ВЕСТНИК
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13 | 2013 | ВОСТОКОВЕДЕНИЕ
Выпуск 3 | Сентябрь | АФРИКАНИСТИКА

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ. ИЗДАЕТСЯ С АВГУСТА 1946 ГОДА

СОДЕРЖАНИЕ

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Guzev V. G., Özlem Deniz Yilmaz. Subjunctive Mood (Thought-Mood) in Turkish 3
Касевич В. Б. Буддийские схоласты и современные теории речевых актов 13

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Алексеев А. К. Некоторые объекты мусульманского паломничества на северо-востоке Ирана 19
Битнер К. А. «Изведавший болезни»: к интерпретации фрагмента книги пророка Исайи в свете кумранских данных 31
Зеленев Е. И., Илюшина М. Ю. Мамлюкский султанат в Египте: Бейбарс и его эпоха (1260–1277) 41
Кудояров В. Н. Японо-голландские отношения в эпоху Эдо (1603–1867) 54
Солощева М. А. О роли школы Ньингма в политической и религиозной жизни Тибета (1642–1735) 62

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Никитина А. А. «Средний герой» или «идеальная личность»? Литературная политика в КНР в 1961–1976 годах 73
Самсонова И. В. Современный турецкий детектив: этапы становления и развития 81

Санкт-Петербургский университет основан в 1724 году
1824 – год выхода в свет первого издания университета

© Авторы статей, 2013
© Издательство Санкт-Петербургского университета, 2013

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ
КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

Завьялова О. Ю. Отражение некоторых мировоззренческих особенностей в пословицах манден 91

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ,
ПОЛИТИКА И ЭКОНОМИКА СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

Пылева А. И. Колониальная политика Франции и деятельность католической церкви в Сиаме в XIX веке 99

IN MEMORIAM

Янь Годун. Академик Рифтин (1932–2012) навсегда останется в наших сердцах..... 110

Аннотации 116

Abstracts 120

Contents 124

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 811.512.161

Viktor G. Guzev, Özlem Deniz Yılmaz

SUBJUNCTIVE MOOD (THOUGHT-MOOD) IN TURKISH[1]

As well known, *judgement* is a way of thinking which is composed of two components, namely *logical subject* and *logical predicate*. *Logical subject* is an image and projection of object that was discussed about and "judgement component reflecting the topic of the idea" [1, p. 503]. *Logical predicate* is an image encompassing knowledge; a knowledge/a claim that was claimed (either validated or negated) about logical subject in the judgement [see 1, p. 413]. On the other hand, judgement can be expressed by two methods in the languages: words representing logical subject (ls) and logical predicate (lp) [for example *Hava* (ls) / *sıcak* (lp) "Weather is hot"; *Yedi* (ls) / *beşten büyük* (lp) "Seven is greater than five" etc.] (lexical method) or by means of a specific morphological form [*Sıcaktır* "It is hot"; *Sıcaktı* "It was hot"; *Geldim* "I came" etc. (In these examples, logical subject is expressed by personal endings while logical predicate is expressed by stem)] (morphological method) [2, p. 135]. We define noun or verb forms that express the judgement by morphological method similar to the examples shown above as *finite verbs* [For example see 3, p. 36–42; 4, p. 189–194; 5, p. 18–19; 6, p. 37–38 for the concept of *finite form*].

If we refer to the language means representing the judgement by morphological method as depicted above, then the meaning of each finite form would be "abstract image/design encompassing the judgement (logical subject + logical predicate) model." The primary function of finite forms is to express this meaning. However, the sole categorical meaning of finite forms is not confined to "judgement image". The abovementioned forms also have meanings of "modality," "tense" or some of them carry meanings of "manner of action" and "aspect" in addition to this common categorical meaning [2, p. 135]. Therefore, the second-

Дениз Йылмаз Озлем Сабриевна — и.о. доцента, Институт тюркологических исследований Мраморноморского университета (Стамбул, Турция); e-mail: ozlemyilmaz_spb@hotmail.com; ozlem.yilmaz@marmara.edu.tr

Гузев Виктор Григорьевич — профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: vgguzev@gmail.com

[1] This is a revised version of the paper presented at 7th International Turkic Languages Congress (24–28 September 2012, Bilkent Hotel and Conference Center, Ankara, Turkey).

© Viktor G. Guzev, Özlem Deniz Yılmaz, 2013

ary function of these finite forms is that they express modality, tense, manner of action, aspect etc.

One of the secondary functions of finite forms, as expressed above, is to articulate the meanings of modality.

Modality is a conceptual category that expresses the character of objective relations reflected in the utterance content along with the character of the connection between the utterance content and reality [See 7, p. 192, 198, 200]. In addition, *modality* is a conceptual category that reflects the speaker's attitude and perception on the content of the utterance and it is described through different kinds of morphological and lexical means such as modal word [See 8; 9; 10], particle, syntactic structure, intonation, word order, and mood [See 11, p. 237; 12; 13, p. 3; 14, p. 307–308; 15, p. 14, 15, 19–24, 70–72, 83–105, 142–147. Also see 16; 17; 18].

While, the term of modality is mostly used to articulate the concepts mentioned above, linguists generally consider concepts such as "command"; "volition" that can express senses/nuances (thought images/units) (Russ. *smysli*)[2] of wish, intent, invitation, call, order, request, desire etc.; "being able to do something"; "condition"; "the necessity of the action"; "the conditions when the action could have potentially happened but actually did not occur", namely "unrealized possibility"[3] [7, p. 191] as modality [For example cf. 7, p. 178, 191, 199–200].

Mood is a verb grammar category that reflects the speaker's attitude on the utterance content [See 20, p. 312; 14, p. 312], and the connection between the action represented by the verb and reality in the eyes of the speaker [21, p. 321]. In other words, *mood* is a verb grammar category having a concrete meaning of modality [5, p. 54]. According to V. V. Vinogradov, *mood* is the expression of modality by grammatical method [Cited by 21, p. 321]. The literature makes a distinction between two types of moods: *direct* (*indicative*) and *indirect* (*oblique moods*). Indicative mood that informs that the utterance content overlaps with reality and that there is an accord between the utterance content and reality is a *direct mood.* In other words, indicative expresses that the action (situation, process) represented by the verb stem, happened, happens, or will happen as perceived by the speaker. Moods other than indicative, also named as *oblique moods* such as (imperative, optative, conditional, debitive, subjunctive etc.) are categorized as *indirect moods* [11, p. 248–249].

The *subjunctive mood* is defined by terms such as *Konjunktiv*, *Subjunktiv* in German, *subjonctif* in French and *soslagatel'noye nakloneniye* in Russian. The subjunctive mood is an indirect mood showing that "the utterance content does not correspond to reality" [See 11, p. 249]. In principle, this mood refers to situations of hypothetically unreal actions or unreal actions concerning the possibility of the action at a particular situation or mood of compromise as perceived by the speaker and unreal actions as a wish (unreal wish) [See 22, p. 58]. In short, *subjunctive mood* is a verb conjugational category that articulates that the action has not come into effect in reality while it should have happened or it was possible and probable to have occurred through morphological method [5, p. 35].

---

[2] See [19, p. 253–258, 267–290] for an explanation of the represented concept and term.

[3] We are in the opinion that V. Z. Panfilov's statement of *neosushchestvivshayasya vozmojnost'* "unrealized possibility" (Turk. "gerçekleş(tiril)memiş olanak") in regards to the definition of the abovementioned mood can correspond to the usage of this mood defined as generally subjunctive mood in Western languages in Turkish.

World languages make use of the language means expressing the meaning of modality where the utterance content does not correspond to reality and use these forms in their grammars. This fact led some Turkic language researchers (primarily D. M. Nasilov [23, p. 14–15] and then researchers such as V. G. Guzev [24, p. 96], N. E. Gadjiaxmedov [22] etc.) to search for language units bearing similar meanings in Turkic languages. Accordingly, these studies helped pave the way for the discussion, investigation, and recognition of these abovementioned forms that had not been previously discussed in Turkic language grammars.[4] Consequently, this article aims to render a contribution to the recognition of the concept/meaning of "subjunctive" in addition to the recognition of subjunctive mood forms bearing this modality meaning in Turkish.

Morphemes bearing the meaning of subjunctive mood in Turkish are as follows: *-(E/İ)r idi* (1) [its negative form *-mEz idi* (2)] and *-(y)EcEk idi* (3):

(1) *Hangisini istesem, evvelâllah, ayağımın altına al-ır, evire çevire tepeliyebil-irdi-m*. [26, p. 5] "Whichever one I wanted, I could have trashed it soundly." (This sentence aims to express the opposite of the action: In other words, in reality "I did not trash it soundly.").

(2) *Bu iyiliğin nasıl yapılacağını bilseydin, bu kadar çok iyilik yapmak iste-mezdi-n*. [27, p. 62] "If you had known how to make this favor, you would not have wanted to make a favor this much." ("But you wanted.").

(3) *Teyzem, bu dakikada bana bir tatlı kelime söylemiş olsaydı, hafifçe yanağıma dokunsa, saçımı okşasaydı, ağlayarak kollarına atıl-acak, belki her şeyi söyle-yecektim*. [28, p. 112] "If my aunt had told me something nice at this moment, if she had touched on my cheek softly, if she had patted my hair, I would have fallen into her arms crying, maybe I could have told her everything." ("But I did not fall into her arms crying and I did not tell her everything.").

As can be seen from the examples shown above, the subjunctive mood forms are not primary elements in Turkish. Instead, these forms are secondary combined units composed of two morphemes [*-(E/İ)r* + *idi* (its negative *-mEz* + *idi*) and *-(y)EcEk* + *idi*]. This feature along with the fact that subjunctive mood morphemes of *-(E/İ)r idi* and *-(y)EcEk idi* are homonyms with indicative's special tense categories "present tense in the past" (*-(E/İ)r/ -mEz* + *idi*) and "future tense in the past" (*-(y)EcEk* + *idi*) of the general tense must have prevented Turcologists to realize this category existing in other languages. However, the interaction between the meanings of the past and future tenses, the merging, clash, or contraction of these meanings are among one of the preconditions of the emergence of subjunctive mood's meaning [See 24, p. 96–97; 29, p. 702]. The emergence of the meaning of subjunctive through the contraction of the meanings of the future and past tenses is a characteristic observed also in Indo-European languages: For example, Eng. *'You would have been awfully insulted if I didn't try', Jules said.* (Mario Puzo, *Godfather*), Fr. *S'il faisait beau, on irait se promener* etc.

The forms of subjunctive mood cannot be interpreted as indicative forms since they do not inform that the utterance content overlaps with or corresponds to reality. In addition, these forms cannot be categorized as an indicative mood form because they do not articulate action or process that is a direct reflection of reality. We believe that we should

[4] According to Tumasheva, this mood has been recognized in Tatar, Bashkir, Chuvash, Khakas, and Tofa (Qaragas) languages [13, p. 3]. Also see [25].

make a distinction between meanings where "the content of the utterance corresponds to reality" and "the content of the utterance that does not correspond to reality" respectively while analyzing indicative and subjunctive moods. For instance, future tense in the past (*futur dans le passé*) among indicative's tense forms and subjunctive (*subjonctif*) in French would support this view. These two French verb categories have a similar form [See 30, p. 193–197]. In this respect, it is necessary not to mix indicative's tense forms (4, 5) with those of subjunctive mood forms (6, 7, 8) in Turkish. Thus, these two categories should be considered as completely independent categories from one another.

(4) *Yalnızca nakış ve tezhip yap-ardı-m; sayfa kenarlarını süsle-r, çerçeve içine renkler, renkli yapraklar, dallar, güller, çiçekler, kuşlar çiz-erdi-m*: [31, p. 10] "I only used to embroider and illuminate; I used to decorate edges of pages; and I used to draw colors, colored leaves, branches, roses, flowers, and birds:" (indicative's present tense forms in the past).

(5) *Okuduğumuz kitaplardan misal getir-ecek, … bir zaman peygamberlerin en zengini olan Eyüp Peygamberin bir sıkıntı zamanında yabancıya el açtığını anlat-acaktı-m*. [26, p. 79] "I would have given an example from the books we have read, … I would have explained Prophet Shet, who was once the richest of all Prophets, had begged for a foreigner at a period of financial straits." (indicative's future tense forms in the past).

(6) *Dünyanın en çirkin, fakat en doğru kadınına rastlasam, onu derhal sevebil-irdi-m, caddenin ortasında ayaklarına kapanabil-irdi-m*. [32, p. 194] "If I met the ugliest but the most truthful woman of the world, I could love her immediately, I could throw myself at her feet in the middle of the street." (subjunctive mood forms).

(7) *"Onu bilsen merak et-mezdi-n. Öyle korkunç bir adamdır ki …"* [33, p. 285] "If you had known him, you would not have wondered him. He is such a terrible man…" (subjunctive mood form).

(8) *Oğlan bir ağlasaydı, ben de dayanama-yacak, … hüngür hüngür ağla-yacaktı-m.* [34, p. 52] "If the boy started crying, I would not have resisted … I would have cried my eyes out." (subjunctive mood forms).

In Turkish subjunctive mood forms that express determined event, mostly determined action can be processed with finite forms expressing "unreal event" accompanying them and undertaking the mission of secondary predicate in the utterances. For instance, these mood forms can be used with conditional mood forms (*-sE* and *-sE idi*) that depict the action represented by the verb used in the subordinate clauses of compound sentences in the form of "unreal condition" (9, 10, 11, 12, 13, 14) and with the past tense forms of optative mood (*-(y)E idi*) that articulate "unreal event" (15, 16, 17, 18) rather than wish/volition concerning the realization of the action.[5] However, this is not a universal rule. Aforesaid subjunctive mood forms (19, 20, 21) can also be active in simple sentences:

(9) *Fakat eğer bir din edinmek iste-se-m mutlak Müslüman ol-urdu-m*. [33, p. 83] "But if I wanted to have a religion, I would absolutely become a Muslim.".

[5] *-sE* form found in subordinate clauses, can demonstrate the action either in the characteristic of "real" or "unreal condition." In other words, this form is indifferent as to whether the condition is real or unreal. However, when this abovementioned form accompanies subjunctive mood form found in the main clause, it always indicates "unreal condition." Meanwhile, *-sE idi* form is marked with "unreal condition" contrary to *-sE* form. *-(y)E idi* form is used to denote "unreal event" in Turkish.

Müslüman olurdum "I would become a Muslim", which is an subjunctive mood word form, found in the main sentence of the compound sentence is accompanied by *istesem* "if I wanted", which is a finite word form showing the action in the form of unreal condition.

(10) *"Seni sev-seydi-m çocukluğumda sev-erdi-m," diye yine fısıldadım.* [31, p. 338] "I whispered again saying "if I had loved you, I would have loved you in my childhood"".
Subjunctive mood word form of *severdim* "I would have loved" is used with the finite word form of *sevseydim* "if I had loved" representing the action in the characteristic of unreal condition.

(11) *Şair ol-saydı-m, sevda şiiri yaz-mazdı-m.* [35, p. 416] "If I were a poet, I would not write love poems.".
Subjunctive mood word form of *yazmazdım* "I would not write" is used with the finite word form of *şair olsaydım* "If I were a poet" representing the action in the characteristic of unreal condition.

(12) *Meselâ Tevfik âdi bir soytarı ol-sa çoktan itiraf ed-erdi. Kuvvetli bir erkek ol-sa bir kadın gibi ağla-mazdı.* [33, p. 176] "For example, if Tevfik were a vulgar clown, he would already confess. If he were a strong man, he would not cry like a woman.".
Subjunctive mood word forms of *itiraf ederdi* "he would confess" and *ağlamazdı* "he would not cry" are active with finite word forms of *soytarı olsa* "if he were a clown" and *erkek olsa* "if he were a man" representing the action in the characteristic of unreal condition.

(13) *Eğer imam vaktinde yetişme-se, belki Emine onu döv-ecekti.* [33, p. 71] "If imam had not arrived on time, Emine maybe would have beaten her.".
Subjunctive mood word form of *dövecekti* "she would have beaten" is accompanied by finite word form of *yetişmese* "if he had not arrived" representing the action in the characteristic of unreal condition.

(14) *Şayet, şu yatakta sızıp kendinden geçmiş adama kapılmamış ol-saydı-m bugün beni Anadolu kasabalarından birinde öğretmen olarak bul-acaktı-nız …* [36, p. 138] "If I had not fallen in love with this drunk man sleeping on this bed, you would have found me as a teacher in one of the Anatolian towns today …".
Subjunctive mood word form of *bulacaktınız* "you would have found" is used with finite word form of *kapılmamış olsaydım* "if I had not fallen in love with" representing the action in the characteristic of unreal condition.

(15) *Sen gerçek sevdalı olsaydın, sıkışmış obanın sıkışmışlığının üstüne varma-yaydı-n, belki de Ceren senin ol-urdu, alçak.* [37, p. 281] "If you had been truly in love and if you had not suppressed these poor nomad people, maybe Ceren would have been yours, coward.".
Subjunctive mood word form of *olurdu* "she would have been" found in the main clause of the compound sentence is accompanied by finite word form of *sevdalı olsaydın* "if you had been in love" and *üstüne varmayaydın* "if you had not suppressed" informing unreal event in the subordinate clause.

(16) *Herife bir temiz sopa çek-eydi-k, iş temizlen-irdi.* [16, p. 43] "If we had beaten the guy up, the problem would have been solved.".
Subjunctive mood word form of *temizlenirdi* "it would have been solved" is used with finite word form of *sopa çekeydik* "if we had beaten" informing unreal event.

(17) *Sen, erkekçe hareket ed-eydi-n bu olanlar ol-mazdı.* [38, p. 59] "If you had acted like a real man, those happened would not have taken place.".
The determined action represented by subjunctive mood word form of *olmazdı* "those happened would not have taken place" is accompanied by the determining action in the finite word form *hareket edeydin* "if you had acted".

(18) *Buna benzer ufak tefek sahtekârlıkları hiç yapmamış değilim. Hele «Nur-i İrfan» mektebi kâtipliği devam ed-eydi bu işte az çok bir ihtisas bile edin-ecekti-m*. [26, p. 110] "It is not that I have not committed small frauds similar to this one before. Above all, if clerkship of «Nur-i İrfan» school had continued, I would even somewhat have specialized in this job.".
The determined action represented by subjunctive mood word form of *ihtisas edinecektim* "I would have specialized in" is accompanied by the determining action in the finite word form *devam edeydi* "if it had continued".

(19) *— Niye bana söylemediniz? Ben yap-ardı-m*. (informant). " — Why didn't you tell it to me? I would do it.".

(20) *Bunu söyleyen bir insana dokunul-maz, bırakıl-ır, elleri de öpül-ürdü*. [37, p. 178] "You would not touch a person saying this, you would leave him and you would kiss his hands.".

(21) *Bir çok kadın daha ağlı-yacaktı … Bir sürü ocak daha sön-ecekti!* [33, p. 171] "Many more women were going to cry … Many more families would perish!".

The meaning that "the utterance content does not correspond to reality" denoted by subjunctive mood forms can be reinforced with lexemes such as *az daha/kaldı/kalsın* "almost, nearly, about to", *belki* "maybe", *ramak kaldı* "be within an ace of" (22, 23, 24, 25, 26) lexically as pleonasm in Turkish:

(22) *Az daha düş-ecekti-m*. (informant) "I was about to fall.".

(23) *Hayvan ileriye doğru öyle bir fırladı ki, ben az kalsın sırt yerde bacaklar havada tepinekal-acaktı-m*. [34, p. 167] "The animal leaped forward in such a way that I almost stamped falling on my back and my legs upwards.".

(24) *Sen gerçek sevdalı olsaydın, sıkışmış obanın sıkışmışlığının üstüne varmayaydın, belki de Ceren senin ol-urdu, alçak*. [37, p. 281] "If you had been truly in love, and if you had not suppressed these poor nomad people, maybe Ceren would have been yours, coward.".

(25) *Teyzem, bu dakikada bana bir tatlı kelime söylemiş olsaydı, hafifçe yanağıma dokunsa, saçımı okşasaydı, ağlayarak kollarına atıl-acak, belki her şeyi söyle-yecekti-m*. [28, p. 112] "If my aunt had told me something nice at this moment, if she had touched on my cheek softly, if she had patted my hair, I would have fallen into her arms crying, maybe I could have told her everything.".

(26) *Deriyi ramak kaldı tuzla-yacaktı-k*. [37, p. 81] "We were within an ace of dying."

Subjunctive mood form can also be used to express a wish in a polite way (27, 28) as will be shown in the examples below in Turkish:

(27) *— Zühtü bey, zatıâliniz misiniz? — Benim n'olacak? — Hiç … sorduk. Biraz pâzen al-acaktı-k da …* [39, p. 164] "– Zühtü beg, is this you? — Yes it is me, why are you asking? — Nothing … we just asked. We were going to buy some fustian …".

(28) *— Hani, anne, oyun oyna-yacaktı-k*. (informant) "Well, mother we were going to play a game.".

The copula of *değil* which constitutes negative predicate forms of the noun can also be used in the composition of finite verb forms.[6] We believe that this kind of a formation (29) should be deemed as subjunctive mood form if it has a meaning where "the utterance content does not overlap with or correspond to reality":

(29) *Bunu söylese, ben oraya kadar git-mez değildi-m.* [32, p. 159] "If he had told me this, it is not that I would not have gone there.".

We can also express subjunctive (unrealized possibility) modality sense/nuance (thought image) in Turkish with forms such as *-mElİ idi* (30, 31), *-sE idi* (32, 33, 34), *-(y)E idi* (35, 36), *-sE* (37), *-(İ)yor idi* (38, 39). These forms do not have a primary function of denoting the fact that the action has not been put into effect even if it should have been or it was possible or probable. In other words, these abovementioned forms are not specialized in conveying this function. However, this does not mean that these abovesaid forms are subjunctive mood forms. Therefore, these forms are members/forms of the category under question:

(30) *Onun Beyliğinde kocaman bir adam küçücük bir çocuğu döveme-meliydi.* [37, p. 213] "In his Kingdom, a big man should not have been able to beat a small kid.".

(31) *Bizler bugün, ölümünden ellibeş yıl sonra, Atatürk'ün ilkelerini, yaptıklarını, daha iyilerini yapabilmek için, eleştirebil-meliydi-k.* [41, p. 33] "We should be able to criticize principles and deeds of Ataturk in order to be able to improve them today fifty-five years after his death.".

(32) *Keşke orada kalmış ol-saydı-m.* [34, p. 129] "I wish I had stayed there.".

(33) *Kızı Sekine Hanıma dedi ki: "Allah canımı al-saydı da, bugünü görme-seydi-m; bu felaketi işitme-seydi-m!..*" [42, p. 113] ""I wish God had taken my life so that I had not witnessed today; I had not heard of this disaster!…" he said to her daughter Sekine.".

(34) *Keşki şahini isteme-seydi-m de, dedemin sözünü tut-saydı-m da, bu işler gelme-seydi başımıza, diye geçirdi içinden.* [37, p. 128] "I wish I had not wanted the falcon, I wish I had listened to my grandfather's words, I wish these things had not happened to us, he was thinking through.".

(35) *Keşki ben senin gibi değilim, ben bir can için sana yalvarmam dediğinde, çocuğu bu yiğitliğinden dolayı bırak-aydı-m.* [37, p. 178] "I wish I had left him because of his courage when he told me that he was not like me and he would not beg for me for life.".

(36) *Kedilere benzeyebil-eydi-k keşke.* [43, p. 212] "I wish we could act like cats.".

(30–37) *— Ne saadetler kaçırdım, Allahım, diyordu, ne ahmakçasına davrandım, nasıl kafamın dikine gittim … Şehzadeye kul köle ol-malıydı-m, kadınlarının her emrini yap-malı, sultanların her yaptığını hoş gör-meliydi-m; Suzidil'den ayrılmamak için her çileye, güçlüğe katlan-malıydı-m. Tek onun yanında bulun-aydı-m, aynı damın altında onun havasında yaşa-saydı-m … Beni isteme-se de, odama girme-se, surat et-se, hattâ, ne olur, gözümün önünde başkasıyla seviş-se de orada kal-saydı-m. Bir*

[6] If we consider that most verbal tense forms develop from verbal nouns (nominalizations) (for example see [40, p. 72, 74, 113–114, 146]) and that verbal noun forms represent the action in noun (namely object, quality or circumstance) images (for example see [6]), it should be deemed natural that the negative copula *değil* is used together with verb stems as will be seen from the examples below: *Fakat ben kendi hesabıma bu işe pek de şaşıyor değilim.* [26, p. 9] "On my side, it is not that I am so much surprised to what has happened."; *Buna benzer ufak tefek sahtekârlıkları hiç yapmamış değilim*. [26, p. 110] "It is not that I have not committed small frauds similar to this one before." etc.

devlet kaybettim, ömrümün son devletini! [36, p. 90] "My God I have missed so many happy moments, I have behaved in such a silly way, I have gone on my way, he was saying. I should have been at sultan's son's back, I should have done each and every order of his women, I should have condoned each deed of princesses; I should have withstood any kind of hardship and suffering in order not to separate from Suzidil. I only wish that I had stayed near her, I wish I had lived under the same roof with her. Even if she does not want me, she does not come to my room, she makes a face, or she makes love with someone else in front of my eyes, I should have stayed there. I lost happiness, the last happiness of my life!".

(38) *"Hani sen yaz ortasına kadar kal-ıyordu-n?" dedi Nilgün*. [44, p. 290] ""Were not you supposed to stay until mid summer?" said Nilgün.".

(39) *Sabahın bu saatinde bizi az daha ez-iyordu-nuz …* [44, p. 204] "You were about to run over us at this time of the morning…".

As noted at the beginning of the article, if we consider that modality meanings are conveyed by different methods in languages (morphological, morphological-lexical, lexical, intonation etc.), we should also pay attention to the methods used to convey the abovementioned subjunctive modality senses/nuances (thought images) and we should evaluate the language means accordingly. The carriers of subjunctive modality senses are not the morphological forms being subject to this article in the examples shown below. Instead, they are lexical means (40, 41, 42). Therefore, finite forms in these utterances are beyond the scope of our research:

(40) *Keşke bu vapur, yıllarca, dalgalar üstünde, sonu karaya varmaz bir yolculukla çalkalan-sa, bütün denizleri aş-sa, dünyanın her iskelesine uğra-sa, hiçbir şehre indirmeden, yabancı yüzü göstermeden, geçim derdi çektirmeden, uskur ninnisi içinde, ölümüne kadar gök ile deniz arasında dön-se, dolaş-sa!* [36, p. 12] "I wish this ship labored on the waves through a journey without making landfall for years, passed all seas, stopped by all seaports of the world, wandered between sky and sea until its death with the melodies of propeller lullaby without laying down to any city, without seeing any foreigner, and without struggling to make a living.". At first sight, it might seem that subjunctive modality is conveyed through word forms with *-sE çalkalansa* "it labored", *aşsa* "it passed", *uğrasa* "it stopped", *dönse dolaşsa* "it wandered" in the example shown above, actually this meaning is conveyed through *keşke* "I wish". When we get rid of *keşke*, then the abovementioned finite word forms connote to "real condition" ("possible reality") and "desire" in regards to the realization of action stemming from its conditional meaning.

(41) *Bağıracak-mış az kalsın*. [32, p. 32] "He was about to shout."
In this example, subjunctive modality sense/nuance is expressed by lexical method with the usage of *az kalsın* "about to". When we get rid of *az kalsın* from the sentence, finite word form of *bağıracakmış* "they say that he will shout" turns into a word form adding meaning of "indirectness modality" to that of the future tense meaning.

(42) *— Canım öyle yandı ki! Nerdeyse ağla-yacaktı-m*. (informant) "– I hurt myself in such a way that I was about to cry."
In this sentence, subjunctive modality sense is expressed by lexical method through the usage of *nerdeyse* "almost, nearly, about to". If we get rid of the word

of *nerdeyse* "almost, nearly, about to", then the sentence can be evaluated as an indicative word form.

Conclusion

An analysis of materials in Turkish shows that forms of subjunctive mood *-(E/İ)r idi* (its negative form *-mEz idi*) and *-(y)EcEk idi* are compound morphemes and that they can be used in simple sentences or in the main clauses of compound sentences. In addition, this analysis reveals that "subjunctive modality" senses/nuances (thought images) can be strengthened lexically with word and word groups such as *az daha/kaldı/kalsın* "almost, nearly, about to", *belki* "maybe", *nerdeyse* "almost, nearly, about to", *ramak kaldı* "be within an ace of" etc.

In Turkish, predicate category has a mechanism of form conjugation. Since mood categories are subcategories of category of predicate, all mood categories including the subjunctive mood carry a mechanism of form conjugation. To put it differently, *-(E/İ)r idi* (its negative form *-mEz idi*) and *-(y)EcEk idi* forms have six personal endings, namely these forms are conjugated for six persons.

To sum up, *subjunctive mood* informs that the action, which was necessary, probable, or possible, actually has not taken place. In other words, *subjunctive mood* demonstrates that the utterance content does not overlap with reality. This mood is made by morphemes of *-(E/İ)r idi* (its negative *-mEz idi*) and *-(y)EcEk idi* and it is a group of finite verb forms composed of two special categories.

References

1. Kondakov Nikolay İ. *Logicheskiy slovar'*. Moskva: İzdatel'stvo "Nauka", 1971. 566 p.
2. Deniz Yılmaz Özlem. "Türkçe Kelime Çekimi Ulamları Dizgesi Üzerine: Ad Çekimi Ulamları". *Dil Araştırmaları*. № 10. Ankara, 2012. P. 123–139.
3. Guzev Viktor G. "O razgranichenii ponyatiy "finitnaya forma" i "lichnaya forma"". *Vostokovedeniye*. Otvetstvennıye redaktorı V. G. Guzev, O. B. Frolova. Vıpusk 18. Sank-Peterburg, 1993. P. 36–42.
4. Guzev Viktor G. "Bitimli (Finit) Şekillerin Türk Gramerindeki Yeri". *Zeynep Korkmaz Armağanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004. P. 189–194.
5. Guzev Viktor G. and Özlem Deniz-Yılmaz. *Opıt postroyeniya ponyatiynogo apparata teorii turetskoy grammatiki: Uchebnoye posobiye na turetskom yazıke*. S.-Peterburg: İzdatel'stvo S.-Peterburgskogo universiteta, 2004. 134 p.
6. Deniz Yılmaz Özlem. *Türkiye Türkçesinde Eylemsi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009. 202 p.
7. Panfilov V. Z. *Vzaimootnosheniye yazıka i mıshleniya*. Moskva: İzdatel'stvo "Nauka", 1971. 232 p.
8. Ruhi Şükriye, Deniz Zeyrek and Necdet Osam. "Türkçede Kiplik Belirteçleri ve Çekim Ekleri İlişkisi Üzerine Bazı Gözlemler". *Dilbilim Araştırmaları*. Ankara: Kebikeç Yayınları, 1997. P. 105–111.
9. Dogan Gürkan and Ahmet Kocaman. "Sözcede Kişisel Tutum ve Belirteçler". *Dilbilim Araştırmaları*. İstanbul: Simurg, 1999. P. 65–78.
10. Erguvanlı-Taylan Eser and Ayhan Aksu-Koç. "Belirteçlerde Görünüş ve Kiplik İlişkisi". *XXI. National Linguistic Congress Papers*. Mersin, 2007. P. 89–97.
11. Axmanova Ol'ga S. *Slovar' lingvisticheskix terminov*. İzdaniye vtoroye, stereotipnoye. Moskva: İzdatel'stvo "Sovetskaya Entsiklopediya", 1969. 608 p.
12. Kocaman Ahmet. "Türkçede Kip Olgusu Üzerine Görüşler". *TDAY Belleten 1980–1981*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983. P. 81–85.
13. Tumasheva D. G. "Modal'nıye formı tatarskogo glagola i mejkategorial'nıye svyazi". *Sovetskaya tyurkologiya*. № 4. Baku, 1990. P. 3–9.
14. Bussmann Hadumod. *Routledge Dictionary of Language end Linguistics*. Translated and edited by Gregory P. Trauth and Kerstin Kazzazi. London and New York: Routledge, 1996. 530 p.
15. Kerimoglu Caner. *Kiplik İncelemeleri ve Türkçe*. 1. ed. İzmir: Dinazor Kitabevi, 2011. 340 p.

16. Öz Özcan Aynur. "Özbek ve Türkiye Türkçesinde "Olasılık-Tahmin" Bildiren Modal Sözler". *V. International Turkic Languages Conference Papers*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004. P. 2253–2264.

17. Biray Nergis. "Kazak Türkçesinde Modal Söz (Kelimenin Dokuzuncu Türü mü?)". *Turkish Studies*. Volume 4/3. 2009. P. 338–361.

18. Dallı Hüseyin. "Keremedin (Milino) Ağzında Kiplik Anlamı Taşıyıcıları ve Bunların Sözdizimsel İşlevleri Üzerine Bir İnceleme". Paper presented at IV International Turkish Dialect Studies Workshop (27–29 October 2011, Trakya University, Edirne).

19. Mel'nikov Gennadiy P. *Sistemologiya i yazıkovıye aspektı kibernetiki*. Moskva: Sovetskoye radio, 1978. 368 p.

20. Crystal David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. 6th ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. 529 p.

21. *Yazıkoznaniye. Bol'shoy entsiklopedicheskiy slovar'*. Glavnıy redaktor V. N. Yartseva. 2-ye izdaniye. Moskva: "Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya", 2000. 688 p.

22. Gadjiaxmedov Nurmagomed E. "Soslagatel'noye nakloneniye glagola v kumıkskom yazıke". *Sovetskaya tyurkologiya*. № 6. Baku, 2000. P. 58–63.

23. Nasilov Dmitriy M. *Struktura vremen indikativa v drevneuygurskom yazıke (po pamyatnikam uygurskogo pisma)*. Avtoreferat dissertatsii na soiskaniye uçenoy stepeni kandidata filologicheskix nauk. Moskva, 1963.

24. Guzev Viktor G. *Ocherki po teorii tyurkskogo slovoizmeneniya: glagol (na materiale staroanatoliysko-tyurkskogo yazıka)*. Leningrad: İzdatel'stvo LGU, 1990. 168 p.

25. Ul'mezova Leyla M. "O termine «soslagatel'noye nakloneniye» v tyurkskix yazıkax (na primere karaçayevo-balkarskogo i turetskogo yazıkov)". *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. Seriya 13. 2012. P. 42–46.

26. Güntekin Reşat Nuri. *Miskinler Tekkesi*. 3. ed. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1963. 208 p.

27. Nesin Aziz. *Memleketin Birinde / Hoptirinam*. 2. ed. Ankara: Bilgi Basımevi, 1969. 344 p.

28. Güntekin Reşat Nuri. *Çalıkuşu*. 39. ed. İstanbul: İnkılâp Kitabevi [date unknown]. 541 p.

29. Guzev Viktor G. "Teorik Türk Gramerinden: Fiilin Beş Genel Çekimleme Ulamı Üzerine". *IV. International Turkic Languages Congress Papers (24–29 September 2000)*. Volume I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007. P. 697–703.

30. Gak V. G. *Teoreticheskaya grammatika frantsuzskogo yazıka. Morfologiya. …*, Moskva: "Vısshaya shkola", 1979.

31. Pamuk Orhan. *Benim Adım Kırmızı*. 6. ed. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999. 472 p.

32. Peyami Safa. *Yalnızız*. 4. ed. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997. 469 p.

33. Halide Edip. *Sinekli Bakkal*, İstanbul: Ahmet Halit Kitap Evi, 1936.

34. Halikarnas Balıkçısı [Kabaagaçlı Musa Cevat Şakir]. *Bütün Eserleri: 1. Aganta Burina Burinata!* 8. ed. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1997. 186 p.

35. Nazım Hikmet. *Bütün Eserleri: 8 volumes. Volume 7: Romanlar*. Sofya: Narodna Prosveta, 1969.

36. Karay Refik Halid. *Sürgün*. 5. ed. İstanbul: İnkılâp Kitabevi [date unknown]. 206 p.

37. Kemal Yaşar. *Bin Boğalar Efsanesi*. 3. ed. İstanbul: Cem Yayınevi, 1976. 271 p.

38. Güntekin Reşat Nuri. *Yaprak Dökümü*. 8. ed. İstanbul: İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1962. 160 p.

39. Nesin Aziz. *Deliler Boşandı*. 7. ed. İstanbul: Kardeşler Basımevi, 1981. 180 p.

40. Grönbech Kaare. *Türkçenin Yapısı*. Translated by Mehmet AKALIN. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1995. 148 p.

41. Nesin Aziz (1994), *Bir Tutam Aydınlık*, 2. ed., İstanbul: Adam Yayınları.

42. Karaosmanoglu Yakup Kadri (1998), *Kiralık Konak*, 18. ed., İstanbul: İletişim Yayınları. 297 p.

43. Karasu Bilge (1999), *Göçmüş Kediler Bahçesi*, 5. ed., İstanbul: Metis Yayınları. 230 p.

44. Pamuk Orhan (1996), *Sessiz Ev*, 16. ed., İstanbul: İletişim Yayınları. 345 p.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

УДК 81-13 Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2013. Вып. 3

В. Б. Касевич

БУДДИЙСКИЕ СХОЛАСТЫ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ РЕЧЕВЫХ АКТОВ

Под схоластикой обычно понимают тип религиозно-философского мышления и основанные на нем практики, для которых характерно, с одной стороны, акцентирование примата вероучения, а с другой — склонность к формально-логической упорядоченности человеческой мысли, к созданию целостных логических систем (наиболее известный пример — «Сумма теологии» Фомы Аквинского). Важное место в деятельности схоластов занимало изучение сакральных и производных от них текстов, составление комментариев к текстам, комментариев на комментарии и т. д. Расцвет схоластики в Западной Европе приходится на Средние века, которые еще недавно считались «темным временем» человечества, но сейчас характеризуются как эпоха интенсивных интеллектуальных исканий, достижения которых сказываются в целом ряде областей, от разработки формальной логики до теории автоматов [1–4].

Позиции, весьма сходные с европейской схоластикой, как и весьма близкие практики, можно обнаружить и в других ареалах, прежде всего это относится к индо-тибетской традиции [5].

Что касается теории речевых актов, то она возникла сравнительно недавно, в XX в., главным образом в рамках становления новой лингвистической субдисциплины — прагматики [6].

Говоря о речевом акте, большинство авторов различают локуцию, иллокуцию и перлокуцию. При более подробном анализе учитывают также пропозиционирование, в рамках которого осуществляются референция и предикация. В итоге получаем структуру: *локуция* как само по себе произнесение высказывания; *пропозиционирование* как отбор языковых элементов в их отнесенности к соответствующим референтам плюс построение пропозиции с участием отобранных элементов; *иллокуция* как определение функциональной направленности высказывания (угроза, информирование и т. п.), при изменении иллокуции изменяется значение высказывания; *перлокуция* как результат речевого акта с данной иллокуцией (испуг, расширение тезауруса адресата и т. п.). При еще более подробном анализе учитываются характеристики адресанта и адресата, темы сообщения и некоторые другие.

В буддийской схоластике, реализованной прежде всего как составление огромного массива комментариев к текстам Писания, восходящим к Будде, можно видеть значимые параллели к лингвистическому анализу в рамках теории (теорий) речевых актов. Прежде всего, это сужение функции самой речи — «слов». Иначе говоря, для буддийской традиции слова прежде всего принадлежат области локуции: от слов не следует ожидать слишком многого, их роль служебна; гораздо важнее то, что «за»

Касевич Вадим Борисович — профессор, зав. кафедрой, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail:

© В. Б. Касевич, 2013

словами. Даже слова Будды — это всего лишь слова. Они выполняют свою функцию, которая характеризуется с помощью «метафоры плота»: плот переносит адепта на другой берег реки страдания — этим его роль исчерпывается. Лишь глубоко личностное знание, полученное в результате медитации (к которой *подводит* Писание), обеспечивает спасение.

Разумеется, проблему не могли не вписывать в общий контекст «невыразимости», т. е. фактически неадекватности человеческого языка [7]. Мыслителей и поэтов невыразимость, несказанность интересовали от начала начал. Это и знаменитое тютчевское «мысль изреченная есть ложь», и «слепая бабочка» Мандельштама, и высказанная за две тысячи лет до них гениальная сентенция Чжуанцзы: «Верша нужна, чтобы поймать рыбу. Когда рыба поймана, о верше забывают. Силки нужны, чтобы поймать зайца. Когда заяц пойман, о силках забывают. Слова нужны, чтобы поймать мысль. Когда мысль поймана, о словах забывают. Как бы я хотел найти человека, который забыл слова, и поговорить с ним!» [8, с. 313] (кстати, нюансировка, акцентуация в этих сентенциях разные, но более подробный анализ придется оставить в стороне).

Как следует из сказанного выше, понятия иллокуции и перлокуции носят ярко выраженный функциональный характер. Именно они придают теории речевых актов ее характерную прагматическую окраску. Буддийские представления о языке/речи, как и об истине, насквозь прагматичны. Так, если экзегеза может предложить нам более одного толкования конкретного пассажа текста и самого текста — предпочтение должно отдаваться **сотериологически адекватному** варианту толкования, т. е. тому варианту, использование которого в большей степени способствует улучшению кармы и, следовательно, приближает нирвану.

Интересно, что «прагматизм» здесь есть основания трактовать и в его терминологическом употреблении, прежде всего в духе философии Дж. Дьюи [9]. Действительно, с точки зрения Дьюи как в науке, так и в обыденной жизни человек постоянно сталкивается с неопределенными ситуациями, задача же философа, как и человека вообще, — превратить эти ситуации в определенные и в итоге использовать их для достижения соответствующих прагматических целей. Истина как таковая, которую искали поколения философов, фактически «изымается» из философского дискурса: истинен тот вариант из некоторого множества возможных ответов, который разрешает те или иные проблемы «здесь и сейчас».

Возвращаясь к роли и характеристикам текста в буддизме, следует отметить, что буддийские мыслители вообще относятся к скептическому направлению в трактовке языка (подобно Беркли, Ницше, Кожибскому и многим другим).

То же — в широком смысле (осевое, по Ясперсу) — время знало и других «отрицателей» языка как приемлемого средства коммуникации. Наиболее последовательный из них — Кратил, ученик Гераклита и один из первых учителей Платона, герой одного из самых замечательных — и самых «лингвистичных» — диалогов Платона. Аристотель повествует о Кратиле так: «…Кратил, который под конец полагал, что не следует ничего говорить, и только двигал пальцем и упрекал Гераклита за его слова, что нельзя войти в одну и ту же реку дважды, ибо сам он полагал, что этого нельзя сделать и единожды» [10, с. 137].

Кратил, по крайней мере внешне, гораздо последовательнее Будды. Он вообще отказывается от языка, от его использования — притом что Будда 50 лет проповедо-

вал, т. е. активнейшим образом **использовал** язык. Иначе говоря, у Будды наблюдается избирательность: применительно к одним ситуациям он активно пользовался языком, строил, часто в аллегорической форме, весьма сложный философский дискурс, применительно к другим — демонстративно отказывался от языковых средств выражения. Можно ли разграничить эти ситуации?

Их можно разграничить, прибегая к разным основаниям и отправляясь при этом от параметров речевого акта, упомянутым выше, которые удобно отразить, используя вопросы: *кому?* (т. е. по отношению к какому адресату?); *как? о чем?* Уместность первого вопроса объясняется тем, что, согласно некоторым традициям, Будда отказывался от обсуждения метафизических вопросов не вообще, а лишь при контактах с приверженцами соперничающих направлений. Он понимал, что пытаться воздействовать на человека со сложившейся системой убеждений практически бесполезно; он был проповедник, а не дискутант.

Более сложен вопрос *как?* Применительно к этому вопросу в буддизме позднее сформировалась даже особая теория, так называемый принцип *упаya*. Суть его заключается в том, что хотя язык признается крайне ненадежным средством, что он скорее затемняет и искажает реальность, нежели проясняет ее, «в руках» искусного «пользователя» он (язык) все-таки способен навести собеседника на правильные мысли, «заразить» его адекватным отношением к излагаемому вопросу. Здесь можно видеть некоторую аналогию с точкой зрения на язык и его потенции у Иоанна Дамаскина, который в проповеди на праздник Успения Богородицы говорит: «Ту, чрез которую даровано было нам славу Господню созерцать ясно, ни человеческий язык, ни ангелов премирных ум по достоинству восхвалить не возможет. Что же? Станем ли молчать, страхом удержаны, ибо по достоинству хвалить неспособны? Ни в коем разе. Или же простремся стену дерзостно, и пренебрежем положенными нам пределами, и коснемся безудержно до неприкосновенного, отвергнув узду робости? Нимало. Но, растворив страх любовью и совместный из оных соплетая венец, со святою робостию, дрожащею рукою, порывающеюся душою мысли нашей малое приношение Царице, Матери, Благодетельнице всякого естества как долг благодарности нашей воздадим» [цит. по: 11, с. 55]. То есть, перефразируя Черчилля, язык плох, но лучше орудия все равно нет.

Самый интересный вопрос — *о чем?* К этому вопросу мы вернемся чуть ниже.

Можно утверждать, что буддийские авторы ввели в рассмотрение **особый тип речевых актов**. Здесь начать нужно несколько издалека.

Как уже говорилось, на метафизические вопросы высшего порядка (например, «Конечен ли этот мир?») Будда отвечал «благородным молчанием». Уже ранние авторы пытались объяснить эту идиосинкразию Будды. В поздние времена для тех, кто ориентирован на западную философскую и религиозно-философскую традицию, естественно было соотнести эту проблему с различными изводами агностицизма, в частности кантианского: мир как множество «вещей в себе и для себя» непознаваем, поэтому задаваться подобными вопросами относительно мира и тем самым отвечать на подобные вопросы лишено смысла.

Авторы, которые подходили к исследованию проблемы «изнутри», пытались решить ее с учетом общей направленности буддизма. Дело в том, что, как неоднократно отмечалось исследователями, буддизм не стремится к решению мировоззренческих вопросов. Его нацеленность — на устранение страдания в этом мире за

счет индивидуальных усилий человека, которые улучшают индивидуальную карму. Иначе говоря, задача буддизма — терапия, причем не социальная, а индивидуальная (психотерапия, если угодно). В одной из сутр сам Будда уподобляет заинтересованность в метафизических вопросах ситуации, когда воин ранен стрелой и, вместо того чтобы обратиться за медицинской помощью, рвется получить все сведения относительно того, как стрела «нашла» его, из чего она сделана и т. д. и т. п.

Уже относительно ранние авторы (в частности, принадлежавшие к тибетской школе гелугпа) установили, что есть ровно 14 — не больше и не меньше — ответов на соответствующие вопросы, которыми Будда принципиально не пользовался. Это действительно метафизические вопросы и ответы. В сущности, они могут быть сведены к четырем вопросам, каждый из которых, как правило, предполагает четыре возможных ответа, но ни один из них Будда не выбирает, храня «благородное молчание». Вопросы следующие:

Имеет ли мир конец, или, иначе, конечен ли мир?
Постоянен ли мир?
Длится ли существование Будды после его смерти?
Материальна ли жизнь — или же жизнь и материя (тело) различны?

Вопросы предполагают ответы, которые на примере первого из них выглядят так:

Мир конечен.
Мир бесконечен.
Мир и конечен, и бесконечен.
Мир не является ни конечным, ни бесконечным.

По сути, Будда своим выбором отказа от ответа выбирает 5-й вариант ответа, что и дает особый тип речевого акта:

Неверно, что мир конечен;
Неверно, что мир бесконечен.
Неверно, что мир и конечен, и бесконечен.
Неверно, что мир не является ни конечным, ни бесконечным.

Это вполне хорошо соотносится со знаменитой максимой Л. Витгенштейна: «…То, что может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать» [12, с. 29]. Особый тип речевого акта здесь — это тотальный отказ от речевого акта.

Но почему именно эти вопросы вызывают «реакцию молчания»? Дело в том, что все они предполагают *пресуппозицию* существования объектов, что **на самом деле** отнюдь не очевидно. Пресуппозиция — это тоже категория современной лингвистики, относящаяся как к семантике высказывания, так и, особенно, к его прагматике. Пресуппозиция существования прежде всего важна в отношении к **миру**. Какой смысл предицировать миру какие бы то ни было свойства, если то, что принято называть «мир», есть всего лишь «волнение дхарм»? Вопрос о существовании дхарм и,

отсюда, мира просто не имеет смысла, поскольку бытийный предикат не в состоянии отразить тот модус, который им присущ.

В свою очередь, иллюзорность дхарм обосновывается их причинной обусловленностью: раз они причинно обусловлены, в них «нет ничего своего», а значит, и их нет как особой сущности. Здесь следует отметить, что для буддиста — особенно махаянистского толка — несуществование фактически приравнивается к отсутствию самости.

Не существует и Будды. Очень решительно формулирует это положение Ф. И. Щербатской, до сих пор лучший аналитик в буддологии: «Только неведение может вообразить, что хинаянический Будда имеет свое собственное реальное бытие. Никогда Будды не объявляли, что они сами или их элементы действительно существовали» [13, с. 243]. Иначе говоря, при принципиальной нерешаемости вопроса о пресуппозиции существования для объекта вопрошания сам вопрос становится *аномальным*, как это принято утверждать в современной теории пресуппозиции.

Такой подход был известен уже древним авторам. Так, крупнейший тибетский религиозный авторитет Цзонкхапа, следуя в этом Чандракирти, уподобляет вопросы, отвергаемые Буддой, вопросу о цвете кожи у сына бесплодной женщины. «Поскольку сын бесплодной женщины, — пишет он, — не воспринимается, не воспринимается и цвет его кожи» [цит. по: 5, с. 185].

