

ВЕСТНИК

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13 | 2012 | ВОСТОКОВЕДЕНИЕ
Выпуск 3 | Сентябрь | АФРИКАНИСТИКА

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ. ИЗДАЕТСЯ С АВГУСТА 1946 ГОДА

СОДЕРЖАНИЕ

РОССИЯ И ВОСТОК

Бочаров В. В. Африка и Россия как субъекты культурального развития..... 3

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Дубровина М. Э. Опыт сравнительного анализа глагольных имен в турецком и якутском языках..... 15

Ульмезова Л. М. Имена действия (субстантивные формы глагола) в карачаево-балкарском языке..... 24

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Алескерова Н. Э. Тезкере «Ламазат-и Хульвийе-аз-Ламазат-и Ульвийе» Махмуда Джамаладдина ал-Хульви — основной источник, посвященный шайхам суфийского братства Халватийа..... 29

Пылева А. И. Подготовка, организация и последствия государственного переворота в Сиаме в XVII веке: анализ причин поражения геополитической стратегии Франции..... 36



ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

<i>Иванова Ю. В.</i> Историческая личность в произведениях Ариёси Савако	46
<i>Найденова Н. С.</i> Эволюция образа африканского интеллигента сквозь призму франкоязычного художественно-публицистического дискурса	53
<i>Суворов М. Н.</i> Специфика просветительского этапа в развитии современной художественной прозы стран Аравии.....	63

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

<i>Алексеев А. К., Иванова В. В.</i> Общее и особенное в практиках паломничества (<i>зий-арат</i>) в Турции и Центральной Азии	72
<i>Воздиган К. М.</i> Народное искусство мадхубани и Малая традиция индуизма.....	82
<i>Завьялова О. Ю.</i> Этнические константы и особенности поведения народов манден (анализ устной традиции).....	92

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ПОЛИТИКА И ЭКОНОМИКА СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

<i>Кривохиж С. В.</i> «Мягкая сила» и публичная дипломатия в теории и внешнеполитической практике Китая	103
<i>Пугачева Е. В.</i> Итоги политического кризиса в Таиланде: возвращение клана Таксина Чинавата	113

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Самойлов Н. А., Румынская И. Г.</i> Рецензия на книгу: Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. + доп. том / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. Том 6 (дополнительный): Искусство / ред. М. Л. Титаренко и др. М.: Восточная литература, 2010. 1031 с.	121
Аннотации	124
Abstracts	128
Сведения об авторах.....	131
Contents.....	133

РОССИЯ И ВОСТОК

УДК 572

В. В. Бочаров

АФРИКА И РОССИЯ КАК СУБЪЕКТЫ КУЛЬТУРАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ¹

Сегодня обществоведение практически утратило интерес к глобальным научным теориям (эволюционизм, функционализм, марксизм, теория модернизации и др.), сосредоточившись исключительно на эмпирическом изучении «повседневности». Все эти теории в той или иной мере придерживались эволюционной идеи, в рамках которой возникло понятие Цивилизации как венца общественного прогресса: Дикость — Варварство — Цивилизация (Э. Фергессон, Л. Морган). Цивилизация, «цивилизованные отношения» — это результат общественного развития. Она связывается сегодня с господством частной собственности в экономике, с демократическим режимом в политике и правами человека в юридической сфере.

Вряд ли тенденцию, получившую развитие в науке, можно объяснить наступившим «концом истории», который констатировал Ф. Фукуяма после краха СССР. По его мнению, эти события подтвердили, что в действительности «существует некоторая Универсальная История, ведущая в сторону либеральной демократии» [1]. По этой логике естественным образом исчез и сам предмет научного интереса, т.е. процесс общественной эволюции. Представляется, что известный тренд в мировой науке обусловлен причинами как раз обратного порядка, а именно: государства Востока, декларируя ценности либеральной демократии, не следуют им на практике. Даже в развитых странах этого региона государство продолжает доминировать в экономике, с большим трудом функционируют демократические институты, а в юридической сфере в реальности доминирует «теневое право» [2, с. 185–205; 3, с. 214–222].

Именно это, как представляется, и обусловило глубокий кризис идеи Универсальной Истории, а вместе с ней и эволюционистской парадигмы. В конце XX в. появилась «критическая теория», провозгласившая, что все построения западной науки о странах и народах Востока не реалистичны, а только конструируют западный миф о Востоке [4]. Отрицается сам факт существования «традиционного общества» (первобытного, примитивного), которое-де — «иллюзия», сконструированная антропологами. В ре-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (грант № 12-01-00207).

© В. В. Бочаров, 2012

зультате такие понятия, как «эволюция», «развитие», «прогресс», и вовсе объявлены «вне закона». Поэтому традиционное общество как привычный для социально-культурной антропологии объект исследования должен быть заменен Культурой [5]. Социально-культурная антропология вообще стала рассматриваться «как дисциплина, являющаяся ядром наук о культуре» [6, с. 47].

Культура же понимается как субстанция, не подверженная общим законам эволюции. Показательный пример демонстрирует В. Тишков в своем исследовании чеченской войны. Критикуя этнографов, предлагающих образ чеченского общества как «традиционного, иррационального, разделенного, статичного и непоколебимого», он пишет: «Мы имеем дело с феноменом антропологического и неколониального по своей глубокой сути редуционизма, когда по разным причинам культурно отличный, но современный народ квалифицируется как “древний племенной этнос” или как “до-современная этническая нация”» [7, с. 508]. Иными словами, объект исследования идентифицируется как *современная* (и *уникальная*) культура, хотя этнографы фиксируют наличие в ней архаических институтов (рода, клана и др.), определявших некогда, как известно, и западный общественный субстрат. Наверное, подобное утверждение во многом продиктовано не только соображениями политической корректности: действительно, не факт что данный субстрат вообще когда-либо исчезнет на Востоке, во всяком случае, развитые страны, как отмечалось, дают весомые основания для подобного рода предположений. Поэтому речь должна идти о различных траекториях развития Востока и Запада, так как первый не остается неизменным, а «архаические» модели встраиваются в новый социокультурный контекст, играя в нем несвойственные ранее роли.

Отказ науки от объективистских концепций, соотносящихся преимущественно с парадигмой «общество», в пользу «культуры», не подверженной объективным законам развития, по сути ставит непреодолимую преграду на пути теоретического осмысления развития Востока. Уникализация объекта неизбежно влечет за собой персонализацию метода. В крайнем варианте это приводит к полному отождествлению субъекта (т. е. ученого) и объекта («объективация субъекта»), где эмоциональные переживания исследователя, погруженного в изучаемую культуру, объявляются критерием истины. Фактически наука замещается искусством как одним из способов познания объективной реальности. Эти тенденции в африканистике достаточно подробно разобраны в статье И. В. Следзевского [8, с. 5–18].

Действительно, не находя аналогий в других обществах, ученый при анализе тех или иных реалий неотвратно прибегает к морально-этическим и нравственным оценкам конкретных персон, заменяя тем самым науку публицистикой. Например, П. И. Смирнову причины «катастрофического» положения России после развала СССР видятся «в аморальном поведении советской власти» [9, с. 257]. Б. Раушенбах увязывает причины «неудач» России по пути к цивилизации с тем, что «у власти в России всегда были плохие люди» [10].

Словом, на повестке дня создание эволюционной теории для Востока, так как применительно к нему существующий «эталон», построенный на «западном материале», не работает. Первоначально необходимо понять истоки современного понимания «культуры», которая претендует на то, чтобы стать ключевым понятием, заместив собой «общество», к которому как раз применимы универсальные законы развития. Во многом насыщение понятия «культура» современным смыслом произошло в процессе

изучения Африки и России, которые давали для этого весомый повод. В частности, историческая динамика данных регионов наиболее зримо демонстрирует несоответствие реального процесса классической эволюционной парадигме.

Понимание *культуры* в известном смысле восходит к представителю немецкого романтизма Й. Г. Гердеру (1744–1803), отождествлявшему культуру с «народным духом», данным этносу от рождения и неизменным. Впоследствии эта идея разрабатывалась немецкими антропологами во многом на африканском материале. Ф. Ратцель (1844–1904), яростный противник эволюционизма, в работе об африканских луках сформулировал теорию «культурных кругов» [11]. Однако наибольший вклад в разработку понятия «культура» внес африканист Л. Фробениус (1873–1938) [12]. Он воспринимал культуры как «живые организмы», которые рождаются и умирают. Пищей для «организмов» является хозяйственная деятельность — охота, рыболовство, скотоводство, земледелие. Культура рождается «от культуры, как клетка от клетки». Какова она будет, зависит от природных условий. Культуры *вечно неизменны*, начиная от ледникового периода. Л. Фробениус различал не только «анатомию» и «физиологию», но и «пол» культур. В Африке Л. Фробениус находил мужские и женские культуры, а впоследствии распространил гендерную оппозицию на весь мир, разделяя Восток и Запад. Восток — женская культура, с «пещерным чувством», неподвижностью, идеей судьбы. Запад — мужская, динамичная, с идеей личности и свободы. Каждая культура имеет свою душу «*пайдеума*» (от греч. воспитание).

Впоследствии тема «африканской души» зазвучала у африканской интеллигенции, прежде всего для обоснования отличного от Запада пути развития. Главным теоретиком этого направления стал Л. Сенгор (1906–2001), разработавший концепцию «негритюда». По Л. Сенгору, африканец связан с внешним миром «жизненными силами», в то время как европеец не имеет уже первородной связи с природой. А значит, европеец и африканец обладают различными способами познания: первый — дискурсивно-логическим, второй — эмоционально-партиципным. Черный африканец выражает себя через ритм. Он преобразует в свою ритмику все ритмические движения внешнего мира: сезонные циклы, смены дня и ночи и т. д. [13, с. 262]. Сенгор отмечает «возвышенную духовность негро-африканской цивилизации», Запад же антигуманен и бездуховен — таков продукт ума и дел белого человека. Африканец обладает «способностью видеть сверхъестественное в естественном, умением чувствовать трансцендентное» [14, с. 227–228]. Африка, по Сенгору, должна взять у Запада только ценности и технику. Африканцы не должны быть ассимилированными и в то же время обязаны заявить об оригинальности своей личности [15, р. 39; цит. по: 13, с. 259]. Л. Сенгор первым в конце 40-х годов ввел термин «африканский социализм», на котором строится концепция особого, «третьего пути» развития (в отличие от социализма и капитализма), отвечающего потребностям негро-африканской души. Многие африканские государства, освободившись от колониализма, взяли курс на построение «африканского социализма», суть которого заключена в ориентации на сохранение традиционных ценностей, присущих африканцам: природного единства и природного гуманизма, наследия предков, духа сотрудничества. В качестве базового традиционного института была выбрана африканская большая семья (уджамаа), которую предполагалось «распространить до масштабов государства и наций» при построении «справедливого, бесклассового общества» [16, с. 254–256].

Близкие по духу идеи получили широкое распространение в России начиная с середины XIX в. Например, славянофилы (И. В. Киреевский (1806–1856); А. С. Хомяков

(1804–1860); К. С. Аксаков (1817–1860)) также отвергали западный умственный рационализм, в котором видели причину политического радикализма, сопряженного с насилием. Они считали государство чуждым стране (общине), которая живет не государственными законами, а естественным (обычным) правом и властью авторитета. Русскую культуру, по их мнению, характеризует сочетание разума и веры, которое определяет естественное отношение русского человека к природе, обществу и миру [17]. Западному социальному индивидуализму славянофилы противопоставили идею «соборности» как «дисциплинарной матрицы» жизнедеятельности русского человека. Холодному расчетливому европейскому рассудку противопоставлялась естественность и цельность русской культуры, замешанная на любви сердца, вере и надежде [18].

Развитие России также виделось в опоре на общину с ее естественными демократическими институтами: сходами и традиционной справедливостью в соответствии с обычаями, совестью и внутренней истиной. Опираясь на соборность, Россия идет своей дорогой, которая приведет ее на Олимп человечества [18]. Жесткой критике подвергался Петр I, который своими реформами превратил «подданного в раба», а Россию «в свой домашний Запад». Славянофилы выступали за сохранение монархии, против революций [19].

Тема «русской души» была романтизирована литературой того периода, отчего в ней появилась мистическая «загадочность»: так, у А. С. Пушкина воспитанная на западных романах Татьяна Ларина «русская душою, сама не зная почему», а самым ярким выражением этой «загадочности» стали знаменитые строки Ф. И. Тютчева: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить...».

Библией славянофильства стала книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» (1869). Н. Я. Данилевский предрекал упадок Запада, который пережил «апогей своего цивилизационного величия», и отдавал место мирового лидера в будущем России, которой следует избавиться от губительного «европейничанья» [20]. Более чем через полвека после Н. Я. Данилевского мысли о скором конце Запада, Культуры которого гибнут от Цивилизации, разовьет немецкий философ О. Шпенглер (1880–1936) в знаменитой книге «Закат Европы» (1922).

Впоследствии идею уникальности русской культуры развивали народники, которые либо также планировали на пути переустройства государства опираться на общину, соединив ее с интеллектуальными достижениями Запада (А. И. Герцен), либо ратовали за насильственное свержение монархии (Н. Г. Чернышевский), но опять же за некапиталистический путь развития, с сохранением, использованием и преобразованием коллективистских начал сельской общины в будущем социалистическом обществе. Во многом их идеи были реализованы большевиками.

Традицию продолжили евразийцы. Евразийство — идейное и общественно-политическое течение первой волны русской пореволюционной эмиграции, объединенное концепцией русской культуры как неевропейского феномена (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский, Г. В. Вернадский, В. Н. Ильин). Считая, что русская культура обладает уникальным соединением западных и восточных черт, они также отрицали единую линию мирового развития, последовательно борясь с европеизмом. Идеи уникальности русской культуры и ее особого пути актуальны и для современной России [21–23].

Именно в Африке и России идеи мыслителей о *культуре*, с присущей ей «душой», легли в основу общественно-политической практики, которую можно идентифицировать

как научный эксперимент. Впервые теория и практика сошлись в Африке в колониальный период в процессе проведения политики *косвенного управления*, которая осуществлялась англичанами в 20-е — 30-е годы XX в. Она базировалась на функционализме, разработанном Б. Малиновским, а антропологи принимали непосредственное участие в ее проведении. Теория использовалась в прагматических целях, связанных с адаптацией традиционных институтов в системе колониального администрирования [24].

В основании этой теории лежал концепт «культура», под которой понимали сбалансированную устойчивую систему, все элементы (институты) которой выполняют присущие им функции. Антиэволюционистский характер проявлялся в отношении к понятию «пережиток», имевшему у эволюционистов негативную коннотацию. Здесь же утверждалось, что любое архаичное явление (идея или обряд) всегда позитивно, так как выполняет в культуре определенную функцию, благодаря чему культура всегда сохраняет свою интегральность, надо лишь определить, что это за функция. Допускалось развитие культуры, которое мыслилось как обретение традиционными институтами новых функций. Поэтому английские колонизаторы придавали им эти (колониальные) функции, стараясь таким образом вложить в старую форму новое содержание.

Французы же, проводя политику *прямого управления*, видели развитие африканских обществ на пути полной замены традиционных институтов европейскими. По факту они ориентировались на парадигму «общество», в соответствии с которой Африка должна в будущем превратиться в аналог Запада. Результаты эксперимента продемонстрировали: созданные англичанами «туземные» властные структуры утрачивали доверие африканцев, что в результате привело к краху колониального правления. Примечательно, что французы, как показывает анализ их колониальной практики, вопреки своей теории также были вынуждены опираться на африканские традиции, хотя, в отличие от англичан делали это неофициально [16]. Но их правление, как известно, также потерпело крах.

Новый интерес к эволюционной идее обнаружился в 60-е годы XX столетия (неоэволюционисты Дж. Стюарт, Л. Уайт, Р. Нэрролл). Это совпало с эпохой деколонизации, когда на политическую сцену вышли новые государства, заимствовавшие западный тип политического устройства. Неоэволюционизм воплотился в теории *модернизации*, предполагавшей, что освобождавшиеся от колониализма страны перейдут от «традиционного общества» к «индустриальному». Развитие виделось как разрешение основного для них конфликта между «традицией» и привнесенным Западом «модерном», который закончится победой последнего.

Советская же идеология предлагала африканским государствам иной путь, который, как утверждалось советскими теоретиками марксизма, был обкатан на примере СССР — переход к социализму, минуя капиталистическую стадию. Естественно, методологической базой в обоих случаях служила идея Универсальной Истории, правда, в различной идеологической интерпретации.

Но вскоре Африка погрузилась в эпоху «революций» и «переворотов». Сам Л. Сенгор, писавший о природном единстве и гуманизме сенегальской нации, в 1968 г. в ранге президента страны вынужден был прибегнуть к репрессиям в ответ на выступления студентов. А в 1969 г. в Алжире во время Panaфриканского фестиваля культуры и искусства африканская интеллигенция единодушно отвергла негритюд как бесплодную и вредную концепцию, отвлекающую африканские народы от решения самых жгучих проблем [25, с. 99–100].

Уже в 70-х годах XX в. стало ясно, что государства Африки не спешили превращаться в западные демократии. Воспринятые ранее демократические модели (как правило, бывших метрополий) к этому времени в большинстве случаев превратились в однопартийные и военные авторитарные режимы, имевшие зачастую традиционно-архаическую форму, либо носили откровенно декоративный характер. Заговорили о новой волне традиционализации. В президенте страны, например, видели аналог вождя племени [16, с. 18–19]. Однако подобный подход не мог не вызывать протеста даже с точки зрения здравого смысла, которому нелегко поставить на одну доску архаического вождя и современного лидера африканского государства, получившего образование в престижном западном вузе.

Всплеск архаического авторитаризма объяснялся и «рукой Москвы», тем более, что политические декларации многих государств включали понятие «социализм» («африканский социализм»). В то же время было очевидно, что «демократические» режимы на самом деле мало чем отличались от «социалистических».

Крах СССР окончательно подорвал доверие к эволюционной идее. Теперь сама территория бывшего Союза, который, по мнению марксистских ученых, представлял собой венец общественной эволюции, стала напоминать африканский континент. Здесь также вместо ожидаемых демократий возникли либо архаические по форме авторитарные режимы (типа восточных деспотий), либо декоративные демократические модели. Впоследствии страны СНГ также настигла череда революций (Азербайджан, Таджикистан, Украина, Грузия, Кыргызстан), опять же преимущественно под либеральными лозунгами, но уже с известным по Африке результатом: воспроизводством авторитаризма в экономике и политике.

Сходства ситуаций на территории СССР и в Африке стали проявляться уже в конце «перестройки» [26, с. 73–79]. Позже они стали еще более очевидными, и их начали фиксировать отечественные ученые: «При всей иногда гигантской количественной разнице (степень индустриального развития, урбанизация, образование) можно зафиксировать поразительные совпадения экономико-политической проблематики, с которой сегодня вынуждены иметь дело страны СНГ и африканского континента» [27, с. 106].

Возникшие реалии стали также осмысливаться в рамках «традиционного общества». По мнению С. Г. Кара-Мурзы, например, Россия и сейчас представляет собой традиционное общество, не говоря уже о предшествующих периодах ее эволюции. Такой вывод делается на основании анализа поведения россиян, включающего «архаические» модели, например, стремление к сакрализации власти, уравнительному распределению ресурсов и др. [28, с. 22–25].

Действительно, после «перестройки» имел место бурный всплеск архаических форм сознания. То, что африканистам было известно из жизни государств Черного континента, неожиданно пышным цветом расцвело в «самой передовой стране мира». Начался настоящий оккультный бум: огромную популярность приобрели колдуны, различного рода маги, прорицатели и т. д., причем не где-то в сельской глубинке, а в Москве и Петербурге. Знахари и целители вещали по центральным каналам ТВ. Политики также обещали сотворить «чудо», за 500 дней превратить государство в процветающий край с рыночной экономикой (Г. Явлинский), за 24 часа справиться с преступностью (В. Жириновский). Возникли своего рода секты, возглавляемые бывшими комсомольскими лидерами (например, «Белое братство» во главе с М. Цвигун (Марией-Дэви-Христос), которые нередко ставили перед собой политические цели. Не так

давно в российских СМИ серьезно обсуждался вопрос о том, возможно ли баллотироваться в президенты колдуну Г. Грабовому, прославившемуся обещанием воскресить детей Беслана, погибших во время известного террористического акта. Как выяснилось, многие из адептов его секты имели не только высшее образование, но и ученые степени.

По С. А. Ахизиеру, современное российское общество может рассматриваться и как «традиционное», и как «либеральное»: «Россия дает основания для обеих позиций», однако сейчас идет демодернизация российского общества, возврат к более архаичным формам, «восстановление архаических социальных структур... причем процессу “архаизации” подвержено большинство населения страны» [29, с. 35–40].

Вновь звучат идеи об уникальности и неизменности *культуры*, причем из уст государственных деятелей, занимающих ключевые позиции в моделировании политического процесса в России: «Для людей и их сообществ *культура* (курсив мой. — В. Б.) — это судьба. А судьба может складываться по-разному. И от нее, как известно, не уйдешь» [30]. По инициативе этого же автора, как утверждает, в отечественный политический словарь было введено понятие «суверенная демократия», которой следует Россия. Оно вроде бы не отрицает классических принципов «демократии», но в то же время «привязано» к русской культуре («народному духу»), от которой «не уйдешь». В результате новая конструкция лишь отдаленно напоминает оригинал.

Все чаще Африку сравнивают с Россией по степени коррумпированности (в мировом рейтинге коррумпированности стран РФ неизменно находится в окружении африканских государств), разрыву между бедными и богатыми, уровню преступности, роли личных отношений и частных служб безопасности, запустению мелких городов и сельской местности и т. д. [31]. По мнению В. Шляпентоха, все это может быть адекватно понято учеными только с помощью теоретической модели феодального общества [32]. Отнесение России к «традиционному обществу» (или «феодальному») выглядит еще более нелепым. Трудно отрицать, например, быстрое развитие товарно-денежных отношений, появление значительного социального слоя не только крупных, но средних и мелких предпринимателей. В разы выросло количество вузов и обучающихся в них студентов. Наконец, все еще актуальны российские достижения в космонавтике, машиностроении, военной технике. Все это с трудом укладывается в представления об «архаизирующемся» российском обществе.

Представляется, что к модели развития Востока следует подходить с другой системой координат. В свое время отец-основатель отечественной африканистики Д. А. Ольдерогге справедливо обратил внимание на проблему «колониального общества» как «особого типа социальной структуры» [33]. Думается, что именно ее разработка могла бы существенно изменить наши представления о характере этого развития.

Если в Африке «колониальное общество» возникло насильственным путем, в ходе военных захватов, то в России западная культура стала внедряться в «русский быт» «изнутри» Петром I. В результате именно «колониальное общество» определило вектор исторического развития России. А. Голднер, сравнивая структуру нашего государства с африканскими колониями, приходит к выводу, что в России «был внутренний колониализм» [34, р. 34]. Действительно, как и колонизаторы в Африке, российское государство стремилось к консервации традиционного общества, что существенно облегчало сбор налогов. Реформа 1861 г. также по сути дела была направлена на укрепление крестьянской общины путем придания ей административных функций.

Колониальное общество породило и тождественные идеологические концепции. Например, взгляды на проблему исторического развития России у «внутренних колонизаторов» складывались по той же схеме, что и у европейцев в Африке. Идеи славянофилов (народников, евразийцев) во многом сходны с английской политикой «косвенного управления», в то время как с точки зрения «западников» такое управление должно быть «прямым»: если первые выступали за использование институтов традиционного общества (или его элементов) в будущем государственном устройстве, то вторые считали необходимым внедрение западных аналогов. Культурная неоднородность российского общества начиная с XVIII в. также носит колониальный характер: так, представители правящего класса порой даже не знали языка своего народа.

Словом, колониальное общество складывается как результат взаимодействия Запада и Востока — «традиционного общества» и «современного». Вопрос, как трактовать это взаимодействие: теория модернизации, в рамках которой обычно рассматривалось развитие Востока, определяет традиционное общество как статичное, лишённое внутренней динамики. Поэтому считалось, что вектор исторического движения таких обществ целиком и полностью определяется представителями «цивилизации». Л. В. Поляков справедливо замечает, что, лишая «традиционное общество» всякой возможности развития, обесмысливают и сам процесс модернизации. «При таком взгляде процесс “модернизации” остается мистически-таинственным, поскольку сам переход от “традиционности” к “модерну” оказывается необъяснимым и неуловимым. Вернее, такое объяснение не выходит на уровень универсальной социально-философской теории, оставаясь сознательно и принципиально этноцентричным» [27, с.112].

Данная теория не в состоянии объяснить и причин революционизма Востока, который сегодня стал его устойчивой характеристикой. Проведя тщательный анализ одной такой «революции» (чеченской войны), В. А. Тишков пришел к выводу, что ни социальных, ни конфессиональных причин для такого развития событий попросту не существовало. Не обнаружил он и конфликта «традиции» и «модерна», которые в советский период мирно сосуществовали. Поэтому, в полном соответствии с выявленной нами выше закономерностью, причина сводится к конфликту отдельных личностей, к характеру взаимоотношений Б. Н. Ельцина и Дж. Дудаева [7, с. 48]. Причина развала СССР, как мы знаем, также нередко выводится из противоборства М. Горбачева и Б. Ельцина.

Не объясняют революций Востока и классические теории. Здесь не работают социально-классовые модели, подходившие для буржуазных революций Запада, восточные революции не возникают в результате борьбы элит, так как зачастую в революционном насилии принимает участие большинство населения страны. Нельзя объяснить их и «восстанием бедности против богатства»: еще классики экономической антропологии (К. Поланьи, М. Мосс) доказали, что «бедность» — понятие социокультурное, и сами «туземцы» себя бедными не считают. В Африке же белый человек в колониальный период вообще воспринимался простыми африканцами с сакральным пиететом [7, с. 172–219].

Поэтому очень часто причина этих революций выносится вообще вне социума, в котором они происходят, например усматривается в «руке Вашингтона». Нередко таким же образом объясняют и развал СССР, а особенно ярко подобный подход проявился в объяснении политологами последнего революционного подъема в Северной Африке и на Ближнем Востоке.

Принятие же концепции «колониального общества» предполагает, на наш взгляд, возврат к «традиционному обществу». Мы видели, что именно к данному понятию все чаще обращаются исследователи, пытаясь анализировать процессы в развивающихся государствах, включая Россию. Чувствуя, что именно здесь находится «точка опоры», социологи/политологи в своих теоретических конструкциях пользуются отрывочными, порой случайными, порой устаревшими сведениями об этих обществах (как правило, из работ Э. Дюркгейма или Л. Моргана). Это и понятно, так как они никогда не входили в сферу их интересов. В антропологии также не создано общей теории «традиционного общества», которая бы вскрывала его динамическую структуру, определяла бы его эволюционные интенции. В результате выводы делаются в рамках все той же теории модернизации.

В то же время богатый этнографический материал, собранный антропологами в XX в., дает основания полагать, что традиционное общество в Африке содержало фундаментальные противоречия, которые уравнивались традицией, находясь, таким образом, в состоянии *динамического равновесия*. При столкновении с Западом это равновесие было нарушено, и общество пришло в движение. Динамика колониального общества, таким образом, во многом определялась *заложенными в структуре традиционного общества противоречиями*, а не противоречиями между «традицией» и «модерном».

В частности, истоки современного восточного революционизма можно объяснить социально-возрастным конфликтом, заложенным в традиционном обществе. На африканских материалах доколониального периода видно, что если старшие вопреки традиции пытались продлить свое привилегированное положение и тем самым затормозить социальный рост молодежи, это приводило к «революциям» [35, с. 104–106]. В колониальный же период, под воздействием западной культуры, социально-возрастной конфликт трансформировался в конфликт между интеллигенцией и властью, разрешение которого привело к национально-освободительным революциям [36, р. 39–88].

После деколонизации этот конфликт переместился в сферу властной «вертикали», которая повсеместно на Востоке является главной интегрирующей силой: если правящий класс не уступает место молодежи, которая по праву (обычному праву) считает, что созрела для управления общественными делами (как это было в традиционном обществе), то происходит революционный взрыв. Заметим, что последние «арабские революции», получившие название «революции менеджеров», произошли как раз в тех странах, где правящий класс длительное время не обновлялся. Кстати, в Танзании Дж. Ньерере, авторитарный режим которого был одним из самых стабильных на континенте, периодически обращался к бюрократии с настоятельной просьбой уйти в отставку, ссылаясь на африканские доколониальные традиции. Но, в отличие от традиционных обществ, подобные революции осуществляют не «туземцы», а образованные люди с соответствующими лозунгами, адекватными западной политической культуре.

Революционизм России во многом имеет то же объяснение. Социально-возрастные напряжения, судя по историческим данным XIX в., существовали и в русской общине [37, с. 169–184]. После реформы 1861 г. резко возросло число «людей с дипломами» (т. е. интеллигенции), вышедших из низших слоев, которые видели обретение социальной полноценности в рамках госслужбы, доступ куда для большинства из них был ранее закрыт. Именно интеллигенция (как, собственно, и в Африке) совершила социалистическую революцию. В СССР в сталинский период обновление аппарата

осуществлялось посредством репрессий, когда физически уничтожались целые поколения бюрократии на всех уровнях иерархии. В результате «молодежь» удовлетворяла свои социальные амбиции. Однако подобный конфликт в рамках «вертикали» резко обострился в 80-е годы XX столетия. Эпоха «застоя» (18 лет правления Л. Брежнева), в течение которой правящий класс практически не обновлялся, привела к геронтократизации бюрократической системы, что создало тромбы в каналах, обеспечивавших социально-возрастную динамику, тем самым предопределив крах системы. Она взорвалась изнутри от чрезмерного напряжения, которое долгие годы испытывала вследствие неурегулированности социально-возрастных отношений. Любые другие причины не несли в себе фатальной неизбежности ее столь стремительного краха, о чем, в частности, писали западные советологи.

Однако революции на Востоке, в отличие от буржуазных революций Запада, хотя и производятся во многом под аналогичными лозунгами, в конечном счете завершаются «традиционализацией», т. е. возвратом к прежним по содержанию экономическим и социально-политическим способам бытия. Это, как правило, ведет к следующей революции с аналогичным результатом. Сегодня уже можно говорить о «революции» как о «традиции», присущей Востоку. Периодичность, по-видимому, зависит от способности верховной власти к обновлению «вертикали», что позволит своевременно устранить источник конфликта внутри нее.

В общем, сопоставление Африки и России дает четкое представление о существовании универсального эволюционного процесса, характерного для «колониального общества». Он коренным образом отличается от западного эквивалента, прежде всего ролями, которые в нем играют *культура* и *общество*. Это развитие можно назвать *культуральным*, в отличие от *социетального* — западного, так как его источником являются не внутренние изменения в самом обществе (*традиционном обществе*), прежде всего в отношениях собственности, как это имело место на Западе, а заимствованная у него *политико-правовая культура*. Последняя же, сформировавшись в обществе, где **конкуренция** обеспечивает его интегральность, не «усваивается» обществом, целостность которого определяется **иерархическим соподчинением**. В результате заимствованные политико-культурные формы в новом общественном контексте носят преимущественно имитативный характер.

В то же время заимствованные политико-культурные формы актуализируют противоречия, заложенные в самом обществе-реципиенте, что приводит к политическим катаклизмам, заканчивающимся восстановлением нарушенной иерархичности.

Культуры уникальны, что обусловлено климатическими, демографическими, хозяйственными факторами, а также традициями. Это относится и к западным культурам, чей политико-правовой характер обуславливает их относительную самостоятельность. На это указывал еще К. Маркс: «Современное общество, которое существует во всех цивилизованных странах, более или менее свободное от примеси средневековья, более или менее видоизмененное особенностями исторического развития каждой страны, более или менее развитое. Напротив того, “современное государство” меняется с каждой государственной границей. В Прусско-Германской Империи оно совершенно иное, чем в Швейцарии, в Англии совершенно иное, чем в Соединенных Штатах» [38, с. 6].

Африканские и российские культуры также уникальны, на чем справедливо настаивали и африканские, и русские мыслители. Но они также имеют, как мы видели,

много универсальных черт в «душевных организациях» («природное единство» — «соборность», «духовность» — «прагматический рационализм», эмоциональность — рациональность и т. д.), отражая единый для них традиционный общественный контекст. Именно их философы имели в виду, обосновывая отличный от Запада путь развития. Однако естественные эксперименты в общественно-политической практике показали, что традиционная культура не может служить базисом развития восточных обществ. Вместе с тем попытки внедрить в сознание носителей традиционных культур социально-индивидуалистические ценности также закачивались провалом. Эти культуры сохраняли свою идентичность, а заимствованные инновации (институты), основанные на социальном индивидуализме, начинали функционировать в соответствии с их приоритетами.

В общем, на вопрос: «Куда идет Восток?» пока нет однозначного ответа. Представляется, что вектор изучения *культурального развития* (развития Востока) лежит в выявлении механизмов воздействия конкурентной по содержанию западной культуры на общество, выстроенное по совсем иным лекалам.

Литература

1. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек [Электронный ресурс]. URL: <http://nietzsche.ru/look/actual/fukuama> (дата обращения: 15.12.2011).
2. Бочаров В. В. Экономика Востока в антропологической перспективе // Введение в востоковедение. СПб.: Каро, 2011.
3. Бочаров В. В. Право на Востоке // Введение в востоковедение. СПб.: Каро, 2011.
4. Саид Э. В. Ориентализм: Западная концепция Востока. СПб.: Русский мир, 2006.
5. Kuper A. The invention of primitive society: Transformation of an illusion. London; New York: Routledge, 1988.
6. Адамопулос Д., Лоннер У. Дж. Культура и психология на распутье: историческая перспектива и теоретический анализ // Психология и культура / под. ред. Д. Мацумото. СПб.: Питер, 2003.
7. Тишков В. А. Общество в вооруженном конфликте (этнография чеченской войны). М.: Наука, 2001.
8. Следзевский И. В. Ускользящий объект исследования: познавательный кризис в африканистике // Восток. 2002. № 2.
9. Смирнов П. И. Социология личности. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2001.
10. Раушенбах Б. У нас власть плохих людей // Мир за неделю. 1999. №17. 18–25 декабря.
11. Ratzel F. Die afrikanischen Bogen, ihre Verbreitung und Verwandtschaft (Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften). Leipzig: S. Hirzel, 1891.
12. Frobenius L. Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Vol. I: Afrikanische Kultur. Berlin: Gebr. Bourntraeger, 1898.
13. Корнеев М. Я. Метафизика, эстетика и компаративистика Леопольда Седара Сенгора // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий: сборник к 75-летию профессора М. Я. Корнеева. (Сер. «Мыслители». Вып. 11.) СПб.: С.-Петербургское философское общество, 2002.
14. Летнев А. Б. Общественная жизнь в Западной Африке (1918–1939). М.: Современник, 1983.
15. Senghor L. S. Liberte I. Negritude et humanisme. Paris, 1964.
16. Бочаров В. В. Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств Тропической Африки. М.: Наука, 1992.
17. Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979.

18. *Хомяков А. С.* О старом и новом: статьи и очерки. М.: Современник, 1988.
19. *Аксаков К. С.* Записка о внутреннем состоянии России // Ранние славянофилы. М., 1910.
20. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
21. *Дугин А.* Философия традиционализма. М.: Арктогея-центр, 2002.
22. *Дугин А.* Основы евразийства. М.: Арктогея-центр, 2002.
23. *Дугин А.* Проект «Евразия». М.: ЭКСМО, 2004.
24. *Ольдерогге Д. А., Потехин И. И.* Функциональная школа в этнографии на службе британского империализма // Англо-американская этнография на службе империализма: сб. статей. Труды Института этнографии. Т. XII. М.: АН СССР, 1951.
25. *Шабаяев Б. А.* Из прошлого в будущее. М.: Наука, 1984.
26. *Бочаров В. В.* «Африканский синдром» в общественно-политических процессах СНГ // Африка: культура и общество. М.: Институт Африки, 1994.
27. *Поляков Л. В.* Кризисы российской политической модернизации // Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии. Московская высшая школа социальных и экономических наук. М.: Аспект-пресс, 1997.
28. *Кара-Мурза С. Г.* Россия как традиционное общество // Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии. Московская высшая школа социальных и экономических наук. М.: Аспект-пресс, 1997.
29. *Ахизиер С. А.* Общее и особенное в динамике российского общества // Куда идет Россия? Общее и особенное в современном развитии. Московская высшая школа социальных и экономических наук. М.: Аспект-пресс, 1997.
30. *Сурков В. Ю.* Русская политическая культура. Взгляд из утопии. Июнь 2007 г. [Электронный ресурс]. URL: www.edinoros.ru (дата обращения: 05.03.2011).
31. *Гостев А.* Модернизация по-черному: африканские сценарии для России // Сноб. 2010 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.snob.ru/selected/entry/11563> (дата обращения: 12.02.2012).
32. *Шляпентох В.* Современная Россия как феодальное общество. Новый ракурс постсоветской эры. М.: Столица-Принт, 2008.
33. *Ольдерогге Д. А.* Колониальное общество — этап в этническом развитии народов Африки // Проблемы населения и хозяйства стран Африки. Л., 1973.
34. *Gouldner A. W.* Stalinism. A study of internal colonialism // Telos. N34 (Winter 1978).
35. *Бочаров В. В.* Истоки власти // Антропология власти. Хрестоматия по политической антропологии: в 2 т. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. Т. 1.
36. *Altricham R.* Kenya's opportunity. London: Faber and Faber Limited, 1955
37. *Бочаров В. В.* Интеллигенция и насилие. Антропологический аспект // Антропология насилия. СПб.: Наука, 2001.
38. *Маркс К.* Соч. 2-е изд. Т. 19.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 811.512.1

М. Э. Дубровина

ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА ГЛАГОЛЬНЫХ ИМЕН В ТУРЕЦКОМ И ЯКУТСКОМ ЯЗЫКАХ

Исследуя материалы якутского языка, автор натолкнулась на интересное явление. В якутском языке существует форма -ар, которую специалисты традиционно именуют причастной, однако в действительности она ведет себя скорее не как причастная, а как некая полифункциональная глагольно-именная форма, способная представлять действие и в качестве предмета, и в качестве признака. В отечественной тюркологии некоторые исследователи именуют такие формы субстантивно-адъективными (САФ) [1, с. 93, 100–103; 2, с. 41–43].

При сравнении употреблений якутской формы -ар с функциями глагольно-именных форм современного турецкого языка удастся обнаружить сходство этой формы не только с турецкими САФ (-dik, -yacak), но также с причастиями (-yan, -ar) и масдарами (-mak, -ma). Другими словами, эта форма якутского языка сочетает в своем значении функции трех категорий турецкого языка: причастий, САФ и масдаров.

Прежде чем перейти к конкретному материалу якутского языка, представляется необходимым эксплицировать позицию автора в отношении трактовки понятий причастие, масдар (имя действия), субстантивно-адъективная форма (САФ). Вслед за сторонниками концепции о номинализации действия [3–6], автор считает, что рассматриваемые формы служат окказиональному (т. е. при возникновении коммуникативной необходимости) представлению исходного действия в образах классифицирующих значений имени существительного и имени прилагательного.

Под **причастием** автор статьи понимает такую глагольную форму, функцией которой является представление действия в виде *признака* предмета [4, с. 120; 6, с. 81]. По справедливым словам М. Ш. Маматова, сущностной характеристикой причастий является коммуникативное предназначение выражать действие, представленное как признак [2, с. 46].

Причастия, как и прилагательные, могут окказионально субстантивироваться и в таком виде выражать предмет — носитель признака. Однако причастия не имеют субстантивной функции, они не могут передавать информацию о *факте совершения*

действия, но имеют в своем значении некую временную сему, которая позволяет соотносить выражаемое основой действие с периодом времени протекания этого действия. В турецком языке обнаруживается три формы причастий: форма с показателем -уап, форма с показателем -miş, форма с показателем -ar. Интересно, что последняя явно генетически восходит к древней тюркской форме с аналогичным аффиксом, возможно даже родственной якутской форме -ар. Однако необходимо еще раз подчеркнуть, что современная турецкая форма -ar в инфинитивной позиции способна вести себя *только как глагольный атрибутив*, т. е. как чистое причастие.

Muzaffer... herkesi hoşnut etmeğe çalışır bir adamdı [6, с. 87]. 'Музаффер был человеком, **который старался** всех радовать' (букв. 'стараящимся всех радовать').

Имена действия (масдары) — это такие глагольные формы, которые специализируются только на субстантивном изображении действия. Вследствие этого некоторые тюркологи называли такие тюркские формы *глагольными субстантивами* [7]. Имена действия в турецком языке специализируются на представлении действия в некоем предметном образе. В русском языке подобная семантика выражается словосочетаниями типа 'то, что кто-то делает'. Чаще всего в таком случае происходит передача информации о *факте совершения действия*. Имена действия лишены временной семы, им «не нужно» соотносить действие с каким-то определенным временным периодом, для них важно только сообщить о том, что «определенное»¹ действие совершается, указать на определенного производителя этого действия, а также, возможно, на манеру исполнения действия и только. В турецком языке категорию имен действий (масдаров) составляют три продуктивные формы: -mak, -ma, -ууш.

Yaşar + mak güzel bir şeydir kardeşim [6, с. 44]. 'Жить это прекрасно, брат мой!'

Bu kadar içmeni istemiyorum (Информант). 'Я не хочу, чтобы ты столько пил' (букв. iç + me + n(прин. 2 л.) + i(вин. п.) 'твоего «пития»').

...ilkbahara doğru dairelerden sokağa çıkışımı söylüyordum [6, с. 56]. 'Я говорил о том, что ближе к весне я выходил из учреждений на улицу' (çık + ı + ş + ım(прин. 1 л.) + i(вин. п.) (букв. 'о моем «выходении»').

Субстантивно-адъективные формы (САФ) сочетают в своем значении как атрибутивную функцию, так и субстантивную [4, с. 60–62], в связи с чем можно сказать, что это *бифункциональные* формы. Они не только способны представлять действие как некий признак предмета, но и передавать действие в субстантивном виде, т. е. с помощью этих форм носитель может выразить информацию о факте совершения действия как в высказывании типа: '**то, что ты говоришь**, очень интересно'.

В синхронии современных языков эти глагольные формы имеют уже собственную специализацию, отличающую их и от причастий, и от масдаров. В качестве *атрибута* САФ нейтральны к выражению информации о производителе исходного действия, которая может быть передана с помощью дополнительного грамматического средства — личного аффикса принадлежности. Как известно, причастиям это не свойственно, так как информация о производителе действия чаще всего заложена в значении самих тюркских причастий образца турецких — агенс это определяемый предмет. В качестве

¹ Термин «определенный», а также глагол «опредмечивать» использовали еще классики отечественного языкознания [8, с. 142; 9, с. 172].

субстантивов САФ, в отличие от масдаров, еще сохраняют способность соотносить действие с временным периодом. На наш взгляд, тюркские масдары «отбрасывают» временную характеристику как коммуникативно неважную, в субстантивной функции масдары передают более общее действие, «действие вообще». САФ же представляют в предметном образе очень конкретное действие, поэтому оно непременно должно быть соотнесено с определенным моментом времени. В современном турецком языке можно выделить две продуктивные формы САФ: с аффиксом *-dik* и с аффиксом *-yacak*.

Рассмотрим примеры употребления формы с показателем *-dik*.

В атрибутивной функции: *Ona geçen akşam rasladığımı anlattım* [6, с. 69]. 'Я рассказал о том, что вчера вечером случайно его встретил' (букв. *Rasla+diğ+im* (прин. 1 л.)+1(вин. п.) 'мое «встречание»').

В субстантивной функции: *Kendi yaptığımız anayasayı özkendimiz bozmakta ve çiğnemekteyiz.* [6, с. 70]. 'Мы нарушаем и попираем конституцию, которую мы сами же и создали' (*yar+tiğ+ımız* (прин. 1 л. мн. ч.) 'которую создали мы').

Если в современном турецком языке можно наблюдать завершение процесса семантического и функционального разделения глагольно-именных форм на разные категории: категорию причастий, категорию имен действия и категорию специфических бифункциональных форм — САФ, то в якутском языке дело, как представляется, обстоит иначе. Анализ фактов некоторых других тюркских языков позволил автору настоящей статьи предположить, что тюркские морфологические формы в диахронии могли возникать и развиваться по некоему единому принципу. Сущность его заключается в следующем: в более древний период формируется некая одна форма, которая имеет необычайно широкий набор контекстуальных смыслов (индоевропейцу они кажутся не сочетающимися между собой и не могущими относиться к одной форме). Затем, на более позднем этапе истории языка при необходимости могут возникать новые формы, которые берут на себя некоторые из смыслов полифункциональной формы, становясь тем самым более узкоспециализированными морфологическими средствами.

Касательно исследуемых глагольно-именных форм возникает аналогичное предположение. По мнению автора статьи, в более ранний исторический период пратюркского языка сформировалась *одна общая глагольная форма*, морфологическое значение которой было настолько обтекаемо и общо, что в речи она могла выступать как в качестве глагольных атрибутов, так и в качестве глагольных субстантивов (например, форма, которая была бы аналогична английскому герундию). Причем в отличие от современных турецких САФ (которые, как было показано выше, и на современном этапе языка имеют две функции) такая *древняя форма* в атрибутивной функции явно не имела значения агенса, а в субстантивной функции могла указывать на временные отношения или игнорировать их.

В качестве доказательства высказанного предположения могут выступить глагольные формы якутского языка. Якутский язык, рано отделившись от основной массы тюркских языков [10, с. 44], оказался, очевидно, в изолированном от тюркского влияния положении, вследствие чего сохранил в своем устройстве архаичные черты, присущие тюркским языкам древнейшего, еще дорунического² периода. Это обстоятельство позволяет привлекать материал якутского языка при построении разного рода гипотез

² Первые письменные тюркские тексты, написанные руническим письмом, относятся к VI–VII вв.

относительно исторического развития морфологических форм современных тюркских языков. Так, в якутском языке XIX в., который исследовал О. Н. Бётлингк, форма с показателем -ар действительно представляла собой *некое глагольное имя* с широкими функциями: она могла выступать и как причастие в узком смысле, и как САФ, и как масдар, подтверждая тем самым обоснованность высказанной выше гипотезы.

Употребление формы -ар в якутском языке

I. В атрибутивной функции

1) в качестве определения (с агентивным значением) (функционально тождественна причастию турецкого языка):

Аттыгар **олор+ор** киһиэхэ эт 'рядом **сидящему** человеку скажи' [10, с. 401]. **Ср. турец.:** **Otur+an** kişi 'сидящий человек'.

Утуй+ар киһи 'спящий человек' [11, с. 186]. **Ср. турец.:** **Uyu+уан** kişi 'спящий человек'.

2) в качестве определения (без агентивного значения) (функционально тождественна САФ турецкого языка):

Эдьигэнтэн **аттан+ар** күммэр 'в день моего отъезда из Жиганска' (досл. 'из Жиганска «отъезжающий» день+мой+в') [10, с. 40]. **Ср. турец.:** **Çigansk'tan ayrıl+diğ+im** (прин. 1 л.) **günde** 'в день моего отъезда из Жиганска'.

Утуй+ар таһас 'спальные принадлежности' (досл. «**спящая**» одежда') [11, с. 182].

Сан+ыыр сана 'мысль, которую думают' (досл. «**думающая**» мысль') [11, с. 182].

Өл+өр ыалдьар 'смертельная болезнь' (досл. «**умирающая**» болезнь') [11, с. 182].

Важно обратить внимание на то, что в турецком языке некоторые из приведенных якутских примеров также будут переведены с использованием причастий, но в этом случае турецкие причастия будут образованы от основы страдательного глагола, тогда как в якутском языке страдательная форма не требуется.

3) в качестве определения (функционально тождественна масдару турецкого языка):

Бар+ар кэм кэллэ [10, с. 401]. 'Пришло время уезжать' (досл. «**уезжающее**» время пришло' или «**уезжания**» время пришло'). **Ср. турец.:** **Çıkma zamanı geldi** 'Пришло время уезжать'.

II. В субстантивной функции

Когда форма -ар употребляется в субстантивной функции, можно было бы предположить, что в этих случаях она сближается исключительно с турецким САФ, т. е. с такой формой, которая «опредмечивает» действия, параллельно выражая также и временную характеристику. Однако еще О. Н. Бётлингк указывал на то, что форма с показателем -ар «употребляется не только когда речь идет о действии, происходящем в настоящий момент, но и тогда, когда действие мыслится как имеющее место или могущее иметь место в *любое время или же как повторяющееся многократно или продолжающееся в течение длительного времени* (курсив мой. — М. Д.)» [10, с. 400]. Нетрудно увидеть, что подобная формулировка скорее подходит под определение форм масдаров. Но при этом с помощью той же формы возможно передавать и те смыслы, кото-

рые явно указывают на конкретный временной период совершения «опредмеченного» действия, что в современном турецком языке выполняют САФ (формы -dik / -yacak).

1) в роли подлежащего (функционально тождественна САФ турецкого языка):

Мин табалары сит+эр+им(прин. 1 л.) кѳстѳн турара [10, с. 401]. 'Было очевидно, что я настигну оленей' (букв. '**мое настигание** оленей очевидно было').

Бар+ар+ым(прин. 1 л.) чугаһаата [10, с. 401]. 'Скоро мне уходить' (досл. '**мой уход** приблизился').

Мин тапт+ыыр+ым(прин. 1 л.) суох [10, с. 403]. '**Того, что я люблю** нет'.

Так как примеры взяты не из речи информанта, а из монографии по якутскому языку XIX в., то многие из них невозможно буквально перевести на турецкий язык. Современный турецкий язык в эволюции довел морфологическую технику до такого состояния, при котором благодаря новым развившимся грамматическим средствам смысл высказывания обычно выражается максимально точно, поэтому многие предложения якутского языка представляются современному носителю турецкого языка семантически размытыми и непереводаемыми без привлечения дополнительных морфологических или лексических средств. Таким образом, в связи с введением четкой специализации в турецком языке в области употребления глагольных имен адекватный перевод приведенных якутских примеров возможен только при условии использования других средств. Тем не менее многие *аналогичные* смыслы могли бы быть выражены в турецком языке посредством САФ.

2) в роли подлежащего (функционально тождественна масдару турецкого языка):

Ыалдь+ар(1) сѳт+эр(2) эйиэхэ тиибэттин [10, с. 401]. 'Пусть тебя не коснутся **болезни**' (букв. '**боление(1)** и **лишение(2)**').

Дѳукаахтаһ+ар ѳчѳтѳйѳ чахчы [12, с. 29]. '**Совместное житье** несомненно лучше' (букв. '**проживание совместно с кем-то**').

Кѳпсѳтѳрдѳгѳр оѳор+ор ордук [10, с. 402]. 'Делать лучше, чем говорить'. **Ср. турец.:** **Уар+мак** konuřmaktan iyi.

3) в субстантивной функции в роли приименного определения в изафетной конструкции (функционально тождественна масдару турецкого языка):

Мин кинини ѳрд+эр+им(прин. 1 л.) ортотугар [10, с. 401]. 'В то время, как я его обрадовал' (букв. 'в середине моего **«обрадования»** его').

4) в субстантивной функции в роли дополнения (функционально тождественна масдару турецкого языка):

Кинилѳр сан+ыыр+га(дат. п.) ѳѳрѳххѳ сыстыахтара [10, с. 401]. 'Они начнут (примкнут) думать и учиться' (букв. 'их примыкание к **«думанию»** и обучению'). **Ср. турец.:** Onlar **dѳѳѳn+me+уе**(дат. п.) ve **oѳren+me+уе**(дат. п.) bařlayacaklar. 'Они начнут думать и учиться'.

Бу ыт утуй+ар+ы(вин. п.) таптыыр. [10, с. 401]. 'Эта собака любит спать'. **Ср. турец.:** Кѳрек **ууу+ма+уи**(вин. п.) seviyor. 'Собака любит спать'.

Ат ыпѳрдан+ар+ын(прин. + вин. п.) кѳсѳтѳр [10, с. 401]. 'Он ждет, чтобы коня оседлали' (досл. 'он ждет **«заседлывания»** коня').

5) в субстантивной функции в роли дополнения (функционально тождественна САФ турецкого языка):

Тур+ар+га(дат. п.) кини баар ѳтѳ [10, с. 401]. '**При вставании** он присутствовал'.

Мин саха тылын бил+эр+бин(прин.1 л., вин. п.) истибитэ [10, с.401]. 'Он услышал о том, что я знаю якутский язык' (букв. 'он услышал о моем знании якутского языка'). В этом случае возможен аналогичный турецкий вариант: Yakutça bildiğimi duydu. 'Он услышал о том, что я знаю якутский язык'.

Мысль о возможном сравнительном анализе якутского языка с турецким возникла у автора из ощущения определенной близости грамматических систем этих языков. В результате автору удалось прийти к некоторым выводам, которые пока носят чисто умозрительный характер. Между тем в современном тюркском языкознании существуют проблемы, которые, как представляется, нерешаемы в условиях имеющихся научных парадигм, вследствие чего исследователь, очевидно, вынужден выходить за общепризнанные рамки и искать новые пути для их решения.

Одним из таких новаторских путей можно признать концепцию Г. П. Мельникова, который предложил подходить к тюркским языкам с позиций системной лингвистики [13, с. 104–113]. По мнению ученого, все явления языка обусловлены коммуникативными запросами, которые определяют функцию любого элемента языковой системы. На основании концепции Г. П. Мельникова можно предположить, что условия коммуникации (речевой деятельности) у древних тюрков позволяли часть смысловой информации (прежде всего служебной) не выражать специальными морфологическими средствами. Коммуниканты, опираясь на свои фоновые знания или весь контекст сообщения, сами в момент речи додумывали то, что не было выражено с помощью грамматики [14, с. 338]. То есть носитель языка мог не использовать в речи какие-то морфологические показатели или служебные слова, если тех средств, которые были уже использованы во фразе, было достаточно для того, чтобы полностью передать желаемый смысл. Именно такая постоянная экономия служебных средств языка, по мнению Г. П. Мельникова, стала определяющей тенденцией для устройства любого тюркского языка [15].

Стремление к экономии служебных средств отразилось, видимо, не только в сфере факультативного использования в речи тех или иных аффиксов, но и на самом инвентаре языка (составе морфем). То есть тенденцию к экономии можно увидеть и в том, что язык стремится обходиться относительно небольшим количеством морфем, каждая из которых, будучи полифункциональной, в речи передает весьма широкий диапазон близких и далеких смыслов. Другими словами, конкретный смысл каждой такой формы может быть разным и интерпретируется благодаря таким факторам, как речевое окружение, порядок слов в высказывании, общий контекст, фоновые знания коммуникантов и т. д. Это обстоятельство позволяло носителю древних тюркских языков обходиться в речи меньшим количеством аффиксов, при этом весь необходимый смысл всегда мог быть выражен полностью этим крайне небольшим репертуаром морфем. Таким образом, каждая словоизменительная форма в диахронии гипотетически должна была быть полифункциональной, а ее языковое значение, следовательно, очень общим, размытым.

Гипотеза Г. П. Мельникова находит подтверждение в разных тюркских языках, однако принцип экономии служебных элементов, который Г. П. Мельников назвал *детерминантой* тюркских языков, ярче и последовательнее всего проявляет себя в древних языках, а также в якутском языке, так как его грамматический строй сохранил архаичные черты. Предыдущие исследования автора настоящей статьи показали правомерность многих утверждений Г. П. Мельникова касательно языка рунических памятников [16–19].

Тенденция к экономному употреблению аффиксов приводит к факультативному использованию тех или иных морфологических показателей в речи³. Однако, по нашему мнению, принцип экономного использования служебных элементов в разных тюркских языках может подвергаться некоторым изменениям и иметь некоторые вариации. Эти вариации зависят от тех изменений, которые происходят внутри коммуникативной общности и обусловлены либо течением времени (хронологический аспект), либо усложнением самой цивилизации и условий жизни (качественный аспект). И несмотря на то что экономное употребление аффиксов в силу этих изменений во многих современных тюркских письменных литературных языках сводится к минимуму, оно сохраняется в большей степени в быденном, разговорном языке.

Кроме того, как было сказано выше, в разных тюркских языках наступает момент (в силу качественного изменения общества), когда полифункциональность той или иной формы перестает удовлетворять языковую систему. Система пытается выйти из этого «неудобного» положения путем разбиения значения громоздкой формы на части (отдельные смыслы) и закрепления этих уже отпочковавшихся смыслов за *новыми грамматическими средствами*. Другими словами, изменение условий, в которых производится коммуникация, влечет за собой преобразования какого-то фрагмента языковой системы. Большая часть таких преобразований обусловлена стремлением *сделать значение какой-либо определенной формы более точным и конкретным*, дабы избежать непонимания.

На диахронической шкале развития тюркских языков якутский язык (особенно исследованный О. Н. Бётлингком язык XIX в.) занимает, очевидно, одно из начальных положений. Якутский язык можно уподобить стартовой позиции, с которой могло бы начаться диахроническое изменение, турецкому языку на этой шкале отводится конечное положение, к которому это изменение привело.

В якутском языке формы типа -ар, как показывает материал, могут выполнять разные функции в речи: выступать в качестве подлежащего, определения, дополнения и разных обстоятельств. Бесспорно, синтаксическая функция этих форм определяется тем мыслительным содержанием, которое данная форма должна в конкретном случае передать. В основе подобного положения лежит неясное с точки зрения индоевропейца языковое значение этой формы. Однако в качестве возможного объяснения такой способности формы может быть принято то, о котором речь шла выше: в языке под влиянием *принципа экономии* возникает форма с диффузным, размытым, нечетким значением, которое заключается в том, что форма преобразовывает значение глагола в «неглагол». Другими словами, значение формы -ар в том, чтобы из исходного действия сделать «недействие» (т. е. в зависимости от конкретной ситуации наделить действие характеристиками либо предмета, либо признака). Такую форму удобнее всего воспринимать в качестве общего глагольного имени (т. е. это не причастие, не САФ и не имя действия, а все в одном)

Таким образом, в процессе исследования автору удалось прийти к следующим выводам:

1. С одной стороны, субстантивно-адъективные формы (САФ) являются теми формами, которые в тюркских языках исторически предшествовали причастиям и масдарам и из которых впоследствии, по всей видимости, причастия и масдары выросли.

³ Подробнее о факультативности в тюркских языках см.: [20, 21].

2. С другой стороны, САФ — это современные формы, которые в синхронии являются продуктивными и «работают» в языке наряду с имеющимися причастиями и масдарами.

Следовательно, в этом вопросе необходимо различать два уровня — диахронический и синхронический. С точки зрения диахронии САФ стоят, на наш взгляд, в начале развития в качестве некой *общей, многофункциональной формы*, а с точки зрения синхронии САФ — это одна из форм, входящая на сегодняшний момент в *категорию номинализации действия* и имеющая свое функциональное поле.

Сокращения

Прин. 1 л.	— показатель принадлежности 1 л. ед. ч. «мой»
Прин. 1 л. мн. ч.	— показатель принадлежности 1 л. мн. ч. «наш»
Дат. п.	— показатель дательного падежа
Вин. п.	— показатель винительного падежа
Букв.	— буквально
Ср.	— сравни
Турец.	— турецкий язык

Литература

1. Кондратьев В. Г. Грамматический строй языка памятников древнетюркской письменности (VIII–XI вв.). Л.: Наука, 1981. 234 с.
2. Маматов М. Ш. К вопросу о категории номинализации действия // Советская тюркология. Баку, 1988. № 5. С. 41–52.
3. Гузев В. Г. Система именных форм тюркского глагола как морфологическая категория (на материале староанатолийского и турецкого языков) // Turcologica. К семидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л.: Наука, 1976. С. 56–64.
4. Гузев В. Г. Очерки по теории тюркского словоизменения: Глагол: На материале староанатолийско-тюркского языка. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1990. 165 с.
5. Гузев В. Г. Опыт применения понятия «гипостазирование» к тюркской морфологии // Востоковедение: Филологические исследования. Вып. 21. СПб., 1999. С. 29–36.
6. Дениз-Йылмаз О. Категория номинализации действия в турецком языке. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. 227 с.
7. Баскаков Н. А. Историко-типологическая морфология тюркских языков (структура слова и механизм агглютинации). М.: Наука, 1979. 275 с.
8. Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении. 7-е изд. М.: Учпедгиз, 1956. 511 с.
9. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М.: Советская энциклопедия, 1966. 607 с.
10. Бётлингк О. Н. О языке якутов / пер. с нем. В. И. Рассадина. Новосибирск: Наука, 1989. 645 с.
11. Убрятова Е. И. Исследования по синтаксису якутского языка. Ч. I: Простое предложение. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 304 с.
12. Харитонов Л. Н. Залоговые формы глагола в якутском языке. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 244 с.
13. Мельников Г. П. Синтаксический строй тюркских языков с позиций системной лингвистики // Народы Азии и Африки. М.: Наука, 1969. С. 104–113.
14. Мельников Г. П. Системная типология языков: Принципы, методы, модели. М.: Наука, 2003. 395 с.

15. Мельников Г. П. [Рецензия] // Вопросы Языкознания. 1966. № 5. С. 130. Рец. на кн.: Черкасский М. А. Тюркский вокализм и сингармонизм: (Опыт историко-типологического исследования). М.: Наука, 1965. 142 с.

16. Губайдуллина М. Э. К вопросу о значении так называемого инструментального падежа // Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения проф. В. И. Цинциус. (13–14 октября 2003 г.). СПб.: Наука, 2003. С. 88–99.

17. Губайдуллина М. Э. О многофункциональности морфологических единиц (на примере формы -ун) как следствии особенности строя тюркских языков // Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения проф. В. И. Цинциус. (13–14 октября 2003 г.). СПб.: Наука, 2003. С. 100–107.

18. Дубровина М. Э. Возможные причины взаимозаменяемости форм дательного (-ка) и местно-исходного (-да) падежей в текстах рунических памятников // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 9. Филология, востоковедение, журналистика. Вып. 2. (Ч. II). 2008. С. 274–278.

19. Дубровина М. Э. К вопросу об эволюции тюркской категории склонения (по материалам языка древнетюркских рунических памятников) // Востоковедение и африканистика в диалоге цивилизаций: XXV Международная конференция: источниковедение и историография стран Азии и Африки. (22–24 апреля 2009 г.): тезисы докладов / отв. ред. Н. Н. Дьяков. СПб., 2009. С. 373–374.

20. Гузев В. Г. О функциональных особенностях родительного и винительного падежей в староанатолийско-тюркском языке // Востоковедение: Филологические исследования. Вып. 2. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976. С. 8–12.

21. Дубровина М. Э. К вопросу о коммуникативных функциях так называемых «грамматических» падежей (основной, винительный, родительный) в тюркских языках // Россия и тюркский мир. Востоковедение и Африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России и Европы: II Международная научная конференция. Санкт-Петербург, 5–7 апреля 2006 г.: доклады и материалы. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 124–133.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

Л. М. Ульмезова

ИМЕНА ДЕЙСТВИЯ (СУБСТАНТИВНЫЕ ФОРМЫ ГЛАГОЛА) В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ ЯЗЫКЕ

Одной из важнейших морфологических особенностей суффиксальных агглютинативных языков [1, с. 321] является наличие в них чрезвычайно развитой многочисленной категории глагольных именных форм, коммуникативное предназначение которых заключается в том, чтобы служить морфологическим средством введения в высказывание именных компонентов в виде словоформ или создаваемых на их основе конструкций любой коммуникативно-необходимой протяженности. Иными словами, речь идет о глагольных формах, которые могут функционировать в качестве любого «члена предложения», способного к распространению в любой необходимой говорящему мере [2, с. 111–114].

В настоящей статье трактовка глагольных имен продолжает уже сложившуюся традицию истолкования их как морфологических средств вторичной репрезентации, или вторичного гипостазирования¹.

Концепция вторичного гипостазирования базируется на нижеследующих положениях [4, с. 115–131; 5, 6]:

1. Знаменательные лексемы языка — существительные, прилагательные, наречия и глаголы — с диахронической точки зрения трактуются как продукты, а в синхронии — как средства «гипостазирования», т. е. отражения, истолкования и представления элементов объективной реальности в образах соответственно предмета, признака, обстоятельства, действия, а также как средства наделения результатов такого истолкования, т. е. сформировавшихся образов, самостоятельным существованием в языке в качестве значений лексем.

2. В языках имеются средства *вторичного* гипостазирования, т. е. оперативного представления первичного содержания значения какой-либо лексемы или формы в образе, который выполняет функцию частеречного значения одного из перечисленных классов лексем. Можно сказать, что глагольные имена представляют собой морфологические средства оперативного представления действия в именных образах — предмета, признака или обстоятельства.

3. В основе вторичного гипостазирования, очевидно, лежат стандартные мыслительные (точнее, возможно, семантические) операции, которые могли бы именоваться «опредмечиванием действия», «опризначиванием действия», «представлением действия в роли обстоятельства». Все три разновидности мыслительных операций могут обозначаться общим термином «номинализация действия». Именно поэтому в некоторых работах, принявших концепцию вторичного гипостазирования, совокупность глагольных именных форм называется категорией номинализации действия (см., напр.: [7]).

Сформулированное выше коммуникативное предназначение развернутых компонентов высказываний, вводимых глагольными именными формами, в значительной

¹ Термин «гипостазирование» впервые в языкознании применил немецкий лингвист Эрнст Лейзи, см.: [3, S. 23–25].

© Л. М. Ульмезова, 2012

мере совпадает с коммуникативным предназначением союзных придаточных предложений индоевропейских языков.

Представляется полезным подчеркнуть, что продукты вторичного гипостазирования наблюдаются как в сфере словоизменения, так и в сфере словообразования. Ничто не мешает какому-нибудь конкретному имени действия, причастию или деепричастию лексикализироваться и занять место в словаре (имеются в виду такие лексемы, как русские *бег, плавание, приближение* и т. п.).

О словоизменительной природе глагольно-именных образований свидетельствуют следующие факты: 1) представляя действие в именных образах, они тем не менее во всех случаях означают *действие*; 2) сохраняют обычное *глагольное* управление; 3) в привлеченном материале наличествуют глагольно-именные словоформы, в составе которых присутствуют аффиксы залогов, статуса, категории аспектуальности (занимающие в словоформе место, предшествующее морфу глагольного имени) [8, с. 53].

В карачаево-балкарском языке имеется характерная для агглютинативных языков многочленная глагольная категория номинализации действия, в состав которой входят частные глагольно-именные категории: 1) имена действия (масдары), 2) причастия, 3) субстантивно-адъективные формы глагола и 4) обстоятельственные формы глагола.

Автора настоящей статьи интересует устройство карачаево-балкарской категории *имена действия (масдары)* в составе словоизменительной подсистемы морфологического фрагмента языка, а продукты лексеμοобразующих процессов затрагиваются по мере необходимости.

Имена действия (масдары) трактуются как такие глагольно-именные формы, которые выражают результат мыслительной операции, которую А. М. Пешковский назвал «опредмечиванием процесса» [9, с. 142]. Иными словами, речь идет о формах, которые «обозначают действие как предмет» [9, с. 141].

Имена действия (масдары) в современном карачаево-балкарском языке представлены формами с морфемами *-(Ы)у, -мАк(ѳ), -мАк(ѳ)лЫк(ѳ), -ГѳАнлЫкѳ, -(Ы)ш, -мАзлЫк(ѳ)*, объединенными общим значением опредмеченного действия, т. е. действия, оперативно представляемого как предмет. Некоторые имена действия обладают темпоральными значениями, т. е. временными семами. У форм *-мАк(ѳ), -мАк(ѳ)лЫк(ѳ), -(Ы)ш* отсутствуют временные семы, форма *-г(ѳ)АнлЫк(ѳ)* обладает семой настоящего времени, форма *-мАзлЫк(ѳ)* — семой будущего времени [10, с. 63]. Данные формы в разной мере подвержены морфологическим изменениям. Их коммуникативное предназначение — функционировать в составе конструкций в качестве способных к распространению субстантивных компонентов (подлежащих, предикатов, дополнений и т. д.).

Имя действия *-(Ы)у*

Эта форма имени действия продуктивна и является самым производительным масдаром. Она, по-видимому, имеет менее абстрактное значение, чем остальные имена действия: *-мАк(ѳ), -мАк(ѳ)лЫк(ѳ), -Г(ѳ)АнлЫк(ѳ), -(Ы)ш, -мАзлЫк(ѳ)*. Она способна выступать как с аффиксами субстантивных категорий, так и в неаффирированном виде.

Бахчагъа кѳара+у керек, / Ахчагъа сана+у керек (КъМНС, 52) «За огородом требуется уход, / деньгам нужен счёт».

Окъу+у — нюрдю, окъумагъан — кёрдю (поговорка) «Ученье — свет, а тот, кто не учится, слеп».

Былада сый **бер+иу+ге**, сый **ал+ыу+гъа** улуу эс бурулады (информант) «У них придает-ся большое значение **дарению** и **принятию** свадебных подарков».

“Тохтайыкъ!” деди арсарсыз ол да, не ёл+юу, не **къал+ыу** деген бек къоркъулу ишге ба-зынганча (МТ, 1994, № 1.58) «Он тоже сказал без тени сомнения: “Давайте остановим-ся!”», — как если бы он окончательно решился взяться за опасное дело, исходом которого могла быть как **жизнь**, так и **смерть**».

Имя действия -Г(ъ)АнлЫк(ъ)

Эта субстантивная форма глагола продуктивна и обладает семой настоящего вре-мени, однако не столь производительна, как форма -(Ы)у:

Кет+генлиг+ингмиди (информант) «Ты что, уходишь (букв: «Это твой уход?»).

*Мен аны биринчи кере **кёр+генлиг+име**, айыу болгъанын билдим* (КъКъ, ЖЖГ, 66) «**Не-смотря на то, что я** впервые **видел** его, я понял, что это медведь».

*Ол анны тепсерге чакъырлыкъ жигитни **сакъла+гъанлыгъ+ы** эди* (МТ, 1996, № 1. 153) «Это она ждала юношу, который пригласил бы её на танец (букв: «**сакъла+гъанлыкъ < ожидание>**»)».

Имя действия -мАк(ъ)лЫк(ъ)

В современном карачаево-балкарском языке форма -мАк(ъ)лЫк(ъ) встречается довольно редко и преимущественно в письменной речи. Насколько можно судить по приводимым примерам, она не содержит в своем значении ни временной, ни агентив-ной семы:

*Анам манга къара кёзле берип **суй+меклиг+им+и** сыйыргъанды* (МК, К, 31) «Мать, по-дарив мне черные глаза, лишила меня любви» (букв: «**суй+меклик < любовь>**»).

*Биз толубуз **келиш+меклик** умутдан. / Бир къолумда — чагъыр, биримде — Къуран* (ОХР, 255) «Мы полны **противоречивых** помыслов. / В одной руке вино, в другой — Ко-ран».

*Быллай акъылман поэтни ана тилибизге **кёчюр+меклик** — керти фахмусуз, жүрек илхамсыз къолдан келлик иш туююл эди...* (ОХР, 3–4) «Было бы невозможно **перевести** на наш родной язык такого поэта-мыслителя, не обладая настоящим талантом и вдохно-вением».

Имя действия -мАк(ъ)

Имя действия -мАк(ъ) зарегистрировано в материале, который относится к началу ХХ в. Насколько можно судить по приводимым примерам, эта именная форма не со-держала в своем значении ни временной, ни агентивной семы. Она функционировала в форме «основного» (примеры 1, 2) и винительного (пример 3) падежей. И, как пред-ставляется, имела своим значением наиболее абстрактный образ действия, что находи-ло выражение в его несколько ограниченной морфологии:

*Сабет былас — алтын терек, / Аны къаты **тут+макъ** керек* (МК, К, 13) «Советская власть — золотое дерево, / за него нужно крепко **держаться**».

Халкъгъа кесин сьюдюр+мек — / Бек багъалыд билигиз (МК, К, 244) «Знайте! Очень ценно добиться любви народа».

Жан ал+макъ+ны халларындан безерсе, / Азырайылны кёрсенг, умут тизерсе (МК, К, 59) «Тебе будет так мучительно от множества способов лишения (тебя) жизни, / что даже при виде Азраила ты обретишь надежду».

Имя действия -(Ы)ш

Эта субстантивная форма глагола продуктивна, однако она не является производительной:

Къайт+ыш+ханнга болур кечим, мархаба, / «Аллах бир» деп, кёлюн анга салгъанга (МК, К, 43) «Раскаившемся, произнесшему “Аллах един” и чистосердечно поклоняющемуся Ему — прощение и благодать».

Жюрю+ш+ю онглу ну юлюшю да онглу (КъМНС, 55) «Кто уверенно шагает, тому много достается».

Имя действия -мАзлыК(ъ)

Данная форма имеет отрицательное значение. Способность этой формы, обладающей семой будущего времени, принимать формы залога, статуса и функционировать в формах множественности, принадлежности и сопрягаться с послелогом относит ее к субстантивным формам глагола:

Ишсиз ол жашау этал+мазлыгъ+ын ангылайды (МТ, 2005, № 1.163) «Он понимает, что без работы ему не прожить».

Кесим аны бла танышал+мазлыкъ+ча (информант) «Как будто я сама не смогу с ним познакомиться».

Принятые сокращения

МК, К	— Мёчюланы Кязим. Кязим. Нальчик: Эльбрус, 1996.
КъМНТ	— Къарачай-малкъар нарт сёзле. Жарашдыргъан — Джуртубайланы Хыйса. Нальчик: Эльбрус, 2005.
МТ	— Минги Тау. № 1. Нальчик: Эльбрус, 1994.
КЪКЪ, ЖЖГ	— Кули Къайсын. Жорт, жорт, гылыуум! Нальчик: Эльбрус, 2002.
МТ	— Минги Тау. № 1. Нальчик: Эльбрус, 2005.
МТ	— Минги Тау. № 1. Нальчик: Эльбрус, 1996.
ОХР, Р	— Омар Хаям. Рубайят. Ёлмезланы Мурадин кёчюргенди. Нальчик: Эльбрус, 2002.

Литература

1. Поливанов Е. Д. О разграничении суффиксальных и префиксальных агглютинативных языков // Поливанов Е. Д. Труды по восточному и общему языкознанию. М.: Наука, 1991.

2. Гузев В. Г., Бурькин А. А. Общие строевые особенности агглютинативных языков // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. Т. III, ч. 1. СПб., 2007.

3. *Leisi E.* Der Wortinhalt: Seine Struktur im Deutschen und Englischen. 2. erweiterte Auflage. Heidelberg, 1961.
4. *Гузев В. Г.* Очерки по теории тюркского словоизменения: глагол (на материале староанатолийско-тюркского языка). Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1990.
5. *Гузев В. Г.* Опыт применения понятия «гипостазирование» к тюркской морфологии // Востокведение: Филологические исследования. Вып. 21. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. С. 29–36.
6. *Гузев В. Г.* Узбекский квазимасдар // Теоретические проблемы языкознания: сб. статей к 140-летию кафедры общего языкознания филологического факультета СПбГУ. СПб.: Филологический факультет, 2004. С. 277–286.
7. *Дениз-Йылмаз О.* Категория номинализации действия в турецком языке. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. 227 с.
8. *Гузев В. Г.* Система именных форм тюркского глагола как морфологическая категория (на материале староанатолийского и турецкого языков) // *Turcologica*. Л.: Наука, 1976. С. 53.
9. *Пешиковский А. М.* Русский синтаксис в научном освещении. М.: Учпедгиз, 1956.
10. *Гаджихмедов Н. Э.* Словоизменительные категории имени и глагола в кумыкском языке (сравнительно с другими тюркскими языками): автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Махачкала, 1993.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 94

Н. Э. Алескерова

ТЕЗКЕРЕ «ЛАМАЗАТ-И ХУЛЬВИЙЕ-АЗ-ЛАМАЗАТ-И УЛЬВИЙЕ» МАХМУДА ДЖЕМАЛ АД-ДИНА АЛ-ХУЛЬВИ — ОСНОВНОЙ ИСТОЧНИК, ПОСВЯЩЕННЫЙ ШЕЙХАМ СУФИЙСКОГО БРАТСТВА ХАЛВАТИЙА

Суфизм распространился в Азербайджане уже на раннем этапе классического периода в истории ислама. Самыми известными представителями исламского мистицизма этого времени (XI в.) в Ширване — исторической области на севере Азербайджана — были *Али б. Мухаммад б. Абд Аллах Бакуви* (ум. 1050–51) и *ал-Хусейн ал-Гада'ури* (ум. 1071).

Эти видные шейхи были дальними родственниками и происходили из известного дербентского шиитского рода *ал-Гада'ури*. *Ал-Хусейн ал-Гада'ури*, известный в Азербайджане как *пир Хусейн Ширвани'* [1, с. 242–247], основатель суфийской ханаки на реке *Пирсагат* в Ширване в 127 км от Баку, пропагандировал идеи *Абу Саида б. Аби-л-Хайра-ал-Манхани* (ум. 1049), основоположника хорасанской школы суфизма. Благодаря деятельности *пира Хусейна Ширвани* с XI в. в Азербайджане распространился и до сих пор сохранился интеллектуально-мистический гностицизм — ирфанский, или шиитский, суфизм. Идею эту впоследствии подхватили и развили последователи крупных суфийских братств, зародившихся в Азербайджане в XIII–XIV вв. — *Сухравардийа*, *Халватийа*, *Сафавийа*, а также представители шиитско-суфийской общины *Хуруфийа*, которые возглавляли крупные социальные движения в Иране, Азербайджане и Османской империи.

Целью данной статьи является описание и анализ первого основного источника, посвященного деятельности средневекового братства *Халватийа*, входившего в число двенадцати материнских суфийских братств и зародившегося в Ширване нынешняя Азербайджанская Республика. Основной отличительной чертой братства *Халватийа* было то, что оно имело более 40 дочерних ответвлений, представители которых распространили идеи ранних ширванских *халвати* по всей Османской империи, в ази-

атских и европейских владениях в XVI–XVII вв., во всех арабских странах вплоть до Африки в XVI–XIX вв., а также в Крыму в XVI–XVII вв. [3].

В основе данного древа лежит метод *халва*¹, который избрал для себя основатель братства *Халватийа пир Умар-и Халвати* (шейх Абу Абд Аллах Сирадж ад-дин Умар аш-шайх Аклгал ад-дин ал-Гилани ал-Лахиджи ал-Халвати (ум. в конце XIV в.)). Согласно преданию, муриды нашли его в дупле дерева, когда тот, уединившись уже в течение сорока дней, отправлял ритуал зикра [3, с. 177]. Отсюда и произошло название братства *Халватийа*.

Немецкий исследователь османского суфизма Иоахим Кислинг называл это братство «Союз отшельников» или «Мужское сообщество подвижников», так как основатели братства (и первые муршиды после них) были индивидуальными самостоятельными аскетами, в братстве не было строгой иерархической вертикали, а его члены объединялись между собой горизонтальными связями [4]. Практика персонального затворничества стала обязательной как для материнского братства *Халватийа*, так и впоследствии для всех его многочисленных ответвлений.

Источниками для изучения истории братства служат основные и второстепенные агиографические сочинения, написанные в жанре *манакиб* — больших биографических сведений о суфийских шейхах, и *тезкере* — крупные сборники коротких, по сравнению с *манакиб*, энциклопедических статей, или же, если выразиться иначе, «общие биографические компендиумы» [2, с. 3] о жизни и деятельности святых старцев — *пиров* или *суфиев*.

Вторая категория сочинений — *доктринальные и дидактические практические руководства* по исламскому мистицизму, а также поэтические сочинения выдающихся шейхов братства *Халватийа*. Наряду с *тезкере* смешанными, повествующими о представителях разных профессий, существовали *тезкере*, посвященные только мусульманским мистикам — суфийские *тезкере*. Самое известное суфийское *тезкере* османской эпохи — «*Эсрар Деде тезкиресии*», написанное членом братства *Маулавийа Мехмедом Эсраром Деде* (ум. 1796). Полное название этого сочинения «*Тезкере-йи-шу'ара-йи Маулавийа*». В нем содержатся биографии 217 поэтов — представителей братства *Маулавийа*, от основателя *Джалал ад-Дина Руми* и вплоть до второй половины XVIII в. [2, с. 3–4].

Второе по своему значению османское *тезкере*, повествующее о суфийских шейхах, — сочинение «*Ламазат-и Хульвийе-аз-Ламазат-и Ульвийе*», посвященное братству *Халватийа*.

Автор этого сочинения — известный османский поэт и суфий, член братств *Сюнбюлийа-йи-Халватийа* и *Гюлишанийа-йи-Халватийа*, *Махмуд Джемал ад-Дин ал-Хульви* (1574–1654) [3, с. 656]. Сочинение почти полностью посвящено биографии членов братства *Халватийа* и его многочисленных ответвлений. Автор его родился в Стамбуле в семье придворных кондитеров — производителей *халвы* (*хельваджибаши*).

Согласно сведениям, описанным в «*Ламазат...*», *Махмуд Хульви*, достигнув четырнадцатилетнего возраста, вместе со своим отцом *Ахмадом агой* совершил паломничество к Мекканской святыне, во время которого отца и сына сопровождал близкий друг *Ахмада аги*, глава обители *Ходжа Мустафы паши* (центральной обители братства

¹ Суфийская *халва* — метод уединения и подвижничества, ухода от мирской жизни для духовного общения с Богом. Слово *халва* переводится с арабского как уединение (от глагола *хала* — находиться в одиночестве, уединяться).

Сюнбюлия-йи-Халватийа) шейх Зарифи Хасан Челеби. После возвращения в Стамбул Махмуд Джамаладдин продолжил дело отца и под его руководством занялся приготовлением халвы во дворце.

В свое время юношеской мечтой Махмуда Эфенди было стать военным — кавалеристом. По совету и настоянию своих товарищей он поступает на государственную службу в качестве султанского десятника (старшины) в Высшем Совете, созываемом во дворце султана. В результате он получает в качестве условного пожалования *зеамет*. С детства Махмуд Эфенди испытывал сильный интерес не только к военному делу, но и к суфизму [3, с. 628], он часто слушал долгие беседы отца и его друга шейха Зарифи Хасана Челеби.

Сам Махмуд часто ходил в обитель братства Маулавийа в Стамбуле в районе *Иеникапы*. Вслушиваясь в звонкие голоса дервишей, повторяющих *зикр* и *‘сама* и читающих «Маснави-йи-Манави» Джалал ад-Дина Руми, он окончательно решает посвятить свою жизнь суфизму. Вступление Махмуда Джамал ад-Дина в братство Сюнбюлия — дочернее ответвление тарика Джамалийа-йи-Халватийа — объясняют явившимся ему мистическим сном. Однажды Махмуд Эфенди был тяжело болен лихорадкой и случайно проходил мимо обители братства Сюнбюлия, известной под названием «обитель Ходжа Мустафы паши». Обессиленный от лихорадки, он не заметил, как уснул прямо у порога обители, где ему приснился сон, в котором покойный основатель братства Сюнбюлия Меркез Эфенди (ум. 1552) в черном головном уборе *имама* обратился к нему: «Сын мой, заходи в нашу обитель». Проснувшись и почувствовав себя здоровым, он вошел в обитель и попросил Зарифи Хасана Челеби растолковать его сон. Зарифи Хасан предсказал, что этот сон указывает на то, что Махмуд станет шейхом братства Сюнбюлия, после чего Махмуд поклялся в верности Зарифи Хасану Челеби и вступил в братство Сюнбюлия.

Махмуд отказался принять участие в большом походе султана Мехмеда III в Европу в 1596 г., из-за чего великий везир лишил его жалованного владения [3, с. 628–629]. Примечательно, что по возвращении из второго большого паломничества в Мекку он останавливается в Каире, где встречается с членом братства Гюлшанийа-йи-Халватийа, шейхом центральной обители этого братства, находящейся в Каире, близ мечети Муаййадийа Наджмаддином Хасаном Гюлшани Эфенди из рода прославленного шейха Ибрахима Гюлшани.

Вступление Махмуда в братство Гюлшанийа вызвало недовольство со стороны его духовных братьев и товарищей, заявивших: «В нашей общине не должно быть места чужаку» [3, с. 630]. В разговор тогда вмешался шейх Зарифи Хасан Эфенди, который раз и навсегда прекратил эти споры, убедив всех в том, что Сюнбюлия, Гюлшанийа и все другие братства являются ответвлениями материнского братства Халватийа и происходят от одной центральной силсилы.

Махмуд Эфенди смог далее уладить отношения с братьями из Сюнбюлия и даже занять прочные позиции в этом братстве, а Зарифи Хасан Челеби дал ему грамоту о наставничестве, назначив его своим халифой. Вскоре Махмуд Эфенди был назначен *ваизом* (проповедником) в Джума мечети Дауда паши. После смерти своего *муршида*, Махмуд Хульви был назначен главой (*пустнишином*) новой обители, которая впоследствии стала называться «Обитель Хульви» (*Хульви теккеси*). Псевдоним Хульви также был дан ему его *муршидом*. Легенда гласит, что Махмуд Хульви купил экземпляр «Дивана» Мауланы Джалал ад-Дина Руми и подарил его своему шейху. Шейх сказал: «Подой-

ди сюда Хельваджизаде, сейчас я попрошу у Джалал ад-Дина для тебя “псевдоним”». Затем он по три раза прочитал суры «Ихлас» и «Фатиха».

В конце жизни Махмуд Хульви был *пустннишином* в своей обители, где и скончался в 1654 г. и был похоронен [3, с. 631].

Архитектоника сочинения Махмуда Джамаладдина Хульви «Ламазат-и Хульвийе-аз-Ламазат-и-Ульвийе»

Сочинение состоит из предисловия (*мукаддима*), 23 частей (*ламза*), каждая из которых подразделяется на главы (*заика*, т. е. вкусность), и заключения (*хатиме*).

В предисловии приводятся биографии и достоинства (*манакиб*) пророка Мухаммада, четырех праведных *халифов*, а также биографии основателей четырех суннитских *мазхабов* и двенадцати шиитских *имамов*. Здесь также описываются исторические события, происходившие во времена пророка Мухаммада, четырех праведных *халифов* и двенадцати шиитских *имамов*, а также деятельность правителей, управлявших отдельными областями в период господства на востоке Арабского халифата².

Изначально (во второй половине XIV — начале XVI в.) братство *Халватийа* было шиитским, позднее, когда его представители переехали из Азербайджана и Ирана в Османскую империю (XVI–XX вв.), братство стало считаться суннитским. Его представители всегда выступали за единство религии, основывая свое учение на смешанных суннитско-шиитских идеях, а также пропагандируя основные идеи ислама. Именно по этой причине материнское братство *Халватийа* имело две *силсилы* (цепи духовной преемственности), в одной из которых перечислялись имена пяти шиитских *имамов*. А в сорока дочерних ответвлениях в зависимости от исторической и идеологической ситуации приоритет отдавался как праведным *халифам*, так и шиитским *имамам*.

За предисловием следует основная часть сочинения, которая имеет символическое название *ламза* (вкусность). В этом разделе описываются биографии главных шейхов материнского братства *Халватийа* и его ответвлений. Также автор вводит здесь жизнеописания основателя братства *Сухравардийа* и всех тех суфийских шейхов, которые включены в основную *силсилу* материнского братства *Халватийа* [3, с. 21].

В главах, имеющих символическое название *заика* (вкус или вкусность), описываются биографии *муридов* и *халифов* — заместителей основных шейхов, а также перечисляются имена государственных деятелей и описываются исторические события, происходившие в годы жизни тех или иных представителей братства *Халватийа*. В общей сложности в основной части сочинения описаны биографии 118 деятелей братства *Халватийа*.

Заключительная часть сочинения (*хатиме*) включает в себя жизнеописание самого Махмуда Хульви, а также биографии 52 шейхов, с которыми он непосредственно встречался и был знаком [3, с. 200–630].

Хронологические рамки сочинения довольно обширны и охватывают период от основания ислама (от жизни пророка Мухаммада) до XIV в., и от второй половины XIV в., т. е. от возникновения братства *Халватийа* в Северном Азербайджане, до его

² Правверных *халифов* (632–661), Умайядских *халифов* (661–750), Аббасидских *халифов* в Багдаде (749–1258).

расцвета в Османской империи в XVI в. Приводятся и биографии шейхов братства *Халватийа* этой эпохи [3, с. 200–630].

Особенно интересны, на наш взгляд, в сочинении *Махмуда ал-Хульви* сведения о ширванских шейхах — основателях братства *Халватийа*. По ним можно проследить весь чрезвычайно важный ширванский период истории братства (вторая половина XIV — конец XV в.). Особенно важна деятельность реформатора братства — *пир-и сани* — второго главного *пира* братства *саййида Йахьи Бакуви* [3, с. 395–401]. Одним из его выдающихся достижений было, в частности, то, что он сумел систематизировать все, написанное до него суфийскими авторами, и продолжил мистическую традицию великого дербентского суфия и богослова *Абу Бакра ад-Дарбанди* (ум. 1145), жившего в эпоху классического суфизма в Дербенте.

Варианты рукописи сочинения Махмуда Хульви «Ламазат»

1) Национальная библиотека Стамбула. Турецкая Республика.

Вариант а) Али Эмири Эфенди, № 1100. Объем рукописи 217 листов, на каждой странице 23 строки, написанные почерком *та'лик*. Рукопись была переписана Сыррызаде Абд-ар-Рахманом Мустафа Эфенди в 1840 г. Заглавие рукописи выполнено позолоченной росписью овалом в виде солнца. Рукопись имеет кожаный переплет.

Вариант б) № 1101 состоит из 314 листов, на каждой странице по 19 строк, написанные почерком *рик'а*. Рукопись переписана на европейской бумаге, заглавия написаны красными чернилами. Задняя обложка переплетена в кожу, а верхняя, основная обложка — в темно-золотую бумагу, каптал украшен в виде солнца.

2) Центральная библиотека Стамбульского Университета. Хранится в серии тюркских рукописей под номером 1804. В рукописи 216 листов, на каждой странице по 23 строки, переписана рукопись почерком *насталик* в 1784 г. Имеет коричневый кожаный переплет. Размеры рукописи 134 × 196 (170 × 250) мм.

3) Библиотека Анкарского Университета. Серия рукописей Исмаила Саиба Санджара, № 722.

4) Библиотека Сулейманийа.

а) Серия рукописей Дюгюмлю Баба № 565. Объем рукописи 233 листа, на каждой странице по 29 строк. Размеры рукописи 246 × 170 мм. Рукопись переписана известным переписчиком османских рукописей *Низамзаде Нури Деде*. Заголовок позолоченный. Кожаный переплет вишневого цвета. На первом листе рукописи изображена центральная силсила братства *Халватийа*, в которой перечислены имена шиитских имамов. На обратной стороне того листа, где написан заголовок, поставлена круглая печать, содержащая слова «*ал-факир-ал-Мухаммад Камал-ад-дин ал-Харири-ал-Халвати*» и свидетельствующая о том, что ее купил этот член братства *Халватийа* [3, с. 22].

На задней обложке рукописи можно прочесть следующую надпись на арабском языке:

«Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

Хвала Аллаху, Господу миров! Благословение и мир тому, кто является убежищем для тех, кто просит заступничества и спасительным укрытием для

всех тех, кто ищет прощение грехов и печатью Его непогрешимых пророков и рабов, верующих в Его единство»

И дальше:

«Я, раб слабый, низкий, нуждающийся в Аллахе Милостивом, Славном, Великом и Превознесенном, ас-Саййид Исмаил Садык Кемал, сын ал-хаджжа Мухаммада Салиха Веджихи Паши — да смилуется над ним Аллах! — установил вакф этой книги и посвятил вознаграждение за нее духам всех наших умерших и изобилию веры всех наших живых. Господи наши! Даруй нам в ближней жизни добро и в последней жизни добро и защити нас от наказания огня ради чести Твоего великого Посланника — да благословит его Аллах Всевышний и его семейство и соблаговолит! И хвала Аллаху, Господу миров!» [3, с. 22].

Данная надпись свидетельствует о том, что это переписанный вариант рукописи.

б) Серия рукописей Махмуда Эфенди, № 4536. Рукопись состоит из 201 листа, на каждой странице по 23 строки. Написана почерком *наسخ*. Есть отметка о том, что сочинение написано в 1620 г., а данная рукопись переписана в 1846 г. Размеры рукописи 245 × 162 (180 × 93) мм.

в) Рукопись сочинения Хаджи Махмуда Эфенди, № 4546, состоит из 326 листов по 21 строке на каждой странице. Переписана почерком *насталик* в 1776 г. Размеры рукописи 208 × 132 (145 × 70) мм. Заглавие позолочено, рукопись обернута в кожаный переплет. На последнем листе написано название сочинения, имя и псевдоним автора, в заключении красными чернилами отмечено 1776 г. (1190 г. х. месяц «Джемази-ал-аввал»).

г) Основной вариант рукописи сочинения «Ламазат...» хранится в серии Халета Эфенди, № 281. Это самая старая рукопись сочинения, переписанная с оригинала в 1742 г. Объем рукописи 298 листов, на каждой странице по 19 строк. Написана почерком *насталик*. Размеры 200 × 43 (152 × 88) мм. Заголовки позолочены. Рукопись в зеленом кожаном переплете. Посередине того же листа, где написан заголовок, введен османский текст, который гласит: «Пусть будет известно, что этот славный экземпляр рукописи был переписан Ибрахимом Хульви... Славная рукопись была приобретена покойным Ширугани Дервишем Али, и он выдвинул такое условие, что эту славную книгу будет разрешено читать тем, кто поставил перед собой цель встать на путь подвижничества. Читать его можно в худжах досточтимой обители».

На обратной стороне листа описан основной вариант *силсила Халватийа*. В этой цепи — *силсила* — отсутствуют шиитские *имамы*. *Силсила* построена в форме знаменитого меча Мухаммада «Зу-л-факар», который после смерти пророка перешел к Али. В легендах этому мечу часто приписывают магическую силу и волшебные свойства: он может удлиниться или укорачиваться, в данном случае подобно силсиле братства *Халватийа*.

Силсила в виде символического меча после звена *саййида Йахйя Бакуви* раздваивается на две цепи преемственности: первая цепь начинается с *Мухаммада Эрзинджани*, а другая — с *Деде Умара Рушани*. Цепь, начинающаяся с *Мухаммада Эрзинджани*, описывает дальше духовную линию братства *Джамалийа*, затем дочернего от него братства *Сюнбюлийа*. Цепь, начинающаяся от *Деде Умара Рушани*, описывает духовную генеалогию братства *Рушанийа*, за-

тем дочернего братства *Гюлианийя*. В обеих ветвях упоминается имя *Махмуда Хульви*, поскольку он был членом обоих братств.

5) Библиотека города Измира.

а) № 376. Объем рукописи 471 листов, по 15 строк на каждой странице. Размеры рукописи 100 × 150 (140 × 190) мм. Переписана в 1643 г. почерком *наسخ*. Обложка рукописи вишневого цвета.

б) Рукописи *Атыфа Эфенди*, № 1485. Объем рукописи 242 листа по 29 строк, размеры рукописи 205 × 145 (155 × 90). Переписана *Мехмедом Эфенди Шабанзаде*.

6) Библиотека музея Топкапысарайы.

а) Серия рукописей Эманет Хазинеси, № 1229. Объем рукописи 189 листов по 25 строк, размеры 210 × 240 (75 × 35) мм. Переписана *саййидом Ахмадом б. саййидом Мехмедом* в 1748 г. Кожаный переплет бордового цвета.

б) Рукопись № 241. Состоит из 321 листа по 27 строк на каждом. Переписчик — *Дервиш саййид Низамзаде Нур Эфенди* (в 1769–1770 гг.). Заголовок позолочен. Таблицы написаны красным чернилами. Черная кожаная обложка [2, с. 22].

Халватийя, пользовавшаяся в Средние века большим влиянием, имела более сорока ответвлений и прославилась многочисленными праведными наместниками-халифами, а также блестящими поэтами, литераторами и государственными деятелями. Благодаря своим дочерним ветвям и филиалам, *Халватийя* завоевала огромную популярность как в Османской империи, так и за ее пределами, играя заметную роль в духовной жизни мусульманского Востока своего времени.

Сочинение *Махмуда Хульви-Эфенди* — основной источник по истории братства *Халватийя*, написанный в традиционном жанре *тезкере* (биографический компендиум), содержащий биографии всех ключевых фигур — *кутбов братства Халватийя*, а также основателей его многочисленных дочерних общин.

Источники и литература

1. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Восточная литература, 2003. 847 с.

2. Образцов А. В. Тезкере, как источники по истории Османской литературы. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. 22 с.

3. Хульви Махмуд Джамаладдин. Ламазат-и Хульвийе-аз-Ламазат-и Ульвийе (Прекрасные биографии великих святых). Истанбул, 1993. 656 с.

4. Kissling H. J. Aus der Geschichte der Chalvehijje Ordens // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. N 102 (1953). S. 233–282.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

А. И. Пылева

ПОДГОТОВКА, ОРГАНИЗАЦИЯ И ПОСЛЕДСТВИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО ПЕРЕВОРОТА В СИАМЕ В XVII ВЕКЕ: АНАЛИЗ ПРИЧИН ПОРАЖЕНИЯ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ ФРАНЦИИ

К середине 80-х годов XVII в. Королевство Сиам (с 1939 г. — Таиланд) стало стратегической точкой распространения геополитического влияния Франции в Юго-Восточной Азии. Основная цель геополитической стратегии Франции в Сиаме заключалась в расширении экономического влияния в стране и в регионе в целом и в повышении конкурентоспособности французского международного рынка. Главной движущей силой французской геополитической стратегии была пропаганда католической религии, а также миссионерская деятельность под руководством монахов Ордена Иезуитов. В столице Сиама Аюттии¹ располагалась штаб-квартира Общества Парижских иностранных миссий, французские монахи Ордена Иезуитов вели в Сиаме активную миссионерскую работу, а в 1680 г. в стране открылось отделение Французской Ост-Индской компании. Король Сиама Нарай (годы правления 1657–1688) находился под влиянием своего советника, греческого авантюриста Констанция Фалькона (Constantin Phaulkon, 1647–1688), а Фалькон, в свою очередь, соотносил сиамскую внутреннюю политику с геополитическими планами французов. К середине 1680-х годов французские католические миссионеры и военные занимали важные должности в сиамском государственном аппарате и принимали заметное участие во внутренних делах страны.

Осенью 1687 г. в Сиам прибыло очередное хорошо вооруженное французское посольство — в его состав входили эскадра из шести военных кораблей и двенадцать рот пехоты под командованием генерала Дефаржа. Франсуа Мартен (François Martin, 1634–1706), глава французов в Пондишери с 1674 г., в своих «Воспоминаниях» пишет о Дефарже: «Он начал военную службу лет пятнадцати или шестнадцати от роду... и, по-видимому, пренебрег иными способностями, которые могли бы пригодиться ему в сиамской аванюре» [1, р. 67]. Видный исследователь француско-сиамских отношений Майкл Смитис отмечает, что имевший посредственное образование Дефарж с готовностью соглашался с мнением тех, кого считал умнее [1, р. 67]. Мартен дает Дефаржу и такую характеристику: «Он казался необычайно алчным, ему было мало даже жалованного королем блестящего положения» [1, р. 67], — имеется в виду пост главнокомандующего французскими войсками в Сиаме в 1687 г. Также в состав французской посольской миссии входили представитель короля Франции Ля Лубер (Simon de la Loubère, 1642–1729)² и один из управляющих Французской Ост-Индской компании Себре дю Буллэ (Claude Céberet du Boullay, 1647–1702). На расходы им была выделена сумма в 12 тыс. ливров, а на кораблях были размещены товары общей стоимостью в несколько миллионов ливров. Посольство сопровождали двенадцать монахов

¹ Аюттия — древняя столица Королевства Сиам в 1350–1767 гг.

² Авторству Ля Лубера принадлежит книга «О Королевстве Сиам» («Du Royaume de Siam»), опубликованная в двух томах в Париже в 1691 г.

© А. И. Пылева, 2012

Ордена Иезуитов во главе с епископом Ги Ташаром (Guy Tachard, 1651–1712)³, ранее приезжавшим в Сиам с миссионерскими задачами и наладившим деловые отношения с Констанцием Фальконом.

Главное намерение французского посольства состояло в оккупации Бангкока, о чем Ташар, высадившись на берег, и сообщил Фалькону. С началом войны между Англией и Сиамом (1687) влияние Фалькона при королевском дворе ослабло — ведь раньше он действовал также в интересах англичан, — и отныне Констанцию приходилось надеяться на то, что с поддержкой французских солдат он сможет удержать собственные пошатнувшиеся политические позиции. Поэтому Фалькону пришлось согласиться с планом французов, хотя ранее он был против того, чтобы те заняли Бангкок. Теперь Фалькону предстояло убедить короля Нарая принять предлагаемые условия: «Прекрасно понимая, что откровенно наглая форма ультиматума абсолютно неприемлема, он решил прибегнуть к обходному маневру, который позволил бы сохранить лицо сиамской монархии, и в то же время фактически выполнить все условия, поставленные французами. Он предложил, чтобы французские войска принесли присягу королю Нараяу (а следовательно, и самому Фалькону), т. е. выступили бы в глазах сиамского народа в качестве простых наемников» [2, с.200], — пишет выдающийся исследователь истории Таиланда Э.О.Берзин. Такой поворот событий вызвал негодование французских послов, которые не могли смириться с тем, что французские солдаты будут подчиняться не своему монарху, а азиатскому правителю и его фавориту. Однако солдаты, изможденные долгим путешествием к сиамским берегам (в пути от болезней умерло 140 человек), были слишком подавлены, и генерал Дефарж, чувствуя, что уровень дисциплины в рядах вверенных его попечению людей падает, счел нужным принять условия.

Предложения французов бурно обсуждались на Королевском совете. Ярким противником французских требований был командующий слоновой гвардией Пра Петрача, прославившийся в военных действиях против Камбоджи. Он приводил разумные доводы, ссылаясь на печальный опыт других восточных стран, которые, пойдя на подобные уступки, теряли независимость. Но к голосу Петрачи пока никто не прислушался — большинство членов совета полагали, что Сиам, находясь в состоянии войны с Англией и в тени угрозы голландской агрессии, не может обратиться против себя еще одно сильное европейское государство. 16 октября 1687 г. были подписаны «Соглашения», состоявшие из 16 статей. Из «Соглашений» следовало, что Бангкок и город-порт Мергуи будут находиться под оккупацией французов, французские войска будут подчиняться приказам короля Сиама, но эти приказы должны передаваться через Констанция Фалькона и могут быть исполнены только в том случае, если не противоречат приказам французского короля. По условиям «Соглашений» французским войскам предоставлялось право экстерриториальности, а глава иезуитов в Сиаме должен был стать заместителем и преемником Фалькона. Таким образом получалось, что страной, доселе свободной, теперь фактически будут управлять иностранцы. Уже на следующий день после оглашения договора французские солдаты высадились в Бангкоке, а 18 октября 1687 г. сам генерал Дефарж торжественно въехал в город.

Спустя короткое время было нарушено одно из условий договора — французы заявили, что наличие сиамских военных гарнизонов в городе не согласуется с авторитетом французского короля, и попросили сиамские войска покинуть Бангкок. Условие

³ Ташар путешествовал по Азии пять раз и умер в Индии.

пришлось принять, и в городе осталось символическое сиамское военное подразделение в количестве ста солдат. Этот инцидент спровоцировал охлаждение в отношениях между Фальконом и французскими послами, так как Ля Лубер и Фалькон предложили на место командующего сиамским отрядом двух разных людей, и уступить друг другу не собирались. Более того, Ля Лубер отказался предоставить Фалькону отряд личной охраны, обещанный ранее: «Атмосфера накалилась до того, что казалось вот-вот произойдет полный разрыв между французами и Фальконом. Но авантюрист уже больше не мог переменить хозяев. Передав в руки французов два важнейших пункта королевства и поместив во французскую Ост-Индскую компанию 100 тыс. экю, он прочно связал себя с Францией. Поэтому Фалькону пришлось оставить высокомерный тон и признать безусловное главенство послов. Несмотря на тяжелый удар по его самолюбию, он продолжал ревностно служить французским интересам» [2, с. 205].

В январе 1688 г. Ги Ташар, в качестве главы сиамского посольства, выехал из Сиам в Францию — доложить обстановку. Во Франции Ташар представил главе морского ведомства маркизу де Сенелье докладную записку, в которой настаивал, что полная христианизация Сиам возможна, ежели руководить ей будет лично он, Ташар. Затем Ташар отправился в Рим, где 23 декабря 1688 г. был принят папой Иннокентием XI. Ему удалось убедить главу католической церкви в том, что деятельность миссионеров в Сиаме будет иметь бóльшие успехи, если ему, Ташару, предоставить особые полномочия — потому как французские послы, по его уверениям, скорее мешают иезуитам проводить миссионерскую работу. В результате Ташар был назначен чрезвычайным послом папского престола к королю Сиам с поручением передать Нарая письмо и подарки от папы. Ташар начинает подготавливать новый сиамско-французский договор, по которому подтверждались бы прежние условия присутствия французов в Сиаме. Из них следовало, что помощь от Франции в противостоянии Голландии и другим странам, на которую поначалу так рассчитывал король Нарай, Сиам мог получить, если Франция сама будет находиться в состоянии войны с ними. Взамен французы требовали строительства крепости с четырьмя фортами в Бангкоке за счет сиамского правительства. 15 марта 1689 г. данный договор был подписан Ташаром в Версале от лица сиамского короля. Усилиями Ташара и иезуитов во Франции для путешествия в Сиам и занятия там военных и административных должностей было завербовано сто человек. Инспектором французских военных подразделений в Сиаме был назначен капитан королевской гвардии маркиз д'Эраньи, он также должен был стать командующим личной охраной короля Нарая, состоящей из французов-гвардейцев. В итоге сиамский король попросту оказывался под французской стражей — как говорил Фалькон, «кто владеет королем, тот владеет всем королевством» [2, с. 212]. Французы хорошо продумали новый шаг геополитической стратегии: в случае смерти короля Нарая предполагалось, что, пусть и с применением вооруженной силы, за Фальконом должна закрепиться та полнота власти, которой он обладал до этого. При гибели Фалькона в условиях возможного народного восстания д'Эраньи и Дефарж должны были захватить все важные в стратегическом отношении территории страны и, предупреждая действия сиамцев, взять под стражу в качестве заложников самых влиятельных вельмож Сиам. Рассматривалась и возможность перенесения центра Французской Ост-Индской компании на Востоке из Пондишери в Мергуи. Однако этим планам не дано было осуществиться — 6 ноября 1689 г., за несколько дней до отплытия нового посольства в Сиам, во Францию пришли тревожные вести.

Несмотря на значительные успехи французской геополитической стратегии, кризис все-таки наступил — в результате приехавшие в Сиам французы стали жертвами собственного корыстолюбия, хотя долгое время они руководствовались иными мотивами. Но со временем, в состоянии эйфории от вседозволенности, предвкушая скорую полную идейную и экономическую капитуляцию Сиам, пользуясь преимуществами заключенных договоров, французы начали без меры посягать на сиамские богатства. Глава французской фактории в Аюттии Вере развернул масштабную торговую деятельность, притесняя голландских и индийских купцов. Он добился монополии французов на разработку медных рудников неподалеку от Луво, и к февралю 1688 г. здесь шли работы с привлечением труда сиамских крестьян. Также принудительный труд местного населения использовался при строительстве французских военных укреплений в Бангкоке и Мергуи и семинарий и церквей в Лопбури и Аюттии. Фалькон же уверенно распоряжался средствами сиамской казны — раздавал деньги иезуитам и французским офицерам, многие из которых приехали в Сиам, привлеченные перспективой поправить собственные финансовые обстоятельства. Констанций с каждым днем все больше терял связь с реальным положением дел в стране. Он жил очень широко, «построил себе в Луво каменный дворец-крепость, не уступавший королевскому дворцу. Другой дворец у Фалькона был в Аюттии. Он имел несколько собственных кораблей, торговавших с Индией и Китаем. Все провинции Сиам поставляли лучшие свои продукты для его стола. За обедом ему, бывшему матросу английского флота, приехавшему в Сиам без гроша в кармане, и его гостям прислуживало 400 рабов» [2, с. 215]. Много средств Фалькон вложил во Французскую Ост-Индскую компанию — к началу 1688 г. эта сумма составляла 300 тыс. ливров, и немалые деньги он с частными лицами перевел в Англию и Францию.

Среди сиамской знати крепла оппозиция — возглавлял ее командующий слоновой гвардией Пра Петрача. Пра Петрачу принято считать противоречивой фигурой — его современники-французы отзывались о нем как о жестоком и вероломном человеке. Важно однако, что именно благодаря Пра Петраче Сиаму удалось сохранить свою независимость. Гвардия сиамского короля, убежденная Петрачей, полностью перешла на сторону оппозиции. Соратником Пра Петрачи был глава буддийской церкви Сиам, настоятель королевского храма в летней резиденции короля Нарая в Лопбури. А третьим участником заговора был талантливый дипломат Пья Висут Сунтон Коса Пан, возглавлявший известнейшее сиамское посольство во Францию в 1686–1687 гг. Он был недоволен тем, что его и многих других сиамских политических деятелей с заслуженных мест потеснили марионетки Фалькона. Наконец, оппозицию поддерживал командующий конной гвардией короля Нарая индиец Пья Хуссейн Хан, на его стороне были торговцы-мусульмане, чьи интересы ущемлял Фалькон. По плану заговорщиков в сиамские провинции были посланы буддийские монахи с целью агитировать народ против иностранных захватчиков и правительства, действовавшего в их интересах. Изготовив поддельную государственную печать, заговорщики отправили в крепости по всей стране гонцов с приказами будто бы от лица сиамского правителя, которые призывали командование крепостей предоставить гонцам оружие, порох и солдат. К тому времени ухудшилось здоровье короля Нарая, болевшего астмой, и в марте 1688 г. на одном из собраний сил оппозиции было решено, не дожидаясь смерти монарха, лишить его властных полномочий.

Фалькон пытался было защитить себя — он вызвал из Бангкока в Лопбури генерала Дефаржа вместе с его войсками. Войска Дефаржа, соединившись в Луво с личной

охраной Фалькона и отрядами, собранными наследным принцем Мон Питом в сиамских провинциях, должны были арестовать Петрачу. Но Дефарж доехал лишь до Аютии; по столице пустили слух, что король Нарай уже умер, а французы направляются в Лопбури с намерением грабежа буддийских святынь и сокровищ королевского дворца и возведения на сиамский трон своего ставленника. Жители Аютии вышли на улицы, чтобы грозно выразить свое возмущение бесцеремонностью французов. Через три дня Дефарж спешно вывел войска из Аютии и вернулся в Бангкок, бросив на произвол судьбы и Нарая, и Фалькона. Взвесив все «за» и «против», он решил пока наблюдать из укрепленного Бангкока за дальнейшим развитием событий. Тем временем в Лопбури стали сходить все, кто был на стороне заговорщиков, и в итоге там собралось немало народу — среди повстанцев были рабы крупных чиновников, сиамцы, посланные верными Пра Петраче губернаторами провинций и городов, а также те, кто строил церкви для иезуитов и укрепления для французских войск в Бангкоке. В ночь с 17 на 18 мая 1688 г. в Лопбури начались выступления. Восставшие сиамцы проникли в королевский дворец и без единого выстрела арестовали короля Нарая, соблюдая все формы придворного этикета. Народу же было объявлено, что король заболел и поручил управление страной Петраче. Что касается Фалькона, то в это время он находился в своей резиденции и понимал, что из Луво ему уже бежать некуда. Отчаявшийся Констанций решил собрать французских офицеров, командующих сиамскими подразделениями, которые им уже не подчинялись, и внезапной атакой на королевский дворец захватить Нарая; к французам примкнули солдаты хорошо вооруженной личной англо-португальской гвардии Фалькона. Однако этот план был обречен на провал. Фалькон был перехвачен сиамскими повстанцами, а французы, на поддержку которых Констанций столь опрометчиво рассчитывал, не предприняли ни единой попытки его защитить: «Французы безропотно дали себя разоружить и арестовать Фалькона. Сами они вместе с остальными членами французской колонии в Луво были отправлены в загородное поместье короля “в интересах их собственной безопасности”, как резонно пояснил сопровождавший их сиамский чиновник. Туда же вскоре перебралась личная гвардия Фалькона, закрепившаяся было в его дворце. Пья Висут Сунтону... не стоило большого труда убедить их соблюдать нейтралитет. Главной их заботой в эту минуту было “сохранить свои сундуки с серебром” [2, с. 228].

Фалькона не казнили сразу, потому как предусматривалась возможность использовать его в качестве заложника. Никто из французов не был арестован, офицерам Фалькона были оставлены лошади и оружие. Жена Фалькона начала готовить побег мужа из заключения, подкупая лиц, которые могли ей поспособствовать — офицеров, чиновников, монахов. Но ей не удалось претворить в жизнь свой замысел. Как и ожидалось, французы проявили равнодушие к дальнейшей судьбе еще недавно всемогущего Констанция, и 5 июня 1688 г. Фалькон был казнен. Вольтер в книге «Век Людовика XIV» так пишет о Констанции Фальконе: «Вкус Людовика XIV ко всему эпатажному, эффектному и ослепительному особенно проявился, когда во Францию прибыло посольство из Сиамы — страны, которую до той поры Франция едва ли замечала. Посольство было отправлено по настоянию некоего грека, сына кабатчика из Кефалонии. Звали его Констанс Фалькон. Он стал кем-то вроде премьер-министра или великого визиря в Сиамском королевстве. Этот человек, в чьем огромном честолюбии сомневаться не приходится, не доверял ни англичанам, ни голландцам, а ведь именно они были грозными соперниками Франции в тех краях. Фалькон полагал, что, в случае, ес-

ли Сиам будет правильно вести с Францией дела, Франция поощрит и наградит лично его. Французы приехали в Сиам, движимые стремлением укрепить влияние Франции в мире и привнести в азиатские страны величие своего монарха. Констанс же был уверен, что Людовику XIV польстит признание его могущества со стороны пришельцев с далеких берегов. Религия, интересы которой тогда направляли мировую политику от Сиам до Парижа, преследовала свои цели в этой авантюре. И Констанс снарядил во Францию миссию от лица короля Сиам, с богатыми подарками Людовику XIV — дабы дать тому понять, что сей индийский король, очарованный славой французского монарха, не желал бы иметь торговых отношений и союза ни с одной державой, кроме Франции, и сам не далек от того, чтобы сделаться добрым христианином. ... Но пышность этого посольства оказалась единственным результатом, которого удалось достичь. Четыре года спустя Констанс потерпел поражение в своих начинаниях, став жертвой безумных амбиций; небольшая горстка оставшихся в Сиаме французов была истреблена, другие были вынуждены бежать из страны. А вдова Фалькона, чуть не став королевой Сиам, была осуждена новым сиамским правителем на то, чтобы остаток жизни служить на кухне, — дело, для коего она и была рождена» [3, р. 156–157].

Несмотря на успехи оппозиционного движения, Пра Петраче и его соратникам предстояло пройти через многие трудности: порты страны и два сиамских фрегата еще были в руках французов. Отец принца Мон Пита, который должен был стать маршалоном правителем при Фальконе, организовал сопротивление силам Петрачи, его армия насчитывала 14 тыс. человек. Петрача понимал — надо действовать быстро и со всей возможной решительностью, и 20 мая 1688 г. Мон Пит был схвачен и сразу же казнен, а армия его отца сдалась без боя. Вскоре участь сына постигла и отца Мон Пита. Теперь насущным для Пра Петрачи, ставшего регентом, оказался вопрос об эвакуации французских войск из страны. Петрача начал переговоры с Дефаржем. Их первая встреча состоялась 2 июня 1688 г., и Петрача, народный авторитет которого все возрастал благодаря успешным попыткам объединить страну и справедливой финансовой политике, заставил Дефаржа осознать, что отныне тот имеет дело с законным правителем независимого государства. В ходе переговоров Петрача потребовал вывода французских войск из Меруги и Бангкока и выполнения пункта договора об общих военных действиях — речь шла о том, чтобы французские войска выступили вместе с сиамскими в поход против Лаоса. Дефарж принял все предложенные условия, но выполнять их не спешил. Он намеренно тянул время, пока в Бангкоке не было закончено строительство военных укреплений. Затем по его приказу город был подожжен, а все суда, идущие по реке Менам, должны были быть потоплены. Ничтожное число сиамских солдат, оставшихся в крепости Бангкока, возмутилось таким разбойничьим поворотом событий. Недовольных тут же разоружили, а двух смельчаков казнили — повесили на валу, жителям города в назидание. Со своей стороны сиамцы пока острегались атаковать крепость — чтобы пресечь кровопролитие, Петрача заставил главу французских миссионеров в Сиаме епископа Луи Лано поехать в Бангкок в качестве парламентаря. Между тем парламентар, проезжая через Аютию, взял в дорогу казну католической семинарии и золотую посуду. Попасть в Бангкок ему не удалось — Дефарж приказал сначала открыть огонь по миссии епископа и лишь потом начал переговоры — не лично, а посредством писем. Спустя некоторое время по приказу Дефаржа по сиамским укреплениям был открыт пушечный огонь, а когда на подступах к цитадели французы захватили несколько сиамцев, то их тут же казнили. Такие действия стали

решающей провокацией — сиамцы шли из окружающих деревень к Бангкоку, чтобы покончить наконец с французской агрессией. 15 июня 1688 г. сиамские батареи открыли огонь — и французы поняли, что дело не обходится лишь камнями да стрелами. Положение французов в крепости становилось отчаянным. Адъютант Дефаржа майор Бошамп писал в одном из своих писем: «В крепости нас всего двести человек, это недостаточно для защиты... Они же (сиамцы) построили вокруг восемь фортов, каждый из которых — на расстоянии мушкетного выстрела, и установили на фортах пушки. Более всего мы боимся пушечного огня; ведь в основе зарядов другого оружия они используют бамбук, а он, конечно, не может причинить особого вреда... Если в скором времени у нас не будет достаточно продовольствия и боеприпасов, то, опасаясь, долее оставаться в крепости в таком ничтожном составе станет для нас невозможным» [1, р. 73]. Видя, что сиамцы не намерены отступать, Дефарж понимает, что дело лучше уладить миром. Петрача вновь идет на переговоры с ним — начинает с того, что 24 июня 1688 г. возвращает Дефаржу его сыновей — офицеров французской армии, попавших в плен к сиамцам. В ответ на обещание Дефарж покинуть Бангкок и Мергуи вместе со своими войсками, Петрача прекращает военные действия, и 17 июля 1688 г. французы в Бангкоке получают право на свободные разъезды по всей территории Королевства.

10/11 июля 1688 г. умер король Нарай, а 1 августа в Аютии был коронован Пра Петрача. Французы начали готовиться к отъезду из Сиама. Конечно, их настроение было подавляюще мрачным. При этом само сознание бесславного конца многолетней честолюбивой деятельности и разочарование, постигшее тех, кто приехал в Сиам в надежде добиться славы и богатства, заставили многих французов, собиравшихся в путь, тешить себя мыслями, что, быть может, это еще не конец. И они было оживились, когда в сентябре 1688 г. к берегам Сиама прибыло 64-пушечное французское судно «Орифламма» («Oriflâmme») под командованием капитана д'Эстрилля, который должен был оказать поддержку гарнизону Дефаржа. Однако французов постигла новая неудача — выяснилось, что корабль из-за своей глубокой осадки не сможет преодолеть отмель, преграждавшую вход в устье реки Менам, и из 200 солдат, находившихся на борту «Орифламмы», до Сиама добралась только половина. Делать было нечего, французы покидали Сиам. В ноябре 1688 г. на суда, отплывавшие во Францию, погрузили продовольствие и военное снаряжение. В качестве заложников Дефарж взял с собой двух сиамских чиновников, один из которых был губернатором Аютии. Но, по вероломному плану Дефаржа, заложников не отпустили, сиамцы были арестованы, и глава сиамской фактории Французской Ост-Индской компании Вере — который вместо того, чтобы по договоренности оставаться в Сиаме, бежал — взял заложников на борт своего корабля. Луи Лано тоже предпринял попытку бегства, но безуспешно⁴. 4 февраля 1689 г. корабли Дефаржа достигли Пондишери, куда несколькими неделями ранее прибыли остатки сил французского гарнизона в Мергуи под командованием де Брюана, и 19 декабря 1688 г. вернулось еще одно судно с французскими солдатами во главе с капитаном д'Арманьяном. К началу февраля 1689 г. в Пондишери сосредоточилось 8 судов и 350 солдат. Дефарж вместе с Мартеном и Вере принялись разрабатывать планы реванша. 19 апреля 1689 г. эскадра из четырех кораблей под командованием Дефаржа направилась к острову Джанк-Сейлон⁵. Еще два

⁴ До 1691 г. Лано и другие французские католические миссионеры, оставшиеся в Сиаме, находились в тюремном заключении. После их освобождения заново были отстроены семинария Св. Жозефа и католические церкви. Лано умер в Сиаме в 1696 г.

⁵ Джанк-Сейлон — остров в Андаманском море, сейчас известен как остров Пхукет.

корабля, «Кош» («Coche») и «Норманд» («Normande»), по приказу Дефаржа были отправлены к мысу Доброй Надежды — предупредить ожидавшуюся из Франции эскадру о планах начать большую войну против Сиам. Но Дефаржу не удалось осуществить задуманное. Французы узнали, что в Европе уже восемь месяцев продолжается война Франции с Аугсбургской лигой (1688–1697) — к Голландии, выступавшей против Франции, присоединились Англия, Испания и другие страны. Эскадра из Франции так и не была отправлена, а в апреле 1689 г. корабли «Кош» и «Нормандия» были захвачены голландцами. Дефаржу пришлось срочно возвращаться в оставленный почти безо всякой защиты Пондишери — что он и сделал, освободив и вернув сиамцам заложников. Дефарж умер в 1690 г. от болезни, находясь на борту «Орифламмы», следовавшей к Мартинике⁶, «где оба его старших сына всю проматывали отцовское состояние...» [1, р. 67]. 27 февраля 1691 г., возвращаясь во Францию, «Орифламма» потерпела крушение в буре у берегов Бретани. В кораблекрушении погибли солдаты и сыновья Дефаржа; в морские глубины ушло внушительное состояние, накопленное Дефаржем в Сиаме, и средства, ранее переданные ему Фальконом [4, р. 467].

На рубеже XVII–XVIII вв. французы вновь начали проявлять интерес к Сиаму. В частности французская сторона, по инициативе Ташара, предлагает Сиаму заключить с Францией соглашение, по условиям которого в Мергуи должна была быть основана торговая фактория и отстроены два форта. Но такие предложения уже не могли заинтересовать Сиам. К тому времени в Европе началась война за испанское наследство (1701–1714), и Французская Ост-Индская компания более не обращалась к Королевству. В конце XVII столетия испанское и португальское влияние в Сиаме также сошло на нет, и лишь голландцам на некоторое время удалось сохранить свои позиции, однако коммерческие отношения Голландии и Сиам в те годы, по сравнению с первой половиной XVII в., не были столь энергичными и выгодными. С уходом французов и других европейцев из Королевства и закрытием торговых факторий в Аютии Сиам потерял свое немалое стратегическое значение и лишился прежнего уровня экономической активности. Теперь стране до первой половины XIX в. предстояло быть изолированной от европейского мира — при том, что в Сиаме не было издано ни одного указа, запрещающего европейцам въезд в страну.

Анализируя причины поражения геополитической стратегии Франции в Сиаме в XVII в., можно заключить, что значительную роль в конечной неудаче французов сыграли внешние обстоятельства. Министр внутренних дел Франции Жан-Батист Кольбер настаивал, что Людовику XIV стоит уделять внимание не только континентальной борьбе, но и борьбе с теми же противниками на море — в районах, которые находятся далеко за пределами Европы, но от этого не менее важны в стратегическом отношении. Однако территориальная отдаленность Сиам, соперничество с Голландией, Англией и другими странами не оставляли французскому королю и правительству достаточных возможностей заниматься сиамскими делами. Воплощению французских колониальных планов в Сиаме помешало участие Франции в войне со странами Аугсбургской лиги, а позднее — в войне за испанское наследство.

Другая причина провала французской геополитической стратегии заключалась в том, что к концу 80-х годов XVII в. деятельности католических миссионеров-иезуитов в Сиаме уделялось гораздо меньше внимания, чем на начальном этапе воплощения

⁶ В пути скончались половина экипажа корабля, многие из солдат Дефаржа и капитан д'Эстриль.

французских колониальных планов. К тому времени прибывшие в Сиам французы имеют уже очень смутное понятие о прежней основе своих устремлений — большинством из них движет желание обогатиться, и они не озабочены теми замыслами, которые разрабатывались их предшественниками. Знания о стране перестали рассматриваться в качестве главного условия эффективного пребывания французов в Сиаме — Королевство наводнили случайные люди, которые бросались в рискованные приключения и которым зачастую нечего было терять. В конце концов для французов Сиам стал очередной страной возможностей, но и только. Новые французские пришельцы — это уже не утонченные интеллектуалы-иезуиты, мягко убеждающие, но неуклонно идущие к своей цели. Теперь это не столь блестяще образованные, а иногда попросту невежественные солдаты из низших чинов, их повседневное поведение отличают унижения сиамского образа жизни и религиозных правил. На последних порах пребывания в Сиаме французы заботятся только о себе и живут, так сказать, одним днем: наглядный пример — Дефарж, да и общий характер поведения французов накануне и после переворота 1688 г. красноречиво говорит об их беспорядочном отношении к своей деятельности. Алчность, непомерное властолюбие при небольшом масштабе личностей, борьба мелких тщеславий — все это сослужило им плохую службу. При таком положении дел, конечно, уже не могло идти речи об общей линии геополитической стратегии.

Стремление обратить сиамского монарха и сиамский народ в католическую религию приняло под конец столь бесцеремонный и ультимативный характер, что французы в результате навредили сами себе. По плану миссионера Александра де Рода (Alexandre de Rhodes, 1591–1660), идеолога и вдохновителя французской геополитической стратегии в Юго-Восточной Азии, в Сиаме прежде всего должны были создаваться «стабильные и устойчивые религиозные сообщества» [5, с. 114], — как указывает В. Н. Колотов в одной из своих статей, посвященных схожей проблеме во Вьетнаме. С их помощью должны были моделироваться и провоцироваться религиозные конфликты между новообращенными сиамцами-католиками и сиамцами-буддистами — чтобы мало-помалу привести местное население к состоянию «кризиса идентичности». Такой подход обуславливал успех французской геополитической стратегии в Сиаме и достижение Францией своих целей не только в отношении Королевства, но и в отношении всего региона Юго-Восточной Азии. Но в Сиаме этот подход не получил должного развития, а во Вьетнаме ему следовали от начала до конца. Результаты говорят сами за себя — французам пришлось покинуть Сиам, к которому они не обращались долгое время. Во Вьетнаме же, неукоснительно следуя методам де Рода, французы добились противоположного результата — захватили страну.

Неудачи французов зависели и от растущего недовольства буддийской общины политикой короля Нарая. Однако историк Таиланда Дэвид Вьятт отмечает: «Сиамцы гораздо меньше были напуганы возможной христианизацией страны — в течение столетия миссионерам удалось обратить в христианскую веру ничтожно малое количество сиамцев, — нежели тем, что горстка сомнительных личностей бесцеремонно вмешивается в их культуру и общественные устои. Они были подавлены фактом злоупотребления властью — как со стороны короля, так и со стороны могущественного главы правительства Фалькона — в пользу отдельных, ничего не значащих для Сиам людей и групп, которые длительное время нарушали все обязательства по отношению к Королевству» [6, р. 103–104]. Важно, что переворот 1688 г. произошел неожиданно для французской стороны, и один из просчетов заключался в том, что французы явно

не полностью оценивали возможности сиамцев. По-видимому, медлительность французских колонизаторов в вопросе прямой военной экспансии по отношению к Королевству поначалу обуславливалась уверенностью, что с Сиамом можно будет уладить дело и мирным путем, сохранив для удобства тех же французов номинальную власть правителя, а при необходимости прибегнуть к запугиванию и угрозам. В дальнейшем свою роль сыграла наступившая внутренняя раздробленность в рядах французов, непонимание общей идеи и ее фактический крах к 1688 г.

Литература

1. *Smithies M.* Four unpublished letters from Desfarges, Beauchamp, and Vollant, survivors of the siege of Bangkok in 1688 / transl. and ed. by M. Smithies // *Journal of the Siam Society*. Vol. 92. Bangkok, 2004.

2. *Берзин Э. О.* Борьба европейских держав за сиамский рынок (30–80-е годы XVII в.). М.: ИВЛ, 1962. 263 с.

3. *Voltaire.* Le Siècle de Louis XIV. Paris: Charpentier, 1874. 694 p.

4. *Dirk Van der Cruysse.* Siam and the West, 1500–1700 / transl. by M. Smithies. Chiang Mai: Silkworm Books, 2002. 565 p.

5. *Колотов В. Н.* Технология массовых обращений и институт мучеников: деятельность католических миссий во Вьетнаме в XVI–XIX вв. // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки*. Выпуск XXV. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. С. 109–125.

6. *Wyatt D. K.* Thailand. A short history. Chiang Mai: Silkworm Books, 2004. 352 p.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 82.0

Ю. В. Иванова

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ АРИЁСИ САВАКО

Известная японская писательница Ариёси Савако (1931–1984), представительница литературы женского потока («дзёсэй бунгаку»), в своих произведениях описывала насущные проблемы японского социума, традиции и национальное искусство Японии. Писательница получила хорошее университетское образование, стажировалась в Америке, работала корреспондентом японской газеты «Асахи симбун», ездила в командировки, чтобы делать репортажи о мировых событиях. Она наблюдала жизнь в разных странах и могла лично ощутить трудности, с которыми сталкивались живущие там люди. Опыт и информация, накопленные в ходе этих путешествий, впоследствии становились фундаментом для ее произведений.

В российском востоковедении творчество Ариёси Савако не было предметом пристального изучения. Работы русских и зарубежных ученых по истории Японии, быту и традициям японцев способствуют исследованию произведений писательницы.

Автором настоящего исследования творчество Ариёси Савако (1951–1982) было разделено на три этапа — начальный (1951–1959), переходный (1959–1969) и заключительный (1970–1984), в рамках которых стало возможным выделение основных идейно-тематических направлений [1, с. 202]. Одно из них — историческое, подвергнется анализу в данной работе.

Историческое направление включает ряд исторических произведений, фоном для которых стала смена эпох в Японии. Главные темы произведений этого направления: тема семьи, проблемы взаимоотношений внутри нее, роль женщины. Ариёси Савако обозначила присущие каждой эпохе моральные кодексы поведения в системе «иэ» («японский клан»), распределение гендерных ролей в ней и социальные ожидания от всех членов клана.

В рамках данного идейно-тематического направления писательница занималась созданием произведений об известных японских исторических деятелях, точных биографических сведений о которых не сохранилось.

Первым романом по реконструкции событий жизни такой личности стало произведение «Жена лекаря Ханаока Сэйсю» («Ханаока Сэйсю но тума», 1967). Склонность к сбору информации и журналистике помогла писательнице воссоздать картины быта известного японского хирурга Ханаока Сэйсю, который впервые в мире применил наркоз на основе трав и изготовил свои собственные медицинские инструменты для проведения операций по удалению рака молочной железы у женщин. Историкам удалось собрать значительный материал с подробностями его хирургической практики, личные заметки о проведенных операциях, однако подробности его семейной жизни нам неизвестны. Ариёси Савако взялась за их воссоздание, поместила в центр повествования семейный конфликт жены и свекрови, на фоне которого происходила медицинская практика хирурга [2, с. 120–127].

Необходимо отметить, что основная часть исторических произведений Ариёси Савако, в том числе и роман «Жена лекаря Ханаока Сэйсю», была создана в течение переходного этапа (1959–1969) ее творчества.

На заключительном творческом этапе (1970–1984) писательница вернулась к историческому направлению и создала произведение «Окуни из Идзумо» («Идзумо но Окуни», 1972), ставшее синтезом интересов писательницы на разных творческих этапах. Написанию этого произведения способствовала любовь автора к национальному традиционному искусству Японии и ее красоте. Любовь эта сформировалась у Ариёси Савако в детстве, когда, живя с родителями на острове Ява (Индонезия), она черпала информацию о красивой и спокойной Японии из отцовской библиотеки, богатой работами японских классиков. В 1941 г. семья вернулась в охваченный войной Токио. Утерянные национальные красоты и традиции девочка смогла найти в театре Кабуки.

Второй любимой темой Ариёси Савако была гендерная роль женщины, к этой теме автор обращалась в разных произведениях, в том числе в романе «Жена лекаря Ханаока Сэйсю».

Роман «Окуни из Идзумо», который сама Ариёси Савако считала одним из самых любимых своих произведений, посвящен становлению творческой личности женщины, ставшей основательницей театра «Кабуки», возникшего в конце XVI в. Появление этого вида искусства стало возможным благодаря новым тенденциям развития театра Но в последнее столетие периода Муромати (1392–1603). О реальной Окуни известно, что она была храмовой танцовщицей из провинции Идзумо, появилась в Киото во главе труппы, состоящей из мужчин и женщин, в 1603 г., и под открытым небом выступила с танцем-молитвой «Нэмбуцу одори» якобы для сбора средств на религиозные цели [3, р. 50]. Сначала девушка, как было принято, нараспев повторяла: «Человек смертен. Деньги — прах. Почитайте Будду», — и в паузах позванивала колокольчиком, совершая установленный ритуал. Однако постепенно ее движения приобрели откровенно эротический характер, весьма далекий от религиозного контекста. Это выступление принесло ей грандиозный успех — все хотели посмотреть необыкновенный танец-молитву с неожиданной сменой характера танца и содержания. Окуни постепенно стала расширять программу выступлений, добавляя разные танцевальные сценки. Труппа отстроила временные подмости, выполненные по образцу театра Но, и дала несколько представлений. Ей разрешили выступить на священных землях храма Китано, на берегу реки Камо [3, р. 127]. Таковы основные факты об Окуни, которые были мастерски дополнены писательницей и выстроены ею в хронологическом порядке в произведении «Окуни из Идзумо». Также в романе писательница предложила собственные

объяснения некоторым историческим моментам, через взаимодействие системы образов описала историческую трансформацию слова кабуки и специфику его употребления во времени.

Культуролог Л. Д. Гришелева предлагает следующее объяснение термина «кабуки», известное науке: «В конце XVI в. появилась несколько смелая манера танцевать, ее стали называть словом “кабуку”, а сами танцы — отглагольным существительным “кабуки”. По мере роста популярности и художественных достоинств этих танцев для их названия подобрали соответствующее иероглифическое изображение. Для первой части взяли слово “кабу” (“песня и танец”) и добавили к нему иероглиф “ки”, означавший “артистка” или “куртизанка”. В XIX в. этот иероглиф был заменен на другой, который звучал так же («ки»), но означал “умение”, “мастерство»» [4, с. 47]. Считается, что основательницей театра Кабуки и танцев, которые в нем исполнялись, была Окуни, однако этот термин был известен в Японии еще до того, как с помощью талантов танцовщицы он был закреплен в науке. На начало творческой деятельности Окуни, конец XVI в., термин «кабуки» подразумевал неправильное, выходящее за рамки кодексов поведения, эмоции, которые нельзя было испытывать. Окуни же получала удовольствие от собственных танцев, оживая в них. Ее «пьянил дух толпы. Она не хотела останавливаться, сливаясь со звуками барабана, ощущая ритм телом, чувствуя себя великолепно» [5, р. 21]. Это шло в противовес моральным кодексам поведения японцев, особенно не соответствовало это надлежащему поведению женщины ее происхождения и считалось «кабуки».

Героиню романа растила бабушка, которая не одобряла свободный и раскованный стиль танца, предупреждая: «Не становись танцовщицей». Этот род деятельности ассоциировался у людей, работающих на земле, со «странным, неправильным» занятием эротического характера. Одолеваемая эмоциями, Окуни не сдержалась и спросила у бабушки: «Как может яркое, счастливое чувство быть плохим? Не сердись, бабушка, возможно, я подхожу для Кабуки» [6, р. 19].

Всю жизнь Окуни пыталась доказать, что в танце нет ничего плохого. С термином «кабуки» она столкнулась еще до начала творческой деятельности: одна крестьянка учила своих внуков, которые хотели стать женщинами кабуки: «Что такое женщина кабуки? Женщина кабуки берет деньги за пение и танцы. Она — растение, не имеющее корней в земле. Она — овощ, выдернутый из земли и увядающий на глазах, когда его продают. Что вырастает из танцев и песен? Это может наполнить желудок?» [6, р. 82]. Выражение «женщина кабуки» имело негативную окраску еще и потому, что такая женщина жила в соответствии со своими желаниями, а не в рамках и понятиях системы поведения, сама выбирала себе мужа, не принимая в расчет обещания, данные ранее другим мужчинам.

Расцвету жанра кабуки в Японии способствовала любовь сёгуна Тоётоми Хидэёси (1537–1598) ко всему новому. Действие романа «Окуни из Идзумо» начинается в 1558 г., когда монах Баиан из святилища Тэнмангу, личный слуга сёгуна, на праздновании цветения сакуры заметил семнадцатилетнюю Окуни и ее необычную манеру исполнения привычных танцев. «Оторвав одну ногу от пола, танцовщица легко подпрыгнула, будто паря в воздухе. Ножки едва показались взгляду и тут же спрятались как соцветия белого клевера». Баиана заворожила ее грация, ведь раньше он «никогда не видел такой плавности» [5, р. 21]. Из желания выслужиться перед Тоётоми Хидэёси Баиан задумал превратить Окуни и девушек ее труппы, провинциальных танцовщиц, в изысканных

профессионалок, снабдить дорогими костюмами и выдать за своих учениц. Так исторический факт был переложен писательницей на страницы ее произведения и снабжен недостающими элементами.

В романе перед читателем проходит череда мужских и женских образов — персонажей, которые способствовали творческому и эмоциональному развитию Окуни в течение всей ее жизни. Особое влияние на формирование ее личности на разных жизненных этапах оказывали мужчины.

Свой вклад в творческое становление Окуни вносит покровитель труппы, монах Баиан: он обучает труппу танцам, организует пробные выступления перед знатными особами, стремясь однажды представить Окуни и ее танцоров Тоётоми Хидэёси. Именно он переименовал их танец поклонения Будде в «Танец молодости», помог им переделать постановки театра Но под свой репертуар, заимствовал из него смену костюмов в течение выступления. Таким образом, видоизменился творческий облик Окуни. Ее представления стали синтезом движений театра Но и его элементов с мастерством девушки.

Среди приближенных к Окуни и не безразличных ей мужчин были и другие, пользовавшиеся ее творческими достижениями в своих личных целях. Один из них — Санкуро, который всю жизнь мечтал быть представленным властному сёгуну и выступать при дворе. Он заставил труппу отправиться вслед за Баианом в Киото, где предложил основать театр на восточном травянистом берегу реки Камо у моста Годзэ [6, p. 114]. Таким образом писательница обосновывает причину создания театра на данном месте. Его популярность способствовала тому, что некоторые владельцы домов из веселого квартала и их обитательницы переехали поближе к театру Окуни.

Вместе с появлением в Японии португальцев и духовных христианских миссий термин «кабуки» изменил свое значение. Мужчину называли кабуки, если он одевался в европейском стиле. Например, португальский белый шелковый шарф, надетый поверх воротника, вполне соответствовал стилю кабуки. Слово кабуки, таким образом, было образовано от глагола «кабуку», что в переводе означало «быть в моде». Ранее это слово носило негативный оттенок «экстраординарный». Теперь же если кто-то в Киото не был кабуки, то он считался старомодным [6, p. 132]. Писательница показала модификацию значения слова кабуки, которая стала означать «не такой как все».

Эта мода вскоре переключалась в жизнь японцев, потом — на сцену. Она позволяла человеку знатного происхождения, желающему посетить квартал развлечений, остаться неузнанным. Новизна театральных постановок привлекла в жизнь Окуни Нагоя Сандза, являющего собой яркий пример того, что понималось под выражением «мужчина кабуки». Благодаря ему в музыкальное сопровождение представлений театра была добавлена флейта, важный реквизит модного японца — меч и пара костюмов в европейском стиле. Его появление также ознаменовало новый виток в творчестве Окуни. Необходимо отметить, что Нагоя Сандза — реальная историческая личность, он был известен тем, что любил красиво одеваться. Исследователи часто называли его японским «дэнди». Вводя в повествование невымышленного исторического персонажа, Ариёси Савако пытается детализировать исторический фон произведения, придать ему большую достоверность.

Со временем театр был перестроен и стал законодателем мод в столице, что отмечают исторические хроники. Мужчины и женщины приходили на выступления труппы Окуни не только для того, чтобы с удовольствием провести время, но и подметить

новые тенденции в одежде и прическах актеров. Отличительной чертой театра Окуни было и то, что женщины гримировались под мужчин, мужчины — под женщин. Известен истории самый популярный танец Окуни, исполненный в 1603 г. Танцоры разыгрывали сценку флирта в чайном доме, когда «он», переодетая Окуни, вдохновлял «ее», мужчину, на танец, «она» кокетничала и соглашалась. Аудиторию завораживал красивый и медлительный танец «девушки», и, забыв о стыде, монахи, священники и посетители театра вместе пускались в пляс. Это отличало «Кабуки Окуни» от театра Но, представления которого проходили в торжественной обстановке и глубокой тишине [4, с. 53]. Так спецификой театра стали танцы-сценки, появившаяся вывеска «Кабуки Окуни — лучшей в мире» увенчала успех труппы.

Постепенно появились другие театры, конкурирующие с Окуни. Ариёси Савако ввела в повествование образ озлобленного бывшего возлюбленного Окуни, который приспособил все ее творческие достижения под свои цели, по сути дела украв у нее идею. Кроме того, этот персонаж нужен Ариёси Савако как исследователю, чтобы дать ответ на вопрос об историческом иероглифическом написании слова кабуки, элемент «ки» в котором означал «куртизанка».

Многие мужчины, приходившие посмотреть театральное действие, желали продлить наслаждение искусством после представления с понравившейся актрисой. Несмотря на то что один раз в театре Окуни произошел такой инцидент — танцовщица ушла с клиентом, сама основательница театра была против этого, считая такое поведение не кабуки. На фоне подобного запрета смекалистые владельцы домов в веселых кварталах (в данном случае — бывший возлюбленный Окуни Кёдзо) построили маленькие театры, на сценах которых выступали куртизанки. Фактически это была легальная реклама досуга. После выступления девушки отправлялись в веселый квартал, где проводили время с мужчинами, заметившими их во время представления. Подобный театр носил название «Кабуки Куртизанки». По сравнению с оригинальным театром здесь музыкальное сопровождение действия было богаче: выступлению куртизанок вторили флейты, новые сямисэны, лютни. Владельцы не гнушались заимствованием идей и постановок оригинального театра.

Таким образом, Окуни постоянно приходилось изобретать что-то новое, придумывать такие постановки, которые не могли быть украдены театрами лже-Окуни. Например, на своей сцене она стала изображать сценки из повседневной жизни крестьянок. Театры куртизанок не могли себе позволить подобных представлений — так они растеряли бы всю клиентуру.

Описывая будни Окуни, Ариёси Савако показывает, что работа не давалась ей легко. Порой за новыми ошеломительными успехами постановки стояли эмоциональные всплески и беспокойства основательницы театра. Автор также ввела в повествование путешествие оригинального театра по Японии, чтобы рассказать о популярности по всей стране суррогатов, подражателей, не гнушавшихся даже выступать под именем Окуни.

Был в жизни Окуни и еще один мужчина — Дэнсукэ, который помогал ей и поддерживал с начала творческой деятельности и всю жизнь. Его роль в развитии своей личности Окуни осознала только в конце карьеры, поняв, что нелюбимый ею, единственный стоящий мужчина, всегда был рядом.

Ариёси Савако, вернув героиню на родину в Идзумо на закате ее творческой карьеры, в 1608 г., изложила свою версию происхождения Окуни: «Отец девушки добывал

руды, семья матери — плавил ее. Поскольку мать была выше по положению, она не могла жить с отцом как муж и жена в деревне Железной горы, так как это было против традиций этой местности. Они сбежали и жили в деревне Накамура на равнинах. Несколько месяцев спустя после рождения окуни в 1573 г. они погибли из-за наводнения» [6, р. 338].

Писательница также попыталась решить историческую загадку настоящего места погребения Окуни. Перед своим последним танцем Окуни просит жителей родной деревни похоронить ее в могиле, о которой бы никто не знал. «После того как отцветет сакура, ее семена с дерева падают на землю и исчезают. Это закон природы. Я, Окуни, посадила семена кабуки на берегу реки нашей столицы. Сейчас цветение Кабуки можно обнаружить в Эдо и любой другой части страны. Их цвет и аромат будет изменяться в соответствии со вкусами людей, которые включают даже великолепие музыки извлекаемой из сямисэна, который мне не по вкусу. Пока живет мое имя, я хочу, чтобы Окуни из Идзумо помнили как семья, исчезнувшее в вечной земле, и не сравнивали с распустившимся цветком сакуры» [6, р. 339].

Однако в Японии существует надгробие Окуни в виде красного камня. Писательница обосновала и этот факт. Танцовщица попросила жителей деревни показать ей место, где добывал руду отец. По пути туда она поскользнулась, повредила ногу и замерзла в снегу. На том месте стоял красный камень, который позднее был помещен в центр семейного участка земли Накамура Санэмона на кладбище Рэнга. Спустя некоторое время люди Идзумо начали называть это место надгробным камнем Окуни. Длинный волос девушки, взятый у нее перед тем, как она отправилась на железную гору, был помещен под этот камень во время буддийской церемонии. Камень сохранился и по сей день [6, р. 347].

О жизни Окуни, кроме ее публичного выступления с танцем молитвой, ничего не было известно, поэтому Ариёси Савако из одного исторического упоминания, небогатого на факты, о женщине, ставшей основательницей театра, создала большое произведение — роман в тридцати шести главах, охвативший двадцать один год жизни Окуни, не только предложив свою версию ее биографии, но и воссоздав социальную историю с 1588 по 1609 г.

Роман «Окуни из Идзумо», публиковался в журнале «Фудзин корон» («Голос женщины») с 1967 по 1969 г. — по главе в месяц. Необходимо отметить несвойственную ее предыдущим произведениям живость повествования, в которой обнаруживается авторская увлеченность и заинтересованность. Исследователь Дональд Ричи в работе «Любовь к танцу, любимое дело» также подмечает особенности работы автора, называя роман «великим романтическим повествованием», и сравнивает его с романом Маргарет Митчелл «Унесенные ветром» [7, р. 21].

В романах «Окуни из Идзумо» и «Жена лекаря Ханаока Сэйсю» Ариёси Савако удалось передать атмосферу Японии того времени, колорит японских городов — Осака, Киото, Эдо. Не остался без внимания и важный город-порт Сакай, с которого начались все духовные миссии. Ариёси Савако проделала великолепную работу не только по реконструкции недостающих подробностей биографии Ханаока Сэйсю и Окуни, но и по воссозданию исторического фона с тщательным описанием характеров представителей императорской фамилии, сёгуна, преференции которого часто оказывали не всегда хорошее влияние на жизнь Окуни и существование ее театра. Описывает она и реакцию японцев на появление первых иностранцев: «Господи! Какие огромные носы!», «Посмотрите в их голубые глаза! Это ужасно. Интересно, они что-нибудь видят

такими глазами?» [5, p. 22]. В обоих произведениях мы встречаем упоминания тяжелых болезней японцев — рака и туберкулеза. Таким образом, Ариёси Савако описывает будни жителей Японии того времени настолько полно, насколько это возможно.

Японцы помнят и почитают выдающихся деятелей истории своей страны и их вклад в развитие науки и искусства. Сегодня на дамбе реки Камо недалеко от театра Минами-дза (Киото, Япония) возведен монумент, который увековечил танцовщицу Окуни в бронзе. У дома-музея Ханаока Сэйсю (Вакаяма, Япония) также поставлен памятник хирургу Ханаока Сэйсю.

Литература

1. *Иванова Ю. В.* Женские образы в романе Ариёси Савако «Кинокава» // XXVI Международная научная конференция «Источниковедение и историография стран Азии и Африки». СПб., 2011. С. 201–202.
2. *Иванова Ю. В.* Ариёси Савако и Ханаока Сэйсю // Известия Восточного института. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2008. С. 120–127.
3. *Kawatake T.* Kabuki. Tokyo: University of Tokyo Press, 2003. 358 p.
4. *Гришелева Л. Д.* Формирование японской национальной культуры. М.: Наука, 1986. 286 с.
5. *Bosha F.* Ariyoshi Sawako, Mukoda Kuniko and Can Xue: Three Modern Women Writers of Japan and China // Journal of Kamakura Gakuen Women`s University, 1997. Vol. 8, N 1. P. 19–27.
6. *Ariyoshi Sawako.* Kabuki Danser. Tokyo: Kodansha, 1994. 348 p.
7. *Fairbanks C.* Japanese women writers: their culture and society, 1890s to 1990s. USA: Scarecrow Press, 2002. 633 p.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

Н. С. Найденова

ЭВОЛЮЦИЯ ОБРАЗА АФРИКАНСКОГО ИНТЕЛЛИГЕНТА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ФРАНКОЯЗЫЧНОГО ХУДОЖЕСТВЕННО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

В силу совокупности факторов исторического, географического и социального порядка традиционный уклад жизни и система ценностей африканцев неоднократно подвергались насильственным изменениям извне: европейская колонизация, на смену которой в 1960-е годы вместо долгожданной свободы пришли тоталитарные режимы, коррупция и экономический упадок, и, наконец, кровавые межэтнические войны конца XX в. Предпосылки и последствия таких процессов находят наиболее наглядное отражение в художественных произведениях, принадлежащих перу африканских писателей.

Первая встреча африканцев с западной культурой на европейской территории состоялась в начале XX в. В 1914 г. отряды «сенегальских стрелков» направлялись во Францию для участия в Первой мировой войне. После демобилизации солдаты из числа африканцев, сражавшиеся наравне с французами, получившие награды за отвагу, сталкиваются с неблагодарностью и пренебрежением со стороны метрополии. Они оказываются не нужны стране, честь которой защищали, возвращаются домой и не скрывают своей горечи и разочарования. Именно этой теме посвящены одни из первых африканских романов, как, например, «Сила-Доброта» сенегальского писателя Бакари Диалло (1926) [1]. Роман носит автобиографический характер и позволяет судить о том, что «личное знакомство» с Францией, на верность и защиту интересов которой присягали африканские солдаты, обернулось для них лишь крахом надежд и фрустрацией.

В 1920-е годы в США набирает обороты Гарлемский ренессанс, вдохновивший проживающих в Париже выходцев из Африки и с Антильских островов на создание своей собственной концепции негритюда. Негритюд перевернул сознание африканского интеллигента — на первый план выходит понимание уникальности своей собственной идентичности, попытка дать ей формулировку. Организационным центром движения негритюда стал журнал «L'Étudiant noir», основанный в Париже в 1934 г. Леопольдом-Седаром Сенгором, Эме Сезером и Леоном Гонтраном-Дама, а с 1947 г. — журнал «Présence Africaine». Основатель «Présence Africaine» сенегалец Алиун Диоп так вспоминает об этом периоде: «Мы, несколько иностранных студентов, оказались в Париже в эпицентре страданий, которые испытывала Европа, мечущаяся в поисках своей сущности и ставящая под сомнение свои доселе незыблемые ценности. Нас объединил интерес к изучению сложившейся ситуации и стремление к самоопределению. Мы не были ни белыми, ни желтыми, ни черными, и оказались неспособны ни полностью вернуться к своим истокам, ни достичь абсолютной ассимиляции в Европе. У нас было такое чувство, что мы создаем новую расу, наделенную метисированной ментальностью, которая еще не заявила миру о своей оригинальности и не осознала ее» [2, p. 54].

Подобные настроения создали все предпосылки для бурного развития африканской литературы, пришедшегося на 1950-е годы. Именно тогда начинается становление романа как преобладающего жанра во франкоязычной африканской литературе. Это период осознания африканскими интеллигентами своего культурного дуализма, понимания своей «культурной гибридности», возвращенной качественно разными культурами и обществами, которые не могут полностью «взаимопроникнуться и сплавиться». Сознание африканского интеллигента оказывается полиморфно и полицентрично, оно включает в себя разные пласты, отождествляемые с различными типами социокультурной среды [3, с. 156].

Протагонисты «романов воспитания» 1950-х, 1960-х и 1970-х годов в основном студенты, вынужденно приехавшие во Францию получать образование, которого они были лишены в Африке. Их путь отнюдь не легок, статус зыбок, они полностью зависят от семьи, которая платит за их образование, или стипендии, которой могут в любой момент лишиться. Так, двадцатилетний Кокумбо («Кокумбо, темнокожий студент» (1960) Аке Лоба [4]) оказывается в одном классе с двенадцатилетними детьми. Лишившись поддержки после смерти отца, он вынужден отказаться от сдачи экзамена на аттестат зрелости и поступает рабочим на завод. Герои романов «Драмусс» (1966) Лэ Камара [5] и «Долг насилия» (1968) Ямбо Уологема [6] утрачивают стипендию и вынуждены заниматься неквалифицированным трудом, чтобы прокормить себя.

Один из наиболее известных романов этого периода — «Между двумя мирами» (1961) сенегальского писателя Шейха Хамиду Кана [7], ставший классикой африканской литературы. Для главного героя Самбы Диалло поиски себя принимают форму путешествия, которое приводит его из местечка Диаллобе с берегов реки Сенегал в Париж, на берега Сены. Путешествия одновременно и реального, и аллегоричного, но в любом случае опасного, так как оно означает уход от своих корней и, в конечном счете, крах. Не в силах примирить в своей душе Африку и Запад, Самба Диалло понимает, что путешествие опустошило его, но так и не помогло осознать себя: «Когда-то мир для меня был подобен жилищу моего отца, где все было само собой разумеющимся <...> Сейчас же мир молчалив, не осталось ни одного звука и во мне. Я похож на сломанный балафон, на мертвый музыкальный инструмент <...> Я не являюсь воплощением ни Диаллобе, ни Запада <...> Я стал и тем, и другим <...> Я мечусь и страдаю от того, что невозможно быть одновременно и тем, и другим» [7, р. 162–164].

Вернувшись в родную деревню, Самба Диалло уже не чувствует себя частью мира своего детства и отрочества, в конце концов гибнет от руки безумца и лишь тогда обретает гармонию и покой, воссоединяясь с предками.

После обретения независимости странами Тропической Африки, которую Амаду Курума в своем романе «Эра независимости» (1968) [8] сравнил с «налетом саранчи», на смену идеализации прошлого и антиколониальным настроениям, пронизанным духом panaфриканизма, приходит разочарование, вызванное усилением политической и идеологической нестабильности в молодых странах Черного континента. Новой чертой африканских романов конца 1970-х — начала 1980-х годов, описывающих африканское общество, является превращение их героя в антигероя, неспособного адаптироваться к жизни в обществе, проникнутом ложью, интригами и коррупцией, и взять судьбу в свои руки. В этот период представители африканской интеллигенции ставят под сомнение неизбежность традиционных культурных ценностей. Одни решительно высказываются за отказ от них в пользу современной цивилизации, в то время как

для героев романов других писателей отречение от них оказывается фатальным. В плутовском романе «Превратности судьбы Вангрена» (1973) Амаду Ампате Ба [9] главный герой, достигший успеха благодаря своей образованности, природной хитрости и харизме, теряет свой фетиш, полученный им при рождении, нарушает традиции, что равноценно предательству покровительствующих ему богов, которые оставляют его, что в итоге приводит к его моральному падению.

Тема поиска личностной идентичности африканцев как людей двух миров остается по-прежнему актуальной и в романах 1980-х — 1990-х годов. Показателен роман «В поисках Африки» (1990) конголезского писателя Анри Лопеса [10]. Главный герой романа Андре Леклер, сын француза и африканки, не чувствует себя своим ни в одной из культур — среди африканцев он становится в буквальном смысле «белой вороной», а европейцы принимают его за выходца с Антильских островов или араба. Андре прибывает в Нант. Цель его поездки — не только получение образования и участие в общественной деятельности. Он мечтает найти отца, военного врача, оставившего его с матерью в Конго и забывшего о них. В конце концов Андре находит его (тот оказывается также отцом девушки, с которой у Андре завязывается роман), приходит к нему под видом пациента, но в итоге так и не говорит ему правды. Андре возвращается на родину, где рассказывает семье, что его отец без вести пропал во время Второй мировой войны, и тем самым перелистывает страницу, чтобы начать жизнь с чистого листа, как когда-то поступил и его отец. Чтобы обрести внутреннюю гармонию и найти «свою Африку», герою потребовалось побывать во Франции, где он так и не становится своим, но где к нему приходит понимание того, кем он является на самом деле.

Африканские писатели XXI в. стараются отмежеваться от постколониальной литературы, именуя себя, по выражению джибутийского писателя Абдурахмана Вабери, *enfants de la postcolonie* («детьми постколониального периода») [11]. Родившиеся в основном после обретения независимости странами Черного континента, писатели заявляют о том, что их творчество носит универсальный характер и посвящено не только Африке, но и всему миру. Соответственно, изменились и их герои. Персонажи романов воспитания «Африканец в Париже» (1959) Бернара Дадье [12] и ранее рассмотренного нами «Между двумя мирами» (1961) Шейха Хамиду Кана [7] опираются на краткосрочный опыт, который они получили во время учебы за границей, что предполагало скорое возвращение на родину и не подразумевало отречения от своего происхождения. Самбу Диалло, героя «Между двумя мирами», отправляют получать европейское образование исключительно для того, «чтобы научиться у них искусству побеждать, не будучи правым» [7, р. 47]. Понимая, что культурное «раздвоение» превратило его в «гибрида», он прекращает свою учебу в Сорбонне и торопится вернуться назад в Сенегал. «Африканец в Париже» Таноэ Бертен, рассказывающий читателю о нравах парижан в непринужденной и веселой манере, сразу уточняет, что прежде, чем броситься в эту авантюру, он купил себе билет туда и обратно.

Но в 1990-х — 2000-х годах речь идет не о кратковременных стажировках во Франции, а об иммиграции, вызванной экономической и политической ситуацией в Африке. Лучшие умы навсегда покидают родные страны в поисках новой жизни для себя и для своей семьи, и в романах все чаще появляется тема вынужденной ссылки.

Проблема столкновения двух полярно противоположных миров в сознании человека, приводящего к разрушению его идентичности с трагическими для героя последствиями, поднимается в романе «Тупик» (1996) Даниеля Бийяулы [13]. Имея диплом

специалиста по вычислительной технике, выходец из Конго Жозеф Гакатука работает на шинном заводе во французском городе Пури. Сам топоним отсылает нас не только к названию французской столицы, но и к причастию прошедшего времени от глагола rougir (гнить). Несмотря на то что за пятнадцать лет жизни во Франции он не смог окончательно влиться во французское общество, он даже не рассматривает возможности возвращения в Африку. Его поездка в родной Браззавиль оборачивается кошмаром. Едва сойдя с трапа самолета, он становится объектом многочисленных насмешек ротозеев, приехавших в аэропорт для того, чтобы посмотреть на этого «парижанина», возвращение которого для них стало целым событием. Одежда и внешний вид героя не соответствуют их представлениям о том, как должен быть одет африканец, побывавший в Париже. Старший брат главного героя Самюэль возмущен подобным отсутствием «хорошего тона», он сразу же тащит Жозефа в магазин «Парижская мода», чтобы купить ему костюм и представить его семье в презентабельном виде: «... он говорит, мне ... что я “Парижанин”, а “Парижанин” должен поддерживать свой имидж, что для них, членов моей семьи, будет невыносимо стыдно иметь в своих рядах “Парижанина”, который и на “Парижанина”-то даже не похож» [13, p. 39].

За время пятнадцатилетнего отсутствия Жозеф отвык от семейных традиций, которые кажутся ему устаревшими и неуместными. Однако их несоблюдение недопустимо: «Есть только два варианта, Жозеф! Либо ты возвращаешься в стадо... либо сознательно дистанцируешься от него, но тогда уж ни на кого не рассчитывай» [2, p. 167]. Жозеф чувствует, что между ним и семьей возникает «стена», «неловкость», «пропасть» [13, p. 64]. Франция разделила их. Жозеф отказывается содействовать младшему брату в переезде в Париж, пытаясь объяснить, что ему лучше оставаться на родине, «что Франция совсем не такая, как ее представляют себе в Браззавиле, все мы там влачим жалкое существование во всех формах бедности, которые можно только себе представить, что все то, что о ней рассказывали — всего лишь мистификации, сказки... что единственное чувство, которое вызывает эта страна — разочарование» [13, p. 63–64].

Меняется и отношение героя к Африке, он приходит к выводу, что все, что рассказывают об африканской семье, всего лишь небылицы, вера в которые поддерживается старейшинами, цепляющимися за власть [13, p. 52]. Совсем другим взглядом он смотрит на суеверие африканцев, их зависимость от традиционных лекарей и колдунов. Когда он делится этими соображениями с семьей, то получает резкий отпор: «...к белым едут не для того, чтобы за ними обезьянничать, а чтоб работать» [13, p. 138].

Жозеф высмеивает попытки африканцев походить на европейцев с помощью отбеливания кожи, экстравагантных причесок и макияжа. Попытки подобных метаморфоз кажутся ему отказом африканцев от самих себя, самоотрицанием, самоотчуждением [13, p. 255]. Он потрясен подобной одержимостью жителей Браззавиля, где он чувствует по отношению к себе едва ли не больше расистского пренебрежения, чем во Франции: «Я постоянно думаю о том, что из всех людей вокруг я самый черный... И в это время начинаю тосковать по Франции. Что хорошо в общении с белыми, так это то, что они всех делят на белых и всех остальных — в разной мере темных. <...> В Браззавиле совсем другое дело: здесь цвет кожи подлежит категоризации, а то и классификации! И я попадаю в последнюю категорию с самым черным цветом кожи как у сома, которая напоминает уголь, гудрон» [13, p. 53].

Если произведения 1960-х — 1970-х годов представляли собой романы воспитания, духовного развития героя, то в данном случае мы имеем дело с обратным процес-

сом. Во многих отношениях пребывание главного героя в Браззавиле оборачивается разочарованием и деградацией. Погружение героя в африканское общество напоминает постепенный спуск в ад, воплощаемый нищенской обстановкой, в которой живет большинство жителей Браззавиля и его окрестностей. Таким образом, для рассказчика первый «тупик» — это сама Африка, у которой отсутствует будущее, стремящаяся найти забвение в пьянстве, танцах или религиозном фанатизме. Но в самом сердце этой нищеты обнаруживаются несколько процветающих островков в стиле XVI округа Парижа, жители которых напоминают рассказчику перекормленных свиней, чье благополучие резко контрастирует с рахитичными силуэтами народных кварталов. Светские мероприятия, в которых главный герой вынужден принимать участие, напоминают карнавал или спектакль, актерами в котором являются дамы из высшего общества с вычурными прическами, одна страннее другой: «Можно подумать, что они все пришли на масленицу» [2, p. 168].

Возвращение главного героя в Африку становится для него вдвойне пагубным: с одной стороны, оно дало ему понять, насколько увеличилась пропасть между ним и его соотечественниками из Браззавиля, а с другой, оно напомнило ему о страданиях и унижениях, которым он подвергался, живя во Франции как «черный» иммигрант. Роман оправдывает свое название. Герой вынужден признать, что он не чувствует себя дома нигде, и что кризис идентичности, последовавший за его возвращением, показал ему, насколько хрупка та защита, которую он создал вокруг себя за годы жизни в Европе. Вернувшись во Францию, герой сходит с ума, испытывает раздвоение личности.

В 2000-х годах в африканской литературе появляется новая тема — тема геноцида, межплеменной розни, насилия и войн, захлестнувших Черный континент. Одной из самых главных проблем, поднимаемых авторами романов о войне, является бессмысленная гибель лучших представителей африканской интеллигенции от рук их же соотечественников. Так, в романе конголезского писателя Эмманюэля Донгалы «Джонни Бешеный пес» (2002) [14] убивают отца главной героини Лаоколе, каменщика, построившего не один дом в их деревне, самой ей не позволяют окончить школу и продолжить образование, чтобы стать инженером, как она мечтает, не щадят и старика, у которого нечего забрать, кроме Библии.

О том же с болью в сердце пишет в своем романе «Черные внуки Верцингеторикса» (2002) [15] и другой конголезский писатель — Ален Мабанку. Этот роман также посвящен межэтнической розне, расколовшей страну на два лагеря — север и юг. В центре внимания автора — судьбы двух смешанных семейных пар. Кимбебе, выходец с юга страны, преподаватель литературы, настолько попадает под влияние воинствующей риторики своих соплеменников, что отказывается от жены и дочери и посвящает все свое время «борьбе с врагами». Гастон, специалист в области строительства плотин, гибнет от рук повстанцев только потому, что принадлежит к другой этнической группе. Сила, знания и таланты обоих героев оказываются потерянными для общества. Так Африка утрачивает своих лучших сыновей, не приобретая ничего взамен. Тем не менее, как и Э. Донгала, автор оставляет читателю надежду — юная Марибе спасается от карательного отряда «Черных внуков Верцингеторикса» и передает в надежные руки дневник своей матери с описанием пережитых событий. Таким образом, автор видит спасение, с одной стороны в уважении традиции, использовании многовекового опыта (Марибе спасается, спрятавшись за могилой умершей старухи, приютившей ее и ее мать), с другой — в надежде на молодое поколение, которое, узнав из уст очевидцев

о пережитых ими событиях, не повторит их ошибок (спасение Марибе и передача дневника ее матери издателю).

Значительная часть произведений последних лет представлена романами писателей — выходцев из стран Тропической Африки, живущих во Франции и США [16, с. 102]. Сегодня африканский интеллигент, болеющий душой за Африку и ее культурное наследие, вступает в конфронтацию не только и не столько с европейцами, насаждающими свои ценности и препятствующими моральному и духовному развитию африканцев, как это было ранее. Сегодня его главные оппоненты — такие же африканцы, как и он сам. И результаты этого противостояния оказываются различными.

Фигура неприкаянного, не находящего себе места интеллигента выводится в романе Алена Мабанку «Разбитый стакан» (2005) [17]. Роман написан в прямом смысле на одном дыхании — в нем нет ни одной точки и ни одной прописной буквы. Он представляет собой своеобразную летопись событий и человеческих судеб, происходящих в конголезском баре «Le Crédit a Voyage». Ведет ее бывший школьный учитель по прозвищу «Разбитый стакан», интеллеktуал-самоучка, уволенный за пьянство. В своей тетради он записывает все, что видит и слышит вокруг, включая рассказы завсегдатаев бара о своей прошлой и настоящей жизни. Таким образом, эта тетрадь представляет собой в некотором роде коллективные мемуары посетителей бара, воспоминания о повлиявших на их сознание книгах, фильмах и песнях. Их истории и они сами образуют калейдоскоп, символизирующий современное африканское общество. Герой не находит себе места среди поверхностных людей и маргиналов и решает свести счеты с жизнью.

Напротив, героини романа Эмманюэля Донгалы «Групповое фото на берегу реки» (2010) [18] преодолевают все трудности, не отказываются от своих идеалов и, в конце концов, их ждет светлое будущее. В центре повествования — пятнадцать женщин, жизненный путь которых различен, каждая пережила трагедию, и волею судьбы они оказались вынуждены зарабатывать на жизнь в каменоломне. В связи со строительством аэропорта цены на камень резко возрастают, но скупщики отказываются платить женщинам больше за их каторжный труд. Призвав на помощь продажных представителей сил правопорядка, они реквизируют все запасы камня, добытые женщинами. Под грамотным руководством Мереаны, главной героини романа, женщинам удается добиться справедливости.

Последние годы отмечены появлением значительного количества произведений, приближающихся к художественно-публицистическому жанру, авторами которых выступают не только писатели, но и представители интеллигенции, желающие заявить о своих гражданских позициях. Среди представляющих наибольший интерес — сборник статей Анри Лопеса «Моя бабушка из племени банту и мои предки галлы» (2003) [19]. Название сборника говорит само за себя — на основе собственного опыта автор поднимает такие полемические вопросы, как идентичность африканцев, их отношение к французскому языку, роль концепции негритюда и участие писателя в диалоге культур. Сам себя писатель называет «лицом без определенной идентичности» (*Sans Identité Fixe*) и говорит о том, что имеет тысячу и одну идентичность, но хотел бы упомянуть три из них: первоначальную идентичность (*identité originelle*), связывающую его с предками и родиной, международную идентичность (*identité internationale*), делающую его членом большой франкофонной семьи, и личностную идентичность (*identité personnelle*), подразумевающую возможность личного выбора вне зависимо-

сти от общественного. Эти три идентичности автор сравнивает с тремя струнами одной гитары, которые можно перебирать по очереди, парами или одновременно, стараясь при этом не порвать их, чтобы мелодия не потеряла своей гармонии [19, p. 11–20].

Концепции негритюда, с резкой критикой которой он выступил в 1970-х годах, А. Лопес посвящает отдельную главу «Негритюд, негрологи и современность», где считает нужным обосновать свою позицию и определить современное состояние и перспективы развития теории Л.-С. Сенгора. Отчасти строки автора звучат с оттенком оправдания и желания отдать должное отцу негритюда, пролагая четкую границу между его гуманистической философией и ее радикальными интерпретациями в политических целях (кампании по африканизации, проводимые диктаторами Мобуту, Томбалбаем, Эйадемой). Автор также апеллирует к понятию международной идентичности, предостерегая от чрезмерной увлеченности поисками первоначальной идентичности: ведь «негры у Сезера и Сенгора — больше, чем негры, они просто люди» [19, p. 79]. Эта мысль в самом экстремальном ее выражении является лейтмотивом получивших широкий общественный резонанс памфлетов Гастона Келмана «Я черный, но маниоку не люблю» (2004) [20] и «По ту сторону черного и белого» (2005) [21].

Сам Г. Келман — выходец из Камеруна, ныне проживающий во Франции, считает себя бургундцем и подвергает беспощадной критике всех тех, кто считает обязательным для этнических африканцев придерживаться установок исконной африканской ментальности и африканских традиций. Цель памфлетов — развенчать стереотипные представления об африканцах на всех уровнях, включая физиологию, психологию, культуру, профессиональную деятельность: «Я не просыпаюсь каждое утро под звуки джембе, а уж мои дети и подавно. Еще в далекой деревушке Дизанге, задолго до знакомства с Бургундией и Иль-де-Франс, ритм моей жизни задавали колокола, звонящие к заутрене, обедне и вечеру. Гипотетическое и отдаленное представление о подъеме под звуки тамтама, возможно, и является частью моего культурного багажа, но ни в коей мере — культуры моей повседневности. Почему я должен отказываться от своей христианской культуры в пользу мифической окаменелой африканской самобытности, с которой я вовсе не знаком, сотканной из анимизма и инициаций на опушке леса, где злые колдуны соседствуют с непобедимыми кудесниками? <...> Я застал закат эпохи колонизации, этого эрзаца апартеида, с местами в церкви «только для белых» и конфетами, которые эти самые белые нам бросали четырнадцатого июля на забаву своим детям и женам. Я этого не забыл для того, чтобы это никогда не повторилось. Но я решил не превращать эти события в канву, которая будет обрамлять мою сознательную жизнь взрослого человека, которая не будет повторением прошлого» [20, p. 247–248].

Автор стремится развеять «миф о негре-уборщике», бытующий в сознании французских работодателей, рассматривающих выходцев из Африки исключительно как обслуживающий персонал вне зависимости от их образования. Яростной критике подвергаются попытки преподавателей школ приблизить детей африканских эмигрантов к их «корням», так как, по мнению автора, эти дети являются исключительно французами в силу своей среды воспитания, и подобные попытки лишь заставляют их «заикливаться» на своей априорной невозможности стать полноправными членами общества. Опираясь на труды Шейха Анта Диопа, Франца Фанона, Эме Сезера, автор предпринимает «крестовый поход» против расизма во всех его проявлениях (включая так называемый «ангельский расизм») и во всех сферах общественного устройства, снабжая свои доводы примерами из реальной жизни. Предпринимается попытка анализа применения во

Франции политики так называемой положительной дискриминации в сравнении с ее американским аналогом. С иронией упоминаются и политкорректные неологизмы, созданные для наименования африканских эмигрантов: *minorités visibles* («видимые меньшинства»), *renoi*, *black* или *kébla* вместо *noir* («черный») и т. д., которые автор именуется «лингвистическими подсластителями». Автор бичует и нежелание самих африканских эмигрантов ассимилироваться в новой стране, и их зачастую показное стремление придерживаться своих исконных традиций в семейной жизни, одежде, поведении и т. д., подвергает критике афроцентристские настроения, принудительно замыкающие африканца в мифе об исключительности (т. е. изолированности) своей цивилизации. По ту сторону черного и белого находится просто человек, подчеркивает автор [21, p. 250].

В конце книги «Я черный, но маниоку не люблю» автор рисует утопическую картину, где в 2100 г. в США все ключевые посты в политике и бизнесе занимают афроамериканцы [20, p. 209]. Подобная же идея лежит в основе романа-утопии А. Вабери «В Соединенных Штатах Африки» (2006) [22]. Процветающая Федерация объединенных африканских государств со столицей в г. Асмара (Эритрея), языком дипломатии сомали (родной язык писателя) и своей официальной валютой гвинеей противопоставляется погрязшей в ужасающей бедности и межэтнических войнах «Еврамерике», откуда в Африку исходит непрекращающийся поток беженцев и нелегальных мигрантов. Таким образом, мы видим, что перед лицом угрозы глобализации современный африканский интеллигент испытывает ностальгию по идеям негритюда и panaфриканизма и обрушивается с яростной критикой на ложные стереотипы, бытующие среди европейцев в отношении африканцев.

Особый интерес для исследования заданной проблематики представляет роман тоголезского писателя Сами Чака «Малийский Аль Капоне» (2010) [23]. Интересен он тем, что идейно-психологическая борьба в нем происходит исключительно между интеллигентами. В отличие от других произведений африканских писателей в нем практически отсутствуют деклассированные элементы, не имеющие образования и опустившиеся на дно в силу обстоятельств. Герои нового романа Сами Чака получили прекрасное образование в западных университетах, обладают блестящим умом и эрудицией. Ключевое различие между ними состоит в том, на что направлена их жизнь, на что они тратят приобретенный багаж знаний.

Сюжет романа довольно прост. Французский журналист Рене Шерен получает задание подготовить репортаж о легендарном балафоне, включенном ЮНЕСКО в список объектов Всемирного наследия. Во время своего путешествия он проникает в загадочный мир Африки, в котором сосуществуют вековая традиция, воплощением которой является бывший гвинейский дипломат Наман Куайоте, и современность с ее гедонизмом и стремлением к материальному в лице мошенника по кличке Аль Капоне. В погоне за иллюзорной мечтой и под воздействием гипнотической магии Аль Капоне Рене устремляется вслед за гангстером и забывает о первоначальной цели своего визита, о которой укоризненно напоминает ему являющийся во сне Наман. В основе романа лежат подлинные факты: балафон, о котором идет речь в романе, действительно существует. Наряду с вымышленными персонажами в романе присутствуют упоминания и о реальных людях (легендарный камерунский мошенник международного масштаба Донатьен Коань, служащий вдохновением для Аль Капоне, его сестра, малийский колдун-миллионер Мустафа Диалло). Свои сведения о них автор подкрепляет выдержками из книг и статей, что местами придает повествованию характер эссе.

Наман Куайоте — выходец из старинного знатного рода, бывший учитель истории и дипломат, хранитель мастерства гриотов и древнего балафона, символа преемственности поколений, и, в более широком смысле африканских культурных ценностей, представитель современной африканской интеллигенции, знаток истории Африки и ее древних империй, в величии и устной традиции которых он черпает силу. Да и Аль Капоне строит свой миф на основе символов древних африканских обществ, традиция которых уходит вглубь веков: он провозглашает себя камерунским принцем, старательно соблюдает соответствующий вестиментарный код, стремится окружить себя традиционными артефактами, символизирующими власть. Неслучайно и его появление на торжественной церемонии выноса балафона, владеть которым имеет право только правитель, хотя сам он это отрицает. Подобно дьяволу с помощью блеска своих богатств он вводит в искушение участников церемонии, отвлекает их внимание от цели собрания (чествования старинного балафона): одни начинают фотографироваться на фоне его роскошного лимузина, другие наблюдают за фокусами, которые показывает Аль Капоне, и завороченно смотрят, как он щедро раздает деньги.

Сам Аль Капоне, настоящее имя которого Жозеф Тава, мошенник и делец, представляет собой истинное воплощение гедонизма, возведенного в абсолют. Вся его жизнь подчинена удовольствиям и покорению умов и душ новых адептов, ослепленных блеском его роскошной жизни. Имея ученую степень по философии и получив в свое время стипендию для учебы в престижном американском университете, Аль Капоне выбирает в качестве своих жертв отнюдь не маргиналов. В их число попадает и Сидони Нгабе из семьи политика, ставшая «Принцессой Сидони», Бинету Фалл, француженка малийского происхождения, защитившая диссертацию по литературоведению, живущая в Канаде Фанта Диалло из интеллигентной семьи и, наконец, Рене. Поверхностный мир гангстера, симулякр счастья, полный чувственных наслаждений, праздности и бессмысленного прожигания жизни, в дьявольские сети которого попадают его жертвы, одерживает временную победу над миром традиционных вековых ценностей.

Современная франкоязычная африканская литература — ровесница XX века — представляет собой наглядное доказательство того, что африканский интеллигент не только не отказался от своей культурной самобытности, но и продолжает ее пропаганду теперь уже и за пределами своего родного континента. При этом так называемая «периферийная» литература, которая изначально ориентировалась исключительно на литературу Франции, превращается в источник обогащения и обновления франкоязычной литературы и представляет обширный материал для исследования образов геокультурного пространства и поля стран Тропической Африки сквозь призму художественного дискурса [24].

Литература

1. *Diallo B. Force-Bonté*. Paris: F. Rieder, 1926. 208 p.
2. *Chevrier J. Littératures francophones d'Afrique noire*. Aix-en-Provence: Les Écritures du Sud, 2006. 215 p.
3. *Катагощина И. Т. Интеллигент в африканском обществе // Околдованная реальность (мир африканской ментальности)*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. С. 140–159.

4. *Loba A.* Kocumbo. L'Étudiant noir. Paris: Flammarion, 1960. 267 p.
5. *Catara L.* Dramouss. Paris: Plon, 1966. 251 p.
6. *Ouologuem Ya.* Le Devoir de Violence. Paris: Éditions du Seuil, 1968. 208 p.
7. *Kane H.* L'Aventure ambiguë. Paris: Julliard, 1961. 191 p.
8. *Kourouma A.* Les soleils des indépendances. Paris: Éditions du Seuil, 1996. 195 p.
9. *Bâ A. H.* L'Étrange destin de Wangrin ou Les roueries d'un interprète africain. Paris: Union générale d'éditions, 1973. 440 p.
10. *Lopes H.* Le Chercheur d'Afriques. Paris: Éditions du Seuil, 1990. 303 p.
11. *Waberi A. A.* Les enfants de la postcolonie: esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire // Notre Librairie. 1998. N 135. P. 8–15.
12. *Dadié B.* Un Nègre à Paris. Paris: Présence Africaine, 1984. 217 p.
13. *Biyaoula D.* L'Impasse. Paris: Présence Africaine, 1996. 327 p.
14. *Dongala E.* Johnny Chien méchant. Paris: Serpent à plumes, 2007. 456 p.
15. *Mabanckou A.* Les Petits-fils nègres de Vercingétorix. Paris: Points, 2006. 249 p.
16. *Найденкова Н. С.* Afrique-sur-Seine: новое направление в африканской литературе на французском языке // Вестник РУДН. Сер. Лингвистика. 2011. № 3. С. 102–109.
17. *Mabanckou A.* Verre Cassé. Paris: Éditions du Seuil, 2005. 202 p.
18. *Dongala E.* Photo de groupe au bord du fleuve. Paris: Actes Sud, 2010. 333 p.
19. *Lopes H.* Ma grand-mère Bantoue et mes ancêtres les Gaulois. Paris: Gallimard. Coll. «Continents noirs», 2003. 112 p.
20. *Kelman G.* Je suis noir et je n'aime pas le manioc. Paris: Max Milo, 2003. 182 p.
21. *Kelman G.* Au-delà du noir et du blanc. Paris: Max Milo, 2005. 255 p.
22. *Waberi A. A.* Aux États-Unis d'Afrique. Paris: Actes Sud, 2008. 187 p.
23. *Tchak S.* Al Capone le Malien. Paris: Mercure de France, 2011. 300 p.
24. *Зеленев Е. И.* Концепция геокультурного пространства и поля в современной парадигме востоковедного научного знания. СПб.: Издательство РГХА, 2010. 70 с.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

М. Н. Суворов

СПЕЦИФИКА ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОГО ЭТАПА В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЫ СТРАН АРАВИИ

Начиная с середины XIX в. арабская художественная литература постепенно отходит от канонов, сложившихся в эпоху классического мусульманского средневековья, и вырабатывает новый путь развития, аналогичный пути, проделанному к тому времени литературами стран Запада. Процесс этого литературного обновления начинается в Египте, Ливане и Сирии, которые первыми подверглись влиянию европейской культуры, затем, вплоть до конца второй трети XX в., в него вовлекаются и остальные арабские страны.

Изучение арабской литературы нового типа, начало которому было положено на рубеже XIX–XX вв. работами российских востоковедов А. Е. Крымского и И. Ю. Крачковского, шло фактически параллельно с развитием самой этой литературы. Наибольшего интереса со стороны отечественных и западных ученых удостоилось творчество писателей Египта, Ливана и Сирии, ставших в арабском мире лидерами литературного процесса, затем писателей Ирака и еще позже представителей арабских стран Северной Африки, пишущих в основном на французском языке у себя на родине и в эмиграции. Эта часть арабской литературы нового типа подверглась всестороннему систематическому изучению, и именно она определяет существующее ныне представление об этой литературе в целом.

Новые литературы Египта, Ливана, Сирии, Ирака и арабских стран Северной Африки прошли приблизительно те же стадии идейно-художественного развития, какие ранее были пройдены литературой Запада: от неоклассицизма (для арабских литератур — арабского) до модернизма и постмодернизма. У арабских литератур этот путь занял, однако, гораздо более короткий промежуток времени, став примером воплощения теории ускоренного развития «отставших» литератур, выдвинутой в свое время Г. Д. Гачевым [1]. Сущность такого ускоренного развития заключается в полистадиальности, совмещении и взаимопроникновении в «догоняющей» литературе тех этапов, которые в «догоняемой» литературе имели бóльшую временную протяженность и более отчетливо выраженную последовательность. Как и в случае исследованной Г. Д. Гачевым болгарской литературы XIX в., процесс ускоренного развития литератур Египта, Ливана, Сирии и Ирака в XIX–XX вв. можно назвать относительно плавным, равномерным — именно в силу его растянутости во времени, позволяющей с большей или меньшей степенью отчетливости увидеть временные границы между сменяющимися друг друга литературными направлениями, отделить «новые» явления от «старых». Такой плавный, хотя и ускоренный процесс развития литератур этих арабских стран был обусловлен и изначально наличием в этих странах ощутимого интеллектуального потенциала, и постепенностью его дальнейшего накопления, и относительной плавностью социально-экономического развития, включая развитие информационной среды.

Совершенно иную картину являет нам литература нового типа в странах Аравийского полуострова, закономерно отражавшая необычный, во многом даже уникальный, ход социально-исторического развития этих стран в новейшее время. Пребывавшие еще в конце первой трети XX в. в одинаковом состоянии средневековой отсталости, во второй половине века эти страны пережили резкие и судьбоносные для них трансформации. Саудовская Аравия, Кувейт, Бахрейн, Объединенные Арабские Эмираты, Катар и Оман, в которых началась крупномасштабная добыча нефти, во время нефтяного бума 70-х годов превратились в богатейшие государства если не мира, то, по крайней мере, его арабской части. Социально-политическое развитие Иордании, вовлеченной с 1949 г. в сферу арабо-израильского конфликта, оказалось на десятилетия связанным с внутренними перипетиями этого конфликта и его внешнеполитическими обстоятельствами. Две части Йемена, пережившие революции в 60-х годах, двинулись по разным путям развития: радикально-социалистическому на Юге и консервативно-традиционалистскому на Севере, а в 1990 г. объединились в единое государство, которое сейчас является одним из беднейших государств арабского мира. Таким образом, в общей картине развития разных стран Аравии нет ни той относительной плавности, с какой социально-политические изменения происходили в Египте, Ливане, Сирии и Ираке, ни присущей развитию последних однотипности. Исходя из этого и учитывая зависимость литературного процесса от особенностей социально-исторической эволюции, нетрудно предположить, что литература нового типа в странах Аравии развивалась не так, как в странах-пионерах этой литературы, хотя и в том же направлении. В настоящей статье, опираясь на опубликованные в последние годы исследования [2–8], мы рассмотрим специфику начального, просветительского этапа в развитии современной художественной прозы стран Аравии.

Процесс идейно-художественного обновления, первые признаки которого появились в словесности некоторых стран Аравийского полуострова в конце первой трети XX в., при всем своем типологическом сходстве с процессом обновления литератур Египта, Ливана и Сирии, начавшимся почти на столетие ранее и заключавшемся в заимствовании из литературы Запада новых идей и художественных методов, имел ряд особенностей, обусловленных теми изменениями, которые за сто лет произошли в арабском мире и в мире вообще. Главная из этих особенностей состоит в том, что литературы Аравии «догоняли» не литературы Запада, как это было в случае Египта, Ливана и Сирии, а литературы уже самих Египта, Ливана и Сирии, т. е. литературы, созданные в приблизительно той же культурной среде и на том же арабском языке. Этот факт обусловил гораздо большую динамику процесса знакомства с «догоняемой» литературой, адаптации ее идей и выразительных средств. Если, скажем, египтяне в XIX в. имели возможность приобретать и читать западную литературу, в основном лишь находясь в Европе, перед этим в достаточной мере овладев иностранным языком, а переводы этой литературы на арабский язык осуществлялись относительно бессистемно, порой с большим опозданием, то аравийские любители произведений новой арабской литературы могли читать ее в оригинале вскоре после издания, поскольку после Первой мировой войны стали налаживаться устойчивые связи между интеллектуальными элитами разных частей арабского мира, укрепившиеся после Второй мировой войны. Другая особенность, тесно связанная с первой, заключается в том, что аравийским литераторам не пришлось заниматься трансформацией традиционных арабских средневековых жанров в жанры современной (западной) литературы и выработкой нового

повествовательного стиля, что в развитии египетской литературы заняло целое столетие. Филологические вкусы большей части аравийских литераторов-обновителей, не имевших, в отличие от многих пионеров обновления в Египте, Ливане и Сирии, глубоких познаний в области арабо-мусульманского культурного наследия, изначально формировались не столько образцами средневековой арабской словесности, сколько произведениями новой арабской поэзии, художественной прозы и публицистики, которые в 40-е годы были уже доступны в Аравии благодаря регулярным книжным и газетно-журнальным поступлениям из Египта, Ливана, Сирии и Ирака. Новая арабская литература к тому времени совершенно уже отошла от средневекового канона, находилась на завершающем этапе формирования системы современных жанров и современного повествовательного стиля и развивалась преимущественно в романтическом и реалистическом направлениях. Благодаря поступавшим книгам, газетам и журналам аравийцы смогли познакомиться как с произведениями современных им египетских и сиро-ливанских приверженцев романтизма и реализма, так и с сочинениями авторов более раннего, просветительского периода, в частности с историко-приключенческими романами ливанца Джирджи Зейдана. Зачинатели новой литературы в странах Аравии с легкостью воспринимали близкое им в культурном и языковом отношении творчество египетских и сиро-ливанских писателей, быстро осваивали их литературную технику и использовали ее в собственных сочинениях.

Описанное выше стало возможным, впрочем, лишь тогда, когда в самих странах Аравии появился интерес — сначала крайне ограниченный — к печатной продукции вообще и к современной художественной литературе в частности. Появление такого интереса в немалой степени было связано с распространением в Аравии после Первой мировой войны, положившей конец турецкому господству на арабских землях, идей национального арабского возрождения, включая возрождение культурное. Именно в это время достаточно замкнутое аравийское общество, сохранявшее средневековые традиции и образ жизни, начало вступать во все более тесные контакты с остальными частями арабского мира. На фоне стремления к обретению национальной независимости в одних аравийских странах или в условиях становления национальной государственности — в других началось развитие системы современного образования и создание национальной прессы, что и было необходимым условием для зарождения литературы нового типа. Именно представители прессы сформировали ту среду, из которой вышли первые новеллисты, романисты, литературные критики.

В разных аравийских странах процесс литературного обновления проходил по-разному и в разные сроки. В Иордании, Йемене, Кувейте, Саудовской Аравии и Бахрейне литературное обновление началось до наступления эпохи аравийских «нефтяных денег», в условиях общей социально-экономической и культурной отсталости, в отсутствие радио- и телевидения. Это определило как основную задачу литераторов-обновителей — просвещать население и пропагандировать нравственные ценности (за неимением на тот момент иных средств достижения общественного благополучия), — так и осознание этими литераторами своей роли в качестве главных — если не единственных — наставников общества. По этой причине литераторы-обновители ориентировались в большей степени на просветительское наследие новой литературы Египта, Ливана и Сирии, и в меньшей — на опыт современных им египетских и сиро-ливанских представителей романтизма и критического реализма, чьи произведения отвечали духовным потребностям общества уже более развитого, чем общество Ара-

вии того времени. В этом отношении они повторили путь своих египетских и сирийских предшественников, которые также ориентировались не на современную им западную литературу, а на сочинения европейских просветителей более раннего времени.

Поскольку импульс к обновлению литературы исходил от творческой интеллигенции Египта, Ливана и Сирии, первым из ныне существующих государств Аравийского полуострова в поле воздействия этого импульса оказалась Иордания, получившая в 1921 г. статус подмандатной Британии административно-территориальной единицы — Трансиорданского эмирата и входившая вместе с Сирией, Ливаном и Палестиной в состав единого географического и культурно-исторического комплекса, известного под названием Великая Сирия (по-арабски — аш-Шам). Возглавивший эмират Абдаллах б. Хусейн активно занимался государственным строительством, всячески способствовал культурному развитию страны, и к концу 20-х годов здесь была создана система начального и среднего образования нового типа, начала развиваться местная пресса. Поскольку коренное население эмирата состояло в основном из неграмотных бедуинов, движущей силой процесса культурной модернизации стали работавшие здесь палестинские просветители, такие как Халиль Бейдас, Халиль ас-Саккакини, Искандер аль-Хури аль-Битиджали, Махмуд Сейф ад-Дин аль-Ирани, Мухаммед Адиб аль-Амири (об их творчестве см. [3]).

Халиль Бейдас, известный издатель и публицист, поклонник и переводчик русской литературы, и Искандер аль-Битиджали, также известный публицист, знаток русского и французского языков, считаются зачинателями иорданской литературы нового типа. Сборник Х. Бейдаса «Размышления» (1924), который составили сентиментально-романтические зарисовки и рассказы назидательного характера, обозначил рождение в национальной словесности малого жанра современной прозы, а И. аль-Битиджали стал первым иорданским поэтом, обратившимся к верлибру. Дальнейшее развитие малая проза нового типа получила в творчестве Махмуда аль-Ирани, автора назидательно-сентиментальных рассказов (сборник «Старт», 1937), и дебютировавшего в 40-е годы Исы ан-Наури, в рассказах которого наряду с назидательностью впервые прозвучали романтические мотивы борьбы за национальную независимость. Основным побудительным мотивом творчества вышеупомянутых авторов было их стремление к нравственному оздоровлению иорданского общества, подъему его культурного уровня, что выражалось в тематике рассказов: критике индивидуальных человеческих пороков, архаичных традиций, различного рода социальной несправедливости, восхвалении добродетели и разума. Та же просветительская тематика и откровенная назидательность присуща и немногочисленным произведениям иорданской большой прозы 30-х — 40-х годов, таким как исторический роман «Сыны Гассанидов и Ибрахим-паша» (1937) Рукса аль-Узейзи и социально-бытовой роман «Где защитники добродетели?» (1945) Тайсира Зубйани.

В Кувейте, который в культурно-историческом отношении всегда тяготел к Ираку и вплоть до 1961 г. оставался протекторатом Британии, началом просветительского движения можно считать создание в первой половине 20-х годов двух школ для мальчиков, первой общественной библиотеки и литературного клуба, сыгравших немалую роль в деле приобщения местных жителей к классической арабской словесности. Собственно же идеи о необходимости литературного обновления впервые появились в публикациях журнала «аль-Кувейт», основанного в 1928 г. известным кувейтским

религиозным просветителем Абд аль-Азизом ар-Рашидом. Именно в этом журнале в 1929 г. было опубликовано первое сентиментально-просветительское сочинение кувейтского автора («Мунира» Халеда аль-Фараджа), посвященное критике невежества, предрассудков и женского бесправия. Действительное же рождение современной кувейтской литературы приходится на конец 40-х — начало 50-х годов и связано с деятельностью журналов «аль-Ба'са» (издавался кувейтскими студентами в Каире с 1946 г.) и «аль-Казыма» (с 1948 г.), в которых публиковали свои первые рассказы такие местные зачинатели этого жанра, как Фадель Халыф и Фахд ад-Дувейри. Просветительские рассказы этих и других кувейтских авторов того времени служили задаче улучшения общественных нравов, пропагандировали культурные и технические реформы, в которых в то время нуждалась страна, иногда в сентиментальном ключе касались общерабских проблем, главной из которых стала трагедия палестинского народа (см. [7]).

В Саудовской Аравии, ставшей независимым государством в 1927 г., первые признаки обновления появились в 30-е годы в поэзии, когда в стихах некоторых известных местных поэтов стали звучать романтические интонации, заимствованные, очевидно, у поэтов-обновителей Египта. Что же касается прозы, то знакомство саудовского читателя с ее современными жанрами произошло во многом благодаря деятельности журнала «аль-Манхаль», выходившего в Медине начиная с 1937 г. и размещавшего на своих страницах сочинения арабских авторов, а также переводы рассказов с некоторых западных и восточных языков. Публиковавшиеся в журнале саудовские авторы, в том числе его издатели Абд аль-Куддус аль-Ансари и Ахмед Рида Хуху (алжирец по происхождению), стали зачинателями национального рассказа, имевшего в то время исключительно назидательно-сентиментальный характер. Откровенной назидательностью отличались и первые сочинения саудитов, которые можно отнести к большим прозаическим жанрам: «Близнецы» (1930) Абд аль-Куддуса аль-Ансари, «Страстная месть» (1935) Мухаммеда аль-Джаухари, «Воскресение» (1942) Мухаммеда аль-Магриби, «Девушка из Мекки» (1947) Ахмеда Риды Хуху, «Мысль» (1948) Ахмеда ас-Сибави. Главным идейным мотивом всех этих сочинений было улучшение общественных нравов, пропаганда образовательных и культурных реформ, о чем авторы иногда напрямую сообщали читателю в анонсах на обложках книг или в предисловиях (см. [2]).

В 40-е годы литературное обновление началось и в Бахрейне, тогда британском протекторате. Газета «аль-Бахрейн» (издавалась с 1939 по 1944 г.), а затем и другие местные газеты в 40-е — 50-е годы публиковали на своих страницах назидательно-сентиментальные сочинения таких местных авторов, как Махмуд Йусуф, Ахмед Сальман Камаль, Али Сайяр, которые можно считать первыми попытками создания национального рассказа. Тематикой этих сочинений было осуждение практики раннего брака, супружеских измен, употребления спиртных напитков, азартных игр, призывы к сострадательному отношению к бедным.

На 40-е годы пришлось начало литературного обновления и в Йемене. Основанная в 1940 г. в Адене, тогда британской колонии и самом экономически развитом городе на всем Аравийском полуострове, первая национальная газета «Фатат аль-Джазира» стала рупором идей аденских просветителей, и именно в ней были опубликованы их первые опыты в жанре рассказа. Создатель газеты Мухаммед Лукман и его сподвижники — все представители местного сословия торговой аристократии, получившие светское образование западного типа в аденских школах, — стремились к увеличению роли арабов в управлении многонациональной аденской колонией и, в конечном

итоге, к обретению городом национальной независимости. Необходимым условием формирования социальной базы своего движения они считали подъем культурного уровня местного арабского населения, что определило и характер их первых литературных сочинений, подчиненных просветительским задачам. В рассказах аденских зачинателей этого жанра, таких как Мухаммед Лукман, Хамед Халифа, Мухсин Халифа, Хусейн Басыддик и Ахмед ар-Рифа'и, превалирующей темой была критика индивидуальных человеческих пороков, невежества, архаичных обычаев, сословных предрассудков, женского бесправия. Уже в творчестве этих просветителей появились, однако, мотивы недовольства социально-политическим устройством колонии, маргинальным положением в ней арабов, что к середине 50-х годов стало едва ли не основной темой йеменской прозы, направив ее в русло революционного романтизма и критического реализма (см. [5]).

Что же касается Объединенных Арабских Эмиратов, Катара и Омана, то в них первые признаки литературного обновления появились существенно позже, в конце 60-х — начале 70-х годов, на фоне и в результате резкого роста общественного благосостояния, вызванного нефтяным бумом. Огромные доходы от продажи нефти обеспечили скачкообразный подъем уровня жизни населения этих стран, сделали возможным ускоренное развитие системы социального обеспечения, образования и прессы, включая радио и телевидение. Местные литераторы-обновители, судя по всему, изначально сознавали маргинальность своей роли в процессе общественного развития, главным двигателем которого стали «нефтяные» деньги, и потому лишь пытались трактовать — сначала в свойственной просветительству нравоучительной манере — те изменения, которые происходили в обществе. Можно сказать, что рождение литературы нового типа в этих странах стало ответом на духовные запросы общества, порожденные уже достигнутым материальным благополучием, и во многом стимулировалось появлением специализированных журналов, посвященных вопросам арабской и общемировой культуры и литературы: «Байан аль-кутуб», «Шу'ун адабийя» и «Дирасат» в ОАЭ, «аль-'Уруба» и «ад-Доха» в Катаре, «аль-Гадир» и «Низва» в Омане. Эти и другие периодические издания обеспечили стабильное развитие литературы нового типа, которое в ОАЭ началось с 70-х годов, в Омане — с 80-х, в Катаре — с 90-х.

Лишь самые ранние и очень немногие произведения современной литературы этих стран можно считать характерными образцами просветительского направления. В оманской литературе это нравоучительные рассказы известного маскатского просветителя Абдаллаха ат-Та'и, а также две его повести об истории страны: «Ангелы Джебель аль-Ахдар» (1963) и «Большой парус» (1971 г., опубликована в 1981 г.) [6, р. 160–163]. В ОАЭ это повесть Рашеда Абдаллаха «Шаханда» (1974), написанная в духе сочинений Дж. Зейдана, сочетающая любовно-приключенческий сюжет с дидактикой, направленной против кастового расслоения общества, характерного для Аравии до-нефтяной эпохи [8, р.164–167]. В Катаре это повесть Даляль Халифы «Легенда о человеке и озере» (1993), написанная в форме притчи и осуждающая политический авторитаризм, и повесть ее сестры Ши'а' Халифы «Путь к Истине» (1993), пропагандирующая традиционные ценности ислама [4, с. 37–45].

Хотя в разных странах Аравийского полуострова начало развития литературы современного типа пришлось, как мы видим, на разные десятилетия XX в., соответствующие разным стадиям развития «догоняемых» литератур Египта, Ливана и Сирии, исходным художественным направлением во всех этих новых аравийских литерату-

рах стало просветительство (иногда с оттенком романтизма), которое в «догоняемых» литературах к тому времени себя практически исчерпало. Критический реализм, ставший уже в конце 40-х годов ведущим идейно-художественным направлением в литературах Египта, Ливана и Сирии — во многом благодаря сформировавшемуся в среде политизированной творческой интеллигенции этих стран социально-детерминистскому взгляду на мир, — для аравийских литераторов того же, и даже более позднего времени был еще совершенно чуждым. Идеи социально-политической обусловленности жизненных проблем индивида и, соответственно, стремление к общественно-политическому переустройству жизненной среды еще не нашли сколько-нибудь заметного распространения в том традиционном, почти средневековом обществе, в котором аравийские литераторы начинали свой творческий путь. Возможность улучшения жизни человека они видели по большей части в культурной модернизации страны, улучшении качества воспитания и образования людей, в нравственном совершенствовании личности — точно так же, как египетские и ливанские просветители последней трети XIX в.

Примечательно, что просветительское движение не породило в литературах стран Аравии многих жанров, возникших под его влиянием в литературах Египта, Ливана и Сирии. Так, не получил сколько-нибудь заметного развития жанр *рихля* (путешествия), который в его модернизированном виде в свое время активно использовался египетскими и ливанскими писателями-просветителями для ознакомления читателей с духовной и материальной культурой Европы, призванной служить арабам образцом для разумного подражания. После Первой мировой войны, завершившейся для арабов крушением их надежд на обретение национальной независимости, образ Европы, которая «обманула» арабские чаяния, в глазах интеллектуальной элиты наиболее развитых арабских стран существенно поблек. В странах же Аравии тяготения к Европе, контакты с которой почти отсутствовали, не было и до войны, а после войны Европа уже представлялась здесь скорее неприятелем, чем образцом для подражания. Ориентиром культурного возрождения для аравийцев служили уже арабские страны: Египет, Ливан и Сирия, посещение которых, естественно, не могло произвести на них столь сильного впечатления, какое на египетских просветителей в свое время производило посещение Европы, и потому практически не выливалось в описание путешествий. Неудивительно и то, что западная культура, проникающая в «нефтяную» Аравию вместе с возвращающимися на родину выпускниками западных вузов, становится для многих местных авторов вовсе не образцом для подражания, а напротив, источником порчи нравов, что находит выражение, например, в повести Ши'а' Халифы «Путь к Истине», в романах оманца Су'уда аль-Музаффара «Песок и лед» (1988) и «Мужчина и женщина» (1990) [6, p. 176–187].

Не было в просветительской литературе аравийских стран и крупных произведений познавательного, «энциклопедического» характера, таких, скажем, как сочинение египтянина Али Мубарака «Алям ад-Дин» (1882), которое также относится к жанру *рихля*. Причиной этому стало, очевидно, не столько отсутствие у аравийских авторов необходимой для этого эрудиции, сколько отсутствие самой потребности в подобных сочинениях, чьи информационные задачи к тому времени уже взяла на себя арабская пресса, и несколько позже — радио и телевидение.

Почти не получил развития и исторический роман, бывший в свое время ведущим жанром в просветительской литературе Ливана и Сирии. Этому можно усмотреть не-

сколько причин. Первая из них заключается в том, что знакомство арабского читателя со средневековой историей арабского мира уже состоялось благодаря романам ливанцев Селима аль-Бустани, Джамиля аль-Мудаввара, Джирджи Зейдана, Йа'куба Сарруфа и — позже, уже в 30-е — 40-е годы, — сирийца Ма'руфа аль-Арнаута, египетских авторов Мухаммеда Абу Хадида, Али аль-Гарима, Мухаммеда аль-Арьяна, Али Бакасира. Едва ли аравийские литераторы, большинство которых не обладали глубокими познаниями в вопросах средневековой истории, могли добавить к уже написанному что-либо принципиально новое — по крайней мере, на том просветительском уровне, на котором находилось их творчество. Вторая причина, возможно, более существенная, связана с изменением политической и идеологической обстановки в самом арабском мире. Христиане аль-Бустани, аль-Мудаввар и Зейдан творили в то время, когда арабские земли входили в состав Османской империи, и, не приемля деспотического османского правления, все они в той или иной степени были приверженцами идеи панарабизма, побуждавшей их обращаться к общеарабской средневековой истории, которую они считали и источником назидания, и материалом, необходимым для развития национального самосознания арабов. В послевоенных Египте, Ливане и Сирии обращение писателей к прошлому арабской нации также во многом было связано с развитием национальной идеи, теперь уже противостоящей европейскому колониализму. На землях же собственно Аравии, освободившихся в ходе войны от турецкого господства и получивших статус административно-территориальных единиц с относительным самоуправлением, идея панарабизма — и до того здесь не слишком популярная — уступила место национализму локального характера, что способствовало развитию большего интереса к местной истории, чем к общеарабской. Местная же история в то время была еще мало изучена, требовала от писателя слишком больших исследовательских усилий, и поэтому на этапе преобладания в странах Аравии литературы просветительского характера мы видим очень мало сочинений больших жанров, посвященных истории. Показательно, что и на последующих этапах развития аравийских литератур исторический роман не стал распространенным жанром, поскольку в отличие, скажем, от Египта, где «идеи так называемого фараонизма отражали настроения местного египетского национализма, в той или иной степени противопоставляющего себя национальному общеарабскому» [9, с. 54], и потому подпитывали жанр исторического романа, подавляющее большинство аравийских стран не имели другой «великой» истории, кроме истории арабо-мусульманской цивилизации, уже описанной египетскими и сиро-ливанскими авторами. В Йемене — фактически единственной, кроме Иордании, аравийской стране, такую историю имевшей, — появление нескольких романов на тему древности и средневековья, написанных все в той же просветительской манере, состоялось лишь после длительного изучения этой истории, в 90-е годы, и было связано с общенациональным подъемом, на время порожденным объединением двух частей страны в единое государство.

Практически не было в просветительской литературе стран Аравии и художественных сочинений философского характера, наподобие тех, какие в свое время писали ливанцы Френсис Марраш и Фарах Антун. Тема социального и религиозного переустройства мира, присущая творчеству этих проникшихся ценностями западной культуры авторов-христиан, была чужда аравийским просветителям, чье мировоззрение было сформировано традиционным мусульманским обществом, в котором они жили. Идеи же реформации ислама не получили у аравийских авторов популярности, спо-

собной побудить их к созданию серьезных сочинений на эту тему, поскольку к 40-м годам эти идеи оказались на заднем плане общественного дискурса и в более передовых арабских странах, уступив место новым идейным течениям, таким, например, как социализм, до которых аравийское общество к тому времени просто еще «не доросло».

Просветительский этап в литературах стран Аравии породил, таким образом, в основном лишь социально-бытовую новеллу и социально-бытовой роман назидательно-го содержания, в которых почти с самого начала присутствовали черты романтизма, а также зачатки реализма, выраженные в местном, аравийском колорите изображаемых ситуаций. При этом социально-бытовая тематика в большей мере, чем, скажем, историческая или философская, требовала от писателей правдоподобия в изображении ситуаций и персонажей, что способствовало формированию в этих литературах реалистического метода. Таким образом, просветительский этап в литературах Аравии оказался «смешанным» в художественном, «неразвитым» в тематическом и «укороченным» во временном отношении. Сама же просветительская манера повествования с присущей ей назидательностью сохранялась в сочинениях аравийских авторов еще очень долго. В Йемене, например, где критический реализм в литературе стал набирать силу с начала 60-х годов, даже спустя три десятилетия появлялись произведения, написанные в характерной просветительской манере.

Литература

1. *Гачев Г. Д.* Ускоренное развитие литературы (на материале болгарской литературы первой половины XIX в.). М., 1964. 312 с.
2. За дюнами. Антология современной саудовской литературы. М., 2009. 533 с.
3. *Ковыришина Н. Б.* Проза Иордании. М., 2005. 261 с.
4. *ас-Салех Н.* Аль-Мугамара ас-сания: дирасат фи-р-ривайа аль-'арабийя (Вторая попытка: исследования арабского романа). Дамаск, 1999. 140 с.
5. *Суворов М. Н.* Просветительское движение и начало литературного обновления в Йемене (1925–1955) // Культура Аравии в азиатском контексте: сборник статей к 60-летию М. А. Родионова. СПб., 2006. С. 198–224.
6. *Michalak-Pikulska B.* Modern poetry and prose of Oman. 1970–2000. Kraków, 2002. 440 p.
7. *Michalak-Pikulska B.* The contemporary Kuwaiti short story in peace time and war. Kraków, 1998. 192 p.
8. *Ramsay G.* The past and the present: Aspects of intertextuality in modern literature in the Gulf // Intertextuality in modern Arabic literature since 1967. Durham: Durham University. 2006. P. 161–186.
9. *Кирпиченко В. Н.* О некоторых аспектах обращения к наследию в египетской литературе // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского. М., 1987. С. 54–65.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 291.37

А. К. Алексеев, В. В. Иванова

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ПРАКТИКАХ ПАЛОМНИЧЕСТВА (ЗИЙАРАТ) В ТУРЦИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Вопрос соответствия локальных форм ислама и локальной традиции (*адат*) Божественному Закону (*шари'ат*) всегда остро стоял перед мусульманской общиной (*'умма*).

С самых ранних этапов существования *'уммы* не прекращаются жаркие споры относительно дозволенности или недозволенности некоторых элементов религиозной жизни, которые рядом мусульман определяются как доисламские (*джахл*) или, напротив, «нововведенные» (*бид'а*), в то время как для других верующих составляют неотъемлемую часть повседневной религиозной практики. Предметом этой дискуссии является, в частности, практика паломничества (*зийарат*) к местам захоронения святых (*вали*, мн.ч. *авлийа*) как одно из проявлений весьма разносторонних местных традиций.

В настоящей статье мы предполагаем рассмотреть некоторые общие и особенные моменты *зийарата*, выделенные нами в ходе полевой работы в Турецкой Республике и государствах Центральной (Средней) Азии¹. Данный выбор обусловлен как типологическим сходством паломничеств, так и общей преемственностью традиции в географически удаленных друг от друга регионах Центральной и Малой Азии.

Можно выделить несколько общих аспектов, которые позволяют нам объединить регионы, столь различные ныне по своему политическому, социально-экономическому, хозяйственному и культурному в широком смысле положению. В первую очередь, это центральноазиатское прошлое, до настоящего времени оказывающее большое воздействие на ментальность жителей Малой Азии, что проявляется как в политическом, так и в лингво-культурном отношении. Кроме того, решающее значение в формировании современного облика как Центральной, так и Малой Азии имела мусульманская (арабская и иранская) культура.

И в Турции, и в Центральной Азии мы видим насильственные попытки прерыва религиозной традиции (кемалистские реформы в Турции и советизация среднеазиат-

¹ Турция — 2007, 2011 гг. Таджикистан, Узбекистан, Кыргызстан — 2008–2011 гг.

© А. К. Алексеев, В. В. Иванова, 2012

ских республик СССР). В обоих случаях мы сталкиваемся с исламским «возрождением» (или точнее, реисламизацией), обернувшимся восстановлением ожесточенной полемики относительно дозволенности практики паломничества и почитания *авлийа*. Как в Турции, так и в Центральной Азии не прошел бесследно период секуляризации, когда исламские структуры находились под жестким контролем государства, а зачастую и использовались государственными органами для проведения выгодной им политики («красные муллы» и т. д.). И в Турции, и в среднеазиатских республиках государство для контроля за внутренней и внешней формой религиозной жизни мусульман сформировало специальные органы: Духовные управления (САДУМ и др.) — в мусульманских регионах бывшего СССР, Министерство по религиозным делам — в Республике Турция.

Особенно интересная ситуация наблюдалась в Центральной Азии в составе СССР. Введенное в научный оборот весьма известными исследованиями А. Беннигсена (A. Bennigsen) противопоставление «официального» и «неофициального» ислама не всегда точно отражает более глубокий характер противоречий и различий, имевших место в среде мусульманских богословов (*'улама*) в советской Средней Азии. Принимая во внимание такую довольно упрощенную картину, мы, тем не менее, можем говорить об условном разделении духовных лиц на тех, которые в силу разных обстоятельств вынуждены были пойти на союз с советской властью («красные муллы»/«джадидисты»/«реформаторы»), и тех религиозных деятелей, которые придерживались своегообразного нейтралитета или выступали против Советской власти («консерваторы»).

Помимо политических разногласий, вопрос о так называемых неисламских обычаях и обрядах, к которым причислялись и некоторые обряды *зийарата*, был одним из наиболее дискутируемых. Официальные представители САДУМ, в частности один из наиболее знаменитых муфтиев региона Зийа ад-Дин Бабаханов (Зийа ад-Дин б. Ишан Баба-хан, 1908–1982), повели резкую борьбу против местных традиций, за что стали считаться среди «консерваторов» либо орудием в руках советской власти, либо «ваххабитами» [1, с. 10–12]. При непосредственном участии «реформаторов» практика *зийарата* претерпела существенные изменения, направленные на вытеснение «неисламских обычаев».

Стоит отметить, что в Турции, как и в случае государств Центральной Азии, правящими элитами был взят однозначный курс на построение светского государства. Этот процесс был обусловлен рядом внутренних (принципы, заложенные в основание республики) и внешних факторов (например, чрезмерная исламизация могла осложнить процесс сближения Турции и ЕС). Однако с приходом к власти так называемых исламистов этот курс был пересмотрен.

Взаимосвязь двух регионов прослеживается и в политическом отношении, поскольку в первые годы после распада СССР и обретения независимости именно Турция оказала значительную финансово-экономическую и идеологическую поддержку при восстановлении исламских институтов в государствах Центральной Азии. Естественным образом полемика вокруг «народного ислама» как в Турции, так и в государствах Центральной Азии во многом носит сходные черты.

Таким образом, метаморфозы восприятия религиозных традиций и новаций можно отчетливо проследить на примерах республиканской Турции и республик Центральной Азии, выбирающих то один, то другой подход к определению границ «истинного» ислама.

Менее чем за век своего существования Республика Турция проделала сложный путь от полного отрицания позитивного значения ислама в жизни общества до исламского возрождения, которое она переживает сегодня. Собственная мусульманская традиция в Турции была частично утрачена в связи с распадом Османской империи и последовавшими модернизаторскими (т. е. секуляристскими) реформами Мустафы Кемалю Ататюрка (1881–1938). Однако благодаря общей либерализации политической обстановки в стране во второй половине XX в. стало возможным внести в лаицистский курс правительства определенные коррективы. С прекращением гонений на представителей мусульманского духовенства и суфийские братства² роль ислама начала постепенно возрастать (сначала в сельской местности, а затем и в крупных городах), что не могло не сказаться на политической обстановке в стране. Тенденция возвращения ислама на политическую арену достигла своего пика в 90-х годах, когда к власти пришла партия «Благоденствие» (*Рефах партиси*) основателя влиятельнейшего политического движения «Национальное воззрение» Неджметтина Эрбакана (1926–2011), который открыто высказывал намерение восстановить *халифат*. При вмешательстве светски настроенных военных в 1997 г. партия была отстранена от власти. На смену ей в 2001 г. пришла ее более умеренная преемница — Партия справедливости и развития (*Адалет ве калкынма партиси*), до настоящего момента удерживающая лидирующие позиции. Все эти политические события сильно отразились на положении ислама в светской Турции.

Для новой власти «мягкого ислама» актуальным оказался вопрос, на какую мусульманскую традицию следует опираться при выборе ориентиров: пытаться воссоздать свою утраченную или заимствовать уже готовую модель. При этом необходимо было учитывать реалии, проистекающие из перипетий истории Турции в XX в.

Одной из таких реалий было подчиненное положение ислама по отношению к «тюркской идее». Поскольку основополагающим элементом в основании новой турецкой нации был заложен тюркизм (*тюрклюк*)³, в течение всего XX в. при поддержке правительства шло восстановление, а иногда и создание тюркской традиции, в частности, доисламских верований и практик. С целью увеличения влияния на тюркские народы в рамках идеологии пантюркизма, а также укрепления государственного контроля над религией, ислам получал ярко выраженную тюркскую окрашенность. С 1932 г. по распоряжению Министерства по делам религии *азан* начали читать по-турецки, а с 1941 г. за нарушение этого закона уже грозил уголовный срок⁴. С 1924 г. в Турции начали издавать Коран в турецких переводах, вызвавших волну критики в адрес непрофессиональных переводчиков. В 1932 г. переводы Корана на турецкий язык получили всестороннюю государственную поддержку, и по воле Ататюрка по всей стране «турецкие Кораны» стали внедряться в мечети. Однако этот проект также не выдержал критики и в результате массовых протестов был приостановлен [2, р. 422–431]. Несмотря на это, турецкие Кораны получили широкое хождение в стране. Только за

² По указу Мустафы Кемалю Ататюрка в 1925 г. все суфийские *тарикаты* Турции были закрыты. В связи с этим многие братства переместились в более безопасные для себя страны. Например, лидеры *тариката* бекташи — в Албанию, а мавлави — в Сирию.

³ «Культурный» тюркизм сменил активную фазу «политического» тюркизма (ее апогей пришелся на занятие османскими войсками Азербайджана в 1918 г.) как единственно возможная форма воздействия молодой Республики на тюркские народы сильного соседа — Советского государства.

⁴ С приходом к власти Демократической партии в 1950 г. закон был отменен, а выбор языка *азана* отдавался на усмотрение местных властей.

последние пятьдесят лет в Турции было опубликовано более 100 различных переводов Корана на турецкий язык⁵.

Значение «турецкого» варианта ислама для внутренней и внешней политики Турции отражено в строках известнейшего стихотворения «Родина» идеолога турецкого пантюркизма Зии Гекальпа:

Есть страна, где в мечетях *азан* по-турецки читают,
И крестьянин поймет смысл *дуа*, совершая *намаз*...
Есть страна, где в *мектебах* Коран по-турецки читают,
Всем становится ясен Аллаха священный приказ...
Тюрка сын, твоя родина ждет тебя там сейчас!⁶

(1918)

Над созданием тюркской идентичности и интегрирующей модели, включающей общетюркские мифологию, легендарное прошлое, праязык и теории происхождения⁷, работали несколько поколений турецких ученых, в том числе хорошо знавших среднеазиатские реалии (А. З. Валидов (Тоган), М. Чокаев (Шокай) и др.). Несомненно, такая политика отразилась на особенностях возрождения ислама в Турции и сформировала в целом положительное отношение общества к древнетюркским доисламским элементам как проявлениям богатого тюркского культурного наследия.

Проявлением этих процессов стало восстановление почитания суфийских святых — *ятыр* или *вели* (тюрк. форма араб. *вали*), основанное на вере в их могущество и посредничество (*тавассул*) в любых жизненных вопросах. «Культ святых» широко представлен в Турции и носит ярко выраженные доисламские и древнетюркские черты. Например, можно провести параллель с культом богатырей-*алтов* или *бахадуров*, связанным с почитанием особой Божественной Благодати (*баракат*), которой обладали святые, а также с «чудесами» (*карамат*, *муаджазат*), которые они творили благодаря *баракату*. По представлениям ряда иранских и тюркских народов, после захоронения святого *баракат* распространяется на место его погребения (*мазар*). Это спровоцировало целый ряд представлений о целебной функции мест паломничества, благодати их посещения и т. д.⁸

Перечисленные выше обстоятельства привели к регламентации мест паломничