of communication for many hundreds of thousands of Orthodox Jews in Israel, thousands of young people study it and interested in its heritage, as in Israel and in the Diaspora, thus there is an increase of its status: from vernacular, i. e. spoken language of low status, which was so not valued, as not recognized as a separate language, Yiddish became an object of reflection and reverence, and even an object of national pride.

Keywords: Yiddish, Hebrew, Yiddish literature, Soviet Jews emigration to Israel, Israel state language policy.

Maxim V. Kirchanov. Indonesian People's Party Da wa and the Issue of Islamism Institutionalization in 2021–2022

The features of development and the main vectors of transformation of radical political Islam in Indonesia in 2020–2021 are analyzed. It is shown that the policy of the Indonesian elites is inconsistent and contradictory, since the ban on the Defenders of Islam Front did not eliminate the threat of radical Islam. The author believes that the attempts of the Indonesian elites to neutralize radical Islam contributed to a change in its institutional and organizational forms. It is assumed that the policy of deradicalization of Islam is limited in its impact on Muslims, since the supporters of radical Islam have significant consolidation potential. The Indonesian Da'wa People's Party (Partai Dakwah Rakyat Indonesia) represents radical Islamist ideas in the modern party system and their role in the context of the fragmentation of the Ummah in Indonesia. The article deals with the problems of the genesis of the party, which

claims to consolidate radical Islamism. The author believes that the general democratization, fragmentation of the Indonesian ummah, as well as secularization and the activation of modernist tendencies in the ummah stimulated the consolidation of supporters of radical Islam. The foundations of the ideology of Indonesian Islamism are considered in the context of criticism of secular democracy and rejection of the principles of civic nationalism, and it is concluded that the ideological program of modern Islamism is eclectic, being populist in its political nature. Islamists criticize the current alignment of political forces in Indonesia, while they imitate the rejection of violence and actively use the legal opportunities provided by participation in political life in the form of parties and their participation in electoral cycles.

Keywords: political Islam, fragmentation of the Ummah, radicalization of Islamism, Indonesia, Indonesian People's Party Da'wa.

Mohammadreza Movahhedi. Ideas About the Status of the Mind (according to Iranian sources until the end of the 13th century)

The concept of “mind” is one of the main categories of Iranian thought. Derivatives from it are found in the written heritage of Iranian tribes and peoples, starting with the Avesta, including, of course, in the poetry of the Islamic era (for example, in the poetry of Rudaki, Kisai, Firdowsi, Nasir Khusraw, Sanai), as well as in prefaces to various prose treatises. Reason and its panegyric description are given a special place, which is a characteristic feature of Iranian culture. Over time, the lexeme *kherad* became the dominant feature of the lexical-semantic field “reason-reasonable”, displacing a number of synonyms. The author believes that the term “reason” (*kherad*) in Persian indicates not only the high mental abilities of a person, but also his moral, ethical and even religious qualities. There is a strong associative relationship between the word “mind” and such concepts as “knowledge”, “intelligence”, “insight”, “sharp mind”, “thinking”, “truthfulness”, “sincerity”, “moderation”, “love of homeland”, “piety”, “the desire to improve the world”, “pep”, “God’s grace”, “courage” and “purity”, as well as the opposition of

“rationality” “emotionality”, “laziness”, “detachment”, “hermitage”, “monasticism”, “lie” and “betrayal”. This word has formed a wide range of familiar associations, and over time, the word “reason” to some extent absorbed the meanings of these concepts.

Keywords: mind, wisdom, Iranian culture, knowledge, intellect, insight.

Ahmad Naderi. The Life of the Followers of the Qadiriyya-Talibani Tariqat in the Avraman Lohun Region: An Anthropologist Vision

The study dedicated to one of the famous Sufi orders, or tariqats – Qadiriyya-Talibani, is based on an anthropological analysis of the doctrinal principles of this tariqat and their connection with ritual practice. The author answers to such a posing questions: what is the Qadiriyya brotherhood, what are the value and ideological views of its followers, and how the ideological foundations of this brotherhood have been embodied in individual and collective spiritual practices. The study is based on direct data obtained during a visit to the villages of Vara and Nejjar in the Avraman Lokhun region near the town of Paveh, on material collected during meetings with representatives of this brotherhood, and on documentary sources.

Keywords: Sufi brotherhood Qadiriyya, Kurdish culture, *dhikr*, *samaʿ*, *khanaka*, dervishes.

Four Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-ʿAyyah (from the manuscript BL Or 2691). Introduction and the text preparation by Faris O. Nofal

The published treatises stored in the corpus of the British Library (Or 2691) were written by a Samaritan theologian and litterateur Ibrāhīm al-ʿAyyah and contain a brief summary of a Samaritan religious doctrine of XVIII–XIX centuries. The text is preceded by the introduction, where the publisher describes a creative biography of al-ʿAyyah, revises his religious study and analyzes the sources used by the theologian while making four theses under consideration. The researcher comes to the following conclusion: the treatises written by Ibrāhīm 1781–1785 and devoted to explanation of principles of Samaritan doctrine and ritual depending genetically

on Muslim theological and jurisprudential context. Thus, al-‘Ayyah performs the references of Muslim doxographers about Mutazili and Jahmi conceptions, debates with philosophers-peripatetics and appeals to works by al-Bayḍāwī (d. 1286) and al-Damīrī. Separately, the author discusses connection between Midrash traditions given by Ibrāhīm and Midrash literature (Bamidbar Rabbah, Chapters of Rabbi Eliezer).

Keywords: Samaritans, Pentateuch, Samaritan Pentateuch, Kalam, Apologetic Treatises, Ibrāhīm al-‘Ayyah, Sikhem, Midrash literature.

IN THE PAST ISSUES

Issue V (2021)

TO READERS, or On the Calling "Forward, To the Past"

"Meeting of the Old and the New in the Religious and Cultural Dimension". Round table materials (IOS RAS, online, December 18, 2020)

Alexander I. Yakovlev. Religious Policy of the State in an Era of Change: a choice between modernism and fundamentalism

Marianna S. Bakonina. Glossy Jihadist Propaganda Targeting Female Audiences (based on the materials of the "Dabiq" magazine)

Mikhail A. Rodionov, Sergei N. Serebrov. The Trajectory of Yemen Crisis and It's Sectarian Aspects in Hadramawt

Rustam T. Sabirov. Restoration of the Khuvilgaan Institution in Contemporary Mongolia

Nigar R. Gozalova. Nadir Shah Afshar's Policy Towards the Armenian Community

Anna D. Bertova. Christianity and Family Relations in Japan at the End of the XIX – Beginning of the XX Century

Three Documents on Islamic Fundamentalism along the USSR Borders. Translated from German and English, preface and comments by *Aleksei V. Sarabiev.*

For references: *Religion and Society in the East*, 2021, Vol. V (Ed.-in-Chief A.V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 315 p. ISSN 2542–1530; DOI 10.31696/2542–1530–2021–5

Issue IV (2020)

TO READERS, or On the Relationship of Religious Politics and Religion, by *Aleksei V. Sarabiev*

Alexander I. Yakovlev. The Crisis in Relations Between the Constantinople and Moscow Patriarchates in the Context of World Politics of the XX – XXI centuries

Aleksei V. Sarabiev. Russian Influence on Middle Eastern Church Affairs: 120 years ago

Grigory G. Kosach. Russia' "Islamic" Diplomacy: Organization of Islamic Cooperation

Igor V. Sledzevsky. The Struggle for True Faith: Religious Revolution in Black Africa

Philip Stewart. Peacekeeping in Israel: Towards an Open Society in Sustainable Democracy

Nafiseh Vaez. The Impact of Pilgrimage Trips on Iran's Regional Policy and Its Relations with Renewed Iraq

Aleksei Yu. Drugov. Muslim Radicalism and Terrorism in Modern Indonesia

One Informant Report (1920) on the Situation in Turkey (Publication of an archival document, foreword and comments by *A. V. Sarabiev*)

For references: *Religion and Society in the East*, 2020, Vol. IV (Ed.-in-Chief A.V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 304 p. ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-943-4.

Issue III (2019)

TO READERS, or Endless Talk about the Study of the East, by *Aleksei V. Sarabiev*

To the Fundamentals of the Methodology for Studying Traditional Communities of the East (extended transcript of the round table, IOS RAS, December 18, 2017)

Leonid B. Alaev. Was There a Community? (Interview)

Aleksei V. Sarabiev. Interfaith Relations in the Light of Deprivation Theory Versions

Leonid I. Medvedko. Three Circles of Russian Eurasianism in the Dichotomy of the East-West

Veniamin V. Popov. Eurasian Essence of the Russian Civilization

Mahdi Salihi, Mohammad Masjed-Jame'i, Ahmad Mokri. Islamic-Christian Dialogue in Modern Iran: A Problematic Analysis

Ildar Kh. Minyazhetdinov. Politics of the Vatican in the Modern Islamic World: On the Issue of the Strategy of Ecumenization of Traditional Islam

Sergey L. Kuzmin. Buddhism and Socialism: A Comparative Analysis of Interactions in the USSR, TNR, Mongolia and the PRC

Elena S. Lepekhova. The Religious Aspect of the Legitimization of the Status of Women Empresses in the Far East (Wu Hou and Koken)

Lebanese Society Through the Eyes of the Maronite Patriarch Boulos Meoushi: Two Reports of Swiss Ambassadors to Beirut Preparation, Translation and Comments by *Aleksei V. Sarabiev*

For references: *Religion and Society in the East*, 2019, Vol. III (Ed.-in-Chief A.V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 374 p.
ISSN 2542–1530; ISBN 978–5–89282–780–5.

Issue II (2018)

TO READERS, or the Historicity of Actual Problems and the Relevance of Historical Retrospection, by *Aleksei V. Sarabiev*

Alexander V. Demchenko. Clans in Gaza Strip Politics

Grigory G. Kosach, Elena S. Melkumyan. Gulf Arab Countries: Field of Confrontation with Terror

Ildar Kh. Minyazhetdinov. “Atypical” Terrorism in the Ethno-confessional Conflict in Iraq (on an example of the terrorist attack in Khan Bani Saad)

Natalia A. Berenkova. Shiite Transnational Movements Features in the Middle Eastern Arab Countries

Aida A. Simoniya. The Issue of Ethno-Confessional Relations in Burmese Society

Vera D. Karateyeva. Chinese Catholics between the Vatican and the Communist Party: A Split Church in the Realm of Unanimity

Ekaterina A. Zavidovskaia. Temple festival in Taiwan: procession devoted to worship of Green mountain ruler Qingshan Wang held in a Taipei temple

Sergius L. Kuzmin. Mechanisms of Elimination of Monarchies in the States of Inner Asia in the First Half of the 20th Century

The Files about the “Unification” of the Churches, 1911–1912: Antioch Trajectory. Composition, preparation and comments by *Aleksei V. Sarabiev*

For references: *Religion and Society in the East*, 2018, Vol. II (Ed.-in-Chief A.V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 335 p.
ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-759-1.

Issue I (2017)

TO READERS (Preface, by *Aleksei V. Sarabiev*)

Grigory G. Kosach. Saudi Arabia: "Religious State" or "State's Religion"?

Elena V. Dunaeva. Iran: Islamic Political Identity and Challenge of Modernity

Evgenia S. Yurlova. India. Castes in Politics

Aleksei V. Sarabiev. Interfaith Relation Issues in Syria

Maria A. Pakhomova. Society, Religious Politics and Islam in China

Vladimir V. Orlov. "Big" and "Small" Moroccan Islam Tradition: Problems of Distinction and Socio-Cultural Context

Abdullah Al-Ahmar (Syria). Religious Issues Through the Prism of the Ideology of Arab Socialist Ba'ath Party

For references: *Religion and Society in the East*, 2017, Vol. I (Ed.-in-Chief A.V. Sarabiev; Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow), 290 p.
ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-719-5.

В ПРОШЛЫХ ВЫПУСКАХ

Выпуск V (2021)

К читателям, или Феномен призыва «Вперед, к былому»

Материалы круглого стола «Встреча старого и нового в религиозно-культурном измерении». (ИВ РАН, онлайн, 18 декабря 2020)

Яковлев А.И. Религиозная политика государства в эпоху перемен: выбор между модернизмом и фундаментализмом

Баконина М.С. Глянцевая пропаганда джихадистов, адресованная женской аудитории (по материалам журнала Dabiq)

Родионов М.А., Серебров С.Н. Перспективы йеменского кризиса и его конфессиональные аспекты в Хадрамауте

Сабилов Р.Т. Восстановление института хубилганов в современной Монголии

Гезалова Н.Р. Политика Надир шаха Афшара в отношении армянской общины

Бертова А.Д. Христианство и семейные отношения в Японии в конце XIX – начале XX в.

Три документа об исламском фундаментализме по границам СССР (Перевод с немецкого и английского, предисловие и комментарии *А.В. Сарабьева*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2021, Вып. V. – М.: ИВ РАН, 2020. – 315 с. – (ISSN 2542-1530; DOI 10.31696/2542-1530-2021-5)

Выпуск IV (2020)

К ЧИТАТЕЛЯМ, или О взаимосвязи религиозной политики и религии

Яковлев А.И. Кризис в отношениях между Константинопольским и Московским патриархатами в контексте мировой политики XX–XXI веков

Сарабьев А.В. Российское влияние на ближневосточные церковные дела: 120 лет тому назад

Косач Г.Г. «Исламская» дипломатия России: Организация исламского сотрудничества

Следзевский И.В. Борьба за истинную веру: религиозная революция в Черной Африке

Стюарт Ф. Миротворчество в Израиле: на пути к открытому обществу в условиях устойчивой демократии

Ва'эз Н. Влияние паломнических поездок на региональную политику Ирана и его отношения с обновленным Ираком

Другов А.Ю. Мусульманский радикализм и терроризм в современной Индонезии

Агентурная записка 1920 года о положении в Турции (Публикация архивного документа, предисл. и коммент. – *А.В. Сарабьев*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2020, Вып. IV. – М.: ИВ РАН, 2019. – 304 с. – (ISSN 2542–1530; ISBN 978–5–89282–943–4)

Выпуск III (2019)

К читателям, или Нескончаемый разговор об изучении Востока (*Сарабьев А.В.*)

К основам методологии изучения традиционных общин Востока (расширенная стенограмма круглого стола, ИВ РАН, 18 декабря 2017 г.)

Алаев Л.Б. А была ли община? (Интервью)

Сарабьев А.В. Межконфессиональные отношения в свете вариантов депривационной теории

Медведко Л.И. Три круга русского евразийства в дихотомии Востока–Запада

Попов В.В. Евразийская сущность Российской цивилизации

Салехи М., Масджед-Джаме'и М., Мокри А. Исламо-христианский диалог в современном Иране: проблемный анализ

Миняжетдинов И.Х. Политика Ватикана в современном исламском мире: к вопросу о стратегии экуменизации традиционного ислама

Кузьмин С.Л. Буддизм и социализм: сравнительный анализ взаимодействий в СССР, ТНР, МНР и КНР

Лепехова Е.С. Религиозный аспект легитимации статуса женщин-императриц на Дальнем Востоке (на примере императриц У-хоу и Кокэн)

Ливанское общество глазами маронитского патриарха Булоса II Меуши: два донесения швейцарских послов в Бейруте (Подготовка архивного документа, перевод, коммент. – *Сарабьев А.В.*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2019, Вып. III. – М.: ИВ РАН, 2019. – 374 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-780-5)

Выпуск II (2018)

К читателям, или Историчность актуальных проблем и актуальность исторической ретроспекции (*Сарабьев А.В.*)

Демченко А.В. Клань в политической жизни сектора Газа

Косач Г.Г., Мелкумян Е.С. Арабские страны Залива: поле конфронтации с террором

Миняжетдинов И. Х. «Нетипичный» терроризм в этноконфессиональном конфликте в Ираке (на примере ситуации вокруг теракта в г. Хан Бани Саад)

Беренкова Н.А. Особенности шиитских транснациональных движений в арабских странах Ближнего Востока

Симония А.А. К вопросу об этноконфессиональных отношениях в бирманском обществе

Каратеева В.Д. Китайские католики между Ватиканом и коммунистической партией: расколота церковь в царстве единодушия

Кузьмин С.Л. Механизмы ликвидации монархий в странах Внутренней Азии в первой половине XX века

Завидовская Е.А. Храмовый праздник на Тайване: процессия по случаю дня рождения Правителя Зеленой горы Циншань-вана в г. Тайбэй

Дело об «объединении» Церквей, 1911–1912. Антиохийская траектория. (Составление, подготовка к публикации и комментарии – *А.В. Сарабьев*)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2018, Вып. II. – М.: ИВ РАН, 2018. – 335 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-759-1)

Выпуск I (2017)

К читателям (*Сарабьев А.В.*)

Косач Г.Г. Саудовская Аравия: «религиозное государство» или «государственная религия»

Дунаева Е.В. Иран: исламская политическая идентичность и вызовы современности

Юрлова Е.С. Индия. Касты в политике

Сарабьев А.В. Вопросы межконфессиональных отношений в Сирии

Пахомова М.А. Общество, религиозная политика и ислам в Китае

Орлов В.В. «Большая» и «малая» традиции в марокканском исламе: проблемы разграничения и социокультурного контекста

Аль-Ахмар, Абдалла. Религиозная проблематика сквозь призму идеологии Партии арабского социалистического возрождения

= Аль-кадайя ад-динийя мин манзар фикр Хизб аль-баас аль-араби аль-иштираки (на араб. яз.)

Для цитирования: *Религия и общество на Востоке*, 2017, Вып. I. – М.: ИВ РАН, 2017. – 290 с. – (ISSN 2542-1530; ISBN 978-5-89282-719-5)