Особо надо упомянуть, хотя бы в нескольких словах, вопрос о *времени*. Каждый речевой акт определяется координатами ‘я, здесь, сейчас’. Все эти координаты определяются отдельно, «заново» для каждого речевого акта. Такая уникальность речевого акта объясняется, в частности, представлениями о времени, Как для индивидуумов, идентифицирующих себя путем употребления местоимения *я*, для пространственной координаты, определяемой местом расположения говорящего, — так и для времени: темпоральная координата здесь предполагает существование упорядоченного множества точек или отрезков времени, Но в рассматриваемом отношении соответствия между европейскими схоластами и буддийскими мыслителями носят более сложный характер, нежели мы видели это выше, применительно к иным аспектам речевого акта. Дело в том, что в западной схоластической философии есть понятия о вечности и временности, и эти понятия распределены: вечность ассоциируется с Богом, а временность — с человеком (или, шире, с тварным миром). По словам Фомы Аквинского, «временем измеряются только те [вещи], которые движутся, поскольку “время есть число движения”, как объясняется в четвертой книге *Физики*. Но Бог всецело лишен движении… Следовательно, Он не измеряется временем <…> Следовательно, у Него нет начала и конца, и всем своим бытием Он обладает одновременно» [цит. по: 14, с. 79].

В буддийской догматике тоже существует «двойной счет» применительно к времени, но соответствующая оппозиция носит иной характер, не связанный с противопоставлением божественного и тварного. Это оппозиция двух уровней истины: эмпирического и абсолютного. В частности, на эмпирическом уровне мы воспринимаем мир как постоянно меняющийся, хотя с точки зрения абсолютной истины следует говорить о вечном и неизменном (ср. близкие к этому мысли Гераклита). Таким образом, в буддизме, по-видимому, на уровне абсолютной истины все речевые акты одновременны, что едва ли органично вписалось бы в схоластические схемы западноевропейских мыслителей.

Этих последних «не устроило» бы и представление о несуществовании Высшего Начала. Различия здесь коренятся в радикально разных системах; в частности, буддизм выступает как парадоксальная «религия без Бога», что, конечно, абсолютно неприемлемо для иудео-христианского подхода (равно как и для мусульманского).

В итоге можно констатировать, что западный и восточный (индо-тибетский) типы схоластики «сходятся» на семантико-прагматическом уровне, но расходятся на религиозно-философском.

При этом в индо-тибетском типе схоластики вполне совместимо отрицание существования Будды с утверждением его *всезнания*. В частности, Будда прекрасно представлял себе структуру речевого акта: при выборе коммуникативной стратегии, где одна из разновидностей — выбор молчания, Будда учитывал как минимум степень коммуницируемости смысла, характеристики адресата и, главное, обоснованность пресуппозиции существования для объекта вопрошания.

Литература

1. Словарь средневековой культуры / под общ. ред. А. Я. Гуревича М.: РОССПЭН, 2007. 656 с.
2. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. 512 с.
3. *Гуревич А.* Индивид и социум на средневековом Западе. СПб.: Александрия, 2009. 492 с.
4. *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. 512 с.
5. *Cabezón J. I.* Buddhism and language: A study of Indo-Tibetan scholasticism. Albany: State University of New York Press, 1994. xiv+299 p.
6. Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17: Теория речевых актов. М.: Прогресс, 1986. 423 с.
7. *Касевич В. Б.* Буддизм. Картина мира. Язык. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996. 288 с.
8. Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб.: Петербург-XXI век; Лань, 1994. 416 с.
9. *Schilpp P. A.* The philosophy of J. Dewey. Evanston: Northwestern University, 1938. xv+708 p.
10. *Аристотель*. Метафизика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
11. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 318 с.
12. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
13. *Щербатской Ф. И.* Философское учение буддизма. Пг., 1919.
14. *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-традиция, 2007. 464 с.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 297

А. К. Алексеев

НЕКОТОРЫЕ ОБЪЕКТЫ МУСУЛЬМАНСКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ ИРАНА

В августе 2012 г. восточным факультетом СПбГУ была организована экспедиция в Исламскую Республику Иран. Одной из целей, стоявших перед экспедиционным отрядом, работавшим на севере и северо-востоке Ирана (провинции Восточный Азербайджан, Западный Азербайджан, Хорасан-и Ризави и др.), было изучение современного состояния локального ислама и практики паломничества к «святым местам» (*mazar*, *ostan*, *qadamgah*).

Мусульманская практика паломничества (*ziyyarat*) и поклонения (‘*ibadat*), в основе которой лежат различные, синкретические по своей сути религиозные представления, составляет значительный пласт так называемых народных верований. В некоторых районах Ирана, Центральной Азии и Кавказа выполнение обрядов паломничества составляет важный элемент повседневной религиозной жизни.

Среди иранцев паломнические практики, видимо, были широко распространены еще до ислама. Мусульманское паломничество также своими корнями восходит к доисламской традиции, зафиксированной у аравийских племен, почитавших Ка‘абу.

Хаджж, являющийся одним из столпов ислама (*rukn al-din*), в периферийных районах исламского мира в силу экономических и политических причин мог быть выполнен только обеспеченными людьми. Кроме того, в первые века ислама существовали ограничения для не-арабов (‘*adjam*) в пребывании и поведении на территории *харама* Мекки [1, S. 114]. В связи с этим довольно рано в исламе возникла практика заместительных паломничеств (*ziyyarat-i fazaliyyat-i hajj*) к локальным святым местам, в значительном своем большинстве, воспринимавшимися святыми задолго до исламизации [2, S. 23][1].

Алексеев Антон Кириллович — канд. ист. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: ant.alexeev@mail.ru

[1] В известном персоязычном сочинении «Тарих-и Бухара» Абу-Бакра б. Джа‘фара Наршахи красноречивой иллюстрацией паломнических практик является описание селения Нур: «Нур — большое поселение, [в котором] имеется пятничная мечеть (*djami‘*) и множество *рибат*ов (*ribat*).

© А. К. Алексеев, 2013

Отчасти исламизации таких мест способствовали сами поборники ислама из числа арабских завоевателей. Мы располагаем целым рядом свидетельств исторических хроник на арабском и персидском языках, описывающих, каким образом на месте бывших зороастрийских, буддийских или христианских храмов или молелен возникали мечети [3, S. 51][2]. Постепенно «исправлялись» легенды, присущие тому или иному объекту паломничества, которому отныне придавалась сугубо исламская окраска.

Несмотря на неоднозначный статус традиции паломничества и самого *культа святых* (*wali*, мн. ч. *awliya*), связанного с посредничеством между Богом и людьми (например, *al-salat bi-t-tawassul*), что рядом мусульманских теологов трактуется как придание Аллаху соучастников (*shirk*), традиция посещения мест упокоения различных мусульманских авторитетов демонстрирует необычайную стойкость (о культе святых в исламе см.: [4; 5]). Вопрос взаимоотношений народных верований и практики паломничества с исламским нормативом остро стоит практически во всех мусульманских странах, особенно после того, как обновленческие течения, направленные на возвращение к так называемому чистому исламу, получили активное распространение. Данное обстоятельство потребовало в ИРИ создания специального ведомства для координации религиозной политики по данному вопросу[3] [6]. В связи с этим, прежде чем приступить собственно к изложению заявленной проблематики, необходимо кратко остановиться на вопросах политики государственных органов ИРИ в области *зийарат*а (рис. 1).

Паломничество, как и многие социально значимые сферы жизни населения в Иране, находится под контролем государственных структур и получает поддержку из государственного бюджета. Паломнические практики координируются специальным ведомством (*Sazman-i hajj wa ziyyarat-i Djumhuri-i Islami-yi Iran*), которое отвечает за организацию караванов паломников и их обеспечение. В частности, данная организация (официальный сайт: www.haj.org.ir, www.hajnews.ir) выдает разрешение на посещение святых мест, выделяет из числа своих сотрудников руководителей паломнических групп (*karwan*), проводит слеты-инструктажи исполнительных подразделений организации, включающих сотрудников транспортных компаний, перевозящих паломников, персонал паломнических отелей и т. д., организует визовую поддержку, страхование и медицинское обслуживание паломников, а также устраивает для них специальные курсы (особенно последнее касается *хаджж*а, или, как его называют в Иране, *hajj-yi tamattu*‘). Данные курсы включают в себя 100-часовую

Каждый год жители Бухары и других мест отправляются туда для зийарата. И жители Бухары в этом деле проявляют большое усердие. Каждому, кто совершит паломничество в Нур, оно приравнивается к *хаджж*у [в Мекку]. Когда жители возвращаются из Нура, они украшают город [Бухару], по причине возвращения из этого священного места (*ja-yi mutabarrak*)».

[2] Например, в 637 г. арабский военачальник Са‘ад б. Абу-Ваккас распорядился после взятия Мада’ина учредить в старом городе на месте зороастрийского храма мечеть. Таким образом, объект, считавшийся у населения на протяжении долгого времени *святым*, таковым и оставался, с той огромной разницей, что место *аташкада (atashkada)* заняла мечеть.

[3] Вопросы паломнических практик были предметом острой дискуссии мусульманских авторитетов (‘*улама*) и в тесно связанных с Ираном в историческом и культурном отношениях Средней Азии и Турции. После создания Среднеазиатского духовного управления мусульман (САДУМ), во главе которого встали представители «обновленческого» направления (сторонники муфтия З. Бабаханова), одним из основных направлений деятельности данного учреждения стала борьба с «неисламскими обычаями», к которым относили и некоторые обряды паломничества. См. подробнее: [7; 8, с. 11; 9, с. 12–13, с. 170–184; 10].

Рис. 1. Табриз, *Бук'а*-йи (Имамзада-йи) Саййад Хамза б. Джафар. На горизонтальном плакате знаменитый хадис Мухаммада: «*Кто будет совершать паломничество (зийарат) ко мне или одному из моих потомков (авлад), того я навещу в День Страшного суда (Руз-и кийамат) и спасу его в День Страшного суда*» (фото А. К. Алексеева).

и 200-часовую программы, в рамках которых разбираются практические и теоретические вопросы, связанные с *хаджж*ем и *'умр*ой (*'umra*), изучаются арабский язык, история *ислам*а, география Саудовской Аравии, Ирака и Сирии. Для управления паломничеством готовятся и специальные кадры на университетском уровне. Советом по планированию в области высшего образования ИРИ (*Shaura-yi barnamarizi-yi amuzish-i 'ali*) были одобрены две новые университетские специализации: «История и культура исламских народов» (*Tarihk wa tamaddun-i milal-i islami*) и «Пропаганда в области *хаджж*а и *зийарат*а» (*Tabliğ dar hajj wa ziyyarat*).

Не меньшим вниманием правительственных организаций пользуется внутренний туризм, также тесно связанный с паломничеством. Религиозность и паломнические традиции населения способствуют развитию туристической деятельности, которой отводится важное место в развитии программы так называемой «не-нефтяной экономики» (*iqtisad-i bidun-i naft*). Для паломников издаются специальные справочные материалы, призванные помочь им в путешествии [см., напр.: 11].

В административном отношении *Сазман-и хаджж* подчиняется Министерству культуры и исламского образования (*Wazarat-i farhang wa irshad-i Islami*). В каждой провинции (*ostan*) страны имеется представительство данной организации.

На сайте этой организации содержится разнообразная информация касательно практики паломничества и советы паломникам, например, рекомендации по тому, что следует делать во время паломничества и непосредственно перед ним. Ниже мы приводим перевод текста такой рекомендации: «1. Во время посадки в самолет необходимо произнести текст следующей молитвы: "Велик Тот, Кто призвал нас для этого и то, что были мы к Нему приближены"; 2. [Необходимо] прилагать усилия (*sa'y*) для сохранения чистоты намерения (*niyyat*) [предстать] перед Всевышним;

3. Готовность посетить места [связанные] с Пророком, да восславит его Аллах и приветствует, непорочными *имам*ами с раскаянием в своих прегрешениях; 4. Правильно выучить чтение молитв; 5. Вспомнить обряды и правила *хаджжа*; 6. Соблюдение финансовых и духовных обязательств (например, 5-кратного искупления проступка *радд-и мазалим*); 7. Получить благословление родителей; 8. Составление завещания; 9. Выполнение дополнительных к *'умре* обрядов: высказывание намерения (*ниййат*) совершения путешествия к могилам Пророка, Фатимы, *имам*ов, [а также] усыпальниц *шахид*ов и *авлийа*; 10. Выбор достойных попутчиков; 11. Совершение полного омовения (*ğusl*), [производимого в честь] паломничества (ziyyarat) перед выходом из дома; 12. Препоручение своей семьи воле Всевышнего [посредством] совершение молитвы в 2 или 4 *ракат*а [сопровождаемой следующими словами]: "О Господь мой, во истину я передаю Тебе себя, мою семью, детей, имущество, свою жизнь дольнюю и горнюю, и [успешный] исход моего дела"; 13. Прочтение сур «al-Hamd» (т. е. Fatiha, 1-й суры Курана), «Tawhid», «Qadr» (97: 1–5) айата «al-Kursi» (2: 255) и при отправлении в путь; 14. Раздача милостыни (*sadaqa)* во время выхода из дома» [12].

Анализ материалов иранской прессы, естественным образом выражающий официальную позицию (в Иране иное в нынешних условиях просто невозможно), показывает, что отъезд в *хаджж* ограничен в связи с квотированием, которое существует для всех мусульманских государств. В настоящее время даже не проводится запись паломников в очередь на последующие годы. По словам генерального директора *Сазман-и хадж*, «очередь занята на 15 лет вперед». Это же обстоятельство проявляется и в статистике членов слета исполнительных органов организации: всего на слете в региональном центре *Сазмани-и хаджж* в г. Хормузган присутствовали 52 человека, из которых 32 — новые руководители групп паломников, отправляющихся в Ирак и Сирию (*mudiran-i karwan-i 'utbat-i 'aliyyat-i 'Iraq wa Suriya*), 12 — руководители и заместители руководителей групп, отправляющихся в *'умру*, и только 8 — руководители *хаджж*а. Данная статистика показывает, что помимо шиитской идеологической окраски паломничества сохраняется значение выше упоминавшихся **заместительных паломничеств** к доступным святыням. Со времени *ши'ито-суннит*ских войн, апогей которых приходился на правление в Иране династии Сафавидов (1501–1722), доступ *ши'ит*ских паломников к аравийским святыням был затруднен, что способствовало развитию практики замещения *хаджжа* или *'умры* на посещение локальных объектов. Как показывают источники, заместительные паломничества были распространены не только в Иране, но и в Средней Азии, где они сыграли существенную роль в формировании мусульманского религиозного синкретизма. Представлявший собой пограничную, в первые десятилетия мусульманских завоеваний периферийную историко-культурную область, в которой концентрировались в том числе и оппозиционные исламские группы, Хорасан в полной мере испытал результаты синтеза ислама и местной религиозной традиции. Впоследствии Хорасан стал базой, с которой производились мусульманские завоевания Средней Азии и Северного Афганистана. Это обстоятельство объясняет родство религиозной традиции и паломнических практик северо-восточного Ирана и Средней Азии. Однако в силу специфики идеологической обстановки в Иране число мазаров, демонстрирующих данный религиозный синкретизм, сравнительно невелико.

С самых первых этапов исламизации в восточном и северо-восточном Иране народный ислам был тесным образом связан с различными оппозиционными *ши-*

*ит*скими, *хариджит*скими и *исма'илит*скими группами. Данное обстоятельство, на которое обратил внимание И. П. Петрушевский в своей работе «Ислам в Иране в VII–XV вв.», объясняет популярность среди населения традиции посещения настоящих или мнимых могил *ши'ит*ских *имам*ов и их потомков (*maqbara*, *mashhad*, *ustan-i imamzada*) [13, с. 269][4]. Как указывает иранский историк Р. Джафарииййан, популярность *'Алидов* среди мусульман была весьма велика: «Эта приверженность (к Алидам. — *А. А.*) доходила до такой степени, что даже в регионах, населенных суннитами, где доводилось проходить или принять смерть потомку 'Али, ему строили гробницу (*buqa'*), и его могила становилась объектом паломничества» [1, S. 90].

Наиболее значимыми объектами *зийарат*а на территории Ирана являются могила восьмого шиитского *имам*а 'Али б. Мусы, более известного как 'Али ар-Риза (ум. сентябрь 818 г.) (*Haram-i mutahhar*), а также *кадамгах (qadamgah)*[5], связанный с его именем, расположенный в окрестностях города Нишапур[6].

В настоящее время гробница представляет собой огромный комплекс, который играет не только сугубо религиозную, но и важную экономическую роль в жизни Мешхеда. Комплекс обеспечивает работой многочисленных служителей и сопутствующую инфраструктуру: туристические бюро, транспортные агенства и такси, объекты общественного питания и т. д. По меткому выражению И. П. Петрушевского, изначально существовавший как место паломничества *Машхад-и Ризави* постепенно затмил собой город Тус (рис. 2), который постепенно утратил значение местного политического и культурного центра данной части Хорасана [13, с. 270].

Места паломничества, привлекая к себе большое количество людей, обладают важной градообразующей функцией, которая выражается в формировании инфраструктуры для обслуживания паломников. Паломничество и связанные с ним виды деятельности (торговля, транспорт, гостиничный бизнес и т. д.) имеют большое значение для развития экономики региона. Это обстоятельство в полной мере проявляется на примере Мешхеда. В перспективном плане развития города могиле *имам*а отведено одно из ключевых мест: на данный район замыкается несколько ключевых магистралей города, которые представляют собой важный транспортный узел. В связи с распространенностью в Иране традиции передвижения на личном автотранстпорте в пик наплыва паломников движение в центре города становится весьма напряженным. Городской парламент и мэрия (*shura-yi Islami wa shahrdar-yi Mashhad*) изыскивают возможности строительства дополнительных отелей, разгрузочных парковок, линий метро и скоростных автобусов, движущихся по выделенным линиям. Такие планы привлекают инвестиции и создают новые рабочие места,

[4] Данным объектам посвящена исследовательская литература на русском и английском языках. Помимо упоминавшейся работы И. П. Петрушевского следует назвать также работу В. А. Иванова о мавзолеях *исма'илит*ских *шайх*ов Ирана и труд Д. М. Дональдсона [14, с. 129–149; 15]. Помимо вышеуказанных работ существует достаточно обширная подборка исследований как на русском, так и на европейских языках, в которой с большей или меньшей степенью подробности рассматриваются вопросы, связанные с гробницей имама Ризы.

[5] *Qadamgah* — *перс.*, букв. отпечаток стопы [«святого»]. Один из весьма распространенных в Иране, Средней Азии и Туркестане вид мест паломничества.

[6] Данные объекты с той или иной степенью подробности описаны в источниках, прежде всего в сочинениях мусульманских авторов, а также путешественников, посещавших Иран в XIX — начале XX в. Весьма ценные замечания касательно мазаров Хорасана оставил русский дипломат и ученый-ориенталист В. Н. Ханыков (1819–1878), совершивший научную экспедицию в Хорасан, Гератскую область и Систан в 1858–1859 гг. [см.: 16, с. 83–102].

Рис. 2. Развалины древнего Туса (фото А. К. Алексеева).

что в условиях безработицы в Иране имеет большое значение [17, S. 11]. Подобная ситуация демонстрирует прямую зависимость развития города от места паломничества[7].

Поскольку на протяжении веков комплекс несколько раз перестраивался, считаем, что необходимо дать его краткое описание в том виде, в котором мы его застали. Также мы остановимся на некоторых, с нашей точки зрения интересных, моментах, присущих данному комплексу.

Макбара-йи Кудс-и Ризави (Maqbara-yi-Quds-I Rizawi), именуемая также *Харам-и Мутаххар (Haram-I mutahhar)*, расположена в центральной части Мешхеда (муниципалитет — Самин) на пересечении пр. Сафави (ныне *Паййин-и Хиййабан*), пр. Ширази (ныне — *Бала-йи Хиййабан*) и пр. Табараси. Перед ней — большая площадь (*Сахна-йи джами'-йи Ризави*) (рис. 3), куда приходит общественный транспорт и такси, беспрерывно доставляющие паломников. Посещение *харам*а разрешено также в ночное время. Паломники попадают на территорию комплекса через несколько пропускных пунктов, расположенных в западной, южной и восточной частях.

При досмотре охрана забирает фото и видеоаппаратуру, поскольку фотографирование и видеосъемка без согласования с компетентными органами ИРИ на территории комплекса категорически запрещены.

Комплекс состоит из нескольких *мечет*ей, *завий* и обширных дворовых территорий, которые на время коллективных молений застилаются коврами, на которых

[7] Как источники, так и наши полевые наблюдения указывают на тесную связь мусульманских мест паломничества и экономической деятельности. Наличие данной связи, по нашему мнению, объясняется как доисламской традицией, так и почетным статусом профессии торговца-предпринимателя (*таджир*, *пишавар, саудагар*) в мусульманском обществе. Первое предположение подтверждают имеющиеся сведения о паломничестве в доисламской Мекке. Предоставление специальной одежды (*ихрам*), воды и еды для паломников приносило дополнительный доход [см.: 18, с. 55]. В период паломничества в силу естественного наплыва людей возрастала торговля и обмен товарами. В ряде городов Ирана и Центральной Азии *базары* и *караван-сараи* возводились в непосредственной близости от мест паломничества (*мазаров*, *установ* и т. д.). Мешхед является одним из ярких примеров такого соседства рынков и мазара: на соседних улицах с *Харам-и мутаххар* располагается целый ряд базаров (*Базар-и Имам Риза*, *Базарча-йи 'Аббас-кули*, *Базар-и Хазрати* и др.).

Рис. 3. Мешхед, площадь Сахна-йи джами‘-йи Ризави перед Кудс-и Ризави (Харам-и Мутаххар) (фото А. К. Алексеева).

располагаются молящиеся. Подготовка к молениям и уборка помещений выполняется специальными приписанными к комплексу работниками. На территории комплекса расположено большое количество *хавуз*ов и мест для совершения *вузу‘*.

В обычное время *завии* и *мечети* служат своеобразными клубами по интересам, где собираются не только *‘улама*, но и самые различные люди, некоторые из них приходят даже не столько ради совершения паломничества, сколько отдохнуть от летней жары. Паломники прибывают сюда практически из всех мусульманских стран, в первую очередь, естественно, из тех, в которых распространен шиизм.

Главным объектом паломничества является могила *имам*а. После совершения молитвы (*намаз*) паломники совершают обход гробницы (*tawaff*), во время которого стараются прикоснуться к декорированному металлической решеткой стеклянному саркофагу, чтобы приобрести частичку Божественной Благодати *имам*а (*barakat*). Служители *устана* стараются не допускать столпотворения и периодически перекрывают доступ к саркофагу или регулируют движение вокруг него. Естественно, в силу своих физических качеств далеко не все паломники способны прикоснуться или поцеловать саркофаг. Служители при помощи своеобразных метелок на длинных рукоятках через головы верующих прикасаются сначала к саркофагу, а потом ко всем желающим, чтобы передать *баракат*.

Церемонии поминовения Пророка Мухаммада и шиитских имамов *(‘azadari*) также проводятся на территории комплекса Харам-и Муттахар. Как правило, данные церемонии состоят из процессии мужчин, которые разделяются на бьющих себя в грудь или бичующих себя цепями, что символизирует их единение со страданиями имамов (*khudsinezan -и zandjirzan*), затем следует коллективное моление и проповеди (*sukhanrani*) шиитских авторитетов.

Не меньшим почитанием у паломников пользуется *кадамгах* имама Ризы (рис. 4), который согласно поверьям возник во время переселения имама из Медины в Хорасан к *аббасидскому халифу* Мамуну (правил 813–833). Однако, судя по тем легендам, которые сообщили наши информанты, а также абсолютно рукотворному характеру стоп *имам*а, *мазар* явно носит доисламский характер, и, видимо,

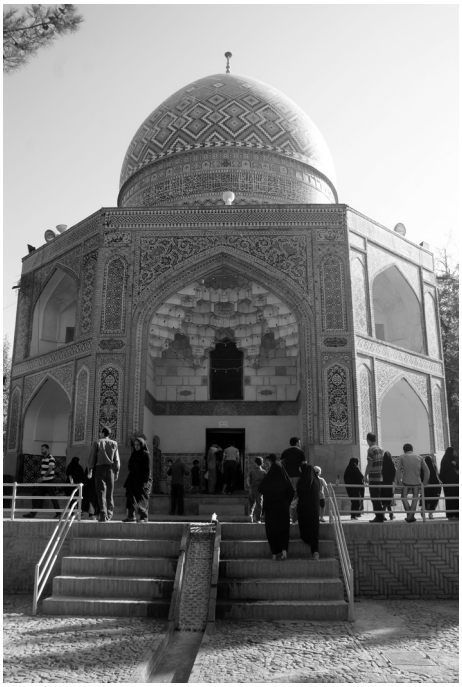

Рис. 4. Кадамгах имама Ризы (фото А. К. Алексеева).

изначально объектом почитания были деревья и источник воды, расположенный на территории комплекса, а *ислам*ская идеологическая переработка комплекса появилась много позже.

По своей обрядности и легендам *мазар* тесно связан с центральноазиатской традицией[8].

Кадамгах состоит из следующих объектов: 1) *караван-сарай* для размещения паломников (датируется XI в.). Наличие *караван-сарая* ярким образом демонстрирует важную градообразующую функцию мест паломничества, не меньшую, чем могила *имам*а в Мешхеде; 2) *базар (bazaar)*; 3) мавзолей (*maqbara*) с саркофагом над *кадамгах*ом; 4) источник *(chashma)*, над которым возведен купол (*gumbad*) (рис. 6); 5) платаны (*chinar*), также почитающиеся как сакральные объекты.

Как уже упоминалось, стопы имама гипертрофированно большие, что отражает представление мусульман Ирана и Центральной Азии о том, что «святой»-*вали* был выше ростом, чем простые люди. По той же причине захоронения *вали*, как правило, представляют собой длинные могилы.

Согласно легенде, источник появился в результате действий *имам*а Ризы. Легенда довольно широко распространена и повторяется с отличными деталями в отношении деятельности многих *вали* в различных областях Ирана, Кавказа и Цен-

[8] О практике паломничества и поклонения в сопредельных с Ираном регионах Центральной Азии и Кавказа написано большое число исследований [см., напр.: 9]; см. также работы по данному вопросу Н. А. Кислякова, В. Н. Басилова, О. А. Сухаревой, А. Р. Шихсаидова, Р. Р. Рахимова, В. О. Бобровникова, С. М. Демидова, А. Муминова, Б. Бабаджанова, Л. А. Чвырь, Н. С. Терлецкого.

Рис 5. Источник у кадамгаха имама Ризы (*Чашма-йи Хазрат*) (фото А. К. Алексеева).

тральной Азии. В год переселения имама якобы была засуха (*sal-i qaht*). Имам ударил в определенном месте своим посохом (*'asa*), и забил источник. Однако, по нашему мнению, источник с чистой водой (*ob-i shirin*) в условиях аридного засушливого климата в Хорасане пользовался почитанием задолго до ислама, что вполне укладывается в культ почитания сил природы.

Почитание деревьев также фиксировалось нами в различных областях Центральной Азии, населенных иранцами (например, *мазар* Чар-чинар в г. Ургут, где объектом почитания являются несколько 1000-летних платанов, Мазар-и суфиён, г. Ёри и др.). По легенде, связанной с данным *кадамгах*ом, одно из деревьев было посажено самим имамом, следовательно, обладает связанной с имамом святостью. По размерам деревьев можно судить об их довольно почтенном возрасте.

Большое внимание паломники уделяют могиле родственников имама Ризы, расположенной в окрестностях *шахристан*а Шандиз (см. рис. 6). Судя по надписи на плакате перед мазаром, он посвящен сыновьям имама Мусы Казима (765–799) Насиру и Йасиру. Комплекс состоит из источника, двух симметричных саркофагов, над которыми возведено купольное здание. Комплекс традиционно для Ирана разделен на мужскую и женскую части. У данного комплекса имеется настоятель (*mutawalli*), который занимается хозяйственными вопросами и управлением *мазар*ом. Он является уполномоченным лицом для приема пожертвований, которые, судя по виду объекта и его обширной инфраструктуре, весьма обильны. В определенные часы *мутавалли* принимает паломников и консультирует по религиозным, правовым, семейным, экономическим и иным вопросам. В принципе, консультации являются бесплатными, но принято оставлять небольшую сумму на поддержание *мазар*а.

Рис 6. Шахристан Шандиз, паломники из арабских стран у гробниц (*макабир*) Имамзада-йи Насир ва Йасир б. Муса Казим (фото А. К. Алексеева).

Места паломничества, описание которых приведено выше, имеют значение для всех шиитов-имамитов и мусульман, почитающих имамов как потомков Дома Пророка (*ахл ал-байт*, *ал-и аба*).

Кроме сакральных объектов, связанных с имамами и их потомками, огромной популярностью пользуются комплексы гробниц крупных иранских ученых Абу-л-Фатха ʻУмара б. Ибрахима Хаййама (1048–1131) и Фарид ад-Дина ʻАттара (уб. 1221). Несмотря на то что информанты отрицали восприятие данных мест как объектов религиозного поклонения, наши наблюдения свидетельствуют об обратном. Согласно иранской традиции ʻАттар погиб в ходе погрома, устроенного монголами под предводительством Тулуя в Нишапуре в 618/1221 г. и был похоронен в квартале (*mahalla*) Шадйах. По приказу верховного *казия* Йахйа б. Саʻида над могилой был возведен мавзолей (*aramgah*), перестроенный во времена ʻАлишира Наваи (1441–1501)[9]. Скорее всего, задолго до этого истинная или мнимая могила ʻАттара стала местом паломничества. В настоящее время обряд *зийарат*а состоит из прикосновения к черной могильной стеле (рис. 7), чтения молитв (*duʻa*) или фрагментов из произведений ʻАттара. Часто паломничество совершается целыми семьями и заканчивается застольем в окрестностях комплекса, что, вероятно, является видоизмененной традицией жертвенной пищи (*khudayyi*), наблюдавшейся нами неоднократно на мазарах Средней Азии. На могиле нередко оставляют мелкие деньги, также в виде своеобразного пожертвования.

Что касается комплекса, посвященного Хаййаму, то он также представляет собой окруженный садом богато украшенный мавзолей. Однако в отличие комплекса

[9] Существует и другая точка зрения, опорой для которой является свидетельство Даулатшаха Самарканди, согласно которому ʻАттар погиб уже после монгольского нашествия в 628/1229–1230. Однако, принимая во внимание большое число неточностей именно в датировках у Даулатшаха Самарканди, на что указывал еще И. П. Петрушевский, годом гибели Аттара следует считать 1221 г.

Рис. 7. Черная стела с мавзолея Фарид ад-Дина Аттара (фото А. К. Алексеева).

‘Аттара его посещение внешне не несет на себе атрибутов, присущих мусульманскому паломничеству[10].

В Хорасане существует также некоторое число святых мест, имеющих локальное значение. В большинстве случаев в качестве объектов поклонения мы сталкиваемся с «локальными» *имамзада*, а также усыпальницами местных религиозных авторитетов. В качестве примера можно привести объект из Сабзевара. Надо отметить, что в истории Хорасана и Ирана в целом Сабзевар играл значительную роль. Фактически до прихода к власти Сафавидов и начала шиитизации этот город и его округа были едва ли не единственным крупным анклавом, где компактно проживали *шииты*, что и объясняет наличие здесь могил потомков имамов. Сабзевар несколько раз выступал в качестве центра социально-политических движений, возникших на основах синкретических религиозных воззрений (например, *сарбедаров*). К сожалению, к настоящему времени практически никаких исторических памятников не сохранилось, равно как не осталось и *мазаров*, свидетельствовавших о сохранении таких синкретических воззрений. Помимо некоторого числа *имамзада*, расположенных вдоль трассы Сабзевар—Нишапур, в окрестностях самого города расположен только один объект, представляющий собой гробницу (*макбара*) Хаджж Мухаммада Хади Сабзивари, более известного как *Асрар* (1212–1289/1797 или 1798–1872). *Асрар* является автором целого ряда произведений по философии, логике (*mantaq*), ком-

[10] Могила Хайяма, согласно сведениям автора произведения *Маджма‘ ан-навадир* (более известного как *Чахар макала*) *Низами Арузи Самарканди*, находилась в Нишапуре около кладбища *Хайра*. Низами Арузи посетил ее в 530/1135 г. [19, S. 100].

ментариев (*hawashi*) к трудам мусульманских авторитетов. Потомки данного шейха по настоящее время проживают в Сабзеваре и являются распорядителями мазара, объектом поклонения в котором считается сама могила. Кроме того, мавзолей над могилой шейха, восстановленный в 1340/1961–1962 гг., используется как простая квартальная мечеть.

Литература

1. *Djafariyyan R.* Tarikh-i- tashayyu‘ dar Iran. Az aghaz ta tulu‘-yi dawlat-i Safawi. Tehran: Nashr-i ‘ilm, 1390/2011–2012. 949 S.

2. *Narshakhi* Abu-Bakr b. Dja‘far. Tarikh-и Bukhara // Virayish wa arayish-i Amir Husain Hundji. Nashr-i elektroniki-yi wibgah-i Irantarikh. URL: www.irantarih.com

3. *Zarrinkub A.* Du qarn-i sukut. Sar guzasht-i hawadis wa auza‘-yi tarikh-yi Iran dar du qarn-i awwal-i Islam az hamla-yi ‘arab ta zuhur-i dawlat-i Tahiriyyan. Tehran, 1336. 347 S.

4. *Гольциер И.* Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М.: ГАИЗ, 1932. 180 с.

5. *Алексеев А. К., Иванова В. В.* Общее и особенное в практиках паломничества (зиййарат) в Турции и Центральной Азии // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 72–81.

6. *Алексеев А. К.* Некоторые объекты мусульманского паломничества в Хорасане // XXVII Междунар. науч. конф. по источниковедению и историографии стран Азии и Африки «Локальное наследие и глобальная перспектива. «Традиционализм» и «революционизм» на Востоке. 24–26 апреля 2013 г. Материал конференции. СПб., 2013. С. 95.

7. *Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Кюгельген А., фон*. Введение: религиозные тексты советского времени // Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX в. Алматы: Дайк-Пресс, 2007. С. 7–31.

8. *Бабаджанов Б. О* фетвах САДУМ против неисламских обычаев // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / под ред. А. Малашенко и М. Б. Олкотт. М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 170–184.

9. *Бабаджанов Б. О.* Бабахановы // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / под ред. С. М. Прозорова. Вып. 4. М.: Вост. лит. РАН, 2003. С. 12–13.

10. Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / сост. и отв. ред. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М.: Вост. лит. РАН, 2003. 335 с.

11. *Musawinidjad, M.* Rahnama-yi safar ba shimal-i Iran / Gardawar-i wa tadwin M. Musawinidjad. Тихран, 1388. 244 S.

12. Chi qabl az safar bayyad andjam bedehim. URL: http://www.hajnews.ir (дата обращения: 12.05.2012).

13. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв.: курс лекций / под ред. В. И. Беляева. СПб.: С.-Петерб. ун-та, 2007. 428 с.

14. *Иванов В. А.* Погребения некоторых персидских исмаилитских имамов // Очерки по истории исмаилизма / отв. ред. Х. Эльназаров, М. Резван; пер. с англ. СПб.: Зодчий, 2011. С. 129–149.

15. *Donaldson D. M.* The Shi’ite religion. A history of Islam in Persia and Iraq. London, 1923. 281 p.

16. *Ханыков Н.* Экспедиция в Хорасан / пер. с франц. Е. Ф. Рассадиной; вступ. ст. Н. А. Халфина; отв. ред. Н. А. Кузнецова и Н. А. Халфин. М.: Наука, 1973. С. 83–102.

17. *Khuza‘i M.* Ba andjam-i tarh-i harakat-i milli dar nukhustin kalanshahr-i mazhabi-yi djahan-i Islam terafik-I Mashhad rishyyi hall mishawad // Ruznama-yi Iran. N 5156, seshnba, 13-I murdad-I sal-i 1391/21 августа 2012. S. 11.

18. *Большаков О. Г.* История Халифата. Т. 1: Ислам в Аравии (570–633). М.: Вост. лит. РАН, 2000. 312 с.

19. *Nizami* Ahmad b. ‘Umar. Chahar maqala / Musahhih-i Sayyad Muhammad Kazim Qazwini. Tehran, 1383.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

УДК 224.1+296.722 Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2013. Вып. 3

К. А. Битнер

«ИЗВЕДАВШИЙ БОЛЕЗНИ»: К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ФРАГМЕНТА КНИГИ ПРОРОКА ИСАЙИ В СВЕТЕ КУМРАНСКИХ ДАННЫХ

Еврейский текст книги пророка Исайи таит в себе множество «темных мест», т. е. отрывков, интерпретация которых сопряжена с разнообразными сложностями текстологического, лингвистического и экзегетического характера. Рассмотрению одного из них и будет посвящена наша статья.

В Синодальном издании Библии (далее СП = Синодальный перевод) пассаж Ис 53: 3[1] переведен на русский язык следующим образом: «Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его» [1, с. 719]. Данный отрывок является частью так называемой четвертой песни Раба Господня (Ис 52: 13–53: 12)[2] [2, S. XVII], написанной, по мнению исследователей, в VI или же в V столетиях до н. э., т. е. в нововавилонскую или же в начале персидской эпохи (см. работы Г. Хага [3, S. 15–24] и Р. Альбертца [4, p. 376–433]). В этом тексте описываются страдания, постигшие безымянного Раба и имевшие, по мысли автора, искупительное значение для израильского народа (Ис 53: 8–10).

По всей видимости, уже в древности ключ к пониманию текста был утерян. На рубеже христианской эры сформировалось несколько традиций интерпретации Песни, которые нашли свое отражение в различных версиях библейского текста, а также в других источниках того времени. Согласно одной из традиций, зафиксированной в Новом Завете, Таргуме Ионафана, а также, вероятно, в кумранском свитке 1QIsa a [5], данный текст является пророческим, под именем же Раба скрывается Мессия. Мессианская экзегеза 53-й главы книги Исайи оказала сильнейшее влияние на развитие христианского богословия, поскольку ранние христиане трактовали этот текст как пророчество об искупительной жертве Иисуса Христа (1 Петр 2: 21–25). О бытовании другой традиции свидетельствует входящая в канон Нового Завета книга Деяний апостолов. Из разговора Филиппа с евнухом явствует, что в I в. н. э. существовало представление, согласно которому Рабом являлся сам автор Ис 53, т. е., по мнению древних, пророк Исайя (8: 34). Возможно, уже тогда

Битнер Кирилл Андреевич — старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет; соискатель, Институт восточных рукописей Российской академии наук, сектор Ближнего Востока; e-mail: kirvonbuettner@gmail.com

[1] В настоящей статье используются те же сокращенные названия библейских книг, что и в СП. Нумерация библейских стихов в основном тексте совпадает с СП, в скобках дается номер стиха в масоретской Библии.

[2] Термин «Песни раба Господня» ввел в научный оборот немецкий исследователь Бернхард Дум в 1892 г. применительно к текстам Ис 42: 1–4, 49: 1–6, 50: 4–9 и 52: 13–53: 12, в которых рассказывается о безымянном Рабе Господа. По мнению ученого, данные фрагменты являлись интерполяциями редактора, жившего в V в. до н. э., внесенными в текст второй части книги пророка Исайи, написанный в VI в. до н. э.

© К. А. Битнер, 2013

появилась и третья традиция интерпретации песен Раба, позднее получившая распространение в иудаизме [3, S. 51–66], согласно которой данный персонаж является аллегорическим изображением народа Израиля: в греческом переводе Септуагинты Раб, изображенный в Первой песне, отождествляется с Израилем (Ис 42: 1). Примечательно, но примерно тот же набор гипотез распространен и среди современных ученых. По мнению ряда исследователей, под именем Раба скрывается некая историческая личность, которой был либо сам автор текста, либо его современник, либо человек, живший в более раннюю эпоху [3, S. 147–153]. Другие ученые полагают, что Песня является аллегорическим изображением страданий Израиля [3, S. 138–141]. Некоторые библеисты склоняются к мессианской интерпретации данного текста [3, S. 142–147].

В масоретской Библии (здесь и далее ее текст приводится по изданию *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, сокр. BHS [6]) в Ис 53: 3 мы находим загадочное выражение wydwʿ ḥly, которое в СП переведено как «и изведавший болезни» [1, с. 719]. Ср. современный перевод А. Э. Графова: «изведавший боль» [7, с. 132]. Оба русских перевода при передаче значения еврейского слова ydwʿ используют форму действительного причастия. Тем не менее и консонантный текст масоретской Библии, и его вокализация указывают на то, что ydwʿ (вместе с союзом w, пишущимся с ним слитно, вокализовано как wiḏuaʿ) является не активным[3] (модель qoṭel), а пассивным причастием (модель qåṭul) глагола ydʿ. Будет резонным предположить, что здесь использован глагол ydʿ «знать», относящийся к базовой еврейской лексике, засвидетельствованный вместе со своими дериватами в Библии более 1000 раз [8, S. 484]. При этом возникает проблема: какой семантикой обладает в данном случае его пассивное причастие (ydwʿ)? Если допустить, что ydwʿ имеет пассивное значение («узнанный»), выражение wydwʿ ḥly должно быть переведено как «и узнанный болью». Однако подобный перевод вызывает сомнения, поскольку сочетаемость абстрактного имени («боль») в роли логического подлежащего с глаголом «знать» не является обычной.

Отметим, что пассивное причастие еврейского глагола ydʿ засвидетельствовано в масоретской Библии, помимо Ис 53: 3, только в книге Второзакония 1: 13–15. В последнем тексте оно встречается дважды в форме множ. числа wydʿym (пишется слитно с союзом «вав»). Однако ценность этого свидетельства ограничена, так как слово написано без буквы «вав» в качестве *mater lectionis*. Масореты, жившие в конце I тыс. н. э., огласовали данное слово как пассивное причастие (wiḏuʿim). Тем не менее wydʿym в его консонантной форме может быть вокализовано и как wyoḏʿim, т. е. как активное причастие. Кроме того, сам контекст Втор 1: 13–15 допускает две интерпретации. Выражение ʾnšym ḥkmym wnbnym wydʿym может быть переведено как «мужей мудрых, разумных и известных (пассивное значение)» либо как «мужей мудрых, разумных и сведущих (активное значение)».

Помимо масоретской Библии до нас дошли еще две версии еврейского текста, в которых содержится пассаж Ис 53: 3 — свитки из 1-й кумранской пещеры 1QIsa a и 1QIsa b. В свитке 1QIsa a, который датируется 150–100 гг. до н. э. [9, S. 258], мы находим вариант wywdʿ ḥwly [10, p. 88–89]. Текст свитка содержит два отличия от масоретского. Во-первых, слово ḥwly пишется *plene*. Во-вторых, в ywdʿ буква «вав» стоит не после «далета», а перед ним. Очевидно, данный вариант написания указы-

[3] Здесь и далее применительно к семитским языкам используются термины «активное причастие» и «пассивное причастие», употребляемые в русскоязычной семитологии.

вает на то, что это слово воспринималось кумранским писцом как форма активного причастия. Текст свитка wywd‘ ḥwly, таким образом, должен быть переведен как «и знающий страдание».

Кумранский свиток 1QIsa b, датируемый 50–25 гг. до н. э. [9, p. 264], содержит еще один вариант текста: wyd‘ ḥly [10, p. 140–141]. В отличие от масоретской Библии и от свитка 1QIsa a слово yd‘ написано вообще без *mater lectionis*. При подобном написании невозможно определить, какая форма глагола yd‘ здесь использовалась: активного причастия, пассивного причастия или же перфекта.

Как соотносятся друг с другом три версии еврейского текста, указанные выше, и какая версия является более древней, до сих пор не ясно. Часть исследователей (например, А. Лаато [11, p. 134], Дж. Бленкинсопп [12, p. 347]) отдает предпочтение тексту свитка 1QIsa a, другие — тексту масоретской Библии (см. аппарат к BHS [6, p. 759] и комментарий Ш. Поля [13, p. 403]).

Отметим, что некоторые древние переводы Библии как будто подтверждают текст кумранского свитка 1QIsa a, поскольку используют для передачи интересующего нас словосочетания формы активного причастия:

> Септуагинта: καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν «и умеющий нести немощь» [14, p. 321],
> Пешитта: wyd‘ ḥš’ «и знающий страдание» [15, p. 97],
> Вульгата: et scientem infirmitatem «и знающего немощь» [16, p. 1151].

Другие библейские переводы, напротив, подтверждают древность консонантного текста масоретской традиции. В них используются формы пассивного причастия (Таргум) или отглагольного прилагательного, имеющего пассивное значение (так называемые рецензии Септуагинты):

> Таргум Ионафана: wmzmn lmr‘yn «и предназначенный для болезней» [17, p. 107],
> Аквила: καὶ γνωστὸν ἀρρωστίᾳ «и известного (своим) недугом» [18, p. 534],
> Симмах: καὶ γνωστὸς νόσῳ «и известный (своей) болезнью» [18, p. 534],
> Феодотион: καὶ γνωστὸς μαλακίᾳ «и известный (своей) немощью» [18, p. 534].

Для объяснения масоретского текста Ис 53: 3, содержащего словосочетание ydw‘ ḥly, было выдвинуто несколько гипотез. Сторонники первой гипотезы указывали на то, что в некоторых редких случаях в древнееврейском языке имена, образованные по модели пассивного причастия (qåṭul), могут иметь значение, близкое к значению активного причастия. При этом обычно приводились следующие примеры: båṭuaḥ «уповающий» (Ис 26: 3; Пс 111(112): 7), ’åḥuz «держащий» (Песн 3: 8), zåk̲ur «помнящий» (Пс 102(103): 14). Отражение этого явления находили и в текстах Втор 1: 13,15; Ис 53: 3 [19, p. 136; 13, p. 403]. Отмечалось также [13, p. 403], что данное явление гораздо чаще можно наблюдать в раввинистическом еврейском [20, p. 160–161] и в различных арамейских языках [21, S. 380–381; 22, p. 220–221; 23, S. 283–284; 24, p. 82]. Если принять данную гипотезу, выражение wydw‘ ḥly следует переводить как «знающий / познавший страдание» (ср. СП). В этом случае семантика масоретского текста не будет сильно отличаться от семантики текста, представленного в 1QIsa a (wywd‘ ḥwly). Слабая сторона данной гипотезы заключается в том, что ее сторонники не смогли привести других примеров использования пассивного причастия глагола yd‘ в подобном значении. Как было показано выше, пример из Втор 1: 13–15 является двусмысленным и вряд ли может служить убедительным доказательством.

Сторонники второй гипотезы полагают, что в Ис 53: 3 причастие ydwʿ сохраняет пассивное значение, а абстрактное понятие ḥly «болезнь / боль» в данном случае персонифицировано [25; 26, p. 224]. В качестве примера приводят тексты Иер 9: 21(20) и Пс 90(91): 6. В первом тексте персонифицировано слово mwt «смерть», во втором — слова dbr и qṭb, обозначающие различные эпидемии [25]. Если принять данную точку зрения, отрывок из Ис 53: 3 следует переводить как «узнанный / познанный Болезнью» или же «известный Болезни». Слабость данной гипотезы заключается в том, что хотя на территории восточного Средиземноморья и существовала традиция персонификации моров и эпидемий (различные божества и демоны), а также смерти (божество Моту в угаритских текстах), свидетельств персонификации ḥly не обнаружено. Другим аргументом против данной гипотезы является тот факт, что словочетание yå̲daʿ ḥŏli «знать болезнь» (логическое подлежащее — человек, а не персонифицированная Болезнь) зафиксирован в Библии (Втор 7: 15). Поэтому можно предположить, что и в Ис 53: 3 речь идет о том, что человек «знает болезнь», а не «Болезнь знает человека».

Согласно третьей точке зрения, в Ис 53: 3 представлен не ydʿ I «знать», а ydʿ II, соответствующий арабскому глаголу waduʿa «быть спокойным, смиренным», а также wadaʿa «оставлять, предоставлять». Гипотезу о существовании в древнееврейском языке этого корня выдвинул в 1934 г. английский ученый Уинтон Томас [27]. Использовал ее для интерпретации Ис 53: 3 впервые Годфри Р. Драйвер в 1937 г. [28, p. 49]. С доводами Драйвера сразу же согласился и сам Томас [29]. В период с 1934 г. по 1970 г. Томас написал целую серию статей, посвященных ydʿ II [30, p. 59–60]. Он полагал, что данный корень засвидетельствован в Библии более 30 раз [30, p. 59–60]. Так, например, глаголу ydʿ II в породе *Qal* приписывались значения «быть тихим, спокойным» (Иов 9: 5; 20: 20 и др.), «отдыхать» (Иер 14: 18 и др.), «быть покоренным» (Ис 15: 4), «быть униженным, наказанным» (Ис 9: 8; Дан 12: 4; Ос 9: 7), «положить» (Иов 38: 33) и др. Словосочетание ydwʿ ḥly интерпретировалось Томасом как «униженный, наказанный болезнью» [29]. Австралийский семитолог М. Д. Голдман предложил и другой вариант: «тот, кого уложила болезнь» («laid down by sickness») [31]. Однако все библейские пассажи, в которых У. Томас и его последователи «находили» ydʿ II, могут быть удовлетворительно интерпретированы и при помощи традиционной точки зрения, согласно которой в этих текстах использован глагол ydʿ «знать». Кроме того, У. Джонстоном было показано, что арабский материал не может служить основой для того, чтобы глаголу ydʿ II придавалось значение «быть униженным», как того хотел У. Томас [30; 32].

Наконец, нельзя исключать того, что масоретский текст Ис 53: 3 содержит ошибку, и предпочтение дожно быть отдано варианту, который сохранился в свитке 1QIsa a.

До сих пор в дискуссии об интерпретации пассажа Ис 53: 3 в масоретской Библии не использовались данные небиблейских текстов, найденных в Кумране. При этом некоторые кумранские тексты могут быть полезны для выяснения того, каким значением в еврейском языке конца периода Второго храма обладало пассивное причастие глагола ydʿ. Решение данного вопроса могло бы подтвердить или опровергнуть ту или иную гипотезу, дать ключ к правильному пониманию текста Ис 53: 3.

Важнейшим свидетельством использования пассивного причастия глагола ydʿ в кумранских текстах является свиток из 4-й пещеры 4Q405. Текст свитка был издан полностью лишь в 1985 г. [33, p. 257–354]. На основании почерка, определяемого как

«поздний хасмонейский», его датируют временем около 50 г. до н. э. [33, p. 258]. Отметим, что рукопись не дошла до нас в цельном виде и состоит из 105 фрагментов [33, plates VI–XIV]. Кроме того, многие фрагменты текста погибли.

Свиток 4Q405 является одним из десяти сохранившихся списков произведения, озаглавленного «Песни субботнего всесожжения». Среди ученых оно также получило название «Ангельская литургия». Еще семь списков было обнаружено в той же 4-й кумранской пещере (4Q400–404, 406–407), один найден в 11-й пещере (11Q17) и один — в Масаде (Mas1k). Самые ранние рукописи датируются 75–50 гг. до н. э. (4Q400, 4Q407), самые поздние — временем около 50 г. н. э. (Mas1k) [34, p. 1–3]. По разным оценкам, само произведение написано, вероятно, в 150–100 гг. до н. э. либо еще раньше — около III в. до н. э. [34, p. 4–5].

«Ангельская литургия» является циклом из тринадцати песен, каждая из которых приурочена к одной из первых тринадцати суббот года. Тексты песен являются богослужебными, хотя и в несколько своеобразном ключе: призывы прославлять Бога адресованы не людям, а ангелам. Храм, в котором происходит умозрительное богослужение, находится на небе, а его священниками являются разнообразные ангельские чины [35, p. 235–243]. В свитке 4Q405 сохранились фрагменты более чем половины песен цикла: с шестой по тринадцатую.

В текстах цикла для обозначения ангельских чинов используются, как правило, разнообразные сложные имена, описывающие те или иные свойства ангелов и состоящие из двух или трех слов. Довольно часто составными элеменами подобного имени выступают различные дериваты еврейского глагола yd‘ «знать». Вот несколько примеров [33, p. 404–406, 412]:

ml’ky hd‘t «ангелы знания» (11Q17 X 6);
’ly d‘t «боги знания» (4Q400 2 1 и др.);
rwḫy d‘t wbynh «духи знания» (4Q405 17 3 и др.);
ywd‘y rzy … «знающие тайны …» (4Q405 3 II 9);
qrwby d‘t «те, кто близки к знанию» (4Q400 1 I 6).

Из приведенных примеров видно, что дериваты глагола yd‘ используется в тех именах, в которых ангелы характеризуются как носители особого знания, недоступного людям.

Для нас представляет интерес ангельское имя ydw‘y ‘wlmym, которое дважды [36, p. 826, 828] встречается в тексте свитка 4Q405 во фрагментах восьмой (4Q405 8–9 3–4) и шестой (4Q405 3 II 1) песен цикла:

bkwl ydw‘y [‘]wlmym «со всеми познавшими [в]ечность» (4Q405 8–9 3–4),
[w]bm lydw‘[y ‘wlmym…] «[и] с ними познавш[их вечность…]» (4Q405 3 II 1).

Первым составным элементом данного имени является пассивное причастие глагола yd‘, вторым — существительное ‘wlmym «вечность». Учеными были предложены две интерпретации этого имени. Согласно первой точке зрения, слово ydw‘y, формально являясь пассивным причастием, обладает в данном случае активным значением, а слово ‘wlmym «вечность» играет роль логического прямого дополнения (см. переводы, предложенные издателями текста: «who have knowledge of eternity» [34, p. 83], «who have knowledge of eternal things» [33, p. 193], «those having knowledge of eternal things» [36, p. 829]). Согласно второй гипотезе, ydw‘y имеет активное значение, а ‘wlmym является логическим определением (см. перевод Дж. Дэвилы «eternal

knowing ones» [37, p. 121]). Если предположить, что слово ydwʿy обладает пассивной семантикой, теоретически возможными будут еще два варианта понимания имени: «познанные вечностью» («вечность» — логическое подлежащее) и «вечно известные» («вечность» — логическое определение). Тем не менее контекст исключает последние два варианта, поскольку в «Песнях субботнего всесожжения» неоднократно подчеркивается, что ангелы являются носителями особого знания (см. выше). Слово ydwʿy должно в данном случае иметь активную семантику.

Отметим, что выражение ydwʿy ʿwlmym, вероятно, встречается также в тексте 4Q403, который датируется 25–1 гг. до н. э. и содержит фрагменты трех (с шестой по восьмую) «Песен субботнего всесожжения» [34, p. 1]:

> [lydw]ʿy ʿwlm[y]m[…] «[позн]авших вечно[с]ть» (4Q403 1 I 11) [34, p. 48].

Данный отрывок представляет собой еще одно свидетельство того же самого текста шестой песни, что и 4Q405 3 II 1. Сохранившийся текст сильно поврежден и реконстурируется на основании 4Q405. По-видимому, реконструкции можно доверять, хотя и не очевидно, что орфография 4Q403 должна совпадать с 4Q405, а не с Mas1k (см. ниже).

Третьим (см. 4Q405 3 II 1 и 4Q403 1 I 11) свидетельством этого же текста шестой песни цикла является рукопись Mas1k, найденная в Масаде, которая датируется временем около 50 г. н. э. [34, p. 2]. В ней зафиксировано выражение «знающие вечность», хотя и в несколько иной форме:

> lydʿy ʿwlmym «знающих вечность» (Mas1k 2 26) [34, p.136].

В данном тексте слово ydʿy написано, в отличие от 4Q405, без *mater lectionis*. Таким образом, его можно интерпретировать и как пассивное, и как активное причастие глагола ydʿ. Как произносили текст читатели, мы не знаем.

Отметим, что словосочетание ydʿy ʿwlmym, записанное в той же орфографии (*scriptio defectiva)*, вероятно, встречалось также в свитке 4Q400, который считается наиболее древним списком данного произведения (датируется 75–50 гг. до н. э.) и содержит фрагменты первой и второй песен цикла [34, p. 2]:

> … wbyntw mkwl ydʿ[y…] «…и мудрость Его (больше), чем у всех знающ[их…] (4Q400 2 9) [34, p. 22],
>
> lbrk lydʿy […] «благословить знающих […]» (4Q400 3 II 5) [34, p. 24].

Хотя текст имеет лакуны, можно предположить, что и здесь использовалось ангельское имя «знающие вечность». При этом слово ydʿy зафиксировано в той же «неполной» орфографии, что и в рукописи из Масады.

Кроме того, выражение ydʿy ʿwlmym, написанное без буквы «вав», встречается еще в одном кумранском тексте, найденном в 4-й пещере, но не относящемся к циклу «Песен субботнего всесожжения». Манускрипт 4Q286, датируемый сер. I в. н. э. [37, p. 42], содержит тексты благословений и проклятий. В разделе благословений среди прочего речь заходит о «воинстве небесном» и различных ангельских чинах. В 4Q286 7 I 6 мы находим:

> [..s]wd ʾly ṭwhr ʿm kwl ydʿy ʿwlmym… «[…с]овет чистых богов со всеми знающими вечность…» [36, p. 646].

Таким образом, вариант написания этого имени, зафиксированный в Масаде, является, судя по всему, более распространенным, чем тот, что представлен в 4Q405. Разночтения в тексте шестой «Песни субботнего всесожжения» можно объяснить двумя различными способами. Можно допустить, что вариант, представленный в 4Q405 (ydwʿy), является более ранним. В этом случае писец, изготовивший рукопись из Масады, вероятно, убрал из этого слова букву «вав», ориентируясь на более распространенную «неполную» орфографию этого имени (ydʿy). Текст в его ранней форме, таким образом, должен был содержать пассивное причастие ydwʿy в активном значении. С другой стороны, можно предположить и обратную ситуацию: манускрипт Mas1k сохранил в данном случае орфографию протографа, более древнего, чем текст 4Q405. Если верна вторая гипотеза, вариант ydwʿy, зафиксированный в 4Q405, является свидетельством вокализации, осуществленной в I в. н. э. посредством добавления в текст *mater lectionis*. Подобная вокализация свидетельствовала бы о том, что использование пассивного причастия глагола ydʿ в активном значении считалось на рубеже н. э. вполне естественным и самоочевидным явлением.

Мы не знаем, как произносилось слово ydʿy, записанное *defectiva*, в словосочетании ydʿy ʿwlmym. Вполне возможно, его произносили как пассивное причастие (yḏuʿe). В этом случае не только текст 4Q405, но и тексты Mas1k, 4Q286, а также, вероятно, 4Q400 и 4Q403 являются свидетельством использования в еврейском языке пассивного причастия в активном значении. Но, возможно, ydʿy произносилось и как активное причастие (yoḏʿe). Это указывало бы на то, что пассивное и активное причастие данного глагола обладали схожей активной семантикой.

Кроме «Песен субботнего всесожжения» (4Q405 и, вероятно, 4Q403), пассивное причастие глагола ydʿ засвидетельствовано в абсолютной форме в двух других текстах из 4-й кумранской пещеры: 4Q502 и 4Q579. Манускрипт 4Q502, написанный на папирусе, состоит из 344 фрагментов и датируется на основании почерка началом I в. до н. э. [38, p. 81]. В тексте дано описание некоего ритуала, сущность которого не вполне ясна. Предлагались следующие объяснения: ритуал бракосочетания [38, p. 81], церемония, при которой пожилая семейная пара дает обет безбрачия и присоединяется к кумранской общине [39], новогодний ритуал [40]. Пассивное причастие глагола ydʿвстречается во фрагменте 4Q502 28 2 [38, p. 89]:

[…]ydwʿym[…] «[…] знающие (?) […].

Поскольку в предыдущем фрагменте 4Q502 27 1, связанном, по мнению издателя, с 4Q502 28, упоминаются rwḥy ʿwlmym «вечные духи» [38, p. 89], можно предположить, что слово ydwʿym также является ангельским именем. Если наша гипотеза верна, пассивное причастие должно обладать активным значением («знающие»). К сожалению, плохая сохранность текста не позволяет нам сделать окончательные выводы.

О содержании текста 4Q579, который датируется первой половиной I в. до н. э., мы не знаем практически ничего, поскольку сохранившаяся рукопись содержит лишь фрагменты нескольких строчек. Издатель предположил, что текст являлся гимном [41, p. 209–211]. В 4Q579 1 3 мы находим интересующую нас форму пассивного причастия:

[…]hywt lydwʿym mš[…] «[…]быть (?) для знающих (?) …[…]» [41, p. 209–211].

Поскольку в предшествующей строчке 4Q579 1 3 [41, p. 209–211] упоминаются ml'kym «ангелы», можно предположить, что и слово ydw'ym используется для обозначения небожителей («знающие») и, формально являясь пассивным причастием, обладает активным значением. Однако и в этом случае из-за плохой сохранности текста наши выводы могут иметь лишь гипотетический характер.

Анализируя данные текстов из Кумрана и Масады, мы приходим к следующим выводам.

1. В тексте 4Q405 дважды (а также, возможно, в 4Q403) зафиксировано использование пассивного причастия глагола yd' в активном значении (в выражении ydw'y 'wlmym).

2. В текстах Mas1k и 4Q286 (а также, возможно, в 4Q403 и дважды в 4Q400) также, вполне вероятно, использована форма пассивного причастия данного глагола (в выражении yd'y 'wlmym).

3. В текстах 4Q502 и 4Q579 пассивное причастие засвидетельствовано в абсолютной форме ydw'ym. При этом вполне возможно, что оно обладает в этих текстах активным значением.

Данные факты недвусмысленно указывают на то, что в еврейском языке рубежа нашей эры пассивное причастие глагола yd' имело активную семантику. Использовалось ли оно также в пассивном значении, мы не знаем. Поскольку рецензии Септуагинты и Таргум Ионафана, калькирующие еврейский текст, содержат пассивные формы, мы знаем, что вариант ydw' ḥly, зафиксированный в масоретской Библии, датируется не позднее I–II вв. н. э., т. е. примерно тем же самым временем, что и кумранские тексты. Поэтому наиболее убедительным объяснением использования пассивного причастия глагола yd' в Ис 53: 3 будет предположение о том, что оно использовалось в активном значении (как и в случае с 4Q405). Таким образом, перевод выражения в СП («изведавший болезни») представляется вполне обоснованным.

Позволим себе также выдвинуть гипотезу, объясняющую соотношение варианта, представленного в масоретском тексте (ydw'), с вариантами 1QIsa a (ywd') и 1QIsa b (yd'). На наш взгляд, первоначальным вариантом текста следует признать вариант 1QIsa b, записанный *defectiva*. Поскольку в еврейском языке конца периода Второго храма пассивное и активное причастия данного глагола обладали схожим значением, можно предположить, что варианты, представленные в 1QIsa A и в масоретском тексте, возникли в конце эпохи Второго храма, вследствие желания книжников прояснить текст, снабдив его *matres lectionis*. Данное объяснение могло бы пролить свет на датировку такого важного источника, каким является консонантный текст (книги пророка Исайи) масоретской традиции, и показать, что он, в общих чертах, обрел свою окончательную форму на рубеже н. э.

Литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. United Bible Societies, 1991. 1371 с.

2. *Duhm B.* Das Buch Jesaja. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892. XXI. 458 S.

3. *Haag H.* Der Gottesknecht bei Deuterojesaja. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. XLIII. 173 S.

4. *Albertz R.* Israel in Exile: The History and Literature of the Sixth Century B. C. E. / transl. by D. Green. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. XXII. 461 p.

5. *Битнер К. А.* К интерпретации пассажа Ис 52: 14 в кумранском свитке 1QIsa A // Иудаика

и востоковедение: матер. науч. конф. по иудаике, гебраистике и востоковедению. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2012. 192 с.

6. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Vierte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. LVII. 1574 S.

7. Книга Исайи / пер. и комменарии А. Э. Графова. М.: Российское библейское общество, 2004. 159 с. (Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского).

8. *Botterweck G. J.* jāḏaʿ // Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament / hrsg. von G. J. Botterweck u. H. Ringgren. Bd III. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kolhammer, 1982. XII. 568 S.

9. *Lange A.* Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. Bd 1: Die Handschriften biblischer Buecher von Qumran und den anderen Fundorten. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. XVI. 583 S.

10. *Ulrich E., Flint P. W.* Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls. P. 1: Plates and Transcriptions. Oxford: Clarendon Press, 2010. XXVII. 151 p. (Discoveries in the Judean Desert. Vol. 32).

11. *Laato A.* The Servant YHWH and Cyros: a Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40–55. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1992. 307 p. (Coniectanea Biblica: Old Testament Series. Vol. 35).

12. *Blenkinsopp J.* Isaiah 40–55: a new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 2002. XVII. 411 p. (The Anchor Bible. Vol. 19A).

13. *Paul Sh. M.* Isaiah 40–66: Translation and Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2012. 728 p. (Eerdmans critical commentary).

14. Isaias / Auctoritate Acad. Scientiarum Gottingensis; edidit J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. 370 p. (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 14).

15. Isaiah / ed. by Peshiṭta Institute Leiden; prep. by S. P. Brock. 2-nd imp. Leiden; New York; Köln, 1993. (The Old Testament in Syriac according to the Peshiṭta Version. Part iii, Fascicle 1). XXXVIII. 121 p.

16. Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem. Vierte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. XLIII. 1980 S.

17. The Bible in Aramaic: based on old manuscripts and printed texts / ed. by A. Sperber. Vol. III. Leiden: Brill, 1962. XI. 505 p.

18. *Field F.* Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. Vol. II. Oxford: Oxford University Press, 1875. 1036, 76 p.

19. *Gesenius F. W.* Gesenius' Hebrew Grammar / ed. and enlarged by E. Kautzsch; translated by Sir A. E. Cowley. 2nd English ed. Oxford: Clarendon Press, 1910. XVII. 598 p.

20. Segal M. H. A Grammar of Mishnaic Hebrew. Oxford: Clarendon Press, 1927. XIII. 248 p.

21. *Nöldeke Th.* Mandäische Grammatik. Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1875. XXXIV. 486 S.

22. *Nöldeke Th.* Compendious Syriac Grammar / transl. by J. A. Crichton. London: Williams and Norgate, 1904. XXXIV. 365 p.

23. *Dalman G.* Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch. 2 Auflage. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905. XV. 419 S.

24. *Margolis M. L.* The Aramaic Language of the Babylonian Talmud. München: C. K. Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1910. XVI. 184 p.

25. *Robinson T. H.* New Light on the Text and Interpretation of the Old Testament supplied by recent discoveries // Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. 1961. Bd 73. S. 268.

26. *Watts J. D. W.* Isaiah 34–66. Dallas: Word Books, 2002. 420 p. (Word Biblical Commentary. Vol. 25).

27. *Thomas W.* The root ydʿ in Hebrew // The Journal of Theological Studies. 1934. Vol. 35. P. 298–306.

28. *Driver G. R.* Linguistic and textual problems: Isaiah I–XXXIX // The Journal of Theological Studies. 1937. Vol. 38. P. 36–50.

29. *Thomas W.* Mark Notes on the root ydʿ // The Journal of Theological Studies. 1937. Vol. 38. P. 404–405.

30. *Johnstone W.* ydʿ II, «Be Humbled, Humiliated»? // Vetus Testamentum. 1991. Vol. 41, N 1. P. 49–62.

31. *Goldman M. D.* Lexicographical Notes on Exegesis (4) // Australian Biblical Review. 1953. Vol. 3. P. 45–51.

32. *Emerton J. A.* A Further Consideration of D. W. Thomas's Theories about yādaʿ // Vetus Testamentum. 1991. Vol. 41, N 2. P. 145–147.

33. *Newsom C.* Songs of the Sabbath Sacrifice: a Critical Edition. Atlanta: Scholars Press, 1985. X. 476, XIX p. (Harvard Semitic Studies. Vol. 27).

34. Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice / eds J. H. Charlesworth, C. A. Newsom. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. XXIII. 196 p. (The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English translation. Vol. 4B).

35. *Davidson M. J.* Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1–36, 72–108 and Sectarian Writings from Qumran. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. 386 p. (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series. N 11).

36. The Dead Sea Scrolls Study Edition / eds F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden; New York; Köln: Brill, 1999. XXIII. 1361 p.

37. *Davila J. R.* Liturgical Works. Cambridge: Eerdmans, 2000. (Eerdmans commentaries on the Dead Sea Scrolls. Vol. 6). XI. 338 p.

38. *Baillet M.* Qumrân Grotte 4 III (4Q482–4Q520). Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 81–105. (Discoveries in the Judean Desert. Vol. 7). XIV. 339. LXXX p.

39. *Baumgarten J. M.* 4Q502, Marriage or Golden Age Ritual? // Journal of Jewish Studies. 1983. Vol. 34. P. 125–135.

40. *Satlow M. L.* 4Q502 A New Year Festival? // Dead Sea Discoveries. 1998. Vol. 5. P. 57–68.

41. *Puech É.* Qumrân Grotte 4. XVIII: Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579). Oxford: Clarendon Press, 1998. XII. 229, XV p. (Discoveries in the Judaean Desert. Vol. 25).

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

УДК 94 Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2013. Вып. 3

Е. И. Зеленев, М. Ю. Илюшина

МАМЛЮКСКИЙ СУЛТАНАТ В ЕГИПТЕ: БЕЙБАРС И ЕГО ЭПОХА (1260–1277)

Бейбарс, полное имя — аз-Захир Руки ад-Дин Бейбарс аль-Бундукдари (الملك الظاهر ركن الدين بيبرس الصالحى لابندقدارى), пришел к власти осенью 1260 г. Источники называют точную дату — 24 октября. Через два дня, 26 октября 1260 г., Бейбарс принимал присягу у эмиров высшего ранга и всего остального воинства, везирей, правителей областей и городов, чиновников. Все они поклялись «быть одной рукой, управляя делами страны, прокладывать путь владениям султана, склонять на его сторону сердца и мысли людей видных и влиятельных, использовать хитрость там, где это необходимо, и прельщать тех, кто готов действовать по доброй воле» [1, s. 55].

Происхождение Бейбарса, или Бибарса[1], до конца не ясно. Он считается выходцем с Южного Урала, кипчаком. Эта точка зрения основывается на данных Таки ад-Дина аль-Макризи, который указывал, что Бейбарс родился в Кипчаке, и отсюда большинство авторов выводят его кипчакские (половецкие) корни. По другой версии, его родиной был город Солхат близ Кафы (совр. Феодосии) в восточной части Крыма, и в Египте он появился как «турок» и «скиф», что в то время не несло определенного этнического содержания[2].

В Старом Крыму и сейчас показывают развалины мечети, которую построил здесь Бейбарс с согласия местного хана. Ее стены «были покрыты мрамором, а верх порфиром» [4, с. 340]. Согласно другим данным, эту мечеть возводили по повелению султана Калауна (1279–1290), преемника Бейбарса, но местные жители всегда называли ее мечетью Бейбарса [5].

Первоначально Бейбарс был мамлюком эмира Ала ад-Дина Айдакина Бундукдари (الأمير علاء الدين أيدكين الصالحى البندقداري), отсюда и его прозвище ал-Бундукдари (буквально «Арбалетчик»). Эмир этот попал в опалу, был схвачен и посажен в тюрьму[3]. Его мамлюков по приказу ас-Салиха Наджм-ад-Дина ʼАйюба (1240–1249) перевели

Зеленев Евгений Ильич — д-р ист. наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; e-mail: evzelenev@gmail.com

Илюшина Милана Юрьевна — канд. ист. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: aspirant_vf@mail.ru

[1] Во флорентийской рукописи арабо-кипчакского словаря, обнаруженной польским академиком А. Зайончковским, имеется интересный материал по тюркско-мамлюкской ономастике. Здесь дан арабский перевод таких известных в истории мамлюков имен, как Кайит — *ирджа*‘ (вернись), Байбарс — *амир фахд* (Эмир Барс), или *фахд гани* (Барс-богач) [2, с. 114].

[2] В связи с дискуссией о происхождении Бейбарса отметим, что употребление в средневековых источниках так называемых нулевых этноконов, т. е. терминов, не имеющих определенного этнического содержания, создает известные трудности в выявлении истинных этнических корней исторических личностей. Нередко в источниках намеренно используются этнические названия, тенденциозно игнорирующие самоназвания, тяготеющие к архаике или заменяющие точный этникон описательной формой. Так, например, известный телохранитель Наполеона армянин Рустам был продан мамлюкам с территории Черкессии и под видом черкеса [3, с. 17, 178].

[3] Позднее эмир аль-Бурдукдари был освобожден и в период правления Бейбарса действовал как командир одного из военных отрядов, находившихся в подчинении султана [1, s. 60].

© Е. И. Зеленев, М. Ю. Илюшина, 2013

в разряд султанских, и тогда Бейбарс оказался в числе *джамдарийа* — камердинеров султана, затем он перешел в полк *Бахрийа*, созданный султаном для личной охраны. Удача, способности политика, ум, смелость — именно так и в такой последовательности определяет составляющие успеха Бейбарса один из его биографов и, что немаловажно в данном случае, тоже выходец из мамлюкской среды [1, s. 55].

Бейбарс был шатеном, высокого роста и обладал феноменальной физической силой. Рассказывают, что этот голубоглазый великан мог переплыть Нил в черте Каира, буксируя за собой плот с несколькими мамлюками. Его внешность несколько портило бельмо на одном глазу. Из-за этого физического недостатка он был продан на невольничьем рынке в Дамаске всего за 800 дирхемов [6, p. 30]. Бейбарс по праву считается подлинным основателем державы египетских мамлюков, продолжателем имперского политического курса Салах ад-Дина, с которым он себя с гордостью сравнивал и которого считал образцом для подражания. Начиная с Бейбарса титул «султан», который начали использовать уже Айюбиды, стали носить все верховные мамлюкские правители.

Политическое доминирование требовало от мамлюков поиска механизма легитимации их власти, придания ей законности в глазах египтян. Для решения этой задачи Бейбарс предпринял смелый шаг, пригласив в Египет потомков багдадских халифов, чудом уцелевших после монгольской резни. Дело обстояло так. После захвата и разорения Багдада внуком Чингизхана Хулагу в 1258 г. аббасидский халифат перестал существовать. Несколько членов аббасидского семейства сумели избежать гибели и обосновались в Дамаске.

В 1261 г. султан Бейбарс аль-Бундукдари пригласил в Каир из Дамаска дядю последнего аббасидского халифа — сына халифа аз-Захира (1225–1226). Этого потомка Аббасидов встретили в Каире как нового халифа правоверных, присвоив ему почетное имя аль-Мустансир (المستنصر بالله). После проверки его происхождения совет высших религиозных экспертов Египта подтвердил его право на халифат. Уже в качестве халифа аль-Мустансир вынес инвеституру об утверждении Бейбарса правителем Египта, Сирии, Дийарбекира, Хиджаза, Йемена и земель Евфрата. Тем самым были заложены основы теократического правления мамлюкских султанов, получавших власть из рук халифа — *повелителя правоверных*.

Аль-Мустансир не сумел завоевать доверия Бейбарса. Считается, что в основе размолвки султана и халифа лежали их личные качества: властолюбие Бейбарса, с одной стороны, амбициозность и политическая недальновидность аль-Мустансира — с другой. Уже через три месяца Бейбарс решил избавиться от неудобного халифа. Ему удалось убедить аль-Мустансира в своем желании отвоевать для него у монголов Багдад. Аль-Мустансир поверил этому обещанию и всерьез собрался в военный поход, взяв с собой самых преданных и близких ему людей. Однако уже в Дамаске Бейбарс, не утруждая себя благовидными предлогами, бросил халифа с немногочисленной охраной, вернувшись с войском в Каир. Дальнейшая судьба аль-Мустансира не вполне ясна. Скорее всего он погиб «мучеником от мечей татар и рук безбожников» во время безуспешной попытки освободить Багдад в ноябре 1261 г. [1, s. 78; 7, с. 135; 8, p. 501].

Примерно через год Бейбарс предпринял вторую попытку сделать мамлюкский Египет резиденцией аббасидских халифов, а следовательно, преемником Багдадского халифата. С этой целью он посадил на трон халифа еще одного отпрыска абба-

сидского рода. Новый ставленник по имени аль-Хаким оказался достаточно гибким и осмотрительным, чтобы избежать конфликтов с мамлюкской элитой: он просто не вмешивался в их дела, выполняя декоративные функции [9, с. 39]. Так возник неповторимый религиозно-политический тандем мамлюкского султана и аббасидского халифа, просуществовавший как уникальный феномен мамлюкской политической культуры вплоть до османского завоевания 1517 г.

Справедливости ради отметим, что впервые религиозно-политическое объединение властных полномочий султана и халифа возникает в период правления в Багдаде султанов династии Буидов (X–XI вв.), а закрепляется при Сельджукидах в XI–XII вв. В мамлюкскую эпоху султанат приобретает самодостаточную форму политического управления, полностью подчинившую себе институт халифатской власти. Важнейший шаг в этом направлении был сделан именно султаном Бейбарсом, получившим султанский титул из рук мамлюкских эмиров, но дополнительно к этому освященный волей халифа. Такой механизм легитимации султанской власти сохранялся на протяжении более чем двух с половиной столетий существования мамлюкского султаната в Египте.

Бейбарс едва ли мог предвидеть, сколь устойчивым и продуктивным станет его инициатива по перенесению резиденции аббасидских халифов в Каир. Как справедливо отмечают исследователи, возрождая халифат, Бейбарс ставил перед собой конкретные и неотложные политические задачи, связанные с удержанием власти. Во-первых, придать законность правлению мамлюков и, во-вторых, использовать халифат в Каире в качестве морального оружия в борьбе с крестоносцами и монголами [10, с. 36].

В официальное имя Бейбарса входит титул «Рукн ад-Дин» (буквально «Столп Веры»). Титул был получен Бейбарсом за успешные войны против крестоносцев. Его целью было полное изгнание крестоносцев с Ближнего Востока, и в этом деле он действительно добился выдающихся успехов. Он сломил сопротивление мощных крестоносных крепостей, заложив фундамент тех побед, которые позже одержал его преемник и друг султан Калаун, положивший конец независимым христианским владениям в Сирии.

Бейбарс по праву считается достойным продолжателем дела Салах ад-Дина, сражавшимся одинаково успешно сразу на два фронта — против крестоносцев и против монголов. Особую остроту противостоянию придавал тот факт, что многие сирийские города заключили союз с Ильханами, монгольской династией потомков Хулагу-хана. Тем самым создавалась опасность объединения искусства позиционной войны крестоносцев и мобильного способа ведения войны, исповедуемого монголами. Не говоря уже о том, что в случае такого объединения численное превосходство оказалось бы полностью на стороне мамлюкских противников. К счастью для мамлюков, союз крестоносцев и монголов не был прочным. В 1260 г. Бейбарс принял христианских послов из Яффы и Бейрута и удовлетворил их просьбу о перемирии. Благодарные рыцари, как пишет мамлюкский хронист, целовали землю у ног султана [1, s. 67]. Временное затишье позволило мамлюкам восстановить получение доходов от торговли через портовые города Восточного Средиземноморья, добиться полного подчинения от эмиров Сирии и упрочить положение в самом Египте. С 1263 по 1271 г. Бейбарс почти ежегодно совершал походы против крестоносцев, которые хо-

тя и были еще достаточно сильны, но ни разу не отважились выйти на открытую битву с мамлюками.

Главные силы Бейбарса были брошены против рыцарей — членов религиозно-военных орденов тамплиеров и госпитальеров, поскольку еще со времен Салах ад-Дина они считались наиболее непримиримыми врагами ислама. После битвы под Газой в 1244 г. в ордене тамплиеров осталось всего 36 рыцарей, в ордене госпитальеров — 26, а в тевтонском ордене — 3 рыцаря. В 1250 г. состав этих духовно-рыцарских орденов быстро пополнился, во многом за счет отпущенных на волю воинов Людовика IX Святого, которые оказались в плену у тунисских беев после неудачного девятого крестового похода.

В 1261/1262 г. Бейбарс отправил отряды, находившиеся в Сирии, в Антиохию. Для того чтобы поднять боевой дух воинов, к экспедиции присоединили халифа. После того как порт был захвачен и разграблен, мамлюки вернулись в Химс и Хаму [1, s. 76]. В 1263 г. Бейбарс занял крепость Керак и уничтожил почитавшуюся христианами церковь Назарета. В 1265 г. он начал генеральное наступление на владения крестоносцев в Сирии, захватывая одну крепость за другой. В том же году после пятидневной осады штурмом была взята Цезарея (قيسارية). В этом сражении Бейбарс проявил незаурядное мужество, первым ворвавшись в город во главе штурмового отряда. С мечом в руке он прокладывал себе дорогу, так что телохранители едва поспевали за ним. Своим примером он воодушевлял мамлюков, которые видели в своем предводителе не только командира, но и товарища по сражению. Следующим объектом нападения Бейбарса стала приморская крепость Арзуф (أرسوف), располагавшаяся к югу от Цезареи. Госпитальеры мужественно оборонялись в течение сорока дней, а потом крепость капитулировала на условии сохранения жизни ее гарнизону, которое лидер мамлюков выполнил.

Весной 1266 г. началась новая военная кампания, поводом для которой послужило нападение крестоносцев Боэмунда VI, короля Антиохии, на мусульманский Химс. Отряды тамплиеров и госпитальеров устроили резню в захваченном городе. Вырвавшиеся из него защитники-мусульмане сообщили Бейбарсу подробности происшедшего, возбудив в нем жажду отмщения. Быстро было собрано мамлюкское войско, которое без промедления направилось в Сирию. По пути Бейбарс сделал остановку лишь в Иерусалиме и Хеброне. В Хеброне он посетил могилу Авраама (Ибрахима), щедро наградил хранителей святыни (христиан), запретив им в тоже время допускать к могиле «отца пророков» христианских паломников.

Химс был освобожден от крестоносцев без больших трудностей, затем последовал опустошительный рейд по крестоносным землям, после чего мамлюкское войско подошло к неприступной крепости на берегу Тивериадского озера — Сафаду. Приближение большого мамлюкского войска вызвало панику в городе. Бейбарс не собирался никого пугать. Его целью было взять крепость, предварительно установив над ней полную блокаду. Он принимал столь деятельное участие в организации осады, что даже был ранен. Тяжелые бои за крепость продолжались более трех недель. Город защищали тамплиеры, которые особенно отличились при разграблении Химса. Они знали, что в случае поражения их всех ожидает казнь, поэтому сражались самоотверженно. Бейбарсу пришлось пойти на уловку. Он объявил амнистию всем защитникам города, которые добровольно сложат оружие. Перед угрозой голодной смерти и зная о том, как благородно Бейбарс обошелся за год до этого с защитника-

ми Арзуфа, тамплиеры решили капитулировать. Но повезло им меньше, чем защитникам гарнизона Арзуфа в 1265 г.: все они были взяты под стражу, отведены на соседний с городом холм и обезглавлены. Источники указывают явно преувеличенное число казненных в тот день по приказу Бейбарса — две тысячи рыцарей-монахов.

В 1268 г. наступил черед городов Шекира и Яффы, причем Яффа сдалась без сопротивления. Затем мамлюки двинулись в направлении Триполи и Антиохии. Триполи — резиденция Боэмунда VI — не был взят, но все земли вокруг города подверглись жесточайшему разграблению и опустошению. Все христианское население было мамлюками либо вырезано, либо уведено в рабство. Мамлюки подошли к стенам Антиохии, города-резиденции Боэмунда VI, которому Бейбарс хотел отомстить за резню в Химсе, но еще больше — за помощь монголам, которую крестоносцы оказали во время монгольского похода в Сирию.

Штурм города был организован блестяще и увенчался успехом. Как и полагалось в том случае, если крепость захватывали силой, ее жителей ждала кара. Стотысячное население Антиохии пережило все ужасы резни и погромов. Рыцари смотрели на происходящие ужасы из-за стен цитадели, бессильные что-либо сделать. На следующий день после взятия города сдались и защитники цитадели — всего около восьми тысяч воинов (цифра, вероятно, преувеличена). Им была сохранена жизнь, но все они были проданы в рабство. Цитадель и город были преданы огню и фактически стерты с лица земли. Огромная добыча, захваченная мамлюками в Антиохии, удовлетворила даже самых корыстных из них. Предание сообщает, что при дележе золотых монет мамлюки мерили их чашами, а рабов на невольничьих рынках было столько, что цены на них упали до невиданно низкого уровня: двенадцать дирхемов (серебряная монета) за юношу, и пять — за девушку.

Падение Антиохии имело роковые последствия для крестоносного движения. Была подорвана основа крестоносных владений на Ближнем Востоке, блокировано сухопутное сообщение с Константинополем, потеряна важнейшая геополитическая база. Общую картину происшедшего весьма реалистично описал византийский историк Пахимер (1242–1308): «Вследствие постоянного прилива с севера пленных и за деньги купленных юношей, вырастала военная сила египтян, а с тем вместе увеличивалась и их смелость, так что они начали выступать из определенных границ и позволяли себе нападать на соседей и наносить вред христианам. Ибо в то время как западные народы держали в своей власти приморские места всей Сирии, владели Финикией и господствовали в самой Анатолии, и в сознании своего могущества домогались Палестины, как священных мест, ознаменованных жизнью, страданиями и домостроительством Спасителя, в это время египтяне, усиленные привлеченными от скифов отрядами, всю означенную страну превратили в пустыню до такой степени, что вытеснили христиан из большинства крупных городов, сравняв их с землей. И ныне лежат в развалинах знаменитые Антиохия, Апамия, Тир, Бейрут и Сидон. В плачевном положении находятся Лаодикия, Триполь и Птолемаида — все великие города западных народов… словом, ничего не осталось кроме подвластных армянам мест» [цит. по: 3, с. 181].

После триумфальных побед 1268 г. Бейбарс не удовлетворился содеянным и продолжал усиливать давление на крестоносцев, не давая им восстановить силы. Отряды крестоносцев, прибывшие из Европы, не спасли положения, поскольку они едва ли могли компенсировать прежние потери, не говоря уже о новых. Мамлюки

брали одну крепость за другой. В 1271 г. настал черед знаменитой Хисн ал-Акрад (حصن الأكراد) — крупнейшей из оставшихся у крестоносцев крепости в Сирии, игравшей ключевую роль в обороне госпитальеров.

После двухнедельной осады, завершившейся ставшим уже классическим мамлюкским штурмом, неприступная крепость пала, запросившие пощады рыцари были отпущены. Бейбарс, не чуждый тщеславия и некоторого самолюбования, отправил письмо Боэмунду, включив в него следующие строки: «Наш желтый флаг победил твой красный, а возглас Аллаху Акбар (Аллах Велик) заставил замолчать твои церковные колокола — от божьей воли не спасут каменные стены крепости». Затем Бейбарс направился к другому укрепленному пункту крестоносцев — ʻАккару (عكار), расположенному в горах на севере Ливана, на высоте около 800 м над уровнем моря. Султан лично руководил осадой, рыцари были вынуждены сдаться на милость победителя. Не менее блестящая победа была одержана в Монтфорте, по-арабски — аль-Курайне (القرين). Капитулировавшим крестоносцам Бейбарс гарантировал безопасность, а крепость была полностью разрушена.

В то же время Бейбарс снарядил и отправил на Кипр флот, но шторм потопил его у берегов острова, который мамлюки сумели захватить только в 1426 г. В ответ на сообщение кипрского короля о гибели одиннадцати египетских кораблей Бейбарс ответил: «Тот, кто полагается на ветер, не ровня тому, кто полагается на Бога и свой меч. Нечего гордиться победой, которую одержали тучи, но прекрасна победа меча!» [1, s. 127–128, 130; 11, p. 26]. Дальнейшее наступление на крестоносцев, грозившее им полным уничтожением, было приостановлено. С востока вновь угрожали монголы, и потому султан решил заключить с крестоносцами перемирие сроком на десять лет. В 1275 г. этот договор подписали правители Тира и Акки, а после смерти в том же году Боэмунда VI к договору присоединился и гарнизон Триполи. За исключением небольших крепостей только эти три города и остались в руках крестоносцев, отодвинув на некоторое время их полный разгром.

Как уже отмечалось, Бейбарс вел войну на два фронта: против крестоносцев и против монголов. Союзниками монголов в борьбе против мамлюков выступала Армения, точнее, Малая Армения — горная область в верховьях р. Евфрата (Карасу), известная в древности как страна Хайаса[4]. Армянский царь Хайтон (Хетум I) осуществил недружественные действия против мамлюков еще в 1262 г., когда вместе с малоазиатскими сельджуками вторгся в пределы Сирии и подошел к Айнтабу, находившемуся под мамлюкским контролем. Экспедиционный корпус, высланный Бейбарсом, заставил армянские и сельджукские войска отступить. В 1263 г. армяне вновь предприняли попытку вторжения на мамлюкские территории в Сирии, совместно с монголами и крестоносцами, осадив пограничную крепость Харим. Сильные холода заставили снять осаду Харима, но это не спасло Армению от ответного удара мамлюков: в 1266–1267 гг. Бейбарс во главе армии совершил успешный поход против союзников монголов — правителей Малой Армении, захватил и разрушил ее столицу Сис, причем цитадель города, которую защищали наряду с армянами и крестоносцы-тамплиеры, была взята штурмом. Объединенная монголо-армянская армия была разгромлена. А вся страна от Аданы до Тартуса разорена. В 1267 г. царь Хайтон подчинился Бейбарсу, принеся ему присягу вассальной зависимости и обя-

[4] Подробнее см.: [12].

завшись выплачивать Египту ежегодную дань в размере 11 600 дирхемов[5] [1, s. 230]. Тогда же был осуществлен рейд по владениям крестоносцев в районе Антиохии, Акки и Цезареи. Взаимоотношения с Арменией составляют отдельную страницу в военно-политической истории мамлюков. Воинственность армян против мамлюков Египта питалась страхом перед монголами, которые требовали от Хайтона воевать на их стороне. Зафиксировано высказывание Хайтона о том, что он не может воевать в одиночку против румелийских владений мамлюков и требует поддержать его монгольскими войсками. Описан случай, когда, накануне сражения с мамлюками, Хайтон приготовил тысячу монгольских шапок и накидок, чтобы, одев в них своих воинов, внушить мамлюкам мысль, что армянские войска — это только вспомогательный отряд монголов [3, с. 182].

Успешной была кампания 1274/75 г. против сельджуков Малой Азии, которые также приняли сторону монголов. На обратном пути мамлюки вновь разграбили и разорили Армению, причем города Сис и Масис были сожжены. Бывшие хозяева Египта — исмаилиты, утратив египетскую базу, покорились Байбарсу и его преемникам. В 1271 г. они потеряли горные замки в Сирии (Масйад, ал-Кадмус и ал-Кахф), а с ними и независимость, перейдя на службу к мамлюкским султанам Египта. Шейх главной исмаилитской резиденции, располагавшейся в Масйафе, обязался выплачивать египетскому правителю ежегодно сто двадцать тысяч дирхемов [1, s. 124]. Часть исмаилитов, вступивших в союз с крестоносцами-госпитальерами, была поголовно истреблена. Остальные принесли присягу вассальной верности мамлюкам. Сын султана Калауна ан-Насир Мухаммад нередко прибегал к их помощи для устранения своих политических противников. Известный средневековый автор, современник событий Ибн Батута писал, что исмаилиты-ассассины прочно обосновались в своих прежних укреплениях и «стали для египетского султана стрелами, которыми тот поражает своих врагов» [3, с. 173, 181].

В то время как мамлюки вели боевые действия на севере Сирии, южные рубежи Египта подвергались грабительским нападениям нубийцев (суданцев). Гарнизонная система обороны южного Египта не могла защитить население от бедуинского и суданского террора, что потребовало организации специальной экспедиции в глубь Африки. В результате успешного похода мамлюкской армии в Нубию в 1275–1276 гг. последняя подтвердила вассальную зависимость от Египта. Поражение суданцев было полным, а их армия окружена и фактически уничтожена.

Наиболее выдающихся военных успехов добились мамлюки в борьбе с монголами, которым было нанесено поражение в 1272–1273 гг. в сражении за город Аль-Бира, расположенный в верхнем течении Евфрата, затем в 1276–1277 гг. монголы были вторично разбиты в Малой Азии [13, j. 2, s. 694]. В целях борьбы с монголами-хулагуидами Бейбарс, используя их противоречия с другой монгольской державой — Золотой Ордой, заключил с последней стратегический союз, ослабивший опасность агрессивных действий со стороны хулагуидов [14, с. 37–38]. В жизнеописании Бейбарса («الروض الظاهر فى سيرة الملك الظاهر») Ибн Абд-аз-Захир (ум. в 1298 г.) рассказывает о послании султана, обращенном к золотоордынскому хану, о том как Бейбарс убеждал Берке, что «ему вменяется в долг воевать с неверными, хотя бы они были его родичи. Ведь и пророк — над ним благословение Аллаха и мир — сражался

[5] При Калауне эта сумма была увеличена до 17 000 дирхемов [1, s. 240].

с своими соплеменниками-родичами и воевал против Курейшитов; ему было повелено (Аллахом) биться с людьми до тех пор, пока они скажут: нет божества, кроме Аллаха!» [цит. по: 15, с. XI]. Берке принял ислам в 1262/63 г. и сам заявил о том, что будет «сражаться с Хулагу, который… плоть моя и кровь, ибо он тиран и язычник» [1, s. 82]. В том же году большая группа золотоордынских воинов, находившихся ранее в стане Хулагу, по приказу Берке присоединилась к отрадам Бейбарса в Египте. Все вновь прибывшие приняли ислам [1, s. 84].

Нигде монголы не несли столь сокрушительных поражений, как в Сирии от египетских мамлюков. Длительное время этот факт воспринимался как некое исключение из правила, коим была монгольская непобедимость. На самом деле причины военных успехов мамлюков в борьбе с монголами, крестоносцами и другими политическими противниками нельзя свести только к военным или политическим преимуществам мамлюков. Интенсивная военная деятельность первых мамлюкских султанов Египта была лишь фоном, на котором именно в это время складывалась та система военной и политической организации мамлюкского государства, которая продемонстрировала удивительную жизнеспособность и сохранилась вплоть до начала XIX в.

На наш взгляд, речь идет о принципиально отличной от всех соседних территорий модели исторического бытования, которая не может быть понята ни с помощью цивилизационного подхода, ни с помощью традиционного исторического анализа конкретных фактов, ни методами политологического или социологического анализа. Единственное объяснение, которое приближает к пониманию феномена мамлюкской неповторимости, — концепция геокультурного поля, раскрывающая сложную систему взаимопроникающих факторов, создававших условия для продолжительного господства мамлюков над определенными территориями.

Преемники Бейбарса (в первую очередь это относится к султану Калауну) закрепили успехи мамлюков на основных стратегических направлениях: были предприняты два похода в Нубию (1287, 1289); в 1289 г. у крестоносцев был отвоеван Триполи и подготовлена почва для окончательного их изгнания [16, с. 24]. Были установлены союзные отношения и с византийским императором, заключены торговые договоры с Яковом I Арагонским и королем Сицилии Карлом Анжуйским [17, p. 676]. Договоры и соглашения, заключенные Бейбарсом, характеризуют его как человека осторожного, осмотрительного, заботящегося о возглавляемой им стране и ее населении.

После завоевания Сирии империя Бейбарса раскинулась от горной системы Тавр в Малой Азии до Ливийской пустыни. На всем своем протяжении она охранялась системой крепостей и фортов с расположенными в них гарнизонами. Возможно, что эту тактику обороны Бейбарс заимствовал у крестоносцев, усилив ее использованием мобильных мамлюкских кавалерийских соединений. Эффективное управление обширной державой требовало отличной организации почтовой службы, что и было достигнуто: для получения письма, посланного из Каира в Дамаск, требовалось от 3 до 7 дней [11, p. 47–49]. При Бейбарсе и его ближайших преемниках реставрировались старые и строились новые медресе (мусульманские школы) и мечети в Каире, Александрии, Дамиетте, а также в Сирии и Хиджазе, осуществлялись масштабные ирригационные проекты, в том числе строились акведуки, мосты, каналы. Бейбарс восстановил флот, который пришел в упадок при последних Айюбидах.

При нем египетский военный флот насчитывал свыше 40 крупных военных судов [13, p. 695–697].

Наряду с этим Бейбарс снискал славу народного героя, о котором рассказывали истории и слагали песни. Одна из них просуществовала до середины XX в., исполнялась по радио и в знаменитых каирских кофейнях под аккомпанемент раббабы — смычкового музыкального инструмента, сделанного из обтянутой кожей пустой скорлупы кокосового ореха и использующего конский волос в качестве струн. В ней рассказывалось о том, как во время войны с Ильханами (они же — Хулагуиды), Бейбарс, переодевшись, сам проник во вражеский лагерь в качестве лазутчика. Проголодавшись, он пообедал и расплатился, оставив в залог свой перстень, а на следующий день направил предводителю монголов деньги и письмо, в котором просил его вернуть оставленный ему в залог перстень и укорял за слабую организацию обороны, перечисляя ее недостатки. После этого, пелось в балладе, враг отступил без боя. Таким образом, традиционное для египетского простонародья снисходительное отношение к «рельефным образам лютых государей-карателей, пусть и тиранов, но тиранов одинаково страшных для каждого сословия, для знати прежде всего», до сегодняшнего дня сохранило в народном эпосе память о Бейбарсе как об одном из героев ислама и народном любимце [18, с. 71–72].

Бейбарс был окружен компанией веселых людей, любивших выпить и повеселиться. Его обычным развлечением было излюбленное занятие мамлюков — охота. В 1263/64 г. к западу от Александрии, по дороге к своим охотничьим «угодьям» он повелел устроить колодец и разбить сад. Бейбарс, если верить молве, соблюдал мусульманский запрет на употребление алкогольных напитков и гашиша, но не препятствовал, когда их употребляли другие. Однако в 1265/1266 г. он приказал положить конец непристойному поведению и пьянству: уничтожить запасы спиртных напитков и закрыть постоялые дворы, где помещались «грешницы». Повеление султана было исполнено, и «очистилась эта земля от скверны» [1, s. 87, 102]. Суровая религиозность («На службе исламу я всего лишь один из вас!») сочеталась в характере Бейбарса с некоторым пренебрежением общепринятым нормам морали, даже если они санкционировались исламом. Удивительное переплетение жесткой бескомпромиссности и бесшабашной удали, холодного политического расчета и авантюризма, мужественности и низости придали периоду правления Бейбарса неповторимое своеобразие. Август Мюллер дал следующую емкую характеристику этой яркой и противоречивой личности: «Бейбарс был самым храбрым и самым грубым из всех грубых и храбрых мамлюкских эмиров, мошенник не последней руки; но он в немалой степени обладал государственными талантами, причем упреки совести, часто препятствующие делу, были ему совершенно не знакомы. Зато хитрец сумел снискать любовь народа (общественными постройками и заботами о земледелии); при нем впервые за последние столетия в Сирии и Египте прекратились беспрерывные междоусобия, и в стране водворился наконец порядок. В общем, Бейбарс был плохой человек и прекрасный правитель, что на Востоке часто совместимо» [19, с. 264–265].

Бейбарса характеризуют как чрезвычайно осторожного человека. В качестве примера приведем лишь два эпизода. В 1278/79 г., когда уже была взята Атиохия, султан сказался больным, тайно покинул Дамаск и, переодевшись так, что никто не мог его узнать, отправился в Египет. Его сопровождали только два эмира — один из почтовой службы, другой — из личной охраны. В течение трех дней он оставался

в Каире и вел скрытое наблюдение за своими мамлюками, затем он объявился в Цитадели, сыграл партию в поло и вернулся в Сирию. В том же году он решил посетить Хиджаз, сообщив о своем намерении лишь ближайшему окружению. Он заявил, что едет на охоту, и направился из Дамаска в сторону Карака. Когда один из телохранителей султана обмолвился о том, что хотел бы сопровождать своего господина в его путешествии к Священным городам, болтуну отрезали язык. После этого Бейбарс благополучно достиг Мекки и Медины, оставаясь неузнанным, совершил обряды паломничества, собственноручно мыл Каабу и приносил для этого воду «на свом плече» [1, s. 119–121]. Никто не знал о планах и намерениях Бейбарса. Поэтому многочисленные заговоры против него заканчивались неизменным провалом. Бейбарс славился щедростью по отношению к близким ему людям, все годы своего правления раздавая поместья, дворцы, деньги и титулы. В голодные годы Бейбарс брал на себя обеспечение населения бесплатной пищей, приказывал это делать эмирам и наместникам, закрепив за каждым, включая собственного сына[6], определенное количество неимущих, которым следовало выделить пропитание на три месяца. В неурожайный 1263/64 г. он повелел ежедневно продавать зерно из собственных амбаров, чтобы остановить рост цен на хлеб [1, s. 87–88]. Египет при Бейбарсе добился успехов в торговле, экономике, культуре, став духовным центром мусульманского мира.

Важным направлением деятельности Бейбарса была сфера внешней политики. За время своего правления он заключил множество договоров и союзов. Так, ему удалось установить стратегические партнерские отношения с никейским императором Михаилом VIII Палеологом, который выбил латинян из Константинополя и восстановил Византийскую империю (1261). Египетские послы поздравили императора с одержанной победой, поднесли богатые дары и попросили о свободном пропуске египетских судов в Черное море. Мамлюкское посольство во главе с Кушарбеком — тюрком из Хорезма — проследовало через проливы Босфор и Дарданеллы, прибыло в Крым, высадилось в Судаке, где его встречал наместник края черкес Табуко. Состоялась встреча посла с ханом Золотой орды Берке, который принял письмо от Бейбарса, о котором говорилось выше. Письмо понравилось Берке, и он заключил союз с Бейбарсом. Так возник политический блок, противостоящий Хулагу-хану — общему врагу и мамлюков, и золотоордынцев. Бейбарс заключил важные торгово-политические договоры с Карлом Анжуйским (1264), королем Сицилии; с Хайме, королем Арагона; Альфонсо, королем Кастилии. Попытки папы римского организовать бойкот мамлюкского Египта провалились, поскольку вся индийско-аравийская торговля шла через территорию мамлюкского султаната, который контролировал как порты доставки, так и порты отправки грузов — приморские города Сирии. Стабильными торговыми партнерами Египта были такие европейские города, как Генуя, Венеция, Флоренция, Арагон и другие христианские троговые центры Средиземноморья. Огромных масштабов достигло при Бейбарсе строительство мечетей, крепостей, каналов и т. д.

В отношениях с эмирами Бейбарс придерживался практики, которой вслед за ним следовало большинство мамлюкских правителей. За неподчинение, проявленное на деле или только на словах, следовало незамедлительное и часто жестокое наказание. Но опала, как правило, была недолгой. Если проступок не заслуживал «выс-

[6] Аль-Малика ас-Са'ида (الملك السعيد).

шей меры», провинившегося отпускали, нередко осыпали милостями, одаривали и снова назначали на ответственный пост. Так Бейбарс поступил с эмиром Дамаска ʻАля'-ад-Дином Тайбарсом аль-Вазири (علاء الدين طيبرس الوزيرى). За неосторожные высказывания в адрес султана он отправил этого мамлюка в тюрьму, но вскоре приказал освободить, проявил к нему свое расположение, «дал ему жену и приблизил к себе» [1, s. 75]. Это своеобразное «воспитание через испытание», по-видимому, представлялось более эффективным, чем бескомпромиссное подавление или, тем более, уничтожение эмиров, не проявлявших полную лояльность по отношению к султану.

Несмотря на мудрое и стабильное правление, Бейбарс так же мало доверял людям из своего окружения, как и они ему. Его конец был трагически неожиданным: Бейбарс был отравлен ядом, который он предназначал своему врагу — одному из айюбидских эмиров. Последний догадался о планируемом отравлении и сумел ловко поменять чаши местами, так что Бейбарс сам выпил отравленный напиток и менее чем через две недели, 1 июля 1277 г., скончался в страшных мучениях [11, p. 58–59; 6, p. 68].

После смерти Бейбарса ал-Бундукдари мамлюкские эмиры провозгласили султаном его девятнадцатилетнего сына Саида (1277). Это не было актом упорядоченного престолонаследия, а скорее отсрочкой начала жесткой конкурентной борьбы между претендентами на верховную власть. Саид не смог овладеть ситуацией. Считается, что его поступки были продиктованы влиянием матери, которая пыталась помочь сыну утвердиться у власти. С этой целью Саид допустил отравление визиря и арест ряда высших чиновников, назначенных отцом. Его личные мамлюки, не имевшие больших заслуг перед государством, заняли высокие должности и стали получать высокие оклады. Эмиры и рядовые мамлюки были недовольны тем, что их обходят более молодые и менее заслуженные лица. Стремясь погасить недовольство, Саид предпринял отвлекающий маневр — начал войну против Армении. Он собрал армию из числа мамлюков и наемников и направился с ней в Малую Азию. Но, дойдя до Дамаска в Сирии, неожиданно оставил войско и вернулся в Каир. Оставшиеся без султана, мамлюки взбунтовались и приняли решение вернуться в Египет. Своим предводителем они избрали друга и земляка Бейбарса — Калауна. Войска вернулись в Каир, осадили и захватили цитадель — резиденцию Саида, сместили его и отправили в ссылку.

Несколько иную версию истории свержения аль-Малика ас-Са'ида предлагает мамлюкский хронист и современник событий — Бейбарс аль-Мансури:

> Пытаясь добиться самостоятельности, аль-Малик ас-Саʻид решил избавиться от наиболее влиятельных эмиров из ближайшего окружения Бейбарса. Один из представителей мамлюкской верхушки, дядя султана, решил поговорить со своей сестрой — матерью аль-Малика ас-Саʻида. Он объяснил ей, что политика молодого правителя — прямая дорога к смуте и разрушению государства. Мать поговорила со своим неразумным сыном, как следует отчитала его, и после этого аль-Малик ас-Саʻид отказался от принятого было курса, освободив тех, кого уже успел арестовать. Положение в государстве стабилизировалось, но лишь на короткое время. Установлению некоторого затишья, возможно, способствовала необыкновенно благоприятная ситуация с продовольствием. В год восшествия на престол аль-Малика ас-Саʻида цены опустились и зерно продавалось неслыханно дешево.
>
> Через некоторое время аль-Малик ас-Саʻид решил отправиться с войском в Сирию. В Дамаске он занялся устроением мавзолея для своего отца, а армию разделил на два отряда, которые порознь двинулись к крепостям Малой Азии. Этот маневр должен был препят-

ствовать сговору между наиболее влиятельными эмирами, направленному против султана. Предполагалось, что после возвращения экспедиционных корпусов их командиры будут арестованы, а их икта конфискованы. Операцию завершить не удалось. Кундук, чья жена была сестрой жены Калауна, возглавлявшего один из отрядов, предупредил эмиров об опасности. Султану пришлось вести переговоры с войском. Когда все средства были исчерпаны, он даже послал к ним свою мать, чтобы она попыталась уговорить мамлюков вернуться и подчиниться, заверяя, что никто не будет наказан. Но на этот раз усилия уважаемой всеми вдовы Бейбарса были напрасны, и смуты избежать не удалось. Войско вернулось в Каир. Аль-Малик ас-Са'ид собрал остатки мамлюков в Дамаске, обратился за помощью к бедуинам и тоже направился в Египет [1, s. 163, 165, 166–170].

Когда молодой султан добрался до столицы, его сопровождала только горстка оставшихся верными ему воинов. Казалось, что надежды одержать верх над мятежниками нет. И тут случилось то, что предвидеть никто не мог. Солнце скрылось за тучами, и Каир был накрыт густым туманом: «не видел человек товарища, с которым шел нога в ногу, не мог разглядеть собеседника…» [1, s. 171]. Аль-Малик ас-Са'ид буквально выскользнул из рук преследователей, «растворился во мгле» и сумел проникнуть в Цитадель… Эта поразительная удача не изменила судьбу сына прославленного Бейбарса. Взбунтовавшиеся мамлюки окружили крепость, осада длилась неделю, аль-Малик ас-Са'ид пробовал откупиться, предложив своим противникам в безраздельное владение Сирию, но это не помогло. В конце концов, султану пришлось капитулировать. Он был смещен, отправлен в Карак и вскоре погиб. По мнению многих историков, его отравили, согласно «официальной» версии, аль-Малик ас-Са'ид не удержался на коне во время игры в поло, разбился и через несколько дней умер [1, s. 171–173, 179; 20, p. 28, 53].

Так завершилось двухлетнее правление сына Бейбарса. Эмиры предложили трон Калауну, но он отказался, заявив, что право на султанат следует оставить потомкам Бейбарса. Новым султаном был избран другой сын Бейбарса, семилетний мальчик по имени Саламиш, регентом при котором стал Калаун. В течение стодневного правления Саламиша Калаун вернул привилегированное положение находившимся в опале мамлюкам полка *Бахрия,* сформированного еще при последнем аййюбидском султане, — выделил им икта', многих повысил в звании, позаботился об их семьях. Эмиров из полка Бейбарса, действия которых были, как считалось, направлены на разрушение единства страны и представляли угрозу власти мамлюков, Калаун приказал арестовать. Вместе с тем к этим эмирам проявляли должное уважение. Калаун, как и Бейбарс, использовал метод «воспитания через испытание»: пребывание в тюрьме должно было научить провинившихся делать правильный выбор. Вскоре один за другим бывшие мамлюки Бейбарса были отпущены на свободу, некоторым вернули их прежние должности. Продуманная политика обеспечила Калауну поддержку большинства. Он был провозглашен султаном в ноябре 1279 г., во время болезни Саламиша[7] [1, s. 173–174].

[7] Саламиш, его мать, а также другие дети Баркука при Калауне жили в Караке. В 1286 г. Саламиш и его брат аль-Мас'уд вернулись в Каир, получили звание эмиров сотни, были обласканы султаном и проводили время с его детьми. Через некоторое время по какому-то доносу они были арестованы, затем, уже при султане аль-'Ашрафе отправлены в Константинополь [1, s. 231–232, 255].

Литература

1. Al-Mansuri, al-Amir Rukn al-Din Baibars al-Dawadari. Zubdat al-Fikra fi Ta'rikh al-Hijra. Beirut: al-Ma'had al-Almani lil-Abhath al-Sharqiyya. 1998. 488 s. + XXXIV s.

2. *Зайончковский А.* Новонайденный арабско-кипчакский словарь из государства мамлюков // Народы Азии и Африки. М.: Наука, 1964. № 3. С. 111–116.

3. *Хотко С. Х.* Генезис черкесских элит в султанате Мамлюков и Османской империи. Майкоп: Меоты, 1999. 280 с.

4. *Кеппен П.* О древностях Южного берега Крыма и гор Таврических. СПб.: печатано при Императорской Академии Наук, 1837. 409 с.

5. *Куртмалаева Ф.* Памятники и память (Мечети и святые места Крыма. Симферполь, 2010 // Крымскотатарская библиотека им. Исмаила Гаспринскго. URL: http://kitaphane.crimea.ua/ru/mecheti-i-svyatye-mesta-kryma-metodiko%E2%80%93informatsionnye-materialy.html (дата обращения: 18.12.2012).

6. *Sadeque S. F.* Baybars I of Egypt. Dacca: Oxford University Press, 1956. 380 p.

7. *Зеленев Е. И.* Мусульманский Египет. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 373 с.

8. *Holt P. M.* Some Observations on the 'Abbasid Caliphate of Cairo // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. 1984. Vol. 47, N 3. P. 501–507.

9. *Бартольд В. В.* Халиф и султан // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 6: Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 1966. 785 с.

10. *Босворт К. Э.* Мусульманские династии: Справочник по хронологии и генеалогии / пер. и примеч. П. А. Грязневича. М.: Наука, 1971. 324 с.

11. *Muir W.* The Mameluke or Slave dynasty of Egypt, 1260–1517, A. D. London: Smith, Elder, 1896. 245 p.

12. *Адонц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основе Нахарарского строя. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1908. 256 с.

13. *Husain 'A.* Mawsu'a Ta'rikh Misr. Cairo: Dar al-Sha'ab. 3 Ajza'.

14. *Закиров С.* Дипломатические отношения Золотой Орды с Египтом (XIII–XIV вв). М.: Наука, 1966. 161 с.

15. *Тизенгаузен В.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. I. Извлечения из сочинений арабских. СПб.: Типография ИАН, 1884. 564 с.

16. *Семенова Л. А.* Салах ад-Дин и мамлюки в Египте. М.: Наука, 1966. 217 с.

17. *Hitti P.* History of the Arabs. Macmillan, 1946. 767 p.

18. *Крымский А. Е.* История новой арабской литературы. М.: Наука, 1971. 794 с.

19. *Мюллер А.* История ислама с основания до новейших времен: в 4 т. СПб.: Тип. и Лит. В. А. Тиханова, 1895–1896.

20. *Northrup L. S.* From Slave to Sultan. The Career of al-Mansur ***Qalawun*** and the Consolidation of Mamluk Rule in Egypt and Syria (678–689 A. H. /1279–1290 A. D.). Stuttgart: Franz Steiner, 1998. 349 p.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

УДК 94(520).02 Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2013. Вып. 3

В. Н. Кудояров

ЯПОНО-ГОЛЛАНДСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ЭПОХУ ЭДО (1603–1867)

Японо-голландские контакты не имеют столь длительной истории, как отношения между Японией, Китаем и Кореей, которые прослеживаются еще с древности, в годы Асука (VI–VII вв.) и Нара (710–784) — период становления японского государства. Тем не менее отношения между Японией и Голландией сыграли важную роль в культурном плане, позволив обеим странам больше узнать друг о друге, и стали первым опытом долговременных отношений.

Следует отметить, что временем активных контактов Японии с Европой стали 1542–1639 гг., когда Япония кроме Голландии поддерживала отношения с Испанией, Португалией и Англией. Данный этап часто называют «христианским столетием» — одной из целей португальцев (прибыли в Японию в 1542 г.) и испанцев (торговали с Японией с 1584 г.) было распространение в Японии католицизма иезуитского толка. В результате в 1613 г. Токугава Иэясу (1542–1616)[1] издал указ о запрете христианской религии. Ранее, в 1587 г., похожий указ («указ об изгнании миссионеров» — «*батэрэн цуйхо: рэй*») был издан Тоётоми Хидэёси (1536–1598)[2], после его походов на Кюсю, с формулировкой, что все христиане — враги «учения Будды». Указ Хидэёси предписывал всем миссионерам покинуть Японию в течение 20 дней, но оказался малоэффективным.

С другой стороны, в 1609 г. Япония установила торговые отношения с Голландией, а в 1613 г. — с Англией, причем купцы обеих стран больше внимания уделяли не столько распространению христианского мировоззрения, сколько торговле, поэтому были менее опасны для центральных властей в Эдо (совр. Токио).

Токугава Иэясу активно поощрял внешнюю торговлю: она развивалась по специальным «красным печатям» — лицензиям *сюиндзё:*, выдача которых была прерогативой *бакуфу* и феодальных кланов Симадзу, Арима, Мацуура, Набэсима, Хосокава, Като:, Камэи, Мацукура и Такэнака. Эта торговля (*сюинсэн бо:эки* — «торговля на судах с красными печатями»), проходившая при участии купцов из Эдо, Осаки, Киото, Сакаи, Хакаты, Нагасаки, достигла своего расцвета в конце XVI — начале

Кудояров Владимир Николаевич — аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет; vladohome@mail.ru

[1] Токугава Иэясу (1542–1616) — третий объединитель Японии после Ода Нобунага (1534–1582), и Тоётоми Хидэёси (1536–1598), основатель династии сёгунов Токугава, первый сёгун (1603–1605). В 1605 г. отрекся в пользу своего сына Хидэтада (1579–1632), второго сёгуна (1605–1623), но фактически управлял *бакуфу* до своей смерти. Токугава Иэясу приписывается составление политико-правовых «Стостатейных установлений Токугава» («*Токугава сэйкэн хяккадзё:*», 1616).

[2] Тоётоми Хидэёси — полководец и второй объединитель Японии после Ода Нобунага (1534–82). Разбив войска Акэти Мицухидэ (1528–1582), Сибата Кацуиэ (1522–1583) и др., подчинил Сикоку, Кюсю и ряд областей в Канто. В 1585 г. стал «регентом» *кампаку*. Известен проведением земельного кадастра (*тайко: кэнти*), «охотой за мечами» (*катанагари-но рэй*) и отделением сословия самураев от крестьянства (*хэйно: бунри*) — эти реформы были направлены на укрепление власти центра и обеспечение постоянного налогового поступления.

© В. Н. Кудояров, 2013

XVII в.: японские купцы вели торговлю в «японских кварталах» *нихонмати* на территории Тайваня, Макао, Манилы, Лусона, Тонкина, Борнео, Камбоджи, Вьетнама и Сиама.

В свою очередь, в это время торговую деятельность активизировали голландцы — стремясь лишить португальцев монополии на торговлю пряностями, они устремились в сторону Молуккских островов, Китая и Японии. Это проходило в условиях борьбы за независимость от Испании — Восьмидесятилетней войны (1568–1648), что требовало расширения экономических интересов Голландии в Юго-Восточной Азии. В области внешней торговли голландцы получили богатый опыт: основанная в 1602 г. голландская Ост-Индская компания вплоть до своей национализации в 1800 г. обладала монополией на торговлю с Японией, Китаем, Цейлоном, Индонезией. В каждом из регионов были основаны ее торговые представительства — фактории.

По мнению Итадзава Такэо (1895–1962), специалиста по истории японо-голландских отношений, первым голландцем, прибывшим в Японию, стал Дирк Герриц (1544–1604), который приплыл в Нагасаки в 1585 г. и находился там до 1592 г. В это же время в Голландии открывается ряд навигационных школ, где готовят специалистов для командировки в Индию и Юго-Восточную Азию — можно отметить школу, созданную под руководством морехода Петруса Планциуса (1552–1622) [1, p. 3–4].

Первым голландским судном, попавшим в ходе шторма в Японию, оказалось «Лифде», на борту которого находился англичанин Вильям Адамс (Миура Андзин, 1564–1620), ставший впоследствии советником Иэясу и сыгравший главную роль в установлении японо-голландских торговых отношений. По совету Адамса Иэясу разрешил голландцам Якобу Квакернаку и Мелькиору ван Сантворту отбыть в Сиам, предварительно дав им письмо-приглашение торговать с Японией. Наконец, идея торговли с Японией была рассмотрена в 1606 г. правительством Голландии и утверждена на заседании в Амстердаме. Было решено отправить Иэясу грамоту с возможностью заключения торгового договора [2, с. 239–240].

В декабре 1607 г. эскадра в составе 13 судов под руководством Питера Вильямса Верфуффа покинула Голландию и направилась в сторону Батавии (до 1942 г. главный город Голландской Индии на о. Ява, совр. Джакарта), куда прибыла только в 1609 г. В Батавии голландцы узнали о том, что Иэясу разрешает им торговать в Японии. По поручению Верфуффа посредником в установлении японо-голландских отношений стал Жак (Якоб) Спекс (1585–1652), голландский торговец и путешественник, впоследствии седьмой генерал-губернатор Ост-Индской компании.

В 1607 г., имея 2 корабля (19-пушечный «Грифон» и 26-пушечный «Красный лев со стрелами») с грузом шелка, льна, перца и свинца, он отправился в Японию, куда прибыл 2 июля 1607 г. В Хирадо (совр. преф. Нагасаки) суда ненадолго задержал Мацура Сигэнобу (1549–1614), глава княжества и сторонник расширения торговых контактов с Европой. Скупив у них свинец, он направил суда в Нагасаки, откуда часть голландцев отправилась в Эдо для аудиенции у Иэясу. В г. Сумпу (совр. преф. Сидзуока) между Авраамом ван ден Броеком и Николасом Пайеком — с голландской стороны — и Иэясу начались переговоры об установлении торговых и дипломатических отношений.

В результате переговоров 24 августа 1609 г. Иэясу была дарована «грамота с красной печатью», по которой голландцы впредь получали право свободной торговли

и находились под защитой *бакуфу*. Вопреки ожиданиям Иэясу голландская торговая фактория была основана не в порту Урага, а в Хирадо — с целью ликвидации монополии португальцев и испанцев в Нагасаки. Повлияла и позиция Мацура Сигэнобу. Спекс, получивший поддержку от Адамса, стал первым директором фактории в Хирадо и с перерывами занимал этот пост до 1621 г. [3, p. 10–12].

Необходимо отметить, что за всю историю фактории в Хирадо там торговали не только голландцы, но и португальцы (в 1550–1561 гг.), а также испанцы (в 1584–1624 гг.) — торговля с ними обозначается в японской историографии понятием *намбан бо:эки* — «торговля с южными варварами». Голландская фактория (*оранда сё:кан*) была построена на острове в 1609 г., а в 1613 г., по инициативе Сигэнобу, там появилась и английская (*игирису сё:кан*) фактория. Англичанам, как и голландцам, от Иэясу была предоставлена «красная печать» с правом торговли.

Изначально голландцы и англичане вели совместную торговлю — они были союзниками по условиям заключенного в 1619 г. соглашения, направленного против монополии португальцев и испанцев в Тихом океане. Объединенные эскадры голландских и английских судов предпринимали пиратские набеги на португальские суда, направлявшиеся в Японию, и испанские, плывшие в оплот испанцев на Филиппинах — Манилу. О действиях пиратов знало и *бакуфу*, несшее убытки от атак на китайские торговые суда, и в сентябре 1621 г. был издан указ о запрете пиратства вблизи Японских островов. Торговля в Японии перестала быть прибыльной для англичан, также сказывалась конкуренция с голландцами и непопулярность в Японии английских текстильных товаров. В результате в 1623 г. английская фактория была закрыта, и англичане надолго покинули Японию [4, p. 30–31].

С 1623 г. фактория в Хирадо, состоявшая из 72 домов, находилась под управлением как Голландской Ост-Индской компании, так и правительства Японии, владевшего монополией на внешнюю торговлю. Стремясь усилить свои позиции в Юго-Восточной Азии, представители Компании даже нанимали японских солдат для несения службы в районе Молуккских островов — так, в Батавии на 1623 г. насчитывалось 130 японцев-контрактников, которые постепенно ассимилировались с местным населением.

В целях дальнейшего ослабления монополии португальцев была пересмотрена и стратегия ведения торговли с Японией. В 1621 г. руководству Компании была представлена докладная от Леонардо Канпуса, главы фактории в Хирадо. Он указывал на недопустимость пиратства вблизи Японии и отмечал самодостаточность японской экономики, предлагая каждый год ввозить те китайские товары, в которых Япония может нуждаться. Для этого необходимо монополизировать китайский рынок. Генерал-губернатор Кун благосклонно отнесся к этой идее и в 1622 г. снарядил эскадру из 16 судов под командованием Корнелиуса Райерсона. Она должна была захватить Макао, португальскую колонию в Китае, но экспедиция закончилась провалом и только способствовала эскалации конфликта с Китаем. По итогам переговоров в Фуцзяне голландцы в 1624 г. обосновались на о. Тайвань, находившемся под их юрисдикцией до 1661 г. Голландцами и китайцами Тайвань рассматривался как удобный транзитный пункт: в связи с походами Тоётоми Хидэёси в Корею[3] отноше-

[3] Походы Хидэёси в Корею делятся на 2 кампании: «кампания *Бунроку*» (*Бунроку-но эки*, 1592) и «кампанию *Кэйтё:*» (*Кэйтё:-но эки*, 1597). Главной целью было покорение Кореи, находившейся в вассальной зависимости от Китая династии Мин. Помощь Китая Корее, партизанское движение, смерть Хидэёси в 1598 г. привели к прекращению войны и эвакуации японских войск.

ния между Японией и Китаем были прерваны, и японским судам было запрещено приплывать в другие китайские порты.

Несмотря на подписанное соглашение, на Тайване развернулась жесткая конкуренция между голландцами, португальцами и японцами, вылившаяся в так называемый инцидент на Тайване (*Тайован дзикэн*, 1628). Поводом к нему стала деятельность Суэцугу Хэйдзо:, занимавшего должность «государственного представителя» (*дайкан*) в Нагасаки и имевшего «красную печать» для торговли на Тайване. Голландцы видели в нем своего конкурента и в 1625 г. по инициативе Мартинеса Сонка, главы голландской администрации, ввели для японцев налог на экспорт в размере 10%. Для улаживания конфликта в Японию в 1627 г. был направлен Питер Ноицц, новый глава администрации, но его миссия оказалась неудачной: Хэйдзо: уже командировал в Эдо местных тайванских чиновников, которые заявили сёгуну о своей готовности перейти под юрисдикцию Японии. Их просьба была удовлетворена, а Ноицц был вынужден вернуться на Тайвань, где заключил под стражу людей Хэйдзо:, входивших в то посольство, и мешал торговле японцев. В результате Хамада Ябэй, помощник Хэйдзо:, взял Ноицца в заложники и потребовал от голландской стороны ликвидировать 10-процентный налог, что впоследствии было удовлетворено. Данный инцидент временно охладил отношения с Голландией и привел к закрытию фактории в Хирадо, но в 1632 г. ее деятельность была возобновлена [4, p. 35–37].

В связи с угрозой распространения христианства католического толка (на 1605 г. в Японии насчитывалось 750 000 христиан), усиливавшего сепаратистские тенденции среди недавно подчиненных феодалов юго-запада Японии, *бакуфу* с 1623 г. последовательно вводило законы об изоляции (*сакоку-но рэй*). В 1624 г. Японию покинули испанцы, были прерваны контакты с Филиппинами в связи с ее активной христианизацией. Первыми указами об изоляции можно даже считать указы 1612–1613 гг., по которым иностранная торговля ограничивалась портами Нагасаки и Хирадо.

Заключительным этапом в оформлении политики изоляции (*сакоку*) стало правление 3-го сёгуна Токугава Иэмицу (1604–1651), при котором в 1633–1641 гг. было выпущено 5 законов об изоляции. Так, по указам 1633, 1634 и 1635 гг. купцам, торговавшим в «японских кварталах» в Юго-Восточной Азии, под страхом смерти запрещалось возвращаться в Японию. Теперь монополия на торговлю на Тайване и в Тонкине полностью перешла голландцам. Указы 1636 и 1639 гг. под страхом смерти запрещали торговую и миссионерскую деятельность португальцев на территории Японии, причем указ 1636 г. требовал высылки из Японии и детей от смешанных браков. Указ 1639 г. окончательно вводил режим изоляции, длившийся до «открытия страны» в 1854 г.

С 1639 г. основными торговыми партнерами Японии были Китай и Голландия, причем Япония вплоть до окончания периода изоляции не имела с ними дипломатических отношений. Исключение было сделано для Кореи, откуда прибывали миссии (*тё:сэн цу:синси*) с поздравлениями от корейского короля по случаю рождения у сёгуна наследника или с приходом нового сёгуна к власти. Дипломатические миссии прибывали в Японию и из королевства Рю:кю: (совр. преф. Окинава), поддерживавшего вассальные отношения с Китаем и с 1609 г. находившегося под контролем княжества Сацума[4].

[4] Из города Сюри, столицы королевства, в Японию к 1867 г. было направлено 21 посольство, а власти Сацума имели от *бакуфу* право направлять на Рю:кю: своих представителей.

Решение *бакуфу* продолжить торговлю с голландцами было обусловлено их помощью при подавлении восстания 1637 г. в Симабара на Кюсю, проходившего под христианскими лозунгами и вызвавшего широкий общественный резонанс, став непосредственным поводом к установлению режима изоляции. Голландцы продолжали торговать в Хирадо до 1641 г., когда произошел инцидент в ходе строительства магазина и жилых помещений — голландцы указали дату постройки в христианском летосчислении, что, по мнению японских инспекторов, было недопустимо. В результате склад был разрушен, а фактория, которую в 1639–1641 гг. возглавлял Франсуа Карон (1600–1673), была окончательно перенесена из Хирадо на небольшой остров Дэдзима («остров, лежащий при входе в бухту») в заливе Нагасаки, «имевший в длину 236 шагов и в ширину — 82» и напоминавший японский веер [5].

Сам остров был насыпным (его другое название — «Цукисима», что означает «Построенный остров») — работы по его благоустройству, финансируемые 25 влиятельными «горожанами Дэдзима», проходили в 1634–1636 гг. (стоимость работ неизвестна). Изначально в Дэдзима жили португальцы, которых переселили сюда в июле 1636 г. в рамках ужесточения политики изоляции.

Первые сведения как о Дэдзима, так и о Японии на голландском языке были представлены в сочинении «Подлинное описание могущественных княжеств Японии» (Амстердам, 1645), авторство которого приписывается упомянутому Ф. Карону. Однако, как отмечает историк Ниси Кадзуо, этот труд был составлен Хенриком Хагенауэром, сотрудником фактории в Хирадо, в 1631–1638 гг. находившимся на территории Юго-Восточной Азии и Японии [6, p. 30]. Первым голландским источником по самой фактории Дэдзима, с ее первыми зарисовками, стал труд «Хроника миссий Голландской Ост-Индской компании» (Амстердам, 1669), составленный пастором Арнольдусом Монтанусом (1625–1683) на основе рассказов сотрудников голландской фактории.

За пользование факторией в Дэдзима, где располагались деревянные дома для голландских чиновников, магазины-склады и другие службы, голландцы платили 55 *каммэ* серебра в год[5]. Деятельность голландцев, число которых не превышало 20 человек, была строго регламентирована: им запрещался свободный выход в город, был ограничен и круг контактов с местным населением. И все же Дэдзима была единственным «окном в Европу» в течение всего периода изоляции, вплоть до заключения в 1859 г. японо-голландского договора о дружбе и торговле. В то же время неправомерно считать, что контакты с внешним миром в эпоху Эдо были ограничены только данной факторией: через Рю:кю: и Нагасаки поддерживались контакты с Китаем, через княжество Цусима — с Кореей, а через княжество Мацумаэ (территория Эдзо, совр. Хоккайдо) — с племенами айну и русскими купцами[6].

---

[5] *Каммэ* — мера веса для серебра (3, 75 кг).

[6] Япония при Токугава поддерживала неофициальные контакты с Россией, посредником в которых выступало княжество Мацумаэ на севере Японии. В 1785–1786 гг. по приказу Танума Окицугу, прочитавшего труд «*Акаэдзо фу:сэцуко:*» («Размышления о красноволосых варварах»), написанный в 1783 г. врачом Кудо: Хэйсукэ, на Хоккайдо и Курилы была отправлена экспедиция с целью выяснения возможности установления торговых контактов с Россией. Официально контакты между Россией и Японией были установлены в 1855 г. с подписанием Симодского трактата, по которому русские корабли получили право входить в порты Нагасаки, Симода и Хакодатэ, а Сахалин попал под совместное управление обеих стран.

С японской стороны деятельность голландцев в Дэдзима курировали «старшие» чиновники *отона* (2 чел.), под началом которых находились 2 чиновника-«главы» *кумигасира*. В штате числились 10 секретарей (*хисся*), 1 посыльный (*ко:си*). Финансовые стороны торговли находились под контролем чиновников *кимбаяку* (36 чел.) и их секретарей (*кимбаяку хисся*, 4 чел.). Главными считались чиновники *отона*, выступавшие посредниками между голландцами и властями Нагасаки в лице «губернатора» *Нагасаки бугё:* и «городского главы» *матидосиёри*. Число чиновников периодически менялось, но в конце XVII в. уже можно говорить об их постоянном составе.

С 1633 г. представители фактории раз в год наносили визит сёгуну в Эдо для преподнесения ему подарков, демонстрации своей лояльности и чтения доклада о социально-политическом и культурном развитии западных стран, особенно Португалии и Испании[7]. Контакты с голландцами были бы невозможны без помощи переводчиков *оранда цу:дзи*, входивших в администрацию Нагасаки. До перенесения в 1641 г. голландской фактории из Хирадо в Дэдзима переводы выполнялись частными лицами, без специальной лицензии, однако затем их деятельность была легализована. Главными переводчиками стали Исибаси Сукэдзаэмон, Намура Хатидзаэмон и Кимоцуки Хакудзаэмон, жившие в Хирадо. Впоследствии состав переводчиков был расширен: появились должности «главного переводчика» (*о:цу:дзи*), «младшего переводчика» (*коцу:дзи*), их ассистентов (*коцу:дзидзё*, *коцу:дзинами*) и учеников (*кэйко цу:дзи*) [7, p. 24–28].

Благодаря переводчикам информация, полученная от голландцев, постепенно систематизировалась и с 1641 г. оформлялась в виде ежегодных отчетов перед *бакуфу*, ставших основой для «Сведений из Голландии» («*Оранда фу:сэцугаки*»), многотомной хроники о положении в мире за 1644–1858 гг. Среди статей, входивших в «Сведения», можно выделить новости из Европы, Индии, Китая. Если ничего нового не происходило, использовалась формулировка «В Европе и Индии все спокойно».

Глава фактории в Дэдзима заранее составлял отчет, который незамедлительно переводился в Нагасаки, после чего через посредничество губернатора направлялся сёгуну в Эдо. Первым стал отчет Ф. Карона, главы фактории, о распространении христианства португальцами. Составление отчетов стало обязательным условием продолжения японо-голландских контактов. Все сведения изначально были засекречены, но в XIX в., в обстановке экспансии европейских держав на Дальнем Востоке, они постепенно распространялись и среди городского населения. Со временем потребность в детальной информации возросла, и стал издаваться «Экстренный выпуск» («*Бэцудан фу:сэцугаки*») [8, p. 10–24].

В ходе визита в Эдо голландцы должны были следовать многочисленным и зачастую малоприятным формальностям, о которых подробно писал Энгельберт Кемпфер (1651–1716), немецкий врач, в 1690–1692 гг. занимавший должность директора голландской фактории. В его трудах «Заметки о Японии» и «Путешествие из Нагасаки в Эдо» он также дает подробную характеристику нравов и обычаев японцев, излагает их историю. Труды Кемпфера были написаны по-немецки и в 1727 г. переведены на английский, став ценным европейским источником по Японии, а в 1801 г. переведены ученым Сидзуки Тадао (1760–1806) на японский, положив начало ис-

[7] Подробное описание визитов, история города Нагасаки и его культурные особенности представлены в указанной работе [6].

пользованию термина «*сакоку*» (глава из книги Кемпфера была озаглавлена «*Сакокурон*» — «Об изоляции»). В 1729 г., после выхода трудов Кемпфера в Голландии, появилась книга «Китай и Японская империя» английского историка Томаса Сальмона (1679–1767), вошедшая в серию «Современная история стран мира» (44 тома) [6, p. 30–36].

Значимые труды о быте фактории в Дэдзима оставил и шведский врач Карл Тунберг (1743–1828), в 1775–1776 гг. служивший там хирургом. Его «Путешествие по Японии», «Флора Японии» (1807–1823) представляют ценный этнографический материал, собранный автором на Кюсю и Хонсю при помощи японских переводчиков.

Трижды (в 1779–1784 гг.) был на посту директора фактории Исаак Титсинг (1745–1812), масон и главный представитель Голландской Ост-Индской компании в Восточной Азии. Два раза он был в Эдо, на аудиенции у 10-го сёгуна Токугава Иэхару (1737–1786). Он также поддерживал контакты с Танума Окицугу и его сыном Окитомо, разделяя их планы по расширению оборотов внешней торговли[8]. Именно к Титсингу Окицугу обратился с просьбой прислать из Батавии квалифицированных плотников, чтобы научить японцев строить крупные морские суда. Несмотря на контрабанду со стороны голландцев, Окицугу не планировал сворачивать отношения с ними.

Титсинг перевел японскую хрестоматию-энциклопедию в семи свитках, рассказывавшую о поколениях японских императоров «от начала времен» до 1611 г. под названием «Очерк поколений властителей Японии», а также составил «Историю этнографии Японии». После смерти Титсинга его работы были опубликованы, представив ранее неизвестные моменты из жизни японцев и их традиций [9, с. 92, 137–138].

Самой яркой фигурой в истории японо-голландских отношений стал Филипп Франц фон Зибольд (1796–1866), немецкий ученый-естествоиспытатель. В 1823–1829 гг. и в 1859–1862 гг. он возглавлял голландскую факторию, составив за это время такие всемирно известные труды, как «Япония» (7 томов), «Флора Японии», «Фауна Японии», всесторонне охватывавшие жизнь в Японии. В Дэдзима Зибольд разбил ботанический сад, где посадил более 1000 местных растений, а в специально построенной теплице культивировал даже голландский климат. Ряд японских растений и семян он впоследствии представил в Европе. Исследования Тунберга, Титсинга и Зибольда способствовали становлению японской медицины — всех троих в японской историографии именуют «тремя учеными из Дэдзима» (*Дэдзима сангакуся*) [10, p. 2, 50].

Отношения между Японией и Голландией в эпоху Эдо развивались преимущественно в условиях изоляции и были ограничены факторией в Хирадо, а затем — Дэдзима. Тем не менее, несмотря на жесткий контроль со стороны властей и угрозу полного прекращения (особенно на начальном этапе, сразу после оформления поли-

---

[8] Танума Окицугу (1719–1788) — «камергер» (*собаё:нин*) при 10-м сёгуне Токугава Иэхару (1737–1786), «старший советник» (*ро:дзю*:) в 1772–1786 гг. Проводил экономические реформы, основанные на тесном сотрудничестве между *бакуфу* и купцами, а также идеях меркантилизма. При нем расширились обороты японо-китайской торговли за счет роста экспорта японских морепродуктов (*тавараномо, сёсики*) в обмен на китайское золото и серебро. На волне стихийных бедствий 1783–1786 гг., недовольства окружения сёгуна его неблагородным происхождением и ростом коррупции в аппарате *бакуфу* в 1786 г. смещен с поста *ро:дзю*:. Окитомо (1749–1784), сын Окицугу и «младший советник» (*вакадосиёри*), был смертельно ранен самураем Сано: Масакото в 1784 г. В японской историографии время 1760–1786 гг. часто именуется «временем Танума» (*Танума дзидай*).

тики *сакоку)*, контакты способствовали расширению у японцев научного кругозора и созданию отдельной отрасли исследований — «голландоведения» *рангаку*, в рамках которого формировались японские прикладные науки (медицина, анатомия, физика, химия, математика). Голландцы получили возможность расширить свое влияние на Дальнем Востоке и удерживали его вплоть до середины XIX в., когда в борьбу за сферы влияния вступили Российская Империя, США, Англия и Франция.

Литература

1. *Itazawa Takeo*. Nichiran boekishi (History of Japanese-Dutch Trade). Tokyo: Heibonsya, 1949. 144 p.
2. *Лещенко Н. Ф.* Япония в эпоху Токугава. М.: Крафт, 2010. 352 с.
3. *Toyama Usaburo*. Nambansen boekishi (History of Dutch Trade in Japan). Aziagaku soshou 35. Tokyo: Ozorasya, 1997. 610 p.
4. *Krins F.* Junana seiki no orandajin ga mita Nihon (Japan as it was seen by the XVIIth century Dutch). Kyoto: Rinsen shoten, 2010. 249 c.
5. *Навлицкая Г. В.* Нагасаки. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979. 240 с.
6. *Nishi Kazuo*. Nagasaki Dejima runesansu. Fukugen oranda shokan (the Renaissance of Dejima in Nagasaki. The restored Dutch Factory). Tokyo: Ebisu kosho, 2004. 254 p.
7. Nagasaki to oranda. Kindai Nihon e no ayumi (Nagasaki and Dutch. The way to Modern Japan) / Nagasakiken kyoikuiinkaihen. Nagasaki: Ryubunsya, 1990. 206 p.
8. Oranda fusetsugaki shusei, Gekan (Compilation of Dutch rumors, lower scroll) / Nichiran gakkai Hosei rangaku kenkyukaihen. Tokyo Yoshikawa Kobunkan, 1979. 401 p.
9. *Ермакова Л. М.* Вести о Япан острове в стародавней России и другое. М.: Языки славянской культуры, 2005. 297 с.
10. Dejima no kagaku (Science in Dejima). Nagasaki: Fujiki hakueisya, 2000. 87 p.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

УДК 94(5) Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2013. Вып. 3

М. А. Солощева

О РОЛИ ШКОЛЫ НЬИНГМА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ТИБЕТА (1642–1735)

Ньингма[1], будучи старейшей школой тибетского буддизма, ведущей свою историю от эпохи «раннего распространения» Учения в Тибете (VII–IX вв.), не занимала господствующего положения среди прочих школ после падения Тибетской империи в середине IX в. И тем не менее она неоднократно оказывалась втянутой в борьбу как на территории самого Тибета, так и за его пределами. Для анализа в данной статье нами был выбран период, который начинается с установления правления Далай-ламы V в 1642 г. и заканчивается возвращением в Лхасу Далай-ламы VII в 1735 г., не только потому, что это важнейший период истории Тибета в целом, но и в связи с тем, что события этого времени наглядно демонстрируют значение школы Ньингма в политической и религиозной жизни Тибета.

Из наиболее значимых отечественных исследований по данной тематике необходимо отметить диссертационное исследование В. А. Ивановой «Религиозный и политический аспекты развития школы Ньингма в Тибете в XVII–XVIII вв.» [1]. Автор на основе переведенных на английский и русский языки источников и исследований дает достаточно подробное описание истории формирования школы, характеризует ее отношения с политической властью и религиозную деятельность. Однако необходимо отметить, что эта работа, будучи первым комплексным исследованием данного вопроса в отечественной историографии, нуждается в дополнениях на основе источников на тибетском и китайском языках. Некоторые сведения о школе Ньингма в указанный период содержатся в монографии В. Л. Успенского «Тибетский буддизм в Пекине» [2]. Книга содержит целый раздел, посвященный жизни и деятельности принца Юньли (1697–1738), который, занимая руководящие посты во время правления своего брата императора Юнчжэна (1723–1735), в то же время был блестящим знатоком тибетского буддизма, близко общался с Далай-ламой VII (1708–1757) и, в соответствии с тибетской традицией, поддерживал как господствующую школу Гелуг, так и Ньингму.

Среди зарубежных исследований наиболее весомым вкладом в изучение «Старой школы» стал фундаментальный труд ученого-ламы Дуджома Ринпоче (1904–1987) «Школа тибетского буддизма Ньингма. Ее основы и история» [3], в котором можно найти как основные положения Ньингмы и ее историю, так и биографии большинства лам, сыгравших свою роль в формировании и развитии учения «Старой школы». Важные сведения о принципиальных для развития Ньингмы событиях содержатся в книге Л. Петеха «Китай и Тибет в начале XVIII века» [4]. Опубликованная в 1950 г. и вышедшая вторым дополненным изданием в 1972 г., эта работа не утратила своего значения и сегодня. Информация об отдельных событиях, описыва-

Солощева Мария Алексеевна — аспирант, ассистент, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: mary1685@mail.ru

[1] Тиб. Rnying ma — «Старая школа».

© М. А. Солощева, 2013

емых в данной статье, есть в работах японской исследовательницы Исихамы Юмико «О распространении веры в Далай-лам как воплощения бодхисаттвы Авалокитешвары» [5] и Х. Ричардсона «Политическая роль четырех школ в истории Тибета» [6].

Ряд источников, на основе которых написана данная статья, уже были переведены на русский и английский языки. Это свидетельства католического миссионера Ипполито Дезидери, проживавшего в Тибете в 1715–1721 гг. [7], «История Кукунора» (№ 324 по каталогу Д. Мартина [8, p. 141]) Сумба-Хамбо Ешей-Пэлджора (1704–1788), изданная в 1969 г. в транслитерации тибетского алфавита с переводом на английский язык [9]. Некоторые сведения также были взяты из «Дэбтэр-чжамцо» (№ 391 [8, p. 163]) тибетского ученого Браггон Шабдрун Гончок Дамба Рабчжая (1800/1–1866) в переводе Р. Н. Дугарова [10]. Б. Б. Барадийн в 1925 г. опубликовал перевод «Бесед буддийских монахов» ученого ламы Гунтана Чжамбэй Янга[2] (1762–1828) [11]. Этот источник особенно интересен тем, что написан он в форме рассуждений о буддизме тибетского, монгольского, китайского и индийского монахов, помогающих читателю представить себе точки зрения и понять взгляды представителей разных течений буддизма в их взаимодействии. Важные сведения были почерпнуты из так называемой «Золотой книги» (№ 430 [8, p. 175]) — истории буддизма в Монголии, написанной халхаским ученым ламой Лубсан-Дамдином (1867–1937) на тибетском языке [12]. В 1964 г. появилось исследование Ш. Биры «О "Золотой книге" Ш. Дамдина» [13]. Ш. Бира привел подробные сведения о произведении и его авторе, а также дал характеристику источникам, на основе которых была написана «Золотая книга», и проанализировал историческую концепцию ученого. В нашей работе также была использована биография светского правителя Тибета Полханэ (1689–1747), написанная Хорканг Соднам Пэлбаром (1919–1995) на тибетском языке на основе другой, более известной биографии (№ 270 [8, p. 123–124]), автором которой был современник Полханэ Церин Вангьел (1697–1763) [14]. По словам автора, необходимость в пересмотре текста биографии возникла в связи с необъективностью Церин Вангьела, явно восхищавшегося тибетским правителем [14, p. 6–7]. Наряду с этими источниками мы также обращались к традиционному китайскому историописанию — «Материалам из цинских "правдивых записей" по истории тибетского народа». Этот сборник документов в девяти томах был опубликован в Лхасе в 1982 г. [15].

На основе вышеуказанных материалов в данной статье дается очерк положения школы Ньингма в период с 1642 по 1735 гг., рассказывается о событиях, в которые она была вовлечена, и определяются причины, по которым школа, не претендовавшая на доминирующее положение ни в тибетской политике, ни в религиозной жизни буддийского мира, так сильно пострадала в ходе исторических событий в Тибете в указанный период.

Великие ламы школы Ньингма не принимали активного участия в междоусобной борьбе тибетских группировок в предшествующий период. Однако иногда противоборствующие стороны привлекали их для совершения ритуалов с целью повлиять на ход развития событий. Учители «Старой школы», которая являлась национальной тибетской идеологией и носительницей имперских традиций[3], оказывали значительное влияние не только на умы простых тибетцев. Как следует из «Тайной

[2] Тиб. Gung thang dKon mchog bstan pa'i sgron me.

[3] Во времена существования Тибетской империи (VII–IX вв.) других школ тибетского буддизма еще не было.

автобиографии» Далай-ламы V, он сам практиковал ритуалы «Старой школы» и принимал посвящения от учителей Ньингмы [5, p. 49]. Дуйджом Ринпоче приводит биографию Великого Пятого вместе с биографиями других крупнейших лам этой школы [3, p. 821–824]. Среди учителей Далай-ламы V были такие великие ньингмапинские ламы, как Цурчен Чойин Рангдрол (1604–1669)[4], Ригдзин Нгаги Ванпо (1580–1639)[5], а также Ригдзин Тердаг Линпа (1646–1714)[6], основатель монастыря Миндзолинг[7]. С возглавлявшим монастырь Дорджедраг[8] ламой Ригдзин Пэма Тринлэ (1640–1717)[9] у Далай-ламы были общие учители, и Великий Пятый сам давал ему посвящения [3, p. 719–721].

В окружении Далай-ламы авторитет «Старой школы» также был велик. Вот что говорится о событиях 1641 г. в «Дэбтэр-Чжамцо»:

> Сам Содном-Рабдан соизволил сказать Великому Пятому о том, что сейчас и в будущем необходимо взять на себя труд, связанный с защитой религии. И еще он просил так: «Возможно, что угодные божества сект новых направлений и хороши — они действительно очень могущественны в делах, направленных вовне, но для внутренних дел от них особой пользы нет. Здесь лучше [секта] Нинмапа, которая действует, как собачий жир на раны. Извольте выразить ваше благоволение в интересах настоящего и будущего собственной религии, исходя из [положений] Нинмапы, которая обладает всеми достоинствами, необходимыми для решительных мер (дословно: для швыряния, сжигания и подавления) [10, с. 62].

К. Ф. Эрхард приводит сведения из автобиографии ламы Чжубтоб Лосан Лхачога (1672–1747) о том, что в ньингмапинском монастыре Галдан Дуйджомлинг[10] по указу Великого Пятого и регента Сангье Гьяцо (1653–1705) проводились ритуалы, призванные утихомирить «демона индийской границы», угрожавшего Тибету [16, p. 660].

Таким образом, мы видим, что авторитет Ньингмапы и действенность ее ритуалов не вызывали сомнения даже у лидеров и последователей других школ, которые прибегали к их помощи в борьбе друг с другом.

При Великом Пятом школа Ньингма не только укрепила свое влияние, но и получила материальную поддержку для развития старых монастырей и основания новых. Ряд монастырей, принадлежавших ранее школам Карма и Кадам, перешли во владение Ньингма. Главные монастыри этой школы — Миндзолинг (1676), Дорджедраг (1659), Палъюл[11] (осн. Лхачен Джампа Пунцогом) — были основаны при поддержке Далай-ламы V, в 1656 г. был заново отстроен монастырь Катог. Ко времени правления Великого Пятого и регента Сангье Гьяцо также относится основание многих менее важных ньингмапинских монастырей: Гандэн Дуйджомлин (1682), Галдан Доньилин[12] (1649), Сангнгаг Чжанчублин[13] (1651) и др. [16, p. 668][14].

---

[4] Биографию Цурчен Чойин Рангдрола см.: [3, p. 679–684].
[5] Биографию см.: [3, p. 783].
[6] Биографию см.: [3, p. 825–834].
[7] Тиб. Smin grol gling.
[8] Тиб. rdo rje brag.
[9] Тиб. rdo-rje brag Rig-'dzin Padma 'phrin-las.
[10] Тиб. Dga'-ldan bdud-'joms gling.
[11] Тиб. Dpal yul.
[12] Тиб. dGa' -ldan Don-gnyis gling.
[13] Тиб. gSang-sngags Byang-chub gling.
[14] Об основании монастырей см. также: [1, с. 125–126].

Одной из причин такой благосклонности Пятого Далай-ламы к «Старой школе» можно назвать его происхождение: Далай-лама родился в семье, почитавшей традицию Ньингмы, а в том месте, где он родился, сложилась традиция дружественных отношений между последователями школ Гелуг и Ньингма [17, p. 194]. Кроме того, приверженцы «Старой школы» поддерживали последователей «желтого учения» в их противостоянии с другими школами, в том числе Кагью. Таким образом, можно заключить, что привлечение школы Ньингма на свою сторону также было выгодно для Гелуг не только в силу значительного количества последователей, но и потому, что ньингмапинские ламы не претендовали на то, чтобы занять доминирующее положение ни в религиозной, ни в политической жизни Тибета.

В то же время существуют свидетельства того, что политика Великого Пятого в отношении последователей Ньингмы была не столь однозначна. В одном из посланий императора Канси к Галдану сказано: «В 13-м году Канси (1674 г.) далай-лама попросил издать указ, запрещающий монахам и мирянам в Китае читать сочинения Падма Самбхавы. Я тотчас также отдал [такой] приказ и запретил монахам и мирянам читать [эти сочинения]» [цит. по: 18, с. 151][15]. Таким образом, можно сделать вывод о том, что если Далай-лама не препятствовал, и даже способствовал развитию «Старого учения» на территории Тибета, в то же время он явно выступал против распространения учения Ньингмапы за его пределами. Можно предположить, что Великий Пятый предпочитал сохранять монополию на поддержку внешних сил, будь то маньчжуры или монголы, благодаря которым Гелугпа пришла к власти, за своей школой.

Поддержки монгольскими правителями Ньингмы можно было не опасаться из-за исторически сложившейся традиции конфликтных взаимоотношений последователей Ньингмы с монголами. Существуют многочисленные свидетельства того, как ньингмапинские ламы в самые разные исторические периоды совершали особые ритуалы против иноземных захватчиков, которые прежде всего ассоциировались с монголами. В «Беседах буддийских монахов» ученый лама Гунтан Чжамбэй Янг, со ссылкой на Великого Пятого, говорит о том, что не следует распространять учение Ньингмапы на территории Монголии и поясняет причины, по которым этого не стоит делать:

> Все же у вас (монголов. — *М. С.*) есть сильное стремление к Закону. И с самого начала требовалось указать такой метод, который был бы наиболее глубокомысленным, возвышенным и скорым, но высказывалось так, как попадется на язык, и вышло непонятно. Ныне большая часть литературы Нинмабы дошла до Монголии. Но V Великий Далай-лама в целях государственных интересов Тибета прослушал книг более ста «скрытых кладов» и литературу Нинмабы распространил повсюду. Но он признал учение Нинмабы несчастьем для Монголии и запретил его доступ в эту страну. Подобный взгляд его явствует из его биографии и поучений. Причина подобного отношения Нинмабы к Монголии заключается в том, что в прежнее время монгольские войска неоднократно вторгались в Тибет и преследовали эту секту. Вследствие этого все верховные ламы и гении хранители Нинмабы были враждебны монголам и сила нравственных преступлений последних против секты была слишком велика [11, с. 40–41].

Объяснение запрета на распространение Ньингмы на территории Монголии исторически сложившейся традицией плохих взаимоотношений монголов с по-

[15] Китайский текст повеления см.: [15, t. 1, p. 108].

следователями «Старой школы» подтверждается автором так называемой «Золотой книги», халхаским ламой Дамдином, который относит начало конфликта к периоду правления царя Тисондэцена[16] (742–810):

> Что же касается традиции Ньингма, ранее Падмасамбхава для того, чтобы пригласить Пехара[17] стать хранителем местности монастыря Самье, обратился к Тисондэцэну, и когда [он] отправил армию, [войска] завоевали школу медитации в Бхамта Хор[18], разграбили владения и повелели местным божествам, встречавшимся по дороге, подавлять монголов[19]. Начиная с этих пор ньингмапинцы вызывали большой страх у вооруженных племен севера [12, p. 151–152].

Затем Дамдин приводит еще несколько эпизодов из более поздних исторических периодов:

> Ранее, во времена, когда правитель Чингис-хан пошел в Тибет, о причине, почему ньингмапинцы не смогли остановить монголов было сказано у гуру Чойванга[20] в тексте терма: «На монгольской земле появится эманация Белого Намте[21], и демон сопроводит армию и разрушит королевство. И тем не менее, хотя [способ] отражения будет существовать, все возложат надежды на монголов, и не найдется того, кто бы [их] отразил», — такая отвратительная ложь была приведена [12, p. 152].

В данном отрывке Дамдин говорит о том, что предсказание, сделанное гуру Чойвангом, является ложью, видимо, подразумевая, что Пехар не мог выступать в сражении на стороне монголов, так как ранее Падмасамбхава его победил и сделал хранителем монастыря Самье.

Также Дамдин приводит современную Далай-ламе V историю:

> Раньше применялись бесчисленные заклинания и силы, призванные отбивать монголов всех без разбора, и когда бы ни призывали страшных охраняющих божеств, всегда полностью им доверяли. Дошло до того, что даже когда великий монгол, владыка белых палаток всех 40 монгольских тумэнов цзюнь-ван Тубпа тайджи из рода Чингис-хана, подноситель титула Далай-ламы[22], прибыл в Тибет, отражатель монголов[23] Цедаг[24] собрал войска у р. Точу[25], — во многих жизнеописаниях[26] это есть. Поэтому носитель традиции Северного терма Ригдзин[27] собрался бежать в сторону Ма-Шо,[28] но [ему] сказали, что там есть

---

[16] Тиб. Khri srong lde btsan.

[17] Тиб. Pe har — божество, почитаемое в Тибете как дхармапала — «защитник учения». Подробнее о Пехаре см.: [19, p. 94–102].

[18] Согласно легенде, до того, как Пехар был призван Падмасамбхавой и стал охраняющим божеством монастыря Самье, он был божеством-защитником школы медитации (тиб. sgom grwa) в местности Бхамта Хор на территории уйгуров (сев. Mi nyag). Подробно легенду о Пехаре см. также: [20, p. 223–265; 21, p. 313–316].

[19] Тиб. hor sog. Под тибетскими этнонимами «хор» и «сог» монгольские и тибетские авторы XVII — начала XX вв. понимали монголов. О различных точках зрения на идентификацию «хор» и «сог» см.: [12, с. 55].

[20] Тиб. Gu-ru Chos-dbang (1212–1270) — последователь Ньингмапы, «открыватель кладов», составитель биографии Падмасамбхавы.

[21] Один из эпитетов Пехара.

[22] Тиб. Thub-pa tayiji, выходец из Ордоса, в 1626 г. получил от Далай-ламы V титул Тайцзун-хунтайджи (тиб. Tha'i sun hung tha'i ji) [23, p. 503].

[23] Тиб. Sog bzlog pa Blo gros rgyal mtshan (1552–1624).

[24] Тиб.Tshe bdag.

[25] Тиб. Khro chu, приток р. Сунчу (тиб. Zung chu).

[26] Тиб. Rnam thar.

[27] Byang bdag rig 'dzin — Rig-'dzin Ngag-gi dbang-po (1580–1639).

[28] Тиб. Rma Shod.

монгольские войска. Он отправился [такой] дорогой, чтобы избежать [встречи с] ними, но сбился с пути. Поскольку он приблизился к монгольским войскам, то будучи приглашен командиром подразделения, поднес посвящение и подаяние. И на просьбу отразить силы бонпасцев [ответил]: «Имеющиеся указы и наставления наших ньингмапинских лам по отражению окраинных войск монголам не подойдут. А если [так] сделать, Угьян Ринпоче[29] разгневается, божества-хранители забеспокоятся. Сейчас [я] ошибся дорогой и попал к вашему командующему, поэтому пришлось совершить обряд подношения божествам», — так сказал [12, p. 152–153].

Таким образом, мы видим, что еще до 1642 г. среди последователей Ньингмы существовало мнение, что сами тибетские божества были против того, чтобы монголы совершали их ритуалы. Затем Дамдин, рассуждая о том, как складывалась традиция конфликтных взаимоотношений приверженцев «Старой школы» и монголов, приводит также цитату из «Тайной автобиографии» Далай-ламы V, в которой нераспространение учения Ньингмы объясняется религиозными мотивами:

Раньше монгольские армии множество раз приходили в Тибет и причиняли великий ущерб святым местам и последователям старой веры. Поэтому монгольские племена стали связаны с ньингмапинскими ламами и божествами цепью конфликтных связей[30], и их пути разошлись. Если распространять учение Ньингмы на монгольской земле, то прежнее учение придет в упадок, а последующее не распространится, и традиция отношений учитель-милостынедатель [с ньингмапинскими ламами] принесет несчастье. Понимая это, великие предки, ставшие покровителями учения, наложили на нее (Ньингму. — *М. С.*) строгий запрет. В жизнеописании Далай-ламы V сказано: «На монгольской земле учение Ньингмы не является подходящим. Когда брали книги и изображения, хотя подробно говорили, почему не годится, не верили. И тогда божества стали опасны как злые духи[31], и поэтому стали препятствием — такова история одного великого олётского ламы». Сказав, что старое учение чуждо монголам, не дал Джалхандза-хутухте[32] посвящения в 8 наставлениях; сказав Зая-пандите[33] о том, что на монгольской земле должно быть другое учение, а не Ньингма, различные ритуалы избежания смерти и болезней[34] тоже не дал, — об этом сказано в официальных письмах[35], персональных жизнеописаниях и религиозных текстах[36]. В записи учения[37] Зая-пандиты [сказано]: «Есть истории о том, как осуществление распространения учения Ньингмы на монгольской земле приносило несчастье. Когда последователи их учения появлялись [на монгольской земле], это имело плохие последствия, для пользы же необходимо [там] практиковать Учение Великого Цзонхавы», — так сказано [12, p. 153–154].

Таким образом, мы видим, что запрет на распространение учения Ньингмы в Монголии объяснялся закрепившейся традицией конфликтных взаимосвязей, восходящих к началу появления учения «Старой школы» и носящих религиозный характер. В то же время, хотя о подобных конфликтах с китайской стороной нам неизвестно, можно предположить, что Далай-лама, направив императору просьбу

---

[29] Тиб. U rgyan rin po che, один из эпитетов Падмасамбхавы.

[30] Тиб. Dam tshig gi sel.

[31] Тиб. lha 'dre 'dra'i 'tsub lhongs.

[32] Одна из важнейших линий перерождений в Монголии. В данном тексте речь идет о первом Джалхандза-хутухте Лобсан Дандзин Чжамцо (1634–1654).

[33] Халхаский Зая-пандита Лувсанпэрэнлэй (1642–1715) — известный писатель, переводчик, автор четырехтомного труда по истории Монголии, Индии и Тибета.

[34] Тиб. mdos.

[35] Тиб. Zhu nang gi chab shog.

[36] Тиб. Legs gsung bar.

[37] Тиб. Gsan yig.

запретить чтение текстов Падмасамбхавы на территории Китая, руководствовался теми же мотивами. Ритуалы Ньингмы, призванные отражать внешних врагов, были направлены не только на монголов, но и на воинов других граничащих с Тибетом земель. Так, на иллюстрации к ньингмапинскому обряду отражения врагов из «Тайной автобиографии» Пятого Далай-ламы можно ясно различить не только монгольские юрты и лошадей со скованными ногами, но и традиционные китайские дома [24, p. 165].

В то же время, как уже было сказано выше, в самом Тибете XVII в. стал периодом расцвета Ньингмы. Регент Сангье Гьяцо (1653–1705) продолжил покровительственную политику в отношении «Старой школы». В период правления Великого Пятого и регента были окончательно сформированы институты и сформулированы основные постулаты Гелуг, и благожелательное отношение лидеров тибетского буддизма к Ньингме также закрепилось в истории. Когда случались какие-нибудь катастрофы, будь то война или стихийное бедствие, тибетцы всегда обращались к последователям «Старой школы», чтобы провести церемонии в монастыре Самье.

Период процветания Ньингмапы был прерван в 1717 г., когда джунгарские войска вторглись в Тибет. Предводитель джунгаров Цеван Рабтэн (1697–1727) заручился поддержкой лам трех важнейших монастырей Тибета (Сера, Гадэна и Дрепунга), и в 1717 г. армия под предводительством его двоюродного брата Церина Дондуба вступила в Тибет[38]. 30 ноября 1717 г. джунгары взяли Лхасу и подвергли ее разграблению. Особенной жестокостью отличались их действия в отношении последователей Ньингмы.

Существуют разные теории о том, почему джунгары были столь нетерпимы к «Старому учению». Х. Ричардсон пишет, что они были чересчур фанатичными приверженцами Гелуг [6, p. 172]. В. И. Иванова соглашается с этим мнением [1, с. 136]. Сведения, подтверждающие версию о том, что инициаторами гонений на ньингмапинцев были последователи школы Гелуг, можно найти у католического миссионера Ипполито Дезидери, ставшего свидетелем кровавых событий в Тибете 1717–1720 гг. По его мнению, причиной гонений на «Старую школу» стали зависть и ненависть желтошапочников, к которым относился и Церин Дондуб [7, p. 220–221].

Еще один современник этих событий, ученый лама Сумба-Хамбо Ешей-Пэлджор в «Анналах Кукунора» о причинах неприязни джунгаров к Ньингме сообщает следующее:

> Ранее Лхавсан-хан из Тибета[39] и правитель Джунгарии хунтайджи Цеван Рабтэн пребывали во взаимном согласии, однако Лхавсан стал тайно практиковать старую веру, и перед тем, как его призвал к себе Владыка смерти[40], он положил письменные проклятия в некоторые седла и одежду, которые были направлены в Джунгарию в качестве подарков. Джунгары прознали от посыльного <…> о семи письменных проклятиях и др. и поэтому в год огня-птицы (1717) из Джунгарии вышли пять командующих войсками: Церин Дондуб, Чойпэл, Тобчи, Сангье и Дугкар Джейсан вместе со своими армиями… [9, p. 22–23].

Таким образом, Сумба-Хамбо говорит о том, что использование ньингмапинских ритуалов против монголов было причиной не только гонений на Ньингмапу, но и самого вторжения джунгаров в Тибет. Эти сведения также подтверждают вы-

[38] Подробнее о джунгарском вторжении см.: [4, p. 32–65].
[39] Тиб. Dbus gtsang.
[40] Тиб. gshin rje chos rgyal, см. [19, p. 82].

вод о том, что ньингмапинские ритуалы воспринимались как реальная угроза и имели большое значение для буддийского мира в изучаемый нами период, поскольку Лхавсан-хан собирался при их помощи навредить джунгарам, а джунгары организовали жесточайшие гонения на последователей «Старой веры» по причине совершения этих ритуалов, несмотря на то что это резко настраивало против них местное население, в то время как положение у джунгаров в Тибете было и без того довольно шатким.

Рассуждая о религиозных причинах конфликта и военного вторжения, не следует забывать и о геополитических интересах джунгаров, которые в то время были главным противником Цинской империи на внешнеполитической арене. Среди декларируемых целей джунгарского вторжения были также возвращение власти в стране тибетцам и водворение в Лхасе законного Далай-ламы VII. И если бы Церину Дондубу действительно удалось захватить Далай-ламу, находившегося в то время под охраной цинских и кукунорских войск в монастыре Кумбум, и привезти его в Лхасу, он бы смог не только захватить власть путем военного вторжения, но и стать новым монгольским «покровителем веры». Таким образом, переход светского правления в Тибете от хошутских монголов, лишившихся власти в 1717 г. со смертью Лхавсан-хана, к джунгарам был бы подтвержден на уровне традиционной буддийской доктрины, игравшей в Тибете столь важную роль.

Войдя в Лхасу, джунгары сразу же начали преследования Ньингмы. Вот что пишет о событиях в Лхасе Сумба-Хамбо:

> В соответствии с устным распоряжением джунгарского монаха Лосан Пунцога[41] из Гоман,[42] великий ньингмапинский лама тулку Дорджедраг и другие были убиты за годы земли-собаки (1718) и земли-свиньи (1719). Монастырские владения Намгьелинг[43] у дворца Гандэн, а также Дорджедраг, Миндзолинг и другие монастыри во главе с Самье были разрушены [9, p. 23].

Сумба-Хамбо также сообщает, что в 1718 г. «джунгарские войска левого крыла закрыли все монастыри секты ньимапа, как Намчжал-лин, Дорчжэбраг, Миндол-лин и прочие, которые были преподнесены (переданы) главе секты гэлугпа» [25, с. 137].

И. Дезидери пишет о том, что Ньингма пользовалась у местного населения бóльшим уважением, чем желтошапочные монахи, что вызывало у них зависть и ненависть, ставшие причиной массовых разграблений и разрушений монастырей «Старой школы» и жестоких убийств их монахов. В своей книге И. Дезидери описывает случай, как он лично помогал одному монаху бежать из Лхасы, спасаясь от преследователей. Одной ночью монах получил известие о том, что его жена, маленькая дочь и их близкие были захвачены в плен. Сам он едва успел бежать вместе со своим сыном, а И. Дезидери одолжил ему денег, так как монаху пришлось бежать настолько быстро, что он не успел взять с собой ничего, кроме того, что было на нем. Вплоть до появления в Лхасе китайских войск длились преследования ньингмапинских монахов, статуи разрушались, сжигались книги, было запрещено не только молиться, но даже произносить имя Падмасамбхавы [7, p. 221–223].

Среди убитых монахов были такие великие ламы, как Ригдзин Пэма Тринлэ, принимавший ранее посвящения от Великого Пятого, брат Тердага Лингпы Ло-

[41] Тиб.Blo bzang phun tshogs.

[42] Тиб.Sgo mang.

[43] Тиб. Rnam-rgyal-gling.

чен Дхармашри (1654–1717) и Пема Гьюрме Гьяцо, старшего сына Тердага Лингпы. Младший сын, Гьялсе Тричен Ринчен Намгьял, смог сбежать в Кхам. Дочь Тердага Лингпы Джецун Мингьюр Палдрон (1699–1769) бежала в Сикким. Были разрушены монастыри Дорджедраг Минджолин, Намгьялинг, Самдин, монастырь Самтанлинг в Олхе. Всего было разрушено и разграблено около 550 монастырей [1, с. 138–139].

Гонения продолжались до 1720 г., когда объединенные маньчжуро-монголо-китайские войска изгнали джунгаров из Тибета. Однако уже спустя шесть лет недолгий период восстановления был прерван указом императора Юнчжэна, тибетский перевод которого сохранился в биографии Полханэ, светского правителя Тибета в 1728–1747 гг.[44]:

> Указ императора. Пусть достигнет Далай-лама просветления в океане систем сутр и тантр. [Монахи, проживающие в] Миндролинг, Дорджедраг и Самье, которые придерживаются традиции старых мантр, могут оставаться в [этих] монастырях или менять религиозную систему, если пожелают. Что же касается других последователей старого учения, которые проживают в своих монастырях, следует лишить их полномочий, запретить практиковать [ритуалы] усмирения демонов, огненные подношения, разбрасывание магического оружия. Если же кто-то пожелает стать монахом, он должен стать, не имея самостоятельного права выбора, последователем желтошапочного учения [14, p. 92].

О возможных причинах, по которым император мог издать подобный указ, пишет В. Л. Успенский в своей монографии «Тибетский буддизм в Пекине». На основе ряда тибетских источников автор делает вывод о том, что во время правления императора Юнчжэна (1723–1735) «в Пекине среди высших лам сложились две группировки. Первую составляли пуристы и фундаменталисты школы Гелугпа. Ее можно назвать "гонлунской", поскольку ее лидеры Туган-хутухта, Сумба-хамбо и Джанджа-хутухта были крупнейшими ламами монастыря Гонлун. <…> Вторую группу возглавляли Ганджурва Лобсан-Чултэм и его патрон и ученик Юньли. Их можно назвать духовными предтечами появившегося в тибетском буддизме в XIX в. движения "римэ" ("всеохватывающего"), стоявшего выше сектантских разногласий. По-видимому, раскол между двумя группами произошел около 1725 г., т. е. даты приглашения в Пекин двух иерархов школы Кармапа. Во всяком случае, Туган-хутухта и Ганджурва-хутухта вместе сопровождали седьмого далай-ламу в Лхасу в 1720 г., а также вместе подписали петицию к императору о приглашении в Пекин юного Джанджа-хутухты в 1724 г. Едва ли когда-нибудь станут известны причины личного характера, которые стояли за этим конфликтом» [2, с. 212]. Безусловно, такое противостояние и интриги при цинском дворе могли повлиять на решение императора об издании указа в 1726 г. Необходимо также отметить, что это первый указ, изданный за пределами Тибета, призванный регулировать его религиозную жизнь.

Еще одним фактором, который мог повлиять на императора, были недавние события в Цинхае. В 1723–1724 гг. там вспыхнуло антицинское восстание под руководством внука Гуши-хана Лобсана Дандзина, в котором приняли участие многие монахи, а кукунорские монастыри стали очагами сопротивления. В результате кровавой расправы над монахами и разгрома, которому подверглись буддийские монастыри, находившиеся на родине основателя школы Гелуг Цзонхавы (1357–1419), в Тибете, где только начинало складываться представление о маньчжурском правителе, ста-

[44] В доступных нам опубликованных китайских источниках этот указ не упоминается.

ло слишком сложно поддерживать его имидж как «покровителя буддизма». Повеление, дающее серьезнейшие привилегии последователям «желтого учения», могло преследовать своей целью утвердить в умах тибетцев представление об императоре как о «защитнике истинной веры». В то же время этот приказ можно толковать как желание унифицировать религию в Тибете, чтобы было проще контролировать верующих буддистов через авторитет Далай-ламы. В пользу того, что Юнчжэн таким образом заботился о своем имидже, говорит и тот факт, что, распорядившись восстановить разрушенные в Цинхае монастыри, он также повелел верному и талантливому полководцу генералу Нянь Гэнъяо, с именем которого главным образом ассоциировалось кровавое подавление мятежа 1723–1724 гг., покончить с собой в том же 1726 г.

Несмотря на то что указ Юнчжэна давал значительные привилегии школе Гелуг, тибетские министры-калоны не спешили воплотить его в жизнь. Вопрос о реализации этого указа вызвал острую полемику среди тибетских министров. Полханэ, выступивший категорически против его воплощения, в итоге сложил с себя полномочия и уехал из Лхасы. По данным из его биографии, дочь Ригдзина Тердраг Лингпы Чжецзун Ми Гьюр Пэлги Чжома (1699–1769)[45], исповедовавшая «Старое учение», в беседе с Полханэ предсказала крах Канчэннэ из-за того, что он начал угнетать ньингмапинцев [4, p. 109–110; 26, p. 662]. И действительно, Канчэннэ, начавший приводить указ в действие, был убит другими министрами, после чего последовала гражданская война 1727–1728 гг. Закончилась война победой проманьчжурски настроенного Полханэ, который стал светским правителем Тибета. Во время пребывания Полханэ у власти (1728–1747) монастыри «Старой школы» были восстановлены, преследования прекратились, и религиозная жизнь тибетцев вошла в прежнее русло, когда, согласно традиции, установленной при Великом Пятом, Гелуг и Ньингма мирно сосуществовали в Тибете и имели практически равный авторитет среди верующих тибетцев.

Подводя итог, можно отметить, что, хотя гонения на Ньингму были в обоих случаях инициированы последователями Гелуг, они происходили не от жителей Тибета, а от пекинских или джунгарских чиновников или высокопоставленных монахов, преследовавших свои цели. Что же касается собственно тибетского населения и его высших лам, они не приветствовали угнетение «Старой веры» и негативно относились к ее преследователям, быстро терявшим из-за этого авторитет. Ньингмапинские ламы не стремились конкурировать с Гелуг ни в Тибете, ни за его пределами, однако их учение было популярно и среди тибетцев, и в Пекине. Эта популярность привела к тому, что Ньингма была вовлечена в бурные события тибетской истории XVII–XVIII вв.

Литература

1. *Иванова В. А.* Религиозный и политический аспекты развития школы Ньингма в Тибете в XVII–XVIII вв.: дис. … канд. ист. наук. Краснодар, 2011. 251 с.

2. *Успенский В. Л.* Тибетский Буддизм в Пекине. СПб.: НП-Принт, 2011. 368 с.

3. *Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje.* The Nyingma History of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History / transl. and ed. by Gyurme Dorje and Matthew Kapstein. Boston, 1991. Vol. I. 973 p.

[45] Тиб. rJe-btsun Mi-'gyur dpal gyi sgron-ma.

4. *Petech L.* China and Tibet in the Early XVIIIth Century: History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet. Leiden, 1972. 309 p.

5. *Ishihama Yumiko*. On the Dissemination of the Belief in the Dalai Lama as a Manifestation of the Bodhisattva Avalokitashvara // Acta Asiatica. Bulletin of the institute of eastern culture. N 64. Tokyo, 1993. P. 38–56.

6. *Richardson H.* The political role of the four sects in Tibetan history // The History of Tibet / ed. by Alex McKay. London; New York: Routledge Curzon, 2003. Vol. 2. P. 165–173.

7. *Desideri Ippolito.* An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri, 1712–1727 / ed. by Filippo De Filippi. Rupa, 2005. 545 p.

8. *Martin D.* Bentor Yael, Tibetan histories. A bibliography of Tibetan-language historical works. London: Serindia Publications, 1997. 295 p.

9. The annals of Kokonor / Ho Chin Yang (tr.). Bloomington: Indiana University; The Hague: Mouton and Co., 1969. (Indiana University Publications. Uralic and Altaic Series. Vol. 106.) 125 p.

10. *Дугаров Р. Н.* «Дэбтэр-чжамцо» — источник по истории монголов Куку-нора. Новосибирск, 1983. 93 с.

11. *Барадийн Б. Б.* Беседы буддийских монахов // Сб. МАЭ им. Петра Великого при АН СССР. Т. 5, вып. 2. Л.: Изд-во АН СССР, 1925. Т. 5, вып. 2. С. 631–656.

12. The Golden Annals of Lamaism being the Original Tibetan Text of the Hor-chos-hbyun of Blo-bzan-rta-mgrin entitled 'Dzam gling byang phyogs chen po hor gyi rgyal khams kyi rtogs pa brjod pa'i bstan bcos chen po dpyod Idan mgu byed ngo mtshar gser gyi deb ther zhes bya ba bzhugs so / ed. by Lokesh Chandra. New Delhi, 1964. (Sata-Pitaka Series. Vol. 34).

13. *Бира Ш. О* «Золотой книге» Ш. Дамдина. Улан-Батор: Изд-во АН МНР, 1964. 156 с.

14. *Hor khang bsod nams dpal 'bar.* Mi dbang rtogs brjod kyi snying don tshig bsdus gzhon nu mgu ba'i rol dbyangs. Lhasa, 1998. 208 p.

15. Qing shi lu zang zu shi liao. (Материалы из цинских «правдивых записей» по истории тибетского народа). T. 1–9. Lhasa, 1982. 4789 p.

16. *Ehrhard F.-K.* Political and Ritual Aspects of the Search for Himalayan Sacred Lands // The History of Tibet / ed. by Alex McKay. London; New York: Routledge Curzon, 2003. Vol. 2. P. 659–674.

17. *Snellgrove David L., Richardson H.* A Cultural History of Tibet. Bangkok, 2003. 309 p.

18. *Мартынов А. С.* Статус Тибета в XVII–XVIII веках. М.: Наука, 1978. 284 с.

19. *Nebezky-Wojkowitz R. de.* Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. Kathmandu, 1996. 572 p.

20. *Stein R. A.* Mi-ñag et Si-hia. Géographie historique et légendes ancestrales // Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. T. 44. 1951. P. 223–265.

21. *Hummel S.* Pe-Har // East and West. Vol. 13, N. 4 (December 1962). P. 313–316.

22. *Китинов Б. У.* Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М.: Т-во научных изданий КМК, 2004. 190 с.

23. *Ishihama Yumiko.* A study of seals and Titles Conferred by the Dalai Lamas // Tibetan studies. Proceedings of the 5th seminar of the International Association for Tibetan Studies. Narita, 1992. P. 501–514.

24. Secret Visions of the Fifth Dalai Lama. The Gold Manuscript in the Fournier Collection / ed. by Samten Gyaltsen Karmay. London, 1988. 260 p.

25. Пагсам-Джонсан. История и хронология Тибета / пер. с тибетского, предисловие и комментарии Р. Е. Пубаева. Новосибирск, 1991. 264 с.

26. *Martin D.* Bonpo Canons and Jesuit Cannons // The History of Tibet / ed. by Alex McKay. London; New York: Routledge Curzon, 2003. Vol. 2. P. 633–647.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.581

А. А. Никитина

«СРЕДНИЙ ГЕРОЙ» ИЛИ «ИДЕАЛЬНАЯ ЛИЧНОСТЬ»? ЛИТЕРАТУРНАЯ ПОЛИТИКА В КНР В 1961–1976 годах

Введение

Первая половина 1960-х годов оказалась временем столь же плодотворным, сколько и губительным для развития китайской литературы. Ослабление контроля в художественной сфере, санкционированное партией в рамках политики «урегулирования» неутешительных итогов «большого скачка», и призывы к литераторам выражать свои взгляды на темы и методы творчества привели к активным дискуссиям, в ходе которых были высказаны смелые суждения о необходимости изображать «среднего героя» и «писать правду». Однако оживление продолжалось недолго — кампания по «социалистическому воспитанию» интеллигенции, инициированная в 1962 г., и целенаправленная критика сторонников теории «среднего героя» в 1964 г. преградили путь «углублению реализма» и многоплановости художественных образов и стали прологом к «культурной революции» 1966 г.

Постепенно политический критерий окончательно возобладал над художественным, и культурная жизнь Китая была сведена к десяти «образцовым революционным спектаклям», а многообразие литературных персонажей — к «идеальным героям», черпавшим вдохновение и мудрость исключительно из произведений Мао Цзэдуна. Авторам предписывалось воспевать положительных персонажей — «героев эпохи Мао Цзэдуна», идеализировать современную китайскую действительность и, в особенности, результаты «культурной революции», что не могло воодушевить их на создание достойных произведений и реалистичных героев. Профессиональных литераторов вытеснили писатели-любители, представители рабочих, крестьян и солдат. В результате в середине 1970-х годов в литературе Китая преобладали низкокачественные произведения с поверхностными персонажами и шаблонными ситуациями.

Никитина Александра Андреевна — магистр востоковедения, африканистики, аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: sashurochka@gmail.com

© А. А. Никитина, 2013

Дискуссии о «среднем герое» (1961–1962)

В 1961 г. газета «Вэньибао» открыла новую специальную рубрику «Вопросы тематики», предоставившую платформу для обмена мнениями о многообразии жанров, стилей, форм в литературе. На страницах газеты были опубликованы позиции Чжоу Либо, Тянь Ханя, Ся Яня, Лао Шэ и других писателей. Они подчеркивали значение таланта писателя для творческого успеха, осуждали определяющее значение тематики, высказывались за ее расширение и свободу выбора темы для творчества, заговорили о возможности изображения обычного, «среднего» героя, о необходимости развития реализма[1]. Дискуссии об изображении «среднего героя» и «углублении реализма» начала 1960-х годов — ключевой момент литературной критики нового Китая касательно сферы изображения персонажей. Эти дискуссии показывают, как живо откликнулись писатели на призывы повышения качества литературных произведений, как глубоко они сознавали свою роль в воспитании людей нового Китая, которые не могли по определению обладать ограниченным набором свойств, предписанных им партийными шаблонами. Сворачивание же этих дискуссий продемонстрировало нежелание официального руководства идти навстречу деятелям литературы, боязнь партии упустить контроль над сферой культуры, страх потерять доверие художественного персонажа, способного мыслить и сомневаться, и, соответственно, доверие читателей к подобным персонажам.

В августе 1962 г. в Даляне прошло творческое совещание Союза китайских писателей, посвященное рассказам на сельскохозяйственную тематику, в котором принимали участие ограниченное число писателей и критиков. Один из руководителей конференции, писатель и литературовед, один из заместителей председателя Союза китайских писателей Шао Цюаньлинь, выступая со вступительным и заключительным словом, официально выдвинул теорию «описания среднего героя». Основные тезисы его выступлений были поддержаны участниками совещания. Ранее, в марте 1961 г., в рубрике «Вопросы тематики» газеты «Вэньибао» был помещен цикл его статей: «Описание среднего героя» («写中间人物»), «Углубление реализма» («现实主义深化»), «Проблема типичного» («典型问题»). В статьях Шао Цюаньлинь подчеркивал необходимость разнообразия персонажей, углубления их психологии, преодоления черно-белой палитры в изображении их жизненных стремлений и духовных переживаний. Шао Цюаньлинь открыто поставил вопрос о том, что в литературе преобладают бесстрашные революционные герои, непоколебимые в своей борьбе, а натуры сложные, колеблющиеся, сомневающиеся — «средние люди» — изображаются нечасто. В защиту своей позиции Шао Цюаньлинь говорил, что в реальной жизни среди народных масс положительные героические личности по количеству уступают «средним людям», и поскольку реальные противоречия в обществе, которые должна отражать литература, кроются именно в «средних людях», в их сомневающихся, порой нерешительных характерах, то и описывать следует «средних героев», которые могли бы служить примером для подобных людей в действительности [цит. по: 1, с. 3]. Именно через призму «среднего героя» писатель имел бы возможность отразить всю сложность революционной борьбы и социальных перемен в китайском обществе. Шао Цю-

[1] См. *Чжоу Либо* «Кратко о тематике», *Ху Кэ* «Поверхностное мнение о тематике», *Фэн Циюн* «Тематика и взгляды» (Вэньибао. 1961. № 6), *Тянь Хань* «О тематике», *Ся Янь* «Вопрос тематики», *Лао Шэ* «Тематика и жизнь» (Вэньи бао. 1961. № 7).

аньлинь призывал «писать обыденность» и «взирать на мир сквозь зернышко риса» [цит. по: 2, с. 18], т. е. глазами простого человека. С такой программой выступал в свое время Ху Фэн, и повторение его терминологии в статьях Шао Цюаньлиня не случайно. Несмотря на жесткие официальные установки и постоянно нависавшую угрозу впасть в немилость руководства, китайские писатели и критики бесстрашно возвращались к обсуждению волнующих их вопросов о творческих методах, об уходе от шаблонности и схематизма, о правдивости изображаемой действительности и реалистичности характеров персонажей. На конференции в Даляне и в ряде статей, появившихся в те годы в китайской научной и общественной печати, прозвучали голоса писателей, отстаивавших необходимость отображения духовного облика людей с позиций реализма. Они призывали показывать всю сложность борьбы за социалистические преобразования в китайской деревне на примере сложных и многогранных характеров.

Борьба с неугодными взглядами — пролог к «культурной революции» (1962–1965)

Спохватившись, официальные идеологи предотвратили дальнейшие рассуждения о путях развития китайской литературы, вернув ее в русло идеализации действительности, поощрения намеренного ухода художников от реальных противоречий, сложностей жизни и человеческих характеров. В конце сентября 1962 г. Мао Цзэдун обратился ко всей партии и ко всему народу с призывом «никогда не забывать о классовой борьбе», положив начало очередной «проработочной» кампании по «социалистическому воспитанию», объектом которой в первую очередь стала интеллигенция. Во второй половине 1964 г. «Вэньибао» опубликовала две редакционные статьи: «“Изображение среднего героя” — буржуазный взгляд на литературу» и «О материалах, касающихся “описания среднего героя”» [1; 2], критикующие взгляды Шао Цюаньлиня и его единомышленников. Им были предъявлены обвинения в том, что они не смогли дать четкого определения «средним героям» — выступавшие на конференции в Даляне характеризовали их по-разному: как колеблющихся, находящихся между положительными и отрицательными типами, не плохих и не хороших людей, порой с отсталыми взглядами и другими недостатками. По мысли официальных критиков, «колеблющееся состояние» некоторых представителей народных масс — это явление временное, которое вскоре исчезнет по мере развития революционного движения. Приводя слова Мао Цзэдуна в доказательство, они пишут, что большинство представителей китайского общества уже встали на путь революции и не сомневаются в социалистических преобразованиях, поэтому именно на них следует делать акцент в произведениях, а не на «средних героях».

Упреки в утрате «революционных идеалов» обрушились и на бывшего заместителя председателя Ассоциации работников литературы и искусства провинции Хэбэй Кан Чжо. В 1962 г., после совещания в Даляне, Кан Чжо опубликовал статью «О рассказе за последние несколько лет», в которой заявил, что в «методе сочетания революционного реализма с революционным романтизмом» именно «реализм необходимо поставить на главное место» [3, с. 27]. Официальная критика не обошла вниманием и теоретика литературы Цзинь Вэйминя, который, рассматривая проблему создания литературно-художественных образов в статье «Некоторые сомнения по поводу духа эпохи» (金为民 «关于时代精神的几点疑问»), рассуждал так: «Для создания героических образов, способных полностью отражать дух данной эпохи, следует ли сосредоточить все вни-

мание на изображении "последовательно революционного духа пролетариата", отражать только самый прогрессивный, наиболее революционный дух данной эпохи?..» [цит. по: 4, с. 56]. В форме риторических вопросов Цзинь Вэйминь призывает отражать эмоциональное состояние не только героев-современников, но и «повсеместно распространенные чувства миллионов людей», хотя и не революционные и не передовые, но и «ни в коем случае не нереволюционные и не контрреволюционные духовные факторы» [цит. по: 4, с. 56]. Такие заявления не могли не вызвать резкого осуждения официального руководства, ведь они открыто противоречили активно развернувшейся с 1963 г. пропаганде изображения «идеальных героев» в художественной и публицистической литературе. «Средний герой» со всем многообразием его естественных чувств, переживаний и сомнений не мог противостоять стойким и непоколебимым исполинам, «хорошим бойцам председателя Мао» — Лэй Фэну, Ван Цзе и Оуян Хаю, ударникам сельскохозяйственного и промышленного труда Ван Гофу и Ху Баолиню, многочисленным коллективным образцам и передовым бригадам — персонификациям «идеального человека». «Идеальные личности», усердно изучающие указания Мао Цзэдуна и его «три популярные статьи» («Служить народу», «Памяти Бэтьюна», «Юй Гун передвигает горы»), из публицистики проникали в художественную литературу, становились ее единственно возможными персонажами (на контрасте с отрицательными героями, выражавшими оппозиционные идеи), формировали модель нового человека, полноправного и всемогущего героя новой эпохи — приближающейся «культурной революции». Кроме того, заявления авторов статей решительно расходились с главным принципом, постулированным в «Яньаньских выступлениях» Мао Цзэдуна, согласно которому жизнь должна быть отображена «более всеобъемлющей, чем обыденная действительность» (позднее этот принцип был также положен в основу литературного процесса времени «культурной революции»). Критик Шао Сун в статье «Дискуссии по поводу вопросов литературно-художественного творчества» обвинял проповедников теорий «среднего героя» и «углубления реализма», в частности вышеупомянутого Цзинь Вэйминя, в том, что они проповедуют «дегероизацию» в противовес созданию образов новых героев и желают сделать хозяином новой эпохи не прогрессивного пролетария, а эгоистичного обывателя [4, с. 57]. Этого было достаточно, чтобы предъявить приверженцам теории «среднего героя» серьезные обвинения в том, что «они выступают против отражения литературой и искусством великой социалистической эпохи, выступают против служения литературы и искусства политике пролетариата… против создания героических образов методом сочетания революционного реализма с революционным романтизмом… проповедуют теорию примирения классов, буржуазную теорию "человеческой сущности", перепевают ревизионистское "описание правды", отстаивают реакционный натурализм…» [4, с. 59].

На Всекитайской конференции молодых творческих работников-непрофессионалов в Пекине 29 ноября 1965 г. Чжоу Ян — зампредседателя Союза китайских писателей, известный литературный критик — выступил с обвинением поборников теории «среднего героя» в том, что они «рассматривали подавляющее большинство наших крестьян как "средних героев", колеблющихся между социализмом и капитализмом», в том, что они «не могли поверить, что среди масс есть героические личности и поэтому считали, что писать преимущественно о "средних людях" более соответствует реалистическому методу… а изображение в первую очередь героических людей противоречит реализму» [5, с. 114]. Обращаясь к аудитории — молодым писа-

телям-непрофессионалам, восприимчивым к увещеваниям и рекомендациям в большей степени, чем профессиональные литераторы и писатели старшего возраста, Чжоу Ян убеждал их в том, что показывать следует не только положительных героев, но и «средних», и «реакционных», поскольку «положительные характеры существуют только на контрасте с отрицательными и закаляются в борьбе с ними» [5, с. 117], однако в первую очередь авторов должны интересовать прогрессивные героические характеры из народа — из рабочих, крестьян и солдат. Молодые писатели должны делать упор на изображение образов отправляющихся в горы и в деревню молодых ученых, специалистов, студентов, воодушевленных духом «Юйгуна, передвинувшего горы», а также на изображение солдат, воплощающих собой «новых людей коммунизма», новый тип революционного товарищества — «самый бескорыстный, благородный и чистый» тип отношений [5, с. 117]. По мысли Чжоу Яна, на смену героям демократической революции из романов «История красного знамени», «Песня молодости», «Красный утес» должны прийти новые герои — созидатели социалистической революции. Классовая борьба, противоречия между людьми, конфликты между народом, выбравшим социалистический путь развития, и врагом, идущим по капиталистическому пути, должны быть в центре внимания произведений литературы.

«Идеальный герой» «культурной революции» (1966–1976)

Однако даже таким безукоризненным, в русле политики партии, установкам Чжоу Яна не суждено было осуществиться, поскольку уже через год руководство КПК официально объявило о смене политического курса в сфере литературы и искусства. Согласно «Протоколу совещания по вопросам работы в области литературы и искусства в армии, созванного товарищем Цзян Цин по поручению товарища Линь Бяо» в 1966 г., утверждалось существование в Китае на протяжении 17 лет, прошедших после освобождения, «черной линии, противостоящей идеям Мао Цзэдуна», для которой были характерны установки «писать правду», «открыть широкую дорогу реализму», теории «углубления реализма» и «изображения среднего героя» [6]. Этим фактически перечеркивалось все литературное наследие нового Китая, появившееся после 1949 г., и сводились на нет даже те творческие достижения писателей, которые еще недавно признавались удачными и отвечающими задачам литературы нового времени. Через некоторое время были обнародованы критерии литературно-художественного творчества эпохи «великой пролетарской культурной революции».

23 мая 1968 г. в газете «Вэньхуэй бао» была опубликована статья Юй Хуэйюна, занимавшего в тот период пост министра культуры, под названием «Пусть мир литературы и искусства навечно станет фронтом пропаганды идей Мао Цзэдуна» (于会泳 «让文艺界永远成为宣传毛泽东思想的阵地»). Статья была одобрена Цзян Цин и другими деятелями «культурной революции», и идеи автора стали широко пропагандироваться. В статье подчеркивалось, что основная задача социалистической литературы и искусства — создание героических образов рабочих, крестьян и солдат. Принцип «тройного выдвижения» (三突出原则), изложенный в статье, стал главным принципом, которому надлежало следовать в создании литературных образов. Из числа героев следовало выдвинуть положительных, из числа положительных — героических личностей, из числа последних — главную героическую личность. Кроме того, для раскрытия художественных образов применялось «тройное

оттенение» (三陪衬): оттенять положительного героя с помощью отрицательного; оттенять героическую личность с помощью положительного героя; оттенять главную героическую личность с помощью остальных героических личностей. Таким нехитрым образом формировалась персоносфера произведений.

В качестве принципов литературно-художественного творчества также устанавливались следующие «трио»: «тройное противостояние» (三对头): эмоциональное противостояние, противостояние характеров, противостояние эпох; «тройное разрушение» (三打破): разрушить старые профессии, старые течения, старые образцы; «тройное новшество» (三出新): отражать новую эпоху, новую жизнь, новых героев. Перечисленные требования относились ко всей сфере искусства в целом, будь то литература, театр, кино, музыка, изобразительное искусство, эстрада. В дальнейшем в ходе осуществления «культурной революции» сфера искусства сосредоточилась практически только на создании и исполнении «образцовых революционных спектаклей» (革命样板戏).

В процессе создания сюжета и героев, как положительных, так и отрицательных, следовало исходить из той предпосылки, что все это должно работать на продвижение единственного главного героя. Таким образом, все персонажи априори делились на две группы: первую составлял лишь один первостепенный герой (или главная героическая личность), во втором находились все остальные положительные и отрицательные герои, оттеняющие главного [7, с. 22]. В критических статьях, появившихся в большом количестве после свертывания «культурной революции» в 1976 г. и разоблачающих идеи «банды четырех», им в вину ставилось именно это нарушение вечного противостояния между положительными героями и врагами, вдруг оказавшимися союзниками одного фронта по поддержке образа главного персонажа. Кроме того, звучали обвинения в пропаганде идеализма, поскольку, по мнению критиков, модель «трех выдвижений» нарушала материалистическую теорию отражения «практика — типизация — произведение», превратив ее в последовательность «образец — материал — произведение» [7, с. 21]. Авторам действительно предлагалось черпать художественный материал непосредственно из газетных статей, обработать его по модели «трех выдвижений», а пробелы заполнить по своему усмотрению, получив на выходе литературный «шедевр» [7, с. 21].

До того, как культурная жизнь Китая была окончательно сведена к постановкам десяти «образцовых революционных спектаклей», было опубликовано несколько художественных произведений об «идеальных героях»: в 1966 г. роман «Песня об Оуян Хае» военного политработника Цзинь Цзинмая; в 1967 г. — документальная повесть «Ван Цзе», написанная коллективом литературного кружка воинской части. В 1968 г. появлялись лишь многочисленные рассказы неизвестных авторов, герои которых разрешали любые жизненные трудности при помощи цитат из произведений Мао Цзэдуна. Индивидуальное литературное творчество уступило место коллективному: произведения создавались анонимными творческими бригадами (写作组). Профессиональные литераторы были почти полностью отстранены от литературной жизни, и призывы партии использовать «образцовые революционные спектакли» в качестве эталонов для подражания, напечатанные в статье «Развивать социалистическое литературно-художественное творчество» 1971 г. [8], не могли вдохновить их на создание достойных произведений, героев которых можно было слепить только из установок и лозунгов официальной пропаганды. Основная задача писателей все так же состо-

яла в создании героических образов пролетариев, а изображение «реальных людей и событий» (真人真事) считалось нарушением по-прежнему актуального принципа «сочетания революционного реализма с революционным романтизмом». Фактически авторам жестко предписывалось неуклонно следовать идейно-художественным канонам, выработанным в «образцовых спектаклях», воспевать положительных персонажей — «героев эпохи Мао Цзэдуна», идеализировать современную китайскую действительность, и в особенности результаты «культурной революции», решительно порвать с отечественным и мировым искусством, объявленным «буржуазным или ревизионистским». За годы осуществления партией политики «культурной революции» шаблонность сюжетов и героев литературы была доведена до такого абсурда, что даже «нержавеющие винтики» председателя Мао Лэй Фэн и Оуян Хай могли бы показаться верхом художественной образности.

Исследователь литературы Ли Цзефэй утверждает, что принцип «тройного выдвижения» появился не случайно, не на пустом месте, а имел «вполне определенные предпосылки: критика Ху Фэна за призывы к “реализму” и “изображению правды” в 50-е годы, пропаганда творческого метода “сочетания революционного реализма с революционным романтизмом” после “большого скачка”… шаблонные и схематичные произведения, на протяжении 17 лет неистощимо иллюстрирующие политику» [9, с. 41], — все это неразрывным образом связано с появлением «тройного выдвижения». По мнению исследователя, литературный формализм (形式主义), который в течение 17 лет (с 1949 по 1966 г.) строго порицался в Китае, в период «культурной революции» наоборот стал характерной чертой прозаических произведений. Руководители сферы литературы и искусства «незаметно переключились с восхваления политики на преклонение перед формой» [9, с. 42]. Абсурдный, по мнению Ли Цзефэя, принцип «тройного выдвижения» обусловил собой «лицемерие, фальшь и поверхностность» произведений искусства, в которых единственной существующей реальностью стала именно эта формула, а ни о какой достоверности в сюжете и героях говорить не приходится. Единственное эстетическое наслаждение, которое можно получить от чтения или созерцания характерных произведений «культурной революции», — это «наслаждение» «тройным выдвижением» тысяч героев, носящих одну и ту же маску [9, с.42].

Заключение

В первой половине 1960-х годов на литературной арене Китая разворачивались бои за право изображения «среднего героя» между сторонниками и противниками теории «писать правду». Они стали возможны благодаря ослаблению контроля над сферой литературы и искусства в рамках политики «урегулирования». Писателям и критикам дали возможность высказать свои взгляды на создание сюжетов и героев произведений, однако вскоре опубликованные ими суждения обернулись против них. В ходе политических расправ пострадали сами литераторы и их теории, которым уже никогда не суждено было воплотиться. Несмотря на эти дискуссии, выдвинутый в 1942 г. в Яньани тезис Мао Цзэдуна об изображении героев более яркими и идеальными, чем обычные люди в реальной жизни, официально оставался актуальным на протяжении 17 лет с 1949 г. вплоть до «культурной революции» (позднее он также не был отвергнут). Дискутируя о возможности изображения глубоких и сложных образов, «средних героев», более реалистичных персонажей, ни-

кто из литераторов не высказывал сомнения в правильности тезиса Мао Цзэдуна, но «упражнялся» в разнообразной его интерпретации.

Несомненно то, что на протяжении всего периода новой литературы Китая (1949–1976) официальное руководство было заинтересовано в политической ангажированности и идеологической наполненности литературного героя гораздо больше, чем в его художественности и образности, многообразии и сложности характера, именно поэтому «средний герой» не смог бы прижиться на страницах китайской литературы того времени. К периоду «культурной революции» литературный герой окончательно утратил человеческий облик и превратился в откровенный рупор политической пропаганды. К 1976 г. качество персоносферы (т. е. совокупности изображаемых в произведениях персонажей) достигло крайней точки своего падения. Культура Китая, как и его социально-экономическая и политическая жизнь, остро нуждалась в преобразованиях, в преодолении стагнации и возвращении к развитию. Начало реформ в 1978 г. ознаменовало собой медленное, но неуклонное возрождение реалистичного героя, наделенного способностью мыслить и чувствовать самостоятельно.

Литература

1. «Вэньибао» бяньцзибу. “Се чжунцзянь жэньу” ши цзычань цзяцзидэ вэньсюэ чжучжан. // Вэньибао: 1964. № 8–9. 3–14. (Редакция «Вэньибао». “Изображение среднего героя” — буржуазный взгляд на литературу // Вэньибао. 1964. № 8–9. С. 3–14). «文艺报» 编辑部. “写中间人物”是资产阶级的文学主张 // 文艺报：1964年，第8–9期. 3–14页.

2. «Вэньибао» бяньцзибу. Гуаньюй “Се чжунцзянь жэньу” дэ цайляо // Вэньибао: 1964. № 8–9. 15–20 (Редакция «Вэньибао». О материалах, касающихся “описания среднего героя” // Вэньибао. 1964. № 8–9. С. 15–20). «文艺报» 编辑部. 关于“写中间人物”的材料 // 文艺报：1964年，第8–9期. 15–20页.

3. *Кан Чжо*. Шилунь цзиньнянь цзяньдэ дуанпянь сяошо // Вэньсюэ пинлунь. 1962. № 5. 12–29 (Кан Чжо. О рассказе за последние несколько лет // Вэньсюэ пинлунь. 1962. № 5. С. 12–29). 康濯. 试论今年间的短篇小说 // 文学评论：1962年 第 5期. 12–29页.

4. *Шао Сун*. Гуаньюй вэньи чуанцзо вэньтидэ чжэнлунь // Бэйцзин вэньи. 1964. № 12. 54–59 (Шао Сун. Дискуссии по поводу вопросов литературно-художественного творчества // Бэйцзин вэньи. 1964. № 12. С. 54–59). 少松. 关于文艺创作问题的争论 // 北京文艺： 1964年，第12期. 54–59页.

5. *Chou Yang*. Raise High the Red Banner of Mao Tse-tung's Thinking, Be Fighters on the Literary Front Who Can Labour as well as Write // Chinese Literature. 1966. N 3. P. 90–126. (Чжоу Ян. Высоко подняв красное знамя идей Мао Цзэдуна, будьте борцами на литературном фронте, способными не только трудиться, но и писать // Китайская литература. 1966. № 3. С. 90–126).

6. Линь Бяо тунчжи вэйто Цзян Цин тунчжи чжаокайдэ будуй вэньи гунцзо цзотаньхуэй цзияо. Жэньминь чубаньшэ. 1967 (Протокол совещания по вопросам работы в области литературы и искусства в армии, созванного товарищем Цзян Цин по поручению товарища Линь Бяо. Изд-во “Жэньминь”. 1967). 林彪同志委托江青同志召开的部队文艺工作座谈会纪要. 人民出版社：1967年.

7. *Ань Ши*. Цун шицзе шэнхо чуфа хайши цун сяньяньдэ моши чуфа? Пипань «сыжэньбан» дэ «сань тучу» юаньцзэ // Аньхуэй шифань дасюэ сюэбао (жэньвэнь шэхуэй кэсюэ бань). 1977. № 2. 20–24 (Ань Ши. Исходить из действительной жизни или из априорной модели? Критика принципа «тройного выдвижения» «банды четырех» // Вестник Аньхуэйского педагогического университета (Издание по гуманитарным и общественным наукам). 1977. № 2. С. 20–24). 安诗. 从实际生活出发还是从先验的模式出发？批判“四人帮”的“三突出”原则 // 安徽师范大学学报 (人文社会科学版)：1977年，第02期. 20–24页.

8. Фачжань шэхуэй чжуидэ вэньи чуанцзо // Жэньминь жибао. 16.12.1971 (Развивать социалистическое литературно-художественное творчество // Жэньминь жибао. 16.12.1971). 发展社会主义的文艺创作. 人民日报：1971年12月16日.

9. *Ли Цзефэй*. Сюйлунь: 1979 нянь ицянь дэ цзяньдань чжуанкуан // Дандай цзоцзя пинлунь. 1994. № 5. 30–43 (Ли Цзефэй. Предисловие: кратко о ситуации до 1979 года // Рецензии о современных писателях. 1994. № 5. С. 30–43). 李洁非. 绪论：1979年以前的简单状况 // 当代作家评论：1994 年，第 5 期. 30–43 页.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

УДК 82.0 Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2013. Вып. 3

И. В. Самсонова

СОВРЕМЕННЫЙ ТУРЕЦКИЙ ДЕТЕКТИВ: ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

Детектив (от англ. *detective* — «сыщик», от *detect* — «открывать», «обнаруживать», лат. *detego* — «раскрываю», «разоблачаю», *detectio* — «раскрытие») — литературный жанр; принадлежащие к нему произведения описывают процесс исследования загадочного происшествия с целью выяснения его обстоятельств и раскрытия загадки. Обычно в качестве такого происшествия выступает преступление, и детектив описывает его расследование и определение виновных. В таком случае конфликт строится на столкновении справедливости с беззаконием. Однако существуют детективы, в которых расследуются события, не являющиеся преступными (так, в «Записках о Шерлоке Холмсе» Артура Конан Дойла, безусловно, относящихся к жанру детектива, в пяти рассказах из восемнадцати собственно преступлений нет).

Существенной особенностью детектива является то, что действительные обстоятельства происшествия не сообщаются читателю, во всяком случае во всей полноте, до завершения расследования. Вместо этого автор проводит читателя через процесс расследования, давая ему возможность на каждом его этапе строить собственные версии и оценивать известные факты.

Типичные персонажи, которые в том числе помогают классифицировать разновидности детектива, встречающиеся в этом жанре: сыщик (полицейский, любитель или частный детектив), преступник, подозреваемый, свидетель, компаньон сыщика, консультант, помощник сыщика и др. [1].

В Турции детектив получил название «полицейский роман» (тур. *polis romanı* или *polisiye*), перекликающееся с одной из разновидностей детектива — полицейским детективом, однако не стоит их путать: «полицейскими романами» называются все разновидности турецкого детектива.

Первые детективы в Турции были переводными. Почву для появления переводных «полицейских романов» подготовили создание подразделений регулярной полиции, в том числе криминальной, и рост интереса к роману как таковому. Этот процесс был связан не только с влиянием западной литературы, но и компенсаторными функциями литературы вообще: читатель находил в романах то, чего не видел в жизни. В совокупности эти два фактора и способствовали возникновению собственно турецких детективов.

Первый европейский роман в Турции был переведен в 1862 г. А первый оригинальный турецкий «полицейский роман» — «Тайна преступлений» Ахмета Митхата Эфенди — был напечатан только спустя 21 год в газете *Tercüman-i Hakikat* («Переводчик истин») (1884) [2, с. 313]. Роман привлекает закрученным сюжетом и стилем

Самсонова Ирина Васильевна — преподаватель курсов «Конессанс» (турецкий язык); e-mail: samsonova_iv@mail.ru

© И. В. Самсонова, 2013

повествования, рассказывает о детективе Османе Сабри и его помощнике Неджми, которые вместе с корреспондентом одной газеты раскрывают деятельность группы мошенников. Затем, в 1883–1884 гг., вышли «Удивление» и «Разбойник Мотари» того же автора.

Эпоху детективных романов в Турции можно разделить на четыре периода: первый и второй — время переводных детективов: 1881–1908 гг. и 1908–1928 гг. (до смены алфавита); третий — 30–70-е годы XX в.; четвертый — начиная с 80-х годов XX в. по настоящее время.

Первый период характерен тем, что в то время переводились в основном французские романы («Французские трагедии» Понсона дю Террайля, «Преступление в Орсивале» и другие романы Эмиля Габорио, «Тайна священника» Леона де Тенсо и др.), это во многом объясняется тем, что французский часто был единственным европейским языком, которым владели переводчики. Таким образом, произведения, например, Артура Конан Дойла и Уилки Коллинза для массового читателя не переводились. Однако были переведены и опубликованы рассказ Эдгара Алана По «Убийство на улице Морг», а также один английский и один немецкий детектив.

Первым детективом, переведенным на турецкий язык, был роман «Французские трагедии» Понсона дю Террайля. Книга вышла в 1881 г., переводчиком был Ахмет Мюниф. Понсон дю Террайль, наряду с Эженом Сю[1], писал романы в духе мелодраматических и приключенческих детективных историй.

Следующим переводным романом стало «Преступление в Орсивале» Эмиля Габорио, в котором выступает детектив Лекок. Впервые роман был напечатан в 1883 г. в газете «Переводчик истин», принадлежавшей автору первого турецкого детектива Ахмету Митхату Эфенди, который и был автором перевода (отдельной книгой «Преступление в Орсивале» вышло в Турции лишь через 16 лет).

Через четыре года Ахмет Митхат перевел еще один «полицейский роман» — «Тайну священника» Леона де Тенсо, детектив с элементами мелодрамы. Роман вышел отдельным иллюстрированным изданием.

Итак, начиная с 1881 г. в Османской империи переводилось в среднем по одному «полицейскому роману» в год, за исключением двух коротких периодов падения интереса к «полицейскому роману»: в 1881–1891 и в 1903–1908 гг. романы этого жанры не переводились вовсе. К числу переводчиков того времени можно отнести Хюсейна Рахми Гюрпынара, Сулеймана Назифа, Ахмета Расима, Али Кемаля, Махмута Садыка, Хаммера Мютерджими, владельца журнала *Servet-i Fünun* («Богатство наук») [2, с. 313] Ахмета Ихсана. Общее число переводных «полицейских романов» этого периода достигло 54[2].

---

[1] В произведениях Эжена Сю есть элемент детективной истории, но это в первую очередь авантюрно-приключенческие романы.

[2] Одним из самых интересных и известных того времени коллекционеров детективов был падишах Абдулхамит II, который собрал целую библиотеку переводных «полицейских романов». Число томов в ней достигало, по некоторым данным, шести тысяч, что, правда, кажется маловероятным. Точное число томов в собрании Абдулхамита II установить невозможно, так как после его низложения многие из них были утрачены. Вероятно, в число тех 6000 сочинений, которые указывают некоторые исследователи, входили произведения и других жанров. Однако число переводных «полицейских романов» все же было значительно. Переводили для султана сотрудники Министерства иностранных дел. Что касается литературных предпочтений падишаха, то любимым автором Абдулхамида II был Артур Конан-Дойл, что несколько выбивается из общей картины того времени, но в целом ей не противоречит, так как обычному читателю он по-прежнему не был известен [3, с. 332–333].

На втором этапе (1908–1928) появилось значительное количество переводных детективов с английского языка, преимущественно американских авторов. Это детективы двух типов: к первому можно отнести переводы произведений Артура Конан Дойла, которые были сделаны для широкого круга читателей; ко второму относятся так называемые dime novels[3].

После 1908 г. произошел подъем интереса к «полицейскому роману», можно сказать, даже бум. Издавались целые серии детективов, в частности о Нате Пинкертоне. Этот период продолжался до первых лет Республики. Появление большого количества переводных американских детективов было вызвано усилением внимания к жанру в целом, а оно, в свою очередь, было обусловлено обстановкой в турецком обществе: интерес к американской культуре объяснялся тем, что часть турецкой интеллигенции считала, что установление американского мандата над территориями Османской империи могло бы поспособствовать существенным переменам в турецкой политической и общественной жизни [4, s. ???].

Впоследствии турецкий детектив развивался по различным направлениям, претерпел своеобразную эволюцию: появлялись малые жанровые формы (рассказ), драматические (детективная пьеса), разновидности романа. На сегодняшний день в этом жанре представлены все его типы и разновидности.

Подлинный расцвет турецкого детектива приходится на 80–90-е годы XX в.

К числу самых известных детективных романов 1980-х годов относятся «Туманное лето» (1984) Эрхана Бенера, «Полицейские истории Ризы Бея» (1985) Четина Алтана, «Я сказал: жди тени!» (1989) Умита Кыванча, с некоторой натяжкой сюда же можно отнести произведение Пынар Кюр «Роман преступлений» (1989) [см.: 5].

О росте интереса к произведениям этого жанра в целом свидетельствует появление в 1999 г. специального литературного конкурса детективов — «Кафе “Кактус”». На конкурсе появились новые имена: Дженк Эден, получивший особую награду за роман «Ветреный город»; Челиль Окер, боровшийся за первое место и получивший премию за роман «Обнаженное тело». Всеобщее внимание заслужил Бирол Огуз, гражданин Англии, со своим романом «Черное — белое» про женщину-детектива Суат Эрез.

В 90-х появляются турецкие детективы самых разных жанров: детективы-триллеры (Левент Аслан «Глаза тьмы» (1991), Унал Болат «Безумие» (1998), экранизирован); переложения старых полицейских историй; фантастические детективы (Танер Ай «Райские кущи Марса» (1992), Энгин Гечтан «Красная книга» (1993)); криминальные детективы (Эрхан Бенер «Смерть, приходящая ночью» (1993)); политические детективы, о связях политиков с мафиозными структурами (Пирайе Шенгелин «Женщина без тени» (1994), Мурат Чулджу «Долина сов» (1997)); полицейские детективы (Реха Магден «Таблетка судьбы» (1999), отчасти к этому типу детектива можно отнести произведение Армаана Текденера «Слуга» (1999) [6, s. ??].

Вышедший в 2001 г. детектив «Преступление на пропавшем острове» Хасана Доана представляет собой новый тип «полицейского романа», который можно было бы назвать «аналитическим».

Среди авторов 2000-х годов можно перечислить такие имена, как Орхан Теоман Оздемир, Хавва Гюлбеяз Джошкун, Шуле Шахин, Мехмет Мурат Ильдан, Башар

[3] Десятицентовый, бульварный роман (*амер.*).

Аксан, Кемаль Барыш Инджитмез, Шевки Ишбилен, Ферхат Унлю, Энвер Гюнсель, Осман Айсу, Исмаил Унвер, Айтекин Гезиджи, Исмаил Гюленсой, Чаган Дикенелли [см.: 6].

В одной из самых популярных разновидностей детектива — *полицейском детективе* — описывается работа команды профессионалов. Подробно описана профессиональная рутина с деталями, не имеющим прямого отношения к сюжету, присутствует значительная доля случайностей и совпадений, очень большую роль играет наличие информаторов в преступной и околопреступной среде, преступник зачастую остается неназванным и неизвестным до самого конца расследования, а также может уходить от наказания вследствие небрежности расследования или недостатка прямых улик. В произведениях этого типа главный герой-сыщик либо отсутствует, либо лишь незначительно выше по своему значению в сравнении с остальными членами команды. В плане достоверности сюжета эта разновидность детектива наиболее приближена к реальности и, соответственно, в наибольшей степени отклоняется от канонов жанра чистого детектива.

Полицейские детективы писали такие авторы, как Ахмет Умит, Армаган Тунабойлу («Детектив Метин Чакыр» (1999)), Джем Г. Оздемир («Уравнение преступления» (2007)), Ферхат Унлю («Слезы из льда» (2002)) [6].

Отдельно стоит упомянуть Ахмета Карджилылара и Османа Айсу.

Автор ряда детективов, Ахмет Карджилылар, получивший премию «Орхана Кемаля», внес вклад в историю современного турецкого полицейского детектива своим романом «Тоска по дождю» (1998). Необычна манера автора, изобилующая подробностями, стиль изложения. Его перу принадлежат также «Издательство "Аноним"» (2004) и ряд других детективов.

Осман Айсу, юрист по образованию, — весьма плодовитый автор детективов различных жанровых разновидностей, в том числе полицейских («Приют волков» (1995), «Маска шайтана» (1999), «История одной любви» (2000), «Точка фокуса» (2001)).

Еще одна разновидность детектива, представленная в современной Турции, — так называемый *крутой детектив*. В произведениях этого типа, как правило, описывается детектив-одиночка, мужчина лет тридцати пяти-сорока, либо детективное агентство; главный герой противостоит чуть ли не всему миру: организованной преступности, коррумпированным политикам, продажной полиции. Основные черты — максимум действия героя, его «крутость» и честность, подлый окружающий мир. Лучшие образцы жанра психологичны и содержат признаки серьезной литературы.

«Крутые детективы» писали Энвер Гюрсель, Эсмахан Акйол, Джелиль Окер, Нишан Таштекин, Пынар Кюр («Факультет преступлений» (2006)), Садык Йемни («Улыбка Амстердама» (2003), «Амулет» (1996)), Йылдырым Учтуг («Крестообразный огонь» (2001)) [6]. Представляют особенный интерес следующие авторы.

Энвер Гюрсель — бывший военный пилот, оставивший службу и сейчас пишущий романы. В его романах действует герой-одиночка. Профессия наложила отпечаток на творчество Гюрселя — в детективах писателя расследование ведут пилоты (как, например, главный герой в романе «Преступления туфель господина» (2006)).

К такому же типу детективных романов принадлежат и книги Эсмахан Акйол. Э. Акйол — юрист по образованию, в студенческие годы — корреспондент раз-

личных газет, автор стихотворного сборника «В том городе остались мои сны». Главный герой ее романов — детектив Кати Хиршель, немка, хорошо говорящая по-турецки — использует в расследовании преступлений свою женскую привлекательность и аналитическое мышление («Лавка продавца книг» (2001), «Дом даром» (2003)). Эсмахан Акйол принимала участие в сборнике «Виноватые рассказы» (2000), наряду с Ахметом Умитом и другими известными авторами. Кроме того, перу Эсмахан Акйол принадлежат и романы других жанров.

Главный герой романов Джелиля Окера — журналиста, переводчика, преподавателя, лауреата конкурса детективов «Кафе "Кактус"» за роман «Обнаженное тело» (1999) — детектив Ремзи Унал, бывший пилот («Последнее тело» (2003), «Тело в тысячу лотов» (2004), «Тело, играющее роль» (2006), «Обнаженное тело» (1999)).

Интересен такой автор, как Нишан Таштекин. Писательница работала в книгоиздательской сфере. Стремится к максимальной точности в изображении своих персонажей. Главный герой ее книг — детектив Джем Бейоглу Мухабир Эдже — человечный, живой, доверчивый («Сон ящерицы» (2000), «Должно быть, начался дождь» (2002), «Смех ворона («Истории Сатурна»)» (2005)).

Психологический детектив, в том числе и турецкий, может несколько отступать от классических канонов в части требования стереотипного поведения и типичной психологии героев. Обычно расследуется преступление, совершенное по личным мотивам (зависть, месть), и основным элементом расследования становится изучение личностных особенностей подозреваемых, их привязанностей, болевых точек, убеждений, предрассудков, выяснение прошлого. Известна в первую очередь школа французского психологического детектива.

Психологические детективы создавали многие турецкие писатели. Среди них — Джахиде Биргюль («Ах, сомненье!» (2004), «Просыпающиеся к ночи» (2000)), Мехмет Мурат Сомер («Преступления пророка» (2003), «Преступления жиголо» (2003), «Преступления спокойствия» (2004), «Преступления с париком» (2004), «Разделение на три части холдинга "Шампанья"» (2005)), Осман Айсу («Шепот в темноте» (1999), «Писатель и его любовь» (2001), «Наследство» (2001), «Голубиные скалы» (2001), «Человек с хвощем» (2001), «Оборотная сторона ножа» (2002), «Каменная пластинка» (2002), «Любовная игра» (2003), «Скрытая правда» (2004), «Птичье кафе» (2004), «Шантаж» (2005), «Раб страсти» (2005), «Дом страха» (2005), «Цепочка страха» (2005), «Туманные мгновенья» (2006)), Йылдырым Учтуг («Шах-мат и смерть» (2000) — психологический детектив, в котором использованы аналитические приемы шахматной игры), Муратхан Мунган, Селиль Окер, Пынар Кюр, Фарук Улай, Элиф Шафак [6].

Типичным психологическим детективом можно назвать роман «За пятью» (1999). Это творение пяти авторов: Муратхана Мунгана, Селиля Окера, Пынар Кюр, Фарука Улая, Элиф Шафак, — занимавшихся разными аспектами романа. В нем внешне соблюдена форма детектива, однако его наполняют психологизм сложных личностей, загадки подсознательного, фантазии, прошлое и будущее.

В такой стране, как Турецкая республика, не мог не развиться *политический детектив* — разновидность, довольно далекая от классического детектива: основная интрига в детективах такого рода строится вокруг политических событий и соперничества между различными политическими или бизнес-деятелями и законом и справедливостью. Часто главный герой, сам по себе далекий от политики, рассле-

дуя дело, натыкается на препятствие расследованию со стороны «власть имущих» или раскрывает какой-либо заговор. Отличительной особенностью политического детектива является (хоть и не обязательно) возможное отсутствие полностью положительных героев, кроме главного.

К числу турецких авторов политических детективов относятся Али Джеват Аккойунлу, Джюнейт Ульсевер, Осман Айсу («В тени террора» (2002), «Удар» (2004), «Следы леопарда» (2005)). Особенный интерес представляют Али Джеват Аккойунлу и Джюнейт Ульсевер [6].

Али Джеват Аккойунлу начинал с переводов книг разных жанров, в том числе и детективов. Первое его самостоятельное произведение — «Цель-дьявол» (2001) — политический детектив, повествующий об исламских экстремистах.

Джюнейт Ульсевер — доктор экономических наук, автор ряда трудов по экономике, журналист, а также автор романов, близких по жанру к политическим детективам. «Хаджи» (2003), «Преступление хромой эпохи» (2005) и другие его романы полны сведений из политической жизни страны, ее истории, современной жизни государства.

Шпионские детективы также получили распространение в Турции. Эта жанровая разновидность детективов основывается на повествовании о деятельности разведчиков, шпионов и диверсантов как в военное, так и в мирное время на «невидимом фронте». Основное отличие шпионского детектива от политического состоит в том, что в политическом детективе наиболее важную позицию занимает политическая основа расследуемого дела и антагонистические конфликты, в шпионском же внимание заостряется на разведывательной работе (слежка, диверсия и т. д.).

Шпионские детективы писали Бюлент Русджуклу («Война шпионов» (2003), «Короли шайтана» (2004), «На пороге войны» (2005), «Покушение» (2006)), Чагдан Дикенелли — автор шпионских детективов с главным героем-одиночкой («Детектив Мелек Ардалы (Тетушка Мелек)» (2005), «Нога старой распутницы» (2006)). Осман Айсу писал романы и в этой жанровой разновидности. Известны его шпионские романы «Бело-голубая рапсодия» (1996), «Подразделение Ленина» (1998), «Степной скорпион» (1998), «Лицо с ожогом» (1999), «Линия Москва-Лондон» (2000), «Свет луны» (2000), «Седьмой специалист» (2003), «Война лис» (2003) [см.: 6].

Исторические детективы были популярны во все времена. Популярны они и в современной Турции. По сути это исторические произведения с детективной интригой, действие в которых происходит в прошлом или же в настоящем, но расследуется старинное преступление.

Исторические детективы писали многие турецкие авторы, в том числе Ахмет Умит.

Одно из первых произведений этой жанровой разновидности принадлежит Муваффаку Акману: его роман «Убивающий сюрприз» (1949) — исторический детектив с элементами «крутого детектива».

Примеры турецкого исторического детектива — романы Хакана Йеля («Дотронуться до султана» (2005) — историко-политический детектив, «Анкарское преступление» (2001) — исторический детектив), Айше Акдениз («Двери тайны» (1995) — исторический детектив о временах второй мировой войны, и «Султан» (1996) — исторический детектив о временах султана Баязида II) [6].

В *криминальных детективах* преступление рассматривается с точки зрения преступника, а не разыскивающих его людей. К этой жанровой разновидности в турецкой литературе относятся произведения Мехмета Мурата Сомера («Преступления Бусе» (2003)) и Османа Айсу («Операция икра (Анатомия злодеяния)» (1994)), Орхана Йылдырыма («Чорух тебя проклинает (Анатомия убийцы)» (2004)). Садык Йемни также внес свою лепту в развитие турецкого криминального детектива («Бессмертный» (2004)) [6]. Перу Армагана Тунабойлу принадлежат криминальные романы «Искусные преступления» (2005), «Звездные преступления» (2004) [6].

Безусловно, заслуживает внимания такая жанровая разновидность турецкого «полицейского романа», как *фантастический*, и его разновидность — *мистический детектив*. Действие в таких произведениях развивается на стыке фантастики и детектива и может происходить в будущем, альтернативном настоящем или прошлом, а также в полностью вымышленном мире.

К этому подвиду можно отнести романы Орхана Йылдырыма («Белая месть» (2005)), Садыка Йемни («Дом любви» (2006)), Сибеля Атасоя, Османа Айсу, Ферхата Унлю и др.

Оставил свой след в традиции турецкого фантастического детектива и Осман Айсу. Его роман «Гнев Немрута» (1999) — фантастический детектив, а «День рождения: 15 апреля» (2004), «Проклятие Османа Хильми Эфенди» (2006), «Властитель тьмы» (2006) — мистические детективы [6].

Появилась в Турции и такая разновидность детектива, как *детектив-триллер*[4]. Триллер (от англ. thrill — «трепет», «волнение») — жанровая разновидность произведений литературы (в том числе и детектива) и кино, нацеленная вызвать у зрителя или читателя чувства тревожного ожидания, волнения или страха. Эта жанровая разновидность не имеет четких границ, элементы триллера присутствуют во многих произведениях разных жанров. В кинематографе к триллерам зачастую относят детективные и шпионские фильмы, фильмы ужасов, приключенческие фильмы, а также гангстерские фильмы. В англоязычной традиции под триллером, в том числе в детективной форме, понимается произведение, вызывающее у читателя или зрителя (в кинематографе) внезапный прилив эмоций, возбуждение, чувство тревоги. По определению Росса Макдональда, знаменитого автора американских детективов, в детективе действие движется во времени назад, к разгадке; в триллере — вперед, к катастрофе. Разграничить эти жанры не всегда легко, один часто содержит элементы другого.

Пишет детективы-триллеры Ферхат Унлю («Месть тени» (2003)) и ряд других авторов [6].

Необходимо отметить произведения на стыке жанровых разновидностей.

Перу Сибеля Атасоя принадлежит произведение «Связь с Венерой» (2003) — фантастико-психологический детектив.

На стыке полицейского и «крутого» детектива написан роман журналиста Эндера Севинча «Код “мажестик”» (2002). Герой романа — получивший прекрасное об-

[4] Его предшественник — «черный роман», получивший распространение главным образом в США и Франции после Второй мировой войны, в котором преобладает описание самого преступления, сцен убийств, драк и т. д. [7, с. 606–607]. В качестве примера можно привести роман Дж. Томпсона «Убийца во мне».

разование, работавший за границей шеф полиции Джан Даветчи, типичный герой-одиночка.

Детективы на стыке жанровых разновидностей пишет Шебшем Шенйенер — журналистка, с 1982 г. живущая в Нью-Йорке: «Письма турецкого шпиона» (2001) — детектив на стыке шпионского и психологического полицейского романа, «Смерть танцовщицы» (2006) — полицейского и психологического детектива.

Упомянутая выше Пынар Кюр написала «Роман преступлений» (1989) — психологически-аналитический роман в форме полицейской истории.

Известен роман «Кризис заложников в Атлантисе» (2003) Эшрефа Баарыка. Детективы этого автора можно охарактеризовать как находящиеся на стыке психологического и полицейского детектива. Главный герой романов Эшрефа Баарыка — детектив-журналист Феррит Памир («Мафья турка» (2003)).

Эмрах Сербес также пишет детективы на стыке жанровых разновидностей. Автор получил театральное образование, является издателем журнала. Первому его детективу — «Каждое прикосновение оставляет след (Анкарский детектив)» (2006) — присущи особенности европейской детективной традиции. Это произведение проникнуто психологизмом, можно найти в нем и черты детектива-триллера.

Еще один автор — Рыза Кырач, по образованию строитель, учился в различных учебных заведениях; автор короткометражных и документальных фильмов, ряда статей по теории кино, в прошлом редактор одной из стамбульских газет, ассистент и редактор телевизионных программ. Его перу принадлежит роман «Поезд джина» (2000) — психологический детектив с чертами детектива закрытого типа, в котором использованы приемы, характерные для кинематографа.

Главная героиня произведений Бирола Огуза, англичанина, женившегося на турчанке и переехавшего в Турцию (что объясняет многие особенности его творчества), — типичный герой-одиночка, отставной полицейский Суат Эрез («Детектив Суат Эрез» (1999), «Черное — синее» (2001), «Черное — белое» (1999)). Она умна, обаятельна, знает несколько языков. Роман этого автора можно охарактеризовать как находящиеся на стыке полицейского и «крутого» детектива.

Стоит отметить и такого автора, как Акиф Пиринчджи. Он известен своими киносценариями, написанными преимущественно для венского телевидения. Его сценарии созданы по мотивам произведений турецких и французских авторов («Тело» (2000), «Конец всему — слезы» (2002), «Внимание — собака!» (2002), «Дуэль» (2003) и др.). Герои его произведений — преимущественно французы, что не мешает читать эти книги с удовольствием представителям всех наций [6].

Лауреат Нобелевской премии Орхан Памук также внес свою лепту в историю современного турецкого детектива. Его книга «Мое имя красный», вышедшая в 1999 г. и несущая в себе все признаки постмодернизма, также обладает чертами типичного детектива, скорее исторического. Это весьма любопытный сплав высокой литературы и «полицейского романа». Детективный элемент содержат его романы «Новая жизнь» (1994) и «Черная книга» (1990) (сочетание в них приемов высокой литературы и детективного сюжета — характерная примета постмодернизма).

Наиболее значительными авторами современного турецкого детектива сегодня являются Ахмет Умит и Эниз Батур.

Ахмет Умит, пожалуй, самый читаемый автор детективов в Турции на сегодняшний день. Он родился в 1960 г. в Газиантепе. Первое свое произведение написал в 1983 г. Первая его книга — сборник стихов «Потайное место улицы» (1989) — не имела отношения к детективному жанру. Ахмет Умит — автор повестей и рассказов, сценариев для телевидения, а также ряда литературоведческих статей о турецких и зарубежных детективах. В дальнейшем Ахмет Умит стал писать преимущественно детективные истории. Его роман «Туман и ночь» (1996) стал первым турецким детективом, переведенным на европейский язык (греческий).

В романах Ахмета Умита рассказывается и о религиозных взглядах мусульман-шиитов и представителей других религий, и о путешествиях на Ближний и Дальний Восток, затрагиваются этнические моменты, речь идет даже о связях коммунистических партий Турции и СССР. Особое место в романах автора занимает древность и история, это и хетты, и история Стамбула, отдельных его районов. Конечно, каждый роман Ахмета Умита — это еще и история человеческих отношений, с обязательной любовной составляющей.

Интересна серия о комиссаре Невзате, имеющем реальный прототип, и его помощниках, Зейнеп и Али. К этой серии можно отнести романы «Воспоминания о Стамбуле» (2010), «Смерть цветочника комиссара Невзата» (2005), «Нация» (2006) и другие. Достойны внимания романы, не связанные с этой серией, — «Запах снега» (1998), «Кукла» (2003), «Рапсодия Бейоглу» (2003), «Браслет Нинатты» (2006).

Эниз Батур, родившийся в 1952 г., — писатель и издатель, творящий в необычном стиле. Его перу принадлежит роман «Горькое знание» (2000), в котором использованы приемы серьезной литературы (присутствующие и в других его романах, например в романе «Яблоко» (2001)): прием «плетения», сплетение различных историй, психологический роман; «То ли было, то ли не было» (2002) — исторический детектив, собственный взгляд автора на историю Вильгельма Телля, и, наконец, «Галстук» (2003) — запутанный детектив со многими подробностями, где события переплетаются в узел.

Таким образом, можно сделать вывод: в произведениях турецкой литературы XX в. особенно ясно отражается тенденция развития массовой мировой литературы: проникновение в «легкие» жанры (малонаучная фантастика, готическая литература, фэнтези и т. д.) приемов «высокой» литературы, их «приподнятие», отражение умонастроений общества и тенденций общественного развития в целом. Вероятно, справедлив и не только для турецкой литературы тезис о том, что если хочешь узнать, что нового в литературе, — читай детективы.

В свете вышесказанного необходимо отметить, что в Турции после 1980 г. было напечатано множество детективов, жанровое разнообразие которых и мастерство авторов не уступают европейским образцам. Это объясняется общемировой тенденцией, связанной с размыванием границ между высокой и массовой литературой и обращением к низовым жанрам, в том числе к детективу, авторов, уже получивших признание в других жанрах. На сегодняшний день детектив — это особый жанр, заслуживающий безусловного внимания как литературное явление, требующий тщательного изучения в дальнейшем.

Литература

1. *Наркевич А. Ю.* Детективная литература // Краткая литературная энциклопедия. Т. 2. М., 1964. 1055 с.

2. *Желтяков А. Д.* Печать в общественно-политической и культурной жизни Турции (1729–1908 гг.). М.: Наука, 1972. 319 с.

3. *Фрили Дж.* Тайная жизнь османского двора. Частная жизнь султанов. Смоленск: Русич, 2004. 400 с.

4. *Üyepazarcı E.* Korkmayınız Mr. Sherlock Holms. İstanbul: Göçebe Yayınları, 1997. 243 s.

5. *Moran B.* Türk Romanında Eliştirel Bir Bakış. C. 3. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001. 138 s.

6. *Çelik D. Y.* 1980 Sonrası Türk Edebiyat`ında Polisiye Roman. Ankara, 2010. 77 s.

7. *Райнов Б.* Черный роман. М: Прогресс, 1970. 290 с.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 398.21 398.22 159.99

О. Ю. Завьялова

ОТРАЖЕНИЕ НЕКОТОРЫХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ В ПОСЛОВИЦАХ МАНДЕН

Многие ученые занимаются вопросом отражения образа мира в фольклоре. Пожалуй, именно в фольклоре построена наиболее аутентичная картина мира, так как в нем практически не присутствует индивидуальность, выражена точка зрения всего коллектива. Нельзя не учитывать и то, что многие столетия именно фольклор участвовал в формировании картины мира определенного народа. При всем при том очевидно, что вряд ли кому-либо удастся построить законченную картину мира какого-либо народа, опираясь только на фольклорные произведения. Необходимо учитывать также, что определенные жанры направлены на определенные слои общества и отражают мировосприятие определенного временно́го периода. Однако во всех жанрах присутствует большой пласт общечеловеческого мировосприятия, как и общего для данного этноса. Тема эта бесконечна. Попытаемся же выделить некоторые приоритеты в мировосприятии, ценностные ориентации, которые отразились в пословицах. Мы не ставим целью создать классификацию пословиц манден, скорее рассмотреть некоторые их особенности, отражающие направленность мышления этих народов.

Необходимо отметить, что в жизни народов манден устная традиция до сих пор играет весьма значимую роль. Особенно надо отметить обилие деревень, в которых более новые методы передачи опыта поколений не развиты: нет ни телевидения, ни интернета, литература не развита и не выполняет свои функции, хотя бы в силу огромного количества неграмотного населения. Соответственно, всю нагрузку обучения традиционным нормам поведения, передачи знаний и определенного мировоззрения несет именно фольклор.

Пословицы и поговорки — неотъемлемая часть жизни народов манден. Их важная роль в культуре объясняется еще и тем, что, как и у большинства народов стран Азии и Африки, основной ценностью сообщения является обращение к прошло-

Завьялова Ольга Юрьевна — канд. филол. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: jontan@mail.ru

© О. Ю. Завьялова, 2013

му опыту, обычаям — именно такой прием, а не логические доказательства, убедит собеседника в правоте высказывания. Пословицы и являются таким обращением к прошлому опыту, выдержками из него. Употребление в речи пословиц и поговорок у манден рассматривается не только как один из критериев владением культурой общения, но и как показатель зрелости и мудрости.

Надо отметить, что опыт, отраженный в пословицах, может быть как общечеловеческим, так и собранным различными группами данного общества. Таким образом, существуют пословицы, направленные на конкретные группы, различающиеся по полу, возрасту, а также по социальному статусу.

Мы постараемся рассмотреть некоторые характерные именно для манден пословицы, в которых отражены основные нормы взаимодействия людей и их мировоззрение.

Пословицы в большей степени, чем остальные жанры, построены на бинарной оппозиции. Анализируя сопоставления и оппозиции, можно увидеть, в частности, что именно противопоставлено конкретным понятиям у манден, что также отражает мировосприятие этих народов. Сравним, например, две пословицы о человечности:

Ni miiri bɔ̀ra mɔ̀gɔ̀ya la mɔ̀gɔ̀ya tìɲɛ na. *Когда ум (мысли) выходят из человечности (человеческих отношений), человечность портится.*

Mɔ̀gɔ̀ya ye hakili ye. *Человечность — это ум (мудрость)*

Kalan dɔnni bɛ mɔ̀gɔ dɔ la, mɔ̀gɔya dɔnni tɛ i la. *Знания учения могут быть у человека, а знаний человечности нет.*

Рассматривая приведенные пословицы, мы видим, что получение знаний противопоставлено традиционному поведению mɔ̲gɔya. Однако ум и мыслительный процесс коррелирует с этим понятием. Соответственно, есть базовая оппозиция образования и знаний. Эта оппозиция выявляется и в некоторых традициях манден. Так, после обряда инициации и вхождения во взрослую жизнь юношам предлагают выбрать — продолжать ли им обучение в семье, получать традиционные знания мастерства или получать образование в школе европейского типа, а затем в колледже, что практически закрывает дорогу к традиционным знаниям.

Интересно отметить также, что на некоторые пословицы еще остались ответы, что говорит о том, что структура пословицы весьма изменилась в сторону упрощения и отхода от диалога. Диалог — первичная форма общения, и многие жанры еще тяготеют в своем построении к диалогизации. Например, эпические сказания, в повествовании которых должен участвовать человек, «подхватывающий речь» и создающий ситуацию общения. Даже при рассказывании сказок один из слушателей выполняет такую же функцию, поддерживая рассказчика, подтверждая его слова и т. д. Скорее всего, первоначально существовали ответные высказывания на все пословицы. В эпических сказаниях о Да Монсоне говорится, что вместо имен у рабов-дружинников выступают первые части пословиц: Да, призывая своих рабов-дружинников, произносил первую часть пословиц, а те, приходя, в ответ говорили вторую часть.

Например, пословица «Сколько бы кусок дерева не плавал в воде, ему все равно никогда не стать крокодилом» имеет ответ: «Но напугать человека он может». От наличия второй части у пословицы может поменяться и смысл, что еще раз показывает дискуссионную ценность данного жанра.

Если эпос направлен на определенные слои населения, например воинов и аристократов, то пословицы — жанр общенародный. Однако нормы поведения не всегда одни и те же для различных групп общества. Более того, пословицы захватывают все области жизни, часто обращаясь к двум противоположным ипостасям человека к человеку как индивидуальному существу и к человеку как социальному субъекту. Человек — существо двойственное. То, что необходимо для выживания в природе как существу, принадлежащему Природе, может идти вразрез с нормами проживания в социуме. Желание сохранить свою индивидуальность неизменной в человеке постоянно конфликтует с потребностью развиваться и т. д. Человек принадлежит и природе и культуре[1], он существо и биологическое и социальное, соответственно, его поведение, его личность формируется не только под влиянием наследственных, природных факторов, но и культурных. Именно исходя из этой двойственности, пословицы также могут нести противоположные советы или суждения, направленные на разные ипостаси человека.

Существует несколько основополагающих оппозиций: биологическое и социальное (человек-индивид и человек индивидуальность), любая культура частично индивидуалистическая, частично коллективистская (различия в степени той или иной направленности). В сказках эти оппозиции укладывались в рамки двух моделей — Выживания и Проживания [1]. И человек, и культура одновременно имеют две противоположные направленности: стремление к неизменности, сохранению и стремление к развитию, на которых основаны и культуры, и психика людей, что постоянно отражается в фольклоре. Пословицы дают готовые модели поведения, но не посредством образцов, как сказки, а в виде советов или полученных выводов. Они собственно и есть выводы из жизненных ситуаций определенного общества, квинтэссенция полученного коллективного опыта. Не зря сборник пословиц и поговорок бамана называется «мудрость бамабара». На бамана есть два слова для обозначения пословицы — ntalen и nsana. Ntalen также означает загадку и короткую сказку. То есть слово ntalen обозначает малый фольклорный жанр, скорее с символизированным текстом.

Основное различие восточного и западного мировоззрения отмечено Ю. М. Лотманом в его определении двух вариантов восприятия мира: «Мир — текст» и «Мир — не-текст». Отсюда и направленность человеческой активности: европейская цивилизация нацелена на структурирование мира (не-текста) и его преобразование, а восточная имеет внутреннюю направленность, когда человек, личность развивается и совершенствуется в понимании мира вокруг и себя, а не в активном его преобразовании. Здесь же берут корни и различия в локусе контроля[2], являющемся в большей степени внешним у народов Востока и внутренним у большинства представителей западных культур. Во многих восточных культурах, также как и в африканских, успех человека чаще будет объясняться помощью других людей, богатством и т. д. и в значительно меньшей степени способностями личности. Важную роль в жизни людей играет Судьба, Рок.

---

[1] Мы определяем культуру вслед за М. Херсковицем: «Культура — это часть человеческого окружения, созданная самими людьми».

[2] *Локус контроля* — качество, характеризующее склонность человека приписывать ответственность за результаты своей деятельности внешним силам (экстернальный, или внешний, локус контроля) или собственным способностям и усилиям (интернальный, или внутренний, локус контроля).

Анализируя пословицы бамана, мы можем отметить значительное преобладание пословиц, говорящих о внешнем локусе контроля, однако есть пословицы, которые акцентируют необходимость внутреннего локуса контроля для настоящего мужчины. В частности, у бамана в мужчинах ценится как главное качество умение найти решение любой проблемы:

Cɛ feere màna ban, à ka cɛya banna. *Если мужчина не может найти выход, он не мужчина.*

Четких пословиц про внутренний локус контроля, как правило, очень мало, скорее будут такие, которые предполагают и внутренний, и внешний локус контроля одновременно:

Бог хороший, но он ничего не дает людям, лежащим на кровати.
Пока человек не умер, долги всех его дел с ним (за все отвечает).

Есть пословицы, акцентирующие человеческие качества или способности, определяющие внутренний локус контроля, дающие человеку возможность контролировать и, главное, изменять ситуацию:

Kègùya ka fisa fànga ye. *Хитрость лучше силы.*
Dàbàli ka fisa fànga ye. *Магическая уловка лучше силы.*

Однако же, если проанализировать последнюю пословицу, мы поймем, что владение магией также базируется на внешнем локусе контроля. Эти умения человек получает извне. Чаще всего в эпосе, например, оговаривается, что герой получил помощь со стороны духов или колдунов (представителей «чужого» мира).

Также может оговариваться роль помощи коллектива, т. е. в качестве внешнего источника выступает коллектив. В данном случае мы наблюдаем обстоятельственную каузацию. Личностная каузация, напротив, отрицается:

n'I y'a mɛn ko jɔ̀nnin kùnnàndi, a fɔ: «sababu ɲuman». *Если слышишь: «Удачливый парень», ему отвечают: «Была хорошая причина» — (было нечто/некто, что помогло —* перевод из словаря [2][3]).

Однако для получения извне помощи любого рода следует соблюдать некоторые принципы взаимодействия: в коллективе это принцип mɔ̀gɔ̀ya («веди себя с другими так, как ты хочешь, чтобы они вели себя с тобой»); во взаимодействии с представителем «чужого» мира это принцип взаимности поведения (в частности, оплаты вперед). Во время исследований локуса контроля в Мексике американские психологи обнаружили внутренний аффективный локус контроля, который позволяет индивиду косвенно манипулировать окружением благодаря своим аффилиативным и коммуникативным способностям. Исследователи интерпретировали внутренний аффективный локус контроля как стабильную внутрикультурную черту, вследствие которой человек контролирует свою жизнь благодаря влиянию на других людей [3]. Судя по всему, тот же вид опосредованного локуса контроля обнаруживается и у народов манден.

Практически все пословицы с упоминанием Аллаха говорят о внешнем локусе контроля, что характерно для религиозного мировоззрения (религии Книги) безот-

[3] Sababu — «причина», «происхождение», «резон», «мотив»; «секрет» (магич.).

носительно к этнической принадлежности. Подчеркивается либо абсолютная власть Аллаха, либо главенствующая роль судьбы, удачи:

Se tɛ mɔ̀gɔ bolo, a bɛ Ala bolo. У *человека нет власти, она у Бога.*

Tilali màsa ye Ala ye. *Все распределяет Бог.*

Seba-tigi ye Ala ye. *Бог — всемогущ.*

Ala ye ko min latìgɛ, mɔ̀gɔ̀ tɛ se k'ò tiɲɛ. *Человек не может препятствовать тому, что решил Бог.*

Ni Ala bànna i ka sòbalànyɛlɛn mà, hali n'i ye wòlòsabara sàn, wùluw b'o tà. *Если Бог не хочет, чтобы ты залезал на лошадь, а ты уже даже купил сапоги, то собаки их все равно стащат.*

Часть пословиц говорит о всемогуществе Аллаха и полном его контроле; часть пословиц акцентирует бесполезность противостояния ему, отрицая возможности людей, а также убеждая их в непротивлении внешним обстоятельствам, смирению с ними. Как правило, последние пословицы направлены на обделенных чем-либо людей, чтобы снизить их недовольство и активность:

Ala bɛ minnu kɛ denntan ni fàantan ye, òlu ma foyi kɛ Ala la. *Те, кого Аллах превращает в бездетных и бедняков, ничего не смогут сделать Аллаху.*

Внешний локус контроля может соотноситься не только с Аллахом, но и с судьбой, роком, или предопределением, т. е. может не употребляться название того, кто является истинным субъектом действия, в любом случае человек остается лишь объектом:

Человек не знает, станет ли он правителем или богачом.

Наивысший контроль, однако, все же принадлежит именно мироустройству, которое не может изменить даже Аллах:

Mɔ̀gɔ̀ si tɛ taa k'i dakan dàn. *Никто не может убежать от своей судьбы.*

Ala ye se ye tìɲɛ ye, ɲ̀ka à tɛ se k̀a biɲɛ bɔ sònsan kun na. *Аллах — сила для мира, но он не может вытащить печень из головы зайца.*

Kàbi dùgùkolo dara, sònsan b'i bòli. *Начиная с создания земли заяц бегает.*

Diɲɛ yɛrɛ bɛ ban, sanko à kɔnɔ fɛn. *Сам мир закончится, а тем более то, что в нем.*

Надо отметить, что есть пословицы, которые говорят, может быть, и непрямо, о том, что Аллах зачастую не является субъектом, что и он только часть происходящего, его всемогущество дано ему определенным миропорядком, и его он нарушить никак не сможет:

Ala ye se ye tìɲɛ ye, ɲ̀ka à tɛ se k̀a biɲɛ bɔ sònsan kun na. *Аллах — сила для мира, это правда, но он не может вытащить печень из головы зайца.*

Если рассмотреть пословицы с точки зрения каузальной атрибуции[4], то мы заметим, что чаще всего используется обстоятельственная атрибуция, которая соотносится опять же с внешним локусом контролем. Обстоятельственная атрибуция также ставит человека в роль объекта и дает ощущение изначальной заданности ситуации.

[4] Г. Келли определил три вида атрибуции: *личностная* атрибуция (причина совершающегося приписывается лично совершающему поступок), *стимульная* атрибуция (причина приписывается тому объекту, на который направлено действие) и *обстоятельственная* атрибуция (причина приписывается обстоятельствам).

Среди пословиц, направленных на отражение доминирующей роли локуса контроля, имеется одна, представляющая особый интерес, так как абсолютно отражает базовое мировоззрение манден и объясняет, в частности, их отношение к европейцам, которым, по мнению африканцев, просто повезло родиться «под денежным деревом»:

Nàkan ka fisa cɛsiri ye. *Судьба лучше старания (усердия в работе).*

Африканское отношение к работе во многом обусловливается подобными установками. Зачастую мы слышим упоминание так называемой африканской лени. Однако под понятие «лень» подходят действия (точнее, нежелание действовать) различного происхождения. Мы не говорим о лени, имеющей физиологическое происхождение. Анализируя африканские пословицы, в частности пословицы манден, можно определить одну из причин нежелания африканцев что-либо делать [4] — с судьбой все равно не поспорить, что должно случиться, то случится, а чему не суждено — не получится. Соответственно, действия человека и его воля не имеют решающего характера, что опять же обусловливается сильным внешним локусом контроля. Данная установка ведет к неверию в возможность изменить реальность. Что есть работа? Это деятельность, направленная на преобразование реальности. Что может привести к нежеланию работать? Либо понимание своей некомпетентности или недозволенности преобразовывать реальность, либо отсутствие веры в такую возможность. У русского народа, как правило, именно вторая причина является основной. У африканцев — первая, однако вера в доминирование Судьбы также говорит о том, что от человека ничего не зависит и, следовательно, незачем работать и пытаться что-либо изменить. Последний вариант характерен для ситуации, в которой человек, несколько раз пытавшийся что-либо сделать, не видел результатов своих действий. Мы видим, что при любом варианте именно внешний локус контроля часто оказывается причиной нежелания трудиться. Все вышесказанное также подходит и к ситуации выборов, активной гражданской позиции, т. е. по всем возможным вариантам преобразования действительности и влияния на нее.

Вторая важная идея, встречающаяся во многих пословицах манден, — коллективизм, присущий их обществу.

В странах Азии и Африки избегают суждений о человеке в целом, делят его поведение на отдельные области, в каждой из которых действуют свои законы и нормы поведения. Если на Западе люди стараются объяснить поведение человека исходя из понимания мотивов его действий, то на Востоке поведение оценивается общими правилами и нормами. Для представителей западной традиции важно осознавать свою индивидуальность, тогда как для человека восточной традиции — реализовать себя как часть целого сообщества. В данном случае целесообразно обратиться к категориям индивидуализма и коллективизма, подробно описанным у Т. Стефаненко в ее работе «Этнопсихология» [3]. Основной смысл коллективизма — приоритет интересов группы над личными интересами: для представителя коллективистских культур важно, какое влияние его решение и действие окажет на значимое для него сообщество [5].

Пословицы, напрямую говорящие о невозможности действовать в одиночку:

Sèn kelen tɛ sira bù. *Одна пара ног не делает дорогу пыльной.*

Mɔ̀gɔ kelen tɛ se kà kɛ kɔ̀gɔ ye kà bɔ dijɛ mɔ̀gɔw bɛɛ ka na na. *Один человек не может сделаться солью, чтобы посолить соус всего мира.*

Basa kelen kɔgɔ tɛ dènɛ bèn. *Одна ящерица не может собою покрыть всю стену.*

Mɔ̀gɔ jugu ka fisa i gansan ye. *Лучше иметь врага, чем быть одиноким.*

Kelenya-na-sìgi man di. *Одинокая жизнь — это не хорошо.*

Jirinin kèlèn nà bila, suma tɛ à la. *Одно деревце не дает тени.*

Пословицы, говорящие о необходимости совместных действий, зависимости от коллектива:

Tùgu de be sigi diya. *Согласие (идти или трудиться рука об руку) делает жизнь лучше.*

Mɔ̀gɔ kelen, kakili kelen; mɔ̀gɔ fila, hakili fila. *Один человек, один ум; два человека, два ума.*

Mɔ̀gɔ, i bɛ na mɔ̀gɔw de bolo, i bɛ taa mɔ̀gɔw de bolo. *Человек, ты пришел в руках человека, ты и уйдешь в руках человека.*

Bolo fila bɛ ɲɔgɔn kò kà jɛ. *Две руки моют друг друга дочиста.*

Взаимоотношения на основе коллективизма:

I teǎri fǎ, ò ye i fǎ ye. *Отец твоего друга — твой отец.*

Mɔ̀gɔ̀ya dè bɛ kɛ kuru kàn. *Человечность строится на единстве.*

Ni màa ma sà, ko bɛɛ juru b'i la. *Пока человек не умер, все его долги с ним.*

Hali ni sanu tɛ i fɛ̀, wari tɛ i fɛ̀, ǹka ni i ni mɔ̀gɔw bɛ ɲɔgɔn fɛ̀, i ye bàana ye. *Даже если у тебя нет золота, нет денег, но ты с другими людьми (вместе) — ты богат.*

Пословицы, акцентирующие значимость каждого человека для коллектива:

Mɔ̀gɔ kelen sàya tɛ dugu cǐ, ǹka ò b'à yooboyaaba. *Смерть одного человека не разрушит деревню, но она может ее расшатать (ослабить).*

Несмотря на доминирование высказываний, направленных на коллективизм, есть и пословицы, обращающиеся к человеку как к индивидуальности:

Daaba kulu gɛn bere ye kelen ye, nka mɔ̀gɔ kelenkelen bɛɛ n'a gɛn bere don. *Стадо гонят одной палкой, но для каждого человека есть своя палка, которой его гонят.*

Как мы уже говорили, противоположный смысл пословиц в культуре может объясняться ориентировкой их на разные группы населения. В частности, у бамана есть ряд пословиц, обращенных к героям, и часть, обращенных к обычным людям. Есть четкое понимание и деление на тех, кто воюет, и на мирных жителей. Известно, что людям воевавшим нелегко жить обыденной жизнью, у них иные нормы поведения, иные цели. Соответственно, и обществу нелегко уживаться с героями. Так, военные отряды, охраняющие город, жили за стенами города со своим вождем во избежание конфликтов. В эпосе «Взятие Дьонколони» советник говорит Да Монсону, что Силамакана Ардо, который принципиально нарушал все нормы, Да должен не убивать, а использовать — отослать из города с заданием.

Пословицы, ориентированные на обычных граждан, говорят в основном о том, что выживание — основная задача человека. В принципе, также можно сказать, что эти пословицы обращаются в большей мере к биологической ипостаси человека:

Màlo kɔ den bɛ, nka sàya kɔ den tɛ. *После стыда есть дети, после смерти нет.* (Имеется в виду после стыда можно изменить ситуацию, а после смерти нельзя).

Ni cɛ bɛ waso n'à dànbe ye, ò y'à sɔ̀rɔ a ma du kɛ. *Если человек хвастается своей честью, значит у него нет семьи.*

Dɔn bɛɛ ŋàna sì man ca. *Герои долго не живут.*

Sà yèrɛma ka fisa wara mìnɛ ye. *Лучше умереть своей смертью, чем поймать льва.*

Bòli kɛ̀lɛ̀ la tɛ cɛ̀farinɲa sà, kɔ filɛ baliya de ka jugu. *Бегство на войне не исключает храбрости, невозможность возвратиться хуже.*

Пословицы, ориентированные на воинов, т. е. на человека с точки зрения моральных законов, бывают прямо противоположны предыдущим. Здесь превыше всего достойное поведение:

Sàya ka fìsa màlo ye. *Смерть лучше, чем стыд.*

Bòli man jugu, nèri dè ka jugu. Nèri man jugu, bàna dè ka jugu. Bàna man jugu, sàya dè ka jugu. Sàya man jugu, màlo dè ka jugu. *Побег не зло, невезение же — зло. Невезение не зло, болезнь же — зло. Болезнь не зло, смерть же — зло. Смерть не зло, стыд же — зло.*

Литература

1. *Завьялова О. Ю.* Сказки народов манден — классификация по видам // Вестн. Ярослав. гос. ун-та им. П. Г. Демидова. Сер. Гуманитарные науки. 2009. № 3. С. 77–82.

2. *Bailleul Ch.* Dictionnaire français-bambara. Bamako (Mali): Editions Donniya, 1998. 377 p.

3. *Стефаненко Т. Г.* Этнопсихология. 3-е изд. М.: Аспект-Пресс, 2004. 368 с.

4. *Завьялова О. Ю.* Этнические константы и особенности поведения народов манден (анализ устной традиции) // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 92–102.

5. *Triandis H. C.* Culture and social behavior. New York etc.: McGraw-Hill, 1994. 330 p.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ПОЛИТИКА И ЭКОНОМИКА СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

УДК 325.327.2

А. И. Пылева

КОЛОНИАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ФРАНЦИИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В СИАМЕ В XIX веке

В первой половине XIX столетия во Франции возрождается интерес к Королевству Сиам (с 1939 г. — Таиланд). Приезжающие в Сиам французские ученые и путешественники передают свои впечатления о стране в деловой и личной переписке, в путевых заметках и публицистических эссе для французских и международных периодических изданий (таких как «Revue des Deux Mondes», «Le Moniteur Universel», «Tour du Monde», «Bulletin de la Société de Géographie» и др.), а также в отдельных трудах (исследование Леона де Росни «О сиамском языке и сиамской письменности» (1855 г.); заметки Александра-Анри Муо о «Путешествии по Сиаму, Камбодже, Лаосу и другим странам Индокитая» (Париж, 1868) и др).

Не оставляла своим вниманием Сиам и римско-католическая церковь. В 1834 г. апостолическим викарием Сиама становится Жан-Поль Курвези (Jean-Paul-Hilaire-Michel Courvezy, 1792–1857), а в 1840 г. на этом посту его сменяет епископ Жан-Батист Паллегуа (Jean-Baptiste Pallegoix, 1805–1862). Приезжающие в Сиам французские миссионеры публикуют свои наблюдения в специальных периодических изданиях («Annales de la Propagation de la Foi») и в отдельных исследованиях (письма епископа Капского Брюгьера, 1830 г.; «Описание Сиамского Королевства» Ж.-Б. Паллегуа (Париж, 1854 г.); работа Амеде Греана «Королевство Сиам» (Париж, 1868 г.)).

Следует отметить, что деятельность французских католических миссионеров на сиамских берегах имеет длительную и насыщенную драматическими событиями историю. Еще во второй половине XVII в. для пропаганды католичества на Дальнем Востоке была создана особая организация — Общество Парижских иностранных миссий. Работа Общества оплачивалась из средств французской королевской казны и осуществлялась французскими миссионерами. Штаб-квартирой Общества на Дальнем Востоке стала древняя столица Сиама Аютия[1].

Пылева Анастасия Игоревна — аспирант, Санкт-Петербургский государственный университет; e-mail: pyleva_anastasiya@mail.ru

[1] Аютия — столица Сиама в 1350–1767 гг.

© А. И. Пылева, 2013

С помощью религиозной пропаганды, основным средством которой стали настойчивые попытки обращения в католическую веру сиамского правителя Нарая (годы правления 1657–1688), французами проводилась геополитическая стратегия, направленная на распространение и усиление влияния Франции не только в Сиаме, но и во всем регионе Юго-Восточной Азии. Однако после государственного переворота в 1688 г., изгнания французов и ухода других европейцев из Сиама работа французских католических миссионеров в стране была приостановлена. В 1695 г. отделение Общества Парижских иностранных миссий в Аютии получило разрешение на возобновление своей деятельности. Правда, число миссионеров сократилось — из девятнадцати человек в Сиаме осталось только шесть, а в самой семинарии продолжило обучение всего пятнадцать учеников. Из 500–600 человек христиан в стране осталось 120, преимущественно из числа кохинхинцев и японцев [1]. В 1767 г., после захвата и сожжения Аютии бирманцами, генеральная семинария Общества покинула Сиам. Поскитавшись по Индии и Камбодже, на время обосновавшись в Пинанге в Малайзии, семинария вновь продолжила работу в Сиаме в 1792 г. (в Сампхране, неподалеку от Бангкока). Действительно, в XVIII в. католическое учение в целом расценивалось в Сиаме «как религия растленного Запада и потому совершенно антисиамская» [2, p. 126]. Резкое неприятие католичества со стороны сиамцев смягчилось лишь с постепенным открытием страны в XIX столетии.

Масштабные государственные реформы в Сиаме в середине — второй половине XIX в., европеизация королевского двора и армии, развитие отношений Королевства с европейскими и азиатскими государствами вызывали большой интерес французской стороны. Французский ученый и путешественник А.-А. Муо писал: «Король Монгкут[2] одел своих солдат на европейский манер; он приказал рыть каналы, возводить крепости, прокладывать дороги, строить корабли и пароходы; в Бангкоке основан Королевский печатный двор и провозглашена религиозная свобода для представителей решительно всех народов, живущих под властью сиамского монарха. <…> Новый королевский дворец убран в западном вкусе… в покоях можно видеть портреты европейских правителей и исторических деятелей… <…> Сам король Монгкут имеет образ и обыкновения величавого европейского монарха» [3, p. 143]. «С наступлением китайского нового года из портов Китая к сиамским берегам хлынули полсотни джонок, нагруженных различными товарами, а на борту джонок толпились тысячи эмигрантов, приехавших в Сиам попытать счастья и нажить состояние. <…> К середине столетия в Сиаме решительно все пришло в движение», — резюмировал епископ Ж.-Б. Паллегуа [3, p. 143].

По наблюдениям Паллегуа, французов привлекали сиамские «несметные богатства и изобилие, которыми могут воспользоваться не только местные жители, но еще хватит на четыре-пять кораблей, отплывающих в Китай» [3, p. 134]. О провинции Чантабури, например, рассказывали, будто там возвышаются груды драгоценных камней; для б*о*льшей убедительности Паллегуа признавался: «Я сам нашел парочку на земле, чуть было не наступив на них» [3, p. 134].

Судя по географическим описаниям, Сиам казался французам истинным раем: «деревья в лесах отяжелели от обилия плодов; в реках, озерах и прудах водится много рыбы; а пары стеблей бамбука достаточно для того, чтобы выстроить целый

[2] Король Сиама Рама IV Монгкут, годы правления 1851–1868.

дом. Сезонный разлив рек способствует небывалой плодородности земли. В этой стране человеку только и остается, что сеять да сажать, больше от него ничего не надобно, ибо всю работу делают лучи солнца; и сиамцу чужда необходимость в условиях и предметах роскоши, милых сердцу каждого европейца», — писал А.-А. Муо [3, p. 133]. Миссионер Шарль Лабарт уверял, что и половины природных богатств Сиама хватит, чтобы прокормить сиамский народ, а в долине реки Менам Чао Прая, где расположился Бангкок, производительность можно еще удвоить или даже утроить, и, проведя самые простые ирригационные работы, вполне реально собрать два урожая в год, вместо одного [3, p. 134]. Восхищаясь золочеными крышами храмов и пагод, Паллегуа утверждал, что в Сиаме золото примерно в той же цене, что железо или олово во Франции: «Здесь есть храмы, убранство которых можно оценить примерно в восемьдесят, а то и в сто центнеров драгоценного металла (что составляет более двух миллионов франков серебром)» [3, p. 135].

Миссионер Брюгьер называл столицу Сиама «Индийской Венецией», а миссионер Амеде Греан писал о Бангкоке: «Это город, в котором причудливо соседствуют здания самых разных стилей (индийский, китайский, европейский); где великое множество иностранцев, каждый из которых одет по обычаю своей страны; и кишащее население в пятьсот тысяч жителей; этот город — место, сколь необыкновенное, столь и привлекательное — полностью располагает к тому, чтобы путешественник остался доволен своим в нем пребыванием» [5, p. 21]. В описании интерьеров столичных храмов фигурировали упоминания о богатых росписях, статуях Будды и листовой позолоте — как в храме Борованивет, на который, по словам Муо, потребовалось 150 унций золота; говорилось о «настиле из серебра и об идоле, выполненном из цельного куска изумруда; этого идола местные англичане оценивают в двести тысяч пиастров (то есть приблизительно в один миллион франков)» [4, p. 79].

Французы уверяли, что во дворце короля Монгкута не счесть тайников, где хранятся сокровища короны: золото, серебро, драгоценные камни, ценнейшие ткани; а также конюшни, где содержат чудных скаковых лошадей; кладовые, в которых заключены всевозможные диковинки; Муо также упоминал павильон в итальянском стиле, полный безделушек и изящных вещиц немалой цены [3, p. 136]. Миссионер Дю Айи в своем эссе на страницах журнала «Обозрение Старого и Нового света» («Revue des Deux Mondes») подсчитывал расходы сиамской казны на содержание буддистских священнослужителей, монахов и строительство храмов, оценивая эту сумму в 10 миллионов франков [3, p. 135]. Паллегуа признавался: «Не знаю, найдется ли где-нибудь в мире другая такая щедрая страна, как Сиам», а Брюгьер называл Королевство «Садом Ост-Индии» [3, p. 134].

Можно заключить, что сиамская тема во французских трудах той поры была довольно популярна, вызывала большой научный интерес, а также обусловливалась потребностью в информационной подготовке французских властей, потенциально заинтересованных в развитии связей с Королевством, и частных лиц, готовых вложить во французские предприятия на сиамской земле личные денежные средства и оказать материальную поддержку французским католическим миссионерам.

Следует, однако, признать, что стремление французских миссионеров обратить сиамцев в католичество не отличалось той силой и вдохновением, с какими двумя столетиями ранее претворяли они в жизнь свои замыслы. Пропаганда католической религии в Сиаме уже, по-видимому, не могла рассматриваться в качестве действен-

ного средства укрепления французского политического и экономического влияния — в силу равнодушия сиамцев к католическому учению.

В большинстве своем французские миссионеры XIX в., «будучи под влиянием идеи превосходства европейской цивилизации и важности ее просветительской миссии, совершенно игнорировали тот факт, что местные жители имеют свою собственную религию и полноценную культуру» [1]. В то же время отец Клемансо, печатник Общества Парижских иностранных миссий, поощрял чтение миссионерами исследований Эжена Бюрнуфа[3], дабы те могли «лучше понять буддистскую религию и эффективнее с ней бороться» [1]. Действительно, французские миссионеры размышляли о сущности сиамских верований, о влиянии на них брахманизма. Брюгьер считал, что основа сиамских верований «по сути та же, что у древних греков и римлян; та же доктрина бессмертия и вечной жизни, во всех пространствах и временах одновременно» [3, p. 149]. «Сиамцы поклоняются множеству богов, которых олицетворяют огромных размеров позолоченные идолы», — писал он [3, p. 149]. Миссионер Пеко отмечал: «Они веруют, что на небе воздастся праведникам, а в аду будут наказаны грешники. Они ожидают благодати, которая снизойдет с небес на землю; их души, веруют они, живут в телах животных, сообразно значению и величию зверя: так, например, души праведных обретают физический облик голубя или соловья. Посему убийство живого существа в глазах сиамца — смертный грех» [3, p. 149]. С. Лаволле, автор эссе «Королевство Сиам и английское посольство в Бангкоке», опубликованного в «Обозрении Старого и Нового света», называл Будду «олицетворением всех возможных суеверий» [3, p. 152]. «Они говорят — не привязывайтесь к благам мира сего, потому что те ускользнут от вас, как бы вы не стремились их удержать; ничто в мире не принадлежит вам; даже ваша личность не ваша, ибо вы над ней не властны, ибо вы не можете сделать так, чтобы она оставалась в неизменном состоянии, коль скоро она беспрестанно меняет свою форму», — писал он [3, p. 150].

Веротерпимость сиамцев озадачивала французов: «Они (сиамцы. — *А. П.*) признают, что христианство заключает в себе великие истины; но, говорят они, наставления и заповеди Будды достойны не меньшего восхищения, так к чему же тогда менять им веру? У каждой страны своя религия, и ничто не мешает сказать, что все религии одинаково хороши. Возьмем, к примеру, фрукты — они растут в разных широтах и разном климате, но могут иметь одинаковый вкус. Такие соображения объясняют веротерпимость сиамцев и то отвращение, которое они питают к самой идее принятия христианской религии», — отмечал Лаволле [3, p. 152–153]. Апостолический викарий в Сиаме епископ Флорен в 1827 г. писал руководителям Общества Парижских иностранных миссий: «Если вкратце объяснить, по какой причине попытки обратить сиамцев в христианство не имеют успеха, то можно с уверенностью сказать: сиамцы околдованы своими священниками. Если в Китае, Кохинхине и Тонкине на тех почти не обращают внимания, или же их там немного, то здесь они без устали сочиняют небылицы и одиозные сказки, направленные против христиан и католических святых отцов, тем самым отвращая местный народ от истинной веры» [3, p. 151]. Пеко на страницах издания «Хроника католической пропаганды» («Annales de la Propagation de la Foi») изъяснялся с большей прямотой: «Приходится признать, что Сиам — самая неудачная из наших миссий. Характер народа грубый

[3] Эжен Бюрнуф (Eugène Burnouf, 1801–1852) — выдающийся французский востоковед, иранист, исследователь буддизма.

и недалекий. Сиамцы подвержены влиянию местных монахов и священников, самых нелепых и злостных слуг, которых только дьявол мог послать на землю» [3, p. 151].

Интересно, каким образом Общество Парижских иностранных миссий характеризует итоги своей деятельности в Сиаме (Таиланде) с позиций сегодняшнего дня: «Можно констатировать, что Таиланд — так сказать, первая крестная дочь Общества Парижских иностранных миссий — дал христианской церкви немного детей; на данный момент их число составляет около 300 000 человек. Безусловно, неуспех нашей миссии объясним: некоторые причины кроются в характере отдельных исторических личностей, другие — в объективных исторических обстоятельствах. Отец Пьери говорил, что христианство слишком поздно пришло в эти земли; буддизм уже прочно занял место, ранее принадлежавшее традиционным верованиям. Но и в характере миссионерской деятельности нашлись свои изъяны:

1) Ошибочный подход к доктрине буддизма;

2) Заключение скоропалительных союзов с другими иностранными державами;

3) Раздробленность в самой христианской общине — как правило, по национальному признаку (противостояние португальцев и французов и т. д.).

Долгое время все это провоцировало разногласия внутри самой Церкви. Однако, несмотря на все трудности и препятствия, наша Церковь доказала, что является институтом мучеников и святых» [1].

В середине XIX столетия французское правительство предпринимает попытку обновить французско-сиамские контакты. 14 июля 1852 г. командующий французской военной базой в Южно-Китайском море контр-адмирал Лягерр был уполномочен заключить договор о дружбе и торговом сотрудничестве с Королевством Сиам. 3 августа 1852 г. французский министр иностранных дел направил министру по делам колоний и мореплавания Дюко указания для контр-адмирала и предполагаемый текст французско-сиамского договора. Дюко было предложено также написать своему уполномоченному, с просьбой «отложить все дела и скорее прибыть в Сиам, чтобы начать переговоры» [3, p. 158]. Однако министр мореплавания лишь передал Лягерру основные положения дипломатических обязанностей. Военные действия на Дальнем Востоке требовали участия Лягерра в качестве командующего французским флотом на Тихом океане, и новые полномочия были ему не ко времени. 22 февраля 1854 г. император Наполеон III (годы правления 1848–1852; 1852–1870) поручил представителю французов в Макао Бурбулону начать переговоры с Сиамом. При этом полномочия Лягерра так и не были отозваны.

Неотложность заключения Францией дипломатических связей с Королевством обусловливалась усилением британского влияния в Сиаме, что всерьез беспокоило французского министра иностранных дел в 1855–1860 гг. графа Александра Ф. де Валевски. 18 апреля 1855 г. в Бангкоке главой английской миссии Боурингом и королем Монгкутом был подписано соглашение, ставшее первым в истории Сиама неравноправным договором со времени открытия страны для европейцев. По данному договору подданные Великобритании получали в Сиаме право экстерриториальности, а налог на ввозимые английскими купцами товары отныне не должен был превышать 3% от стоимости. Ввоз опиума разрешался беспошлинно, а английские подданные могли арендовать и покупать землю в окрестностях Бангкока. В самой же столице Сиама было учреждено консульство Англии. В письме к французскому послу в Лондоне Виктору де Пессиньи от 10 августа 1855 г. Валевски выражал свою досаду

по поводу медлительности французских властей: «Признаться, мне очень жаль, что французские и английские представители в Китае не смогли договориться о встрече в Бангкоке, чтобы провести двусторонние переговоры и заключить необходимые соглашения» [3, p. 158].

10 октября 1855 г. граф Валевски назначил уполномоченным по делам французско-сиамских переговоров Шарля де Монтиньи — в то время консула Франции в Шанхае, — обойдя, таким образом, Лягерра и Бурбулона. Получив необходимые инструкции, 30 декабря 1855 г. де Монтиньи выехал из Парижа. Наполеон III распорядился, чтобы на пути в Сиам французский уполномоченный посетил Рим, где ему надлежало получить подробные указания от представителей римско-католической церкви. По прибытии Монтиньи в Сингапур французский консул Готье вручил тому депешу от Валевски, в которой Монтиньи предоставлялись также полномочия для заключения договоров с сюзеренами Кохинхины и Камбоджи.

После продолжительной остановки в Сингапуре Монтиньи наконец прибыл в Сиам в сопровождении кораблей «Каприсьёз» («Capricieuse»), «Катина» («Catinat») и «Марсо» («Marceau»). 9 июля 1856 г. он и его переводчики были приняты королем Сиама Монгкутом. 15 августа 1856 г. между Францией и Сиамом был подписан Договор о дружбе и торговом сотрудничестве, по условиям которого французские коммерсанты на сиамской земле получали значительные привилегии. Документ был составлен по образцу англо-сиамского договора и подписан королем Монгкутом и Монтиньи.

Благодаря данному соглашению французско-сиамские торговые связи вышли на новый уровень. В результате многочисленных французско-сиамских коммерческих операций во французские порты — Нант, Марсель, Бордо — прибывало все больше торговых кораблей из Сиама, а сами эти города наводнились служащими и агентами Ротшильда и Дорлинкура. Ввоз экзотических товаров из Сиама во Францию привел к снижению цен на эти товары на европейском рынке, и таким образом Сиам стал принимать участие в европейском товарообороте. Монтиньи в письме к графу Валевски 27 апреля 1857 г. подчеркивал: «Экспорт сиамских и лаосских продуктов из Сиама во Францию… станет источником хорошей прибыли… и значительно поспособствует росту импорта французских товаров в Сиам» [3, p. 159]. Договор 1856 г. мог бы стать началом эры дружественных французско-сиамских отношений. Но расцвет оказался недолгим, и в скором будущем недоразумения и разногласия не замедлили дать о себе знать.

В 1858 г. начался колониальный захват Вьетнама французскими войсками. В 1862 г. под властью Франции оказались три восточных провинции Кохинхины, а в 1867 г. — три западных; северная и центральная части страны составили французский протекторат, вместе с Лаосом и Камбоджей образовав Французский Индокитай. Во французские колониальные планы входило стремление отыскать северный путь из Индокитая в Китай или хотя бы освоить западный путь через Юго-Восточную Азию. С этой целью в долине реки Меконг французами проводились научные экспедиции (экспедиция Гарнье-Лагре 1866–1867 гг.). Один из представителей французских колониальных властей прямо заявил: «Желание наше заключается в том, чтобы воплотить самые смелые наши надежды — распространить французское влияние от Гуаньдуна и Юньнаня до Бангкока». Французы также ввели в оборот другую западную концепцию, а именно, что права Франции на данные территории обосно-

ваны исторически. Они принялись искать документальные свидетельства о том, что Вьетнам (и, следовательно, его правопреемник, Франция) имеет больше прав на территории, простирающиеся между Ханоем и Сайгоном и Бангкоком [6, p. 59].

В 1891 г. министр иностранных дел Франции А. Рибо заявил в палате депутатов: «…все страны, лежащие к востоку от реки Меконг, от того места, где он покидает пределы Китая, должны принадлежать Франции» [7, с. 49]. В том же году генерал-губернатором французского Индокитая стал Ж. де Ланнесан. Усиливая политику освоения лаосских земель, в начале 1892 г. Франция преобразовала вице-консульство в Луанг Прабанге в торговое агентство и открыла другие агентства на лаосских территориях [8, с. 163].

В феврале 1892 г. французским послом в Сиаме был назначен О. Пави, убежденный сторонник французской экспансионистской политики в Индокитае. В марте 1893 г. Пави потребовал удаления сиамских военных гарнизонов с левого берега Меконга к югу от Кхаммуана, заявив, что эта территория является вьетнамской. Так левый берег реки Меконг стал предметом ожесточенных французско-сиамских споров.

В начале 1890-х годов во Франции крепнет колониальное движение, известное под названием parti colonial. Его участники — парижские дельцы, журналисты, действительные или бывшие представители колониальных властей, военные, чиновники, принадлежавшие самым разным политическим кругам — верили в созидательность колониальной политики в принципе. Наиболее влиятельные и активные участники этого движения позднее образовали комитет по Французской Африке (Comité de l'Afrique Française, 1891), колониальное общество в Палате депутатов (groupe colonial, 1892), Колониальный союз (Union Coloniale, 1893) и Комитет по Французской Азии (Comité de l'Asie Française, 1901) [9, p. 99]. В конце концов «Партия колониалистов во Франции громко и открыто провозгласила, что для экономического процветания французского Индокитая существенное значение имеет господство над бассейном Менама» [7, p. 57].

В апреле 1893 г. Ланессан отправил в данный район три военных отряда. Восемь сиамских гарнизонов отступило перед центральным отрядом, однако продвижение северной и южной частей замедлилось из-за сиамского сопротивления. Великобритания, со своей стороны, направила к Бангкоку три военных корабля — на случай, если возникнет необходимость в эвакуации британских граждан. В данном случае сиамцы надеялись на свою неплохо вооруженную армию, а также рассчитывали сыграть на политических разногласиях между Англией и Францией. Однако англичане были в ту пору заняты северными территориями, средоточием сиамских, китайских и бирманских интересов, и ситуация обернулась известной метафорой — «французский волк» грозно поглядывал на «сиамского ягненка». В июле 1893 г. Франция направила к Бангкоку шлюп «Анконстан» («Inconstant») и канонерку «Комэт» («Comète»). Форт Пакнам попытался обстрелять их, но корабли открыли ответный огонь и прорвались по реке Менам Чао Прая к столице Сиама. Французские орудия были направлены на королевский дворец. Уполномоченный королем Сиама Чулалонгкорном[4] принц Девавонг прибыл на шлюпке к французской канонерке и, поднявшись на борт, провел переговоры с капитаном. Конфликт удалось потушить

[4] Король Сиама Рама V Чулалонгкорн, годы правления 1868–1910.

лишь на время, и уже 20 июля французы предложили ультиматум, требуя передачи им спорных территорий, вывода оттуда сиамских войск, выплаты двух миллионов франков репараций за бой у Пакнама и наказания ответственных за гибель французов на спорных землях.

В связи с тем, что Сиам не принял ультиматум немедленно и отказывался удовлетворить требования Франции по пункту, в котором говорилось о правах Камбоджи и Вьетнама (т. е. Франции) на левый берег Меконга, французские корабли начали блокаду сиамского побережья. В дополнение к выдвинутым ранее условиям французы потребовали временной оккупации провинции Чонбури, а также демилитаризации провинций Баттамбанг и Сеамреап и 25-километровой зоны по западному берегу Меконга. О камбоджийских провинциях французы мечтали давно. В 1863 г. губернатор Кохинхины Луи Адольф Бонар описывал их как богатейшие: «Эти провинции — буквально золотая жила… там выращивают много риса, производится прекрасная древесина; там же находятся рудники, без сомнения лучшие в Кохинхине, Сиаме и Камбодже. Наконец, наряду с отменного качества пенькой, есть немало рыбы, которую можно вылавливать в количестве от 60–80 тысяч тонн в год — притом что недостаток ее в местных водах даже не будет заметен» [9, p. 29].

3 октября 1893 г. между Францией и Сиамом был подписан договор, согласно которому территории левого берега Меконга переходили под протекторат Франции: «Все сиамские военные сооружения на левом берегу Меконга, а также на территориях провинций Баттамбанг и Сеамреап и в зоне 25-километровой полосы по правому берегу Меконга сносились. Правый берег Меконга объявлялся демилитаризованной зоной. Франция учреждала консульства в городах Након-Рачасима и Нан» [7, с. 53]. 25 ноября 1893 г. между Великобританией и Францией было достигнуто соглашение об образовании смешанной англо-французской комиссии, которая должна была установить границы между английскими владениями в Бирме и французскими владениями в Индокитае [8, с. 164].

Теофиль Делькассе, министр иностранных дел Франции в 1898–1905 гг., констатировал: «Это неумолимый закон прогресса. Слабым народам не остается ничего иного, кроме как подчиниться государствам более энергичным и цивилизованным» [9, p. 239]. По всей видимости, способность Сиама к модернизации до последнего не признавалась французскими колониалистами, раз они категорически отрицали конструктивность реформ, проводимых в Сиаме в период правления королей Монгкута и Чулалонгкорна. Несмотря на то что решительно все указывало на обратное, французы настаивали на своем представлении о Сиаме как о стране, нуждающейся, по их мнению, в неоспоримых преимуществах колониального влияния. Даже в 1904 г. французский дипломат Франсуа Делонкль писал о Сиаме как о «полудиком» государстве с продажным королевским двором и процветающим рабством» [8, p. 240]. Жюль Арман, врач, работавший в долине реки Меконг и отличавшийся хорошим знанием местных обычаев, будучи консулом Франции в Сиаме в 1881–1883 гг., «в своем дневнике отзывался о Сиаме как о “полуварварской нации”, упадочной, плохо управляемой, не динамичной и не развивающейся. Он полагал, что траты сиамской казны на иностранных советников и современную систему коммуникаций являются не средствами успешного осуществления стратегии модернизации, но пустым подражанием западным традициям. Он характеризовал сиамское чиновничество как коррумпированное, праздное и не способное к проведению реформ. <…> Строи-

тельство нового королевского дворца, например, по подсчетам и мнению Армана, обошлось казне в четыре раза дороже, нежели было необходимо; притом, подчеркивает он, король не в состоянии регулярно выплачивать жалование своим солдатам и служащим» [9, p. 49]. Такие настроения подогревались уверенностью, что внутренний разлад в сиамском обществе может привести к достижению известных целей в интересах французского неоимпериализма.

15 января 1896 г. между Великобританией и Францией в Лондоне была подписана специальная декларация о Сиаме. Не поставив в известность сиамское правительство и министерство иностранных дел, представители английской и французской сторон (министр иностранных дел Великобритании Солсбери и посол Франции де Курсель) разделили Сиам на так называемые «зоны влияния»: западная часть, примыкавшая к Бирме, была объявлена английской, а восточная часть — французской. Колониальные власти французского Индокитая оккупировали провинции Сеамреап и Баттамбанг, ранее относившиеся к Сиаму, и заняли порт Чантабун. Фактически Королевство было превращено в буфер между колониальными владениями Франции и Великобритании.

Альбер Дефранс, французский представитель в Бангкоке в 1895–1907 гг., подразумевая, что покушения Франции на центральный Сиам невозможны без предварительного согласия со стороны Великобритании, назвал Сиам «неприкасаемым» [9, p. 169]. Принятая декларация способствовала тому, что Сиам стал решительнее сопротивляться французским притязаниям, так как появилась возможность рассчитывать на британскую поддержку: «Сиам мог расценивать французско-английское соглашение как успешный британский гамбит для защиты сиамской независимости от французских покушений. Потому в сторону Англии смотрели благосклонно, а в сторону Франции — с недоверием. Поощрялись английские советники и дипломаты. Можно было заключить, что Декларация не только гарантировала свободу Сиама, но и нарушила баланс европейского экономического влияния в Сиаме в пользу Великобритании. Трения между французскими и английскими колониалистами усугубились из-за событий в Африке (Фашодский кризис в 1891 г.) и заметного усиления британского влияния в Египте. Начало англо-бурской войны в 1899 г. лишь усилило этот антагонизм, позволив французам надеяться на то, что британцы станут более уязвимыми и дипломатический торг по Сиаму можно будет продолжить» [9, p. 169–170].

Кроме того, Франция существенно проигрывала Англии в сфере экономического влияния в Сиаме. Когда сиамское руководство приняло решение развивать современную систему путей сообщений, то с самого начала взоры были обращены именно к Великобритании. В 1870 г., благодаря пароходному сообщению между Сингапуром и Бангкоком, исправно заработала почта, а в 1872 г. между Бангкоком и Рангуном была проведена телеграфная линия. В том же году начались переговоры по проведению телеграфа между Бангкоком и Пинангом, и немногим позже эта идея была осуществлена британскими подрядчиками на средства сиамской казны. В 1877 г. адмирал-губернатор Дюперре предложил было провести телеграф между Бангкоком и Пномпенем, но сиамская сторона отложила принятие окончательного решения до 1882 г., отдав предпочтение установлению телеграфного сообщения между Бангкоком и Тавоем в британской Бирме [9, p. 46]. В 1895 г., по заявлению английского вице-консула Дж. Блэка, «Торговое товарищество Бомбей-Бирма» («Bombay-Burma

Trading Corporation») и «Борнео Компани» («Borneo Company») инвестировали более одного миллиона стерлингов в сиамскую торговлю тиковым деревом. По ходатайству, одобренному британским министерством иностранных дел, сапфиры и рубины фирмы «Siam Ltd» были капитализированы в 300 000 фунтов. Британцы также контролировали два главных банка в Сиаме — агентства Гонконга и Шанхая и «Чартед Бэнкс» («Chartered Banks»), основанные в 1888 и 1894 гг. [9, p. 175].

Несмотря на поэтапное введение протекционистского Тарифа Женераль (General Tariff) в 1887–1892 гг. и учреждение филиала Индокитайского Банка (Banque de l'Indochine) в 1897 г., экономическое присутствие Франции в Сиаме в середине 90-х годов XIX в. сложно было назвать вполне убедительным. В конце 1890-х годов бóльшая часть французской торговли по-прежнему была сосредоточена в Гонконге и Сингапуре. «По официальным статистическим данным, французское влияние во внешней торговле Сиама в 1890-е годы можно было оценить чуть более чем в 2% — притом что внешняя торговля осуществлялась в основном через Бангкок. Торговля Французской Кохинхины и Камбоджи с Сиамом через Баттамбанг, Сеамреап и Лаос по показателям существенно отставала от уровня торговли Сиама с Великобританией. Приняв к сведению информацию, усердно отобранную в провинции Баттамбанг немецким купцом Расселем, вице-консул Блэк заявил, что в 1895 г. торговля Сеамреапа и Баттамбанга с Французской Кохинхиной составила 40 193 фунтов экспорта и 36 843 фунтов импорта, тогда как французские данные указывают, что в 1905 г. показатели по Лаосу свелись к 29 273 фунтов экспорта и 71 535 фунтов импорта, причем бóльшую часть импорта составили британские и немецкие товары, закупаемые в Бангкоке. По французским инвестициям в экономику центрального Сиама в середине 1890-х годов данных нет, однако в 1903 г. французское консульство в Бангкоке сообщило, что отечественные вложения в сиамскую экономику, включая займы Индокитайского банка, приблизились лишь к 110 236 фунтов (2,8 млн франков)» [9, p. 175–176].

В 1897 и 1907 гг., с целью укрепить международное положение Сиама, король-реформатор Рама V Чулалонгкорн побывал в Европе с масштабным турне, посетив Англию, Францию, Данию, Швецию, Бельгию, Италию, Австрию, Венгрию, Испанию, Нидерланды, Монако, Португалию, Россию, Швейцарию, Германию и Египет. Во время пребывания Чулалонгкорна в России в 1897 г. российская дипломатия, располагавшая тогда существенным влиянием на внешнеполитический курс Франции, совершила ряд шагов, чтобы убедить французскую сторону «в полезности хороших отношений с Сиамом» [10, с. 54]. Когда в октябре 1897 г. король Чулалонгкорн прибыл во Францию с официальным визитом, симпатии французского общества были на сиамской стороне, о чем можно судить по публикациям французской прессы того времени. Еще в период обострения французско-сиамских отношений в 1893 г. Россия оказала дипломатическую поддержку Сиаму (между королем Чулалонгкорном и императором Александром III состоялся обмен телеграммами по французско-сиамскому вопросу).

После того, как Сиам принял помощь Российской империи и между двумя странами завязались и укрепились дипломатические отношения, а в Сиаме начал работать российский посланник А. Е. Оларовский, вектор сиамской внешней политики принял новое направление: «С момента прибытия в Бангкок Оларовский пользовался при сиамском дворе огромным расположением. Стремление Чулалонгкорна

обратить дипломатическое вмешательство России во французско-сиамские дела на пользу Сиаму принесло неплохой результат. Оларовскому уделялось больше внимания, нежели другим дипломатам, он чаще встречался с королем, а русская миссия находилась в непосредственной близости от королевского дворца. Политика Оларовского сводилась к тому, чтобы способствовать росту популярности России при королевском дворе, в противовес пробританским настроениям сиамского министра иностранных дел принца Девавонга. Главная же цель Оларовского заключалась в том, чтобы уменьшить британское влияние в Сиаме. 13 августа 1898 г. он обратился к министерству иностранных дел Российской империи: "После устройства французско-сиамских дел и укрепления независимости Сиама, нам следует потеснить здесь британское влияние и заменить английских советников на русских". По мнению Оларовского, такой подход мог бы предоставить России дипломатические преимущества, главным из которых было, пусть бы и косвенное, но все-таки влияние на ближайшие британские владения — Бирму и Малайю» [9, p. 197].

Таким образом, не принимая пропаганду католической религии, прибегая к разумной дипломатии в разрешении французско-сиамского конфликта, реформированный и модернизированный Сиам стал единственной страной в Юго-Восточной Азии, которой удалось избежать участи колонии какой-либо из европейских держав. Будучи объектом настойчивой колониальной экспансии со стороны Франции, Сиам освободился от положения «страны-жертвы» с помощью эффективного проведения государственных реформ и обращения за поддержкой к могущественному союзнику — Российской империи. Это произошло и благодаря конструктивному использованию опыта французско-сиамских отношений XVII в., памятного руководству страны и сиамскому народу и ставшего для Королевства Сиам своеобразной «исторической прививкой» против европейской, и в частности французской, колонизации.

Литература

1. *Costet R.* Pays de mission. La Thaïlande et le Laos. URL: http://www.mepasie.org/rubriques/haut/pays-de-mission/la-thailande-et-le-laos/ (дата обращения: 01.03.2013).

2. *Smithies M., Bressan L.* Siam and the Vatican in the seventeenth century. Bangkok: River Books, 2001. 146 p.

3. *Fabre S.* Le Siam dans l'opinion francaise de 1815–1868. Chiangrai: Mae Fah Luang University, 2005. 174 p.

4. *Pallegoix J.-B.* Description du Royaume Thaï ou Siam. Paris: au profit de la mission de Siam, 1854. Tome premier. 518 p. URL: http://archive.org/stream/descriptionduro00pallgoog#page/n7/mode/2up (дата обращения: 15.04.2013).

5. *Gréhan A.* Le Royaume de Siam. Paris: S. Raçon, 1868. 100 p. URL: http://archive.org/stream/leroyaumedesiam02grgoog#page/n9/mode/2up (дата обращения: 16.04.2013).

6. *Baker Ch.* Phongpaichit Pasuk. A history of Thailand. 2nd ed. Cambridge University Press, 2009. 334 p.

7. *Мельниченко Б. Н., Пылева А. И.* Россия — Таиланд: история взаимоотношений (XIX — начало XXI века). СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011.

8. История Востока. Восток в Новое время (конец XVIII — начало XX в.) Том 4. Книга 2 / отв. ред. Л. Б. Алаев и др. М.: «Восточная литература» РАН, 2005. 574 с.

9. *Tuck P.* The French wolf and the Siamese lamb. The French threat to Siamese independence, 1858–1907. Bangkok: White Lotus, 1995. 434 p.

10. От друга. Стодесятилетие установления таиландско-российских отношений. Посольство Королевства Таиланд в России, 2007. 219 с.

Статья поступила в редакцию 23 апреля 2013 г.

IN MEMORIAM

АКАДЕМИК РИФТИН (1932–2012) НАВСЕГДА ОСТАНЕТСЯ В НАШИХ СЕРДЦАХ[1]

Борис Львович Рифтин (1932–2012) унаследовал лучшие традиции российского китаеведения и всю свою жизнь увлеченно исследовал китайскую народную литературу, китайские классические романы, китайские народные лубочные картины, историю литературных связей между Китаем и Россией, разыскивал редкие издания древнекитайской литературы, добившись выдающихся успехов во всех этих областях.

Исследование Б. Л. Рифтиным китайской народной литературы отличается широким кругозором. Результаты его трудов, как о материковых народных сказках, так и о местных легендах Тайваня, получили высокую оценку в научном мире Китая.

Исследования Б. Л. Рифтина в области китайской классической литературы демонстрируют новаторский подход и оригинальность. Выявив истоки народной литературы в китайских многоглавных классических романах, он задал новое направление исследованиям по китайской литературе.

Получив мировую известность как специалист по китайским лубочным картинам, Б. Л. Рифтин не жалел усилий на сбор соответствующих материалов в самых разных странах.

Единственный иностранный член редколлегии Собрания китайских новогодних картин, Б. Л. Рифтин стал главным редактором тома «Полное собрание китайских народных новогодних картинок, представленных в российских музейных коллекциях», внеся тем самым выдающийся вклад в спасение и сохранение наследия китайской народной культуры.

Б. Л. Рифтин первым занялся изысканиями в области истории литературных связей между Китаем и Россией, познакомив нас с детальным списком ранних переводов и историей распространения китайской литературы в России.

Первооткрыватель ленинградского списка классического романа «Сон в красном тереме», Б. Л. Рифтин внес выдающийся вклад в исследование данного романа. Кроме того, в России и других странах им было найдено много редких памятников древней литературы.

Янь Годун — д-р ист. наук, профессор, Институт иностранных языков Нанькайского университета; профессор, Институт истории Нанькайского университета.

[1] Перевод с кит. яз. О. П. Родионовой.

© Янь Годун, 2013

Б. Л. Рифтин потратил много времени и сил на упорядочение и издание научного наследия В. М. Алексеева, он неустанно трудился ради продолжения традиций российского китаеведения.

Борис Львович Рифтин был приглашенным профессором во многих учебных заведениях континентального Китая, а также таких регионов, как Тайвань и Гонконг, он много раз приезжал в Китай читать лекции, тесно общался с китайскими учеными и деятелями культуры.

Б. Л. Рифтин опубликовал более трехсот научных работ на русском, английском, японском и других языках, более десяти его трудов были изданы на китайском языке в континентальном Китае и на Тайване. Среди китаеведов всего мира это уникальный случай.

За свои научные достижения Б. Л. Рифтин многократно награждался правительственными органами Китая. В 2003 г. министерство образования Китая удостоило его «Премии Дружбы за достижения в области китайского языка и культуры», а в ноябре 2010 г. во время государственного визита в Россию премьера Госсовета Вэнь Цзябао Рифтину вручили «Премию за вклад в дело китайского языка и культуры».

Лично для меня академик Рифтин — это друг, наставник, а самое главное — пример для подражания!

Знакомство с Рифтиным

В начале 1999 г., возвратившись из-за границы после работы в посольстве, я нацелился на получение докторской степени под руководством известного историка Чжан Гогана. Направление своего научного исследования я определил как российское китаеведение. После прочтения некоторых материалов на эту тему и размышлений у меня сложилось базовое представление о пути развития китаеведения в России.

Поскольку в советское время в большом количестве издавались труды академика В. М. Алексеева и их было сравнительно легко достать, то читал я в основном именно его книги, и они произвели на меня достаточно глубокое впечатление. Среди них была книга «В старом Китае: дневники путешествия 1907 г.». Помнится, я ее читал в конце 1980-х — начале 1990-х годов прошлого столетия, для того чтобы составить учебное пособие «Культура Китая», вышедшее на русском языке. Однако тогда я еще не знал, что автором этой книги является китаевед с мировым именем, я также не предполагал, что и сама книга широко известна в мировом китаеведении. Когда же я с головой ушел в изучение российского китаеведения, то еще раз, но уже с научных позиций, осознал ценность этого сочинения.

В начале 2000 г., когда председатель Общества по изучению истории отношений Китая с другими странами профессор Гэн Шэн, курировавший предложенный юньнаньским издательством проект по выпуску книжной серии «Великие экспедиции», попросил меня перевести путевые записки какого-либо россиянина, то я, ничуть не колеблясь, выбрал алексеевские дневники путешествия по Китаю. Однако прежде чем начать перевод книги, требовалось решить вопрос с авторскими правами, а у меня на тот период не имелось никаких связей с китаеведами из России. Тогда я подумал, что, возможно, мне удастся наладить связь с потомками Алексеева с помощью Интернета. В то время в сети имелось совсем немного материалов о российских синологах, однако в Санкт-Петербурге молодой китаевед Игорь Алимов (китайское имя 蔼力谟 Ай Лимо) создал сайт «Петербургское востоковедение», специализировавшийся на размещении научных новостей в области востоковедных исследований. Я тотчас написал письмо г-ну Алимову с просьбой связать меня с дочерью В. М. Алексеева, М. В. Баньковской. Вскоре после этого я получил ответ. В конверте оказалось сразу два письма: одно — от Баньковской (датировано 28 мая 2000 г.), а другое — от Рифтина, написанное им собственноручно (датировано 20 июня 2000 г.). Будучи учеником В. М. Алексеева и издателем его известных трудов, господин Рифтин заинтересовался моим переводом алексеевских дневников. Вместе с тем его беспокоило, сможет ли такой молодой человек, как я, надлежащим образом справиться с этой работой. Его тревожило, что переводчиком будет просто русист, поскольку недостаток знаний в области китайской культуры не мог гарантировать качественного перевода. 5 июля он снова написал мне длинное, на пяти

страницах, письмо, в котором еще раз дал подробные рекомендации относительно того, как разрешить переводческие трудности. При последующей работе над переводом я время от времени пересылал по факсу сложные места Б. Л. Рифтину. Для меня оказалось сюрпризом, что он всегда с большой любезностью отвечал на каждый из моих вопросов. И даже если он находился при этом в Гонконге, где читал лекции, или на Тайване, то он все равно выкраивал время для меня. Именно благодаря помощи Бориса Львовича работа над переводом продвигалась очень успешно. Кроме того, он охотно откликнулся на мою просьбу написать вместе с М. В. Баньковской предисловие к китайскому изданию. И уже в 2001 г. в назначенный срок в Китае вышел перевод книги «В старом Китае: Дневники путешествия 1907 г.». Этот перевод стал моим «крещением» после проникновения в область русского китаеведения, а также он впервые познакомил китайских читателей с известным произведением В. М. Алексеева.

Рифтин и Нанькайский университет

4 апреля 2001 г. я получил от академика Рифтина факс, в котором сообщалось, что в ближайшем будущем он собирается посетить Китай. Несмотря на то, что наша переписка с Б. Л. Рифтиным длилась уже почти целый год, мы с ним никогда раньше не встречались. Поэтому я тотчас направил ему приглашение в Нанькайский университет. 21 апреля на Тяньцзиньском вокзале я наконец-то встретился с академиком Рифтиным, которого уже давно знал заочно. И хотя на тот момент ему было уже практически семьдесят, глаза его горели, выглядел он очень бодро, всем своим видом являя образец истинного ученого. Со слов «Тяньцзиньской газеты», «он отличался яркой внешностью иностранца с густыми бровями и бородой. Хотя ему уже исполнилось 69 лет, у него сохранились живой ум и беглая речь, выглядел он очень молодо». В тот визит, приехав в Нанькайский университет в качестве приглашенного профессора, Б. Л. Рифтин прочитал для студентов и преподавателей университета две научные лекции. Одна из них называлась «Современное востоковедение в России», а другая — «"Сон в красном тереме" в России». Свою лекцию Б. Л. Рифтин читал на беглом китайском языке с акцентом, свойственным для провинции Ганьсу. Его первую фразу «Можно ничего на свете не бояться, кроме иностранца, что жаждет на китайском изъясняться» студенты встретили громкими аплодисментами. Во время этого визита академика Рифтина я взял у него интервью, текст которого был опубликован в газете «Чжунхуа душубао» 20 июня 2001 г. С той поры, каждый раз прибывая в Китай, Б. Л. Рифтин непременно посещал Тяньцзинь. Заезжая в Тяньцзинь, он всегда посещал Нанькайский университет, а в университете он обязательно выступал с научным докладом перед аудиторией всего учебного заведения или перед слушателями Института иностранных языков, а иногда просто беседовал со студентами-русистами. Мои студенты очень хорошо знали его, аспирантам разных лет посчастливилось попасть под его научное руководство. 3 ноября 2004 г. в 111-й аудитории 7-го корпуса, где находится Институт иностранных языков, профессор Рифтин прочел научный доклад на тему «К пятидесятилетию моего изучения китайской литературы», в котором рассказал об основных вехах своей исследовательской деятельности в этой области за пятьдесят лет. 20 ноября 2009 г. Б. Л. Рифтин в качестве гостя приехал на «Форум корифеев Нанькайского университета», приуроченный к девяностолетию учебного заведения, где выступил перед студентами и преподавателями с блестящим докладом на тему «Исследование редких китайских сочинений древности и новогодних гравюр, представленных в европейских коллекциях». Можно констатировать, что Борис Львович внес важный вклад в дело продвижения изучения российского китаеведения, а также изучения истории китайско-российских культурных связей в Нанькайском университете.

Каждый раз, когда Б. Л. Рифтин приезжал в Китай, на его груди красовался значок Нанькайского университета. Однажды я спросил Бориса Львовича, почему он надевает этот значок. В ответ он назвал мне две причины. Первая заключалась в том, что ему нравился Нанькайский университет, ведь в нем были не только ученые, изучающие российское китаеведение, но и подрастали аспиранты, занимавшиеся данным направлением, поэтому он ощущал гордость, что его

причислили к профессорам Нанькайского университета. Вторая причина заключалась в том, что когда он приходил в китайское посольство для оформления визы, то этот значок обеспечивал ему беспрепятственное прохождение всех формальностей. Когда этот значок видели работники пограничных и таможенных служб международного столичного аэропорта, то на их лицах тотчас появлялись дружелюбная улыбка и учтивое выражение. Он был очень доволен своей находчивостью и не переставал радоваться этому изобретению. В ноябре 2011 г., когда мне пришлось увидеть его в последний раз, на груди его по-прежнему красовался значок Нанькайского университета. На фотографии, которая сопровождала опубликованное РИА «Новости» сообщение о кончине Б. Л. Рифтина, я снова увидел этот красный значок.

Тесное сотрудничество

Двенадцать лет назад, несмотря на разницу в 33 года, нас связала настоящая дружба. Б. Л. Рифтин стал для меня иностранным наставником на пути изучения российского китаеведения. Он всегда своевременно информировал меня о новейших тенденциях в мире российской синологии, по первой просьбе высылал необходимые материалы. Едва в России издавалась какая-то новая книга, он тотчас садился на метро или автобус и добирался до книжного магазина, чтобы приобрести ее для меня. Если книги не оказывалось в магазине, он связывался с издательством и приобретал ее там, после чего спешил на почту, чтобы сразу же отослать мне. Такая ситуация повторялась не раз и не два, все эти годы он не отступал от этого правила. Большинство русских книг, стоящих на моей книжной полке, подарены академиком Рифтиным. Поскольку многие необходимые мне материалы представляют собой еще дореволюционные издания, то все они успели превратиться в редкие экземпляры, и простым читателям их нелегко получить в библиотеке даже просто для чтения, уже не говоря ни о каком ксерокопировании. Б. Л. Рифтин зачастую пользовался своим статусом академика и выносил эти книги из библиотеки, после чего находил за ее пределами ксерокс и делал копии, которые пересылал мне, при этом он всегда отказывался от любых денег за расходы. Замечу, что такие ситуации с копированием текстов не всегда инициировались мной, чаще случалось так, что ему вдруг попадался какой-нибудь экземпляр, который он сам считал полезным для меня. В таком случае, не тратя время на обсуждения, он делал копии и отсылал их мне, и через некоторое время я получал международную посылку. Большинство международных посылок, которые я тогда получал, было от Б. Л. Рифтина. Причем московское международное отделение связи находится очень далеко от его дома! После того как Б. Л. Рифтину исполнилось 75 лет, и тем более учитывая, что он перенес две операции, я дал себе обещание более не тревожить его своими просьбами. Поэтому, когда в очередном письме он спрашивал меня, какие материалы мне нужны, я вежливо отказывался от его помощи. Мне действительно не хотелось обременять его, к тому же меня беспокоила его дорога на почту. Мое сердце не могло вынести того, что пожилой человек так часто хлопочет ради меня!

Помимо этого, если мне удавалось достичь каких-то успехов на научном поприще, он никогда не скупился на горячие похвалы. Работая над переводом книги «В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г.», я почти ничего знал о китайских новогодних картинах. Именно Б. Л. Рифтин познакомил меня со многими терминами в этой области, заверив, что после издания перевода меня признают таким же большим знатоком, каким является в этой области Фэн Цзицай. А после выхода в свет моей книги «История русского китаеведения» Б. Л. Рифтин был рад, наверное, больше чем я. Он не только рассказал о моей книге на научной конференции «Общество и государство в Китае», проводимой Институтом востоковедения РАН, но еще и лично рекомендовал ее синологам из Российской академии наук. В 2012 г. на страницах русско-китайского журнала «Институт Конфуция», редактируемого в Санкт-Петербургском университете, я опубликовал статью, в которой написал про одного практически неизвестного в Китае преподавателя русского языка времен Китайской Республики. Эта статья его необычайно порадовала, и в своем письме, датированном 19 июня, он написал: «Сегодня получил журнал “Институт Конфуция” и с большим увлечением прочитал твою статью про русско-китайский словарь,

она написана превосходно! Поздравляю тебя с такой незаурядной работой!». Даже болея, Борис Львович проявлял ко мне внимание, я был бесконечно тронут этим! Можно сказать, что на моей научной стезе каждый шаг вперед осуществлялся при всяческой поддержке и искреннем одобрении Б. Л. Рифтина.

Возможно, виной тому системное устройство, но вышло так, что, даже будучи уважаемым всеми академиком, в России Б. Л. Рифтин не обзавелся учениками или ассистентами. Всю работу, вне зависимости от ее объема, он выполнял сам, в одиночку. Я очень беспокоился о том, что такой пожилой человек взвалил на себя настолько огромный груз работы, обращал его внимание на необходимость правильно сочетать труд и отдых, а также заботиться о здоровье. Однако он все делал по-своему, придерживаясь привычек, которые у него сложились за несколько десятилетий, когда, работая, он отказывался от сна и забывал о еде. И в России, и в Китае всех, кто знал Б. Л. Рифтина, непременно впечатляла его самозабвенная одержимость наукой. В своей исследовательской работе он не упускал из вида ни одну мелочь, прорабатывая все без исключения материалы. Находясь в Москве, он отдавал все силы, чтобы в полном объеме отыскать интересующие его китайские книги, но не все можно было достать. Поэтому Б. Л. Рифтин часто просил меня купить книги, сделать копии или проверить наличие необходимых материалов в библиотеке или китайской базе данных. Все эти годы едва Б. Л. Рифтин обращался ко мне в письме с какой-либо просьбой, я тотчас откладывал в сторону свою личную работу, первым делом стараясь выполнить его поручение. Ведь у всех нас сложилось мнение, что академики обладают широчайшей эрудицией, вдобавок их статус придает им особое величие, поэтому они редко обращаются к кому-либо за советом. Однако Б. Л. Рифтина никогда не стесняла его мировая известность, он всегда сохранял научную скромность и никогда не гнушался советами других. Как сказал Фэн Цзицай, «он глубоко понимал, что корневым элементом слова "ученость", является учеба». Поэтому за десять с лишним лет Б. Л. Рифтин задал мне столько вопросов, что я потерял им счет. Не на все из них я мог дать исчерпывающий ответ, но, к счастью, благодаря тому, что сейчас существует Интернет, стали доступны всевозможные базы данных, в которых довольно оперативно можно найти необходимую информацию. Б. Л. Рифтин оставался очень доволен моей работой в качестве помощника и неоднократно называл меня «талантом» и «волшебником» по сбору материалов. Но, по правде говоря, ничего особенного в моих умениях нет, все это в современном мире просто дело техники.

В последние годы Б. Л. Рифтин одну за другой выпустил в Китае несколько книг, среди них «Каталог трудов на иностранных языках по проблеме изучения национальных мифов Китая (1839–1900)», «Сборник дунганских народных сказок и легенд», «Полное собрание китайских народных новогодних картинок, представленных в российских музейных коллекциях» и др. Когда обнаружилось, что у сданного в печать на Тайване «Каталога трудов на иностранных языках по проблеме изучения национальных мифов Китая» вдруг пропала электронная версия, я вместе со своими студентами заново набирал текст на китайском, японском и корейском языках. Когда составлялся «Сборник дунганских народных сказок и легенд», я помог Б. Л. Рифтину связаться с китайским ученым Хай Фэном. Больше всего меня порадовал своевременный выход в свет «Полного собрания китайских народных новогодних картинок, представленных в российских музейных коллекциях», которое составлялось под редакцией Б. Л. Рифтина и при поддержке Фэн Цзицая. Чтобы завершить этот небывалый по грандиозности проект, Б. Л. Рифтин приложил очень много физических и душевных сил. В течение трех с лишним лет я старался оказать всяческую поддержку Борису Львовичу, выполняя некоторую техническую работу, иногда мне случалось помогать ему в поиске каких-то материалов.

Однако незабываемым событием в моей жизни стала работа над переводом труда Б. Л. Рифтина «Китайские новогодние картинки в России», описывающего российскую коллекцию образцов. Этот объемный текст, подготовленный на основе большого количества недавно обнаруженных документов и литературных материалов, воплотил в себе результаты тщательного изучения и обобщения образцов китайских новогодних картинок, представленных в российских коллекциях начиная с XIX в. С момента первых черновиков, высланных мне Б. Л. Рифтиным,

и до получения уже утвержденного варианта на данный текст ушло ровно двадцать пять месяцев. Его общий объем увеличился с первоначальных сорока тысяч знаков почти до девяноста тысяч. Я начал работу по переводу сразу после получения первых черновиков, а по ходу дела вносил в текст исправления и дополнения, высылаемые Б. Л. Рифтиным. Поэтому только спустя два с лишним года у меня появился окончательный вариант перевода. До этого мне уже приходилось издавать несколько своих переводов, но ни одна из книг не отняла у меня такого количества времени. Борис Львович писал текст в Москве, в то время как я занимался его переводом в Тяньцзине. Вносил дополнения он — вносил дополнения я, вносил изменения он — вносил изменения я. За все это время мы обменялись более чем сотней электронных писем. И хотя столь затянувшийся перевод оказался для меня неожиданностью, в процессе работы над ним я узнал много нового о китайских новогодних гравюрах, а также проникся скрупулезным отношением Бориса Львовича к науке. В ноябре 2011 г. Б. Л. Рифтин приехал в Тяньцзинь на Международный форум, посвященный китайским новогодним гравюрам, а также на выставку под названием «Богатые плоды — десятилетние достижения по поиску и сбору китайских новогодних картинок». Господин Фэн Цзицай выступил с предложением упорядочить результаты исследований академика Рифтина, с тем чтобы выпустить издание «Собрание материалов Б. Л. Рифтина по проблеме китайских народных новогодних гравюр». Я тут же обсудил с Борисом Львовичем возможный состав сборника. По возвращении Б. Л. Рифтина в Россию я сразу взялся за составление и перевод книги. Тексты материалов, изданных Б. Л. Рифтиным на Тайване, были мною заново перепечатаны на упрощенных иероглифах. Кроме того, я договорился с двумя известными китайскими профессорами Гу Юем и Лю Ядином о переводе русских статей Рифтина. Благодаря усилиям нескольких молодых ученых из НИИ литературы и искусства имени Фэн Цзицая при Тяньцзиньском университете, день и ночь трудившихся над книгой, она смогла выйти в свет накануне международной научной конференции «Б. Рифтин и китайская культура», проводившейся в октябре 2012 г. Однако никто не ожидал, что эта книга, которая изначально планировалась как подарок Б. Л. Рифтину к восьмидесятилетию, окажется посмертным изданием его трудов, приуроченным к скорбной дате его кончины.

Борис Львович ушел от нас, и ушел скоропостижно. Я знаю наверняка, как жалко ему было бросать свои исследования по китайской культуре, которую он так любил, как жалко было покидать своих родных и друзей! Я очень верю, что обязательно найдутся люди, которые смогут завершить ту работу, что не успел довести до конца Борис Львович, и что обязательно найдутся те, кто осуществит его несбывшиеся мечты. Ведь для потомков он останется образцом неистощимой энергии.

Янь Годун
(Нанькайский университет, КНР)

АННОТАЦИИ

УДК 811.512.161

Guzev V.G., Özlem Deniz Yilmaz. **Subjunctive Mood (Thought-Mood) in Turkish** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 3–12.

Модальность — понятийная категория, отражающая отношение содержания высказывания к действительности и отношение говорящего к содержанию высказывания, выражаемая различными грамматическими и лексическими средствами в языках мира, такими как модальные слова, частицы, синтаксические конструкции, интонация, порядок слов, наклонения и т. п. Наклонение — грамматическая категория, выражающая отношение действия, представленного глаголом, к действительности с точки зрения говорящего. Наклонение — грамматический способ выражения модальности (В. В. Виноградов). Сослагательное наклонение (конъюнктив), это одно из косвенных наклонений, сигнализирующее о том, что называемые глагольными основами действия могли совершиться, но на самом деле не совершились. Иначе говоря, формы сослагательного наклонения имеют модальное значение, характеризующееся отсутствием прямого соответствия содержания высказывания действительности.

В турецком языке формами сослагательного наклонения являются форма *-(E/İ)r idi* (отрицательная форма *-mEz idi*) и форма *-(y)EcEk idi*. В этом работе анализируются вышеназванные сложные глагольные финитные формы.

Ключевые слова: словоизменительные категории глагола (глагольные словоизменительные категории), модальность, наклонение, сослагательное наклонение (конъюнктив).

УДК 81-13

Касевич В. Б. **Буддийские схоласты и современные теории речевых актов** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 13–18.

Схоластику принято считать сугубо (западно)европейским феноменом; между тем весьма близкая традиция существовала и у индо-тибетских — буддийских — мыслителей. Именно в индо-тибетской традиции предвосхищены важные положения современной теории речевых актов. Среди них следует выделить владение положением о пресуппозиции. Именно использование понятия пресуппозиции позволяет адекватно интерпретировать феномен «благородного молчания», которым Будда отвечал на мировоззренческие вопросы.

Ключевые слова: Схоластика, буддизм, язык, речевые акты, невыразимость, пресуппозиция.

УДК 297

Алексеев А. К. **Некоторые объекты мусульманского паломничества на северо-востоке Ирана** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 19–30.

Паломничество к «святым местам» (зийарат) имеет большое значение для повседневной религиозной жизни мусульман. Паломничество, объединяющее различные по своему происхождению представления и верования, инкорпорированные в так называемый локальный ислам, представляет собой синкретизм исламских и до-исламских культов. В данной статье рассматриваются вопросы происхождения и эволюции исламского паломничества в Исламской Республике Иран, описывается современное состояние объектов *зийарата* в северо-восточных областях Ирана, а также отношение к этому явлению со стороны иранских властей и шиитского духовенства. Статья основана на материалах письменных источников и полевых исследований, проводившихся автором в 2010–2012 гг.

Ключевые слова: Иран, ислам, паломничество, Хорасан.

УДК 224.1+296.722

Битнер К. А. **«Изведавший болезни»: к интерпретации фрагмента книги пророка Исайи в свете кумранских данных** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 31–40.

Статья посвящена интерпретации выражения ydw‘ ḥly (в Синодальной Библии «изведавший болезни»), зафиксированного в масоретском тексте книги пророка Исайи (53:3). Проблема заключается

в том, что слово ydw‘ образовано по модели пассивного причастия, контекст же предполагает активное значение. Автор, обращаясь к данным из Кумрана и Масады (4Q405, 4Q502, 4Q579, 4Q403, Mas1k, 4Q286), находит в еврейском языке конца периода Второго храма свидетельства использования пассивного причастия данного глагола в активном значении. Тем самым показывается обоснованность традиционного перевода. Кроме того, автор выдвигает гипотезу, объясняющую соотношение масоретского текста с другими версиями: первоначальный вариант еврейского текста данного отрывка зафиксирован в кумранском свитке 1QIsa b (yd‘ ḥly), варианты, представленные в масоретском тексте (ydw‘ ḥly) и 1QIsa a (ywd‘ ḥwly), являются свидетельствами позднейшей вокализации текста.

Ключевые слова: Библия, Книга пророка Исайи, Кумран, Песни раба Господня, Кумран.

УДК 94

Зеленев Е. И., Илюшина М. Ю. **Мамлюкский султанат в Египте: Бейбарс и его эпоха (1260–1277)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 41–53.

На основе арабских источников, среди которых важное место занимает хроника выходца из мамлюкской среды Бейбарса аль-Мунсури (ум. в 1325 г.), а также классических работ в области востоковедения, исследований современных российских и зарубежных ученых в статье рассмотрены основные события политической истории Египта и Сирии в период правления султана Бейбарса (1260–1277), который считается подлинным основателем державы мамлюков.

Ключевые слова: Мамлюки, султан Бейбарс, Египет, Сирия, геокультура.

УДК 94(520).02

Кудояров В. Н. **Японо-голландские отношения в эпоху Эдо (1603–1867)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 54–61.

В настоящей статье автор, опираясь на отечественные и японские труды, анализирует японо-голландские отношения в эпоху Эдо (1603–1867), когда Япония придерживалась политики изоляции *сакоку*. Основное внимание в статье уделено дипломатическим и культурным аспектам, деятельности факторий в Хирадо и Дэдзима, а также западноевропейским исследованиям, посвящённым Японии. Наряду с жизнью голландцев в Японии автор анализирует их экономическую экспансию в сторону Тихого океана и борьбу с португальцами и испанцами за монополию в области внешней торговли. Изучение японо-голландских отношений особенно важно, учитывая, что в 1639–1854 гг. Голландия была единственной европейской страной, с которой Япония официально поддерживала контакты.

Ключевые слова: изоляция, Хирадо, Дэдзима, Токугава Иэясу, Вильям Адамс.

УДК 94(5)

Солощева М. А. **О роли школы Ньингма в политической и религиозной жизни Тибета (1642–1735)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 62–72.

Статья посвящена исследованию положения старейшей школы тибетского буддизма Ньингма во время судьбоносных событий в истории Тибета. В статье, на основе источников на тибетском языке, четко показано, что Ньингма воспринималась самими тибетцами как «национальная тибетская буддийская школа», божества которой были обязаны выполнять роль хранителей и защитников страны от внешних угроз. Поэтому Далай-лама V даже обращался к императору Канси с просьбой запретить совершение обрядов Ньингма в Пекине. Время жизни Далай-ламы V вообще было «золотым веком» этой школы. По его инициативе были построены многочисленные монастыри и центры Ньингма. Однако джунгарское вторжение в Тибет в 1717 г. имело одной из своих целей ликвидацию Ньингма, заподозренной в совершении вредных обрядов. После разгрома монастырей и физической ликвидации видных иерархов Ньингма смогла воспрянуть только после изгнания джунгаров из Тибета в 1720 г. Однако в 1726 г. император Юнчжэн издал указ, который ограничивал ее деятельность в Тибете. В статье проанализированы причины издания подобного указа и его последствия для Тибета.

Ключевые слова: Тибет, Ньингма, гонения, Далай-лама, Дамдин, Юнчжэн, Юньли, Полханэ.

УДК 821.581

Никитина А. А. **«Средний герой» или «идеальная личность»? Литературная политика в КНР в 1961–1976 годах** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 73–80.

В статье рассматривается политика КПК в отношении изображения персонажей в китайской литературе с 1961 по 1976 гг., а также литературная полемика, освещающая взгляды писателей и критиков на особенности создания сюжетов и героев произведений. На протяжении указанного периода в литературе Китая наметилось противостояние двух линий. Представители первой выступали за изображение героя, приближенного к реальным людям и действительной жизни, так называемого «среднего героя», находящегося между прогрессивными и отсталыми персонажами. Литераторы призывали показывать развитие такого героя, становление его характера и мировоззрения. Призывы «писать правду» противоречили официальной линии, ратующей за идеализацию и героизацию персонажей, изображение их стойкими и непоколебимыми в принятии решений, направленных на служение народным массам. Литературные дискуссии начала 1960-х годов были вскоре свернуты и теории «среднего героя» и «изображения правды» так и не получили широкого применения. В литературе постепенно возобладал исключительно политический критерий. В ходе «культурной революции» литературная жизнь Китая была сведена к десяти «образцовым революционным спектаклям», а многообразие персонажей — к «идеальным героям», черпавшим вдохновение и мудрость из произведений Мао Цзэдуна. Писателям предписывалось воспевать положительных персонажей — «героев эпохи Мао Цзэдуна», идеализировать современную китайскую действительность, и в особенности результаты «культурной революции». Профессиональных литераторов вытеснили писатели-любители, представители рабочих, крестьян и солдат. В результате в середине 1970-х годов в литературе Китая преобладали низкокачественные произведения с поверхностными персонажами и шаблонными ситуациями.

Ключевые слова: китайская литература, литературная политика, персоносфера, «средний герой», КПК.

УДК 82.0

Самсонова И. В. **Современный турецкий детектив: этапы становления и развития** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 81–90.

Детектив — жанровая тематическая форма, описывающая процесс расследования загадочного происшествия с целью выяснения его обстоятельств и раскрытия загадки. В Турции детектив получил название «полицейский роман» (тур. *polis romanı* или *polisiye*). Первые детективы в Турции были переводные.

Первым турецким детективом считается «Esrar-i Cinayat» («Тайна преступлений») Ахмета Митхата Эфенди (1884 г.). Впоследствии турецкий детектив развивался в разных направлениях, при эволюции всех его жанровых разновидностей: развивались малые жанровые формы (рассказ), драматические (детективная пьеса), а также разновидности романа. Расцвет турецкого детектива приходится на 80-е — 90-е годы XX в. В Турции сегодня популярны полицейские, политические, криминальные, фантастические (подвид — мистические), «крутые», исторические детективы, детективы-триллеры, а также произведения на стыке различных жанров.

Ключевые слова: турецкая литература, детектив как жанровая тематическая форма, Ахмет Митхат Эфенди, переводные романы, турецкий детектив сегодня.

УДК 398.21 398.22 159.99

Завьялова О. Ю. **Отражение некоторых мировоззренческих особенностей в пословицах манден** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 91–98.

Настоящая статья посвящена пословицам манден и отражению в них некоторых норм мировосприятия данного общества.

Большое количество поговорок отражает коллективистскую направленность данного общества как основу взаимодействия людей.

Анализируя пословицы бамана, мы можем также отметить значительное преобладание пословиц, говорящих о внешнем локусе контроля. С точки зрения каузальной атрибуции в пословицах чаще всего используется обстоятельственная атрибуция, которая соотносится опять же с внешним локус контролем.

Различные пословицы направлены на определенные группы общества, поэтому есть пословицы, расценивающие ситуацию с разных точек зрения и дающие прямо противоположные советы. Так, имеется ряд пословиц, обращенных к героям, и ряд — обращенных к обычным людям. Данные пословицы часто заявляют прямопротивоположные ценности.

Ключевые слова: Устная традиция, пословицы, мировоззрение, народы манден.

УДК 325.327.2

Пылева А.И. **Колониальная политика Франции и деятельность католической церкви в Сиаме в XIX веке** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2013. Вып. 3. С. 99–109.

Настоящая статья посвящена религиозно-идеологическому и политическому аспектам двусторонних отношений Франции и Королевства Сиам (Таиланд) в XIX в. в общем контексте французской колониальной политики в регионе Юго-Восточной Азии в данный исторический период. В статье анализируются причины конечного неуспеха французских колониальных планов в Сиаме — в силу равнодушия местного населения к пропаганде католической религии, а также благодаря своевременно проведённым в Сиаме эффективным государственным реформам и мудрой дипломатии сиамского руководства. В частности, Сиам сумел обратить себе на пользу разносторонний исторический опыт французско-сиамских отношений, сохранив собственную независимость не только от Франции, но и от других колониальных держав.

Ключевые слова: Французская колониальная политика, Сиам в XIX веке, миссионерская деятельность, пропаганда католичества, Общество Парижских иностранных миссий, неоимпериализм, неравноправный договор.

ABSTRACTS

Guzev V.G., Özlem Deniz Yilmaz. **Subjunctive Mood (Thought-Mood) in Turkish** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 3–12.

Guzev Viktor G. — Professor, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: vgguzev@gmail.com

Deniz Yilmaz Özlem — Ph.D. in philology, Assistant Professor, Marmara University, Istanbul, Turkey; e-mail: ozlemyilmaz_spb@hotmail.com, ozlem.yilmaz@marmara.edu.tr

Modality is a semantic category which expresses the relation of the utterance content towards the reality and along with the attitude of the speaker towards the state of affairs described by the utterance. Modality in today's languages can be expressed through modal words, particles, syntactic constructions, intonation, word order, moods etc. Mood is a grammatical category which signifies modal meanings (mood is morphological expression of modality). Subjunctive mood, on the other hand, is a subcategory of verbal mood showing that an action has not occurred even if it was necessary, possible, or probable. In other words, subjunctive mood demonstrates that the utterance content has not coincided with reality.

Subjunctive mood forms in Turkish are *-(E/İ)r idi* (its negative form is *-mEz idi*) and *-(y)EcEk idi*. This article analyzes these abovementioned forms.

Keywords: conjugational categories of the verb, modality, mood, subjunctive (mood).

Kasevich V.B. **Buddhist scholasticism and modern speech-act theories** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 13–18.

Kasevich Vadim B. — Professor, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: .

Scholasticism is usually thought of as a European tradition mostly associated with the Middle Ages. Yet, a very similar tradition is attested in Buddhism too. It is interesting to note that the Indo-Tibetan thinkers crucially anticipated some basic points of modern speech-act theory. At least implicitly, they use such an important category of modern semantics and pragmatics as presupposition. It is this category that helps adequately interpret the famous 'noble silence' of the Buddha when the latter was approached with metaphysical queries like that about whether this world is finite or not, etc.: any question like this presupposes existence of the world which is meaningless. The speech-act theory is also helpful in understanding the problem of ineffability. In Buddhism, language is not the ultimate vehicle of information. Even sacred texts cannot supply an adept with the ultimate truth. The meaning of a proposition is just a 'raw material' to be supplemented in many ways, including meditation, before the ultimate truth is attained. In the speech-act theory, too, they differentiate between different levels of the truth.

Keywords: scholasticism, Buddhism, language, speech acts, ineffability, presupposition.

Alexeev A.K. **Some places of Islamic pilgrimage in North-Eastern Iran** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 19–30.

Alexeev Anton K. — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: ant.alexeev@mail.ru

Pilgrimage to sacred places (*ziyarat*) plays an important role in everyday religious life of Muslims. Different pilgrimage rituals were incorporated to the so called "local Islam", which is religious syncretism of Islamic and pre-Islamic cults and worships. The presented article deals with the roots of Muslim pilgrimge in Islamic Republic of Iran, describes the current condition of the sacred places in Khorasan (north-eastern Iran), reveals an attitude of Iranian officials and Shia clergy to this phenomenon. This reserch is based both on written sources and field materials collected in Iran in 2010–2012.

Keywords: Iran, Islam, pilgrimage, Khorasan.

Bitner K.A. **"A man of pains and acquainted with disease": Isaiah 53.3. Its interpretation in the context of the Dead Sea Scrolls** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 31–40.

Bitner Kirill A. — Senior Lecturer, Saint Petersburg State University, Russian federation; e-mail: kirvonbuettner@gmail.com

The article presents an interpretation of ydw' ḥly ("A man of pains and acquainted with disease"). The reading is supported by the Masoretic text of Isaiah (53.3). The word ydw' is morphologically a passive par-

ticiple, however the context assumes its active meaning. The following text of Qumran caves and Masada are used: 4Q405, 4Q502, 4Q579, 4Q403, Mas1k, 4Q286. There are some examples of passive participle of the verb *yd‘* with active meaning in the Hebrew of the end of the 2nd Temple period. The most important of them is *ydw‘y ‘wlmym* (possible translations: "those having knowledge of eternal things" or "eternal knowing ones"). It is attested in the texts of so called "Angelic liturgy" (*scriptio plene*: 4Q405 8–9 3–4 and 4Q405 3 II 1). Another example is *ydw‘ym* ("knowing"?) that is attested in 4Q502 and 4Q479. Both texts may suggest an active meaning of this word. So, the examples support translation "A man of pains and acquainted with disease". Besides, the author suggests a new explanation of the relationship of the Masoretic text to other versions. The primary variant of the Hebrew text is preserved in Qumran Scroll 1QIsa b (*yd‘ ḥly*), the other variants, namely the consonantal text of the Masoretic Bible (*ydw‘ ḥly*) and 1QIsa a (*ywd‘ ḥwly*), are the results of late vocalization of the text.

Keywords: the Book of Isaiah, Servant Songs, the Dead Sea Scrolls, Songs of the Sabbath Sacrifice, Angelic Liturgy.

Zelenev E.I., Iliushina M.Y. **Military and political expansion of Mamluk Sultanat in the Middle East: sultan Beibars (1260–1277)** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 41–53.

Zelenev Evgeni I. — Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: evzelenev@gmail.com
Iliushina Milana Y. — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: aspirant_vf@mail.ru

The publication is based on Arabic sources, classic and contemporary works by Russian and foreign scientists. One of the most important Arabic sources is a chronicle "*Zubdat al-Fikra fi Ta'rikh al-Hijra*" by Beibars al-Mansuri (d. in 1325), who was of mamluk origin. The article is concerned with a period of severe struggle between Muslims and the armies of Crusarder and Mongol. Sultan Beibars waged a successful war on two fronts. He defeated the Mongols and the Cilician kingdom of Lesser Armenia, his armies annexed Nubia, Beibars took Caesarea, Arsuf, Jaffa, captured Safad and other cities, thus, he threw the Franks back from most of their strongholds in Syria and expanded the territory of the Mamluk State. Having made Cairo the residence of Abbasid caliphs, Beibars stabilized his power and made it legitimate. To study mamluk phenomenon the article suggests a concept of geocultural space.

Keywords: the Mamluks, sultan Beibars, Egypt, Syria, geoculture.

Kudoyarov V.N. **Japanese-Dutch Relations in the Edo period (1603–1867)** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 54–61.

Kudoyarov Vladimir N. — Ph.D. student, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: vladohome@mail.ru

The article focuses on the Japanese-Dutch relations in the Edo Period (1603–1867), when Japan held a seclusion policy and only the port of Nagasaki was open to the Dutch and Chinese ships, the number of which gradually declined because of limited amount of export. The article deals with the background of Dutch trade expansion to the Pacific Ocean and their rivalry with Portuguese and Spanish merchants in the Far East, including Japan. The major concern of the article is history of the *Hirado* and *Dejima* Trade Factories, which became the only way for Europe to know about Japan, despite heavy conditions of their inhabitants deprived of free contacts with the Japanese people. The author reveals the structure of those Factories, mentions the most important occupations and events, which are depicted in various English and Japanese works on Nagasaki trade. Some of them represent the view of the Dutch upon Japan and can be regarded as first notes about Japan in Europe. Besides, the most significant Dutch works on Japan, its history, flora and fauna, compiled by prominent scholars, are analyzed. Thus, the research upon the Japanese-Dutch relations contributes much to understanding of the Edo Period, its political, social and cultural aspects.

Keywords: isolation, Hirado, Dejima, Tokugawa Ieyasu, William Adams.

Soloshcheva M.A. **The role of the rNying-ma-pa School in the political and religious life of Tibet (1642–1735)** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 62–72.

Soloshcheva Maria A. — Ph.D. student, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: mary1685@mail.ru

The rNying-ma-pa School (lit. "The Old School", also styled "Red Hat School") traces its origins to the days of the Tibetan Empire, thus, it has existed throughout the whole recorded Tibetan history. However, in the second millennium AD its clerics did not play a significant role in the political development in Tibet.

However, its lamas enjoyed much respect of the Tibetans since they were regarded as the custodians of Tibetan traditions as well as of profound Buddhist knowledge and magic practices.

The turbulent events that happened in and around Tibet during the 17th and early 18th centuries significantly affected the position of the rNying-ma-pa.

The Mongol interference into Tibetan affaires resulted in the domination of the Gelugpa. The Fifth Dalai Lama demonstrated equal respect towards both the Gelugpa and rNying-ma-pa Schools. Among his teachers were prominent rNying-ma-pa lamas and later he himself wrote many works on rNying-ma-pa practices. Also, he encouraged building rNying-ma-pa monasteries which became major centres of that school. He regarded the rNying-ma-pa as a Tibetan national Buddhist school which was linked to the local Tibetan deities and protective rituals, and for those reasons he opposed its propagation outside Tibet among the Mongols and the Manchus. The prosperity of the rNying-ma-pa ended abruptly with the Dzungar invasion of Tibet in 1717. During three years of occupation all rNying-ma-pa monasteries including the most ancient Tibetan monastery bSam-yas were destroyed, many of its hierarchs and ordinary lamas were killed. Among the reasons behind such repressive actions were accusations of sorcery rites aimed at the Dzungars which were performed by the rNying-ma-pa lamas at the request of Lhabzang Khang, the last Khoshot ruler of Tibet.

The intervention of the Qing empire led to the expulsion of the Dzungars from Tibet and the end of the rNying-ma-pas' persecution. However, in 1726 the Yongzheng emperor issued a decree which limited the activities of the rNying-ma-pa inside Tibet in favour of the Gelugpa School. It seems that this decree was incited by the rivalry of the top Beijing lamas as well the need to overcome the consequences of the cruel suppression of the rebellion in Qinghai in 1723–24 accompanied by the destruction of many holy places of the Gelugpas. This imperial decree did not have much effect because after the outbreak of the civil war in Tibet in 1727 Pholhanas who openly demonstrated his respect towards the rNying-ma-pa School became a winner and subsequently the ruler of Tibet.

Keywords: Tibet, rNying-ma, persecution, Dalai Lama, Blo-bzan-rta-mgrin, Yongzheng, Yunli, Polhanas.

Nikitina A. A. ***Man in the Middle vs. Ideal Hero*: literary policy in PRC in 1961–1976 //** Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 73–80.

Nikitina Alexandra A. — Ph.D. student, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: sashurochka@gmail.com

The present article examines the policy of the Chinese Communist Party related to a character portrayal in Chinese literature from 1961 to 1976, as well as the literary polemic that shows the views of writers and critics on composing literary plots and protagonists.

Chinese literature and art of this period can be characterized by opposition of two lines. The representatives of the first one suggested depicting protagonists that resembled real people in the real life, so called *men in the middle* between progressive heroes and retrogrades. The writers called for portraying the evolution of such characters, gradual formation of their worldview and moral values. The calls for *"writing the truth"* contrasted with the official policy whose adherents stood up for ideal and heroic characters that were firm and steady in taking decisions aiming at serving the interests of the masses.

The literary discussions of early 1960s were soon dismissed and the theories of portraying *men in the middle* and *writing the truth* could not be widely adopted. The political criterion gradually became the only one in literature. During the Cultural Revolution literary life of China was represented by ten *model revolutionary plays,* and the variety of protagonists was reduced to ideal heroes that derived inspiration and wisdom merely out of Mao Zedong's works. The writers were told to glorify positive characters — "heroes of Mao's era", idealize the present-day life of China, and particularly the results of the Cultural Revolution. Professional writers were replaced by amateur artists, representatives of workers, peasants, and soldiers. Eventually low-standard stories with two-dimensional characters and stereotyped plots prevailed in Chinese literature of the middle 1970s.

Keywords: Chinese literature, literary policy, literary character, men in the middle, CPC.

Samsonova I. V. **Modern detective story in Turkey: stages of development //** Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 81–90.

Samsonova Irina V. — teacher of Turkish, Centre Conessans, St. Petersburg, Russian Federation; e-mail: samsonova_iv@mail.ru

The article focuses on detective genre in Turkish literature. Detective story is a literary form describing the process of criminal investigation in order to reveal its mystery.

In Turkey the detective stories were at first called «the police novels» (Turkish: *polis pomanı* or *polisiya).* The first detective stories were, as a rule, translations from the European languages. The first Turkish detec-

tive translations can be divided into two periods: 1881–1908 and 1908–1928 (up to the reform of alphabet from Arab script into Latin). The first period is characterized with translations from French, while the second is characterized with translations by English and American detective writers.

The first Turkish detective story is «The Mystery of crime» by Ahmet Mithat Efendi (1884).

Later Turkish detective literature developed in different genres: stories, dramatic plays and novels in all its variety.

The golden age of the Turkish detective stories came in 1980–1900. In 1999 a special detective literature competition «Café cactus» was held for the first time. The most popular modern Turkish detective writer is Ahmet Ümıt. Eniz Batur, the author with a unique style, is also well known in Turkey as well as other Turkish detective writers.

In today's Turkey various types of detective literature are very popular: police, historical, fantastic (mystical) stories, thrillers and other detective books. It is necessary to point out that they do not yield European and American standards.

Keywords: detective genre, Turkish literature, history of translations, Ahmet Mithat Efendi, detective story in Turkey today.

Zavyalova O. Yu. **Worldview as reflected in the Manding proverbs** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 91–98.

Zavyalova Olga Yu. — Candidate of Philological Studies, Associate Professor, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: jontan@mail.ru

Based on the analysis of the Manding proverbs, the article identifies the main worldview features and some norms of the society. The important role of the Manding proverbs in the culture explained the active role of oral tradition in the lives of these people, as well as the fact that the main value of the message is to appeal to the past experience and customs.

A large number of proverbs reflect the collectivist orientation of Manden culture as the foundation of human interaction.

Analyzing the Bamana proverbs, we can also note the significant prevalence of proverbs, which mean the external locus of control. In terms of causal attribution, adverbial attribution is most often used in proverbs, which corresponds again to an external locus of control.

Various proverbs apply to the certain groups of the society, so there are sayings regarding the situation from different points of view and giving the opposite advice. So, there are a number of proverbs, addressed to the heroes, and some focus on the ordinary people. These proverbs often claim opposite values.

Keywords: oral tradition, proverbs, worldview, Manding people.

Pyleva A. I. **French colonial policy and Catholic propaganda in the Kingdom of Siam in the 19th century** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2013. Issue 3. P. 99–109.

Pyleva Anastasia I. — Ph.D. student, Saint Petersburg State University, Russian Federation; e-mail: pyleva_anastasiya@mail.ru

This article covers religious-ideological basis and political aspect of French influence in Siam (Thailand) in the 19th century, in the whole context of France's colonial policy in the South-East Asia during the period in question.

In the article the author pays special attention to the strong development of the Siamese theme in French published works of the time, considering these works as serious informational background towards French authorities, interested in active promotion of Franco-Thai trade cooperation, and private individuals, who could invest their own financial resources into French ambitious policy in Siam, by supporting the work of French catholic missionaries in this country.

The author analyses the main reasons of the ultimate failure of French colonial policy in Siam: Thai people's total indifference towards the Roman Catholic propaganda, successful modernization of Siam and efficient diplomacy of the Siamese government. In particular, as a result of some long-term political decisions and reasonable initiative, Siam gained diplomatic support from the powerful foreign ally possessing great international influence — the Russian Empire. Specifically, rich and controversial historical background of Franco-Thai relations in the 17th century was utilized by Siamese leaders in the 19th century to the major benefit — the preservation of the independence and sovereignty of the Kingdom of Siam during the difficult period of French and British colonial expansion in the region of South-East Asia.

Keywords: French colonialism, Siam in the 19th century, missionary work, the Roman Catholic propaganda, Paris Foreign Missions Society, New Imperialism, unequal treaty.

CONTENTS

Linguistics

Guzev V. G., Özlem Deniz Yilmaz. Subjunctive Mood (Thought-Mood) in Turkish 3
Kasevich V. B. Buddhist scholasticism and modern speech-act theories 13

History and Source Studies

Alexeev A. K. Some places of Islamic pilgrimage in North-Eastern Iran 19
Bitner K. A. "A man of pains and acquainted with disease": Isaiah 53.3. Its interpretation in the context of the Dead Sea Scrolls 31
Zelenev E. I., Iliushina M. Y. Military and political expansion of Mamluk Sultanat in the Middle East: sultan Beibars (1260–1277) 41
Kudoyarov V. N. Japanese-Dutch Relations in the Edo period (1603–1867) 54
Soloshcheva M. A. The role of the rNying-ma-pa School in the political and religious life of Tibet (1642–1735) 62

Literary Studies

Nikitina A. A. Man in the Middle vs. Ideal Hero: literary policy in PRC in 1961–1976 73
Samsonova I. V. Modern detective story in Turkey: stages of development 81

Geocultural Spaces and Codes of the Cultures of Asia and and Africa

Zavyalova O. Yu. Worldview as reflected in the Manding proverbs 91

Foreign policy and international relations of Asia and Africa

Pyleva A. I. French colonial policy and Catholic propaganda in the Kingdom of Siam in the 19th century 99

In Memoriam

Yan Guodong. Academician Riftin (1932–2012): forever in our hearts 110

Abstracts 116

ИНФОРМАЦИОННО-КНИГОТОРГОВЫЙ ЦЕНТР
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

“МЕНДЕЛЕЕВСКАЯ ЛИНИЯ, 5”

- НОВЫЙ СОВРЕМЕННЫЙ МАГАЗИН
- БОЛЕЕ 50 000 НАИМЕНОВАНИЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
- УНИКАЛЬНЫЕ СЕРВИС И ДИСКОНТНАЯ СИСТЕМА
- КОМПЛЕКТОВАНИЕ БИБЛИОТЕК ПО СПЕЦИАЛЬНЫМ ЦЕНАМ
- ПРЕЗЕНТАЦИИ ИЗДАТЕЛЬСКИХ ПРОЕКТОВ
- ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ГАЛЕРЕЯ И КУЛЬТУРНЫЕ ПРОГРАММЫ
- СПЕЦИАЛЬНЫЕ ПРОГРАММЫ ПОСТАВКИ УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ОПТОВЫМ ЦЕНАМ
- ОРГАНИЗАЦИЯ ПОСТОЯННОЙ И ВРЕМЕННОЙ ВЫЕЗДНОЙ ТОРГОВЛИ В ВУЗАХ И НА НАУЧНЫХ КОНФЕРЕНЦИЯХ

Справки об организации студенческих продаж и выездной торговли
+7(812) 328 96 91, student@academlit.ru, torg@academlit.ru

ПРЕЗЕНТАЦИИ ИЗДАТЕЛЬСКИХ ПРОЕКТОВ ВЕДУЩИХ МИРОВЫХ ИЗДАТЕЛЬСТВ

В мае-августе 2013 года запланированы следующие выставки:

- МЕТОДЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ ВОСТРЕБОВАННОСТИ И ДОСТУПНОСТИ РУССКОЯЗЫЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ В АНГЛОЯЗЫЧНОЙ НАУЧНОЙ СРЕДЕ. СОТРУДНИЧЕСТВО СПбГУ И EBSCO
- РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ПОЛИТИКА ВЕДУЩИХ АМЕРИКАНСКИХ УНИВЕРСИТЕТСКИХ ИЗДАТЕЛЬСТВ
- РОССИЙСКИЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ ЕЖЕГОДНИК В КОНТЕКСТЕ ВЕДУЩИХ МИРОВЫХ НАУЧНЫХ ЖУРНАЛОВ ПО АРХЕОЛОГИИ

Санкт-Петербург, В.О., Менделеевская линия, д. 5
(Здание исторического и философского факультетов СПбГУ, вход с Биржевого проезда)
9.00–21.00 • пн–вс • +7(812) 329 24 71 • +7(812) 328 96 91 • sale@academlit.ru • www.academlit.ru

ОТДЕЛ ИЗДАТЕЛЬСКОГО И ПОЛИГРАФИЧЕСКОГО ЗАКАЗА ИЗДАТЕЛЬСТВА САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Обеспечивая издание журнальной и книжной продукции, отвечающей самым высоким мировым научным, издательским и полиграфическим стандартам, Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета приглашает к сотрудничеству российские и зарубежные научные и учебные центры, авторов, издательства и редакции периодических изданий, заинтересованные в высококачественной редакционно-издательской обработке, полиграфическом исполнении и эффективном распространении научной и учебной литературы.

ПРЕДОСТАВЛЯЮТСЯ УНИКАЛЬНЫЕ КОМПЛЕКСНЫЕ РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ:

- РАЗРАБОТКА РЕДАКЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ И КОНЦЕПЦИИ ИЗДАТЕЛЬСКИХ ПРОЕКТОВ
- ИНТЕГРИРОВАНИЕ ПРОЕКТОВ В ПОРТФЕЛЬ ИЗДАТЕЛЬСКОГО ДОМА СПБГУ
- ВЫСОКОПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ ЛИТЕРАТУРНАЯ РЕДАКТУРА И КОРРЕКТУРА
- ПОЛИГРАФИЧЕСКИЙ ДИЗАЙН И ПОДГОТОВКА ОРИГИНАЛ-МАКЕТОВ
- ПОДГОТОВКА ЭЛЕКТРОННЫХ ИЗДАНИЙ И ПОЛИГРАФИЧЕСКИЕ УСЛУГИ
- РЕКЛАМНО-ИНФОРМАЦИОННАЯ ПОДДЕРЖКА ИЗДАНИЙ И КНИГОРАСПРОСТРАНЕНИЕ

Оформить заказ и/или получить дополнительную информацию Вы можете по электронной почте (zakaz@unipress.ru) или по телефону (+7 (812) 328 44 22). Квалифицированный менеджер оперативно выполнит все необходимые действия по расчету, оформлению заказа и избранию наиболее выгодного способа его исполнения.

Ваши предложения и замечания о порядке, сроках и условиях выполнения заказов просим направлять директору Издательства Новикову Евгению Юрьевичу по эл. почте (novikov@lawpress.ru) или по факсу (+7 (812) 334 21 93).

Санкт-Петербург, В.О., 6 линия, д.11 (за Андреевским собором)
9.00 –19.00 • пн–пт • www.unipress.ru • zakaz@unipress.ru
+7 (812) 328 44 22 • +7 (812) 334 21 93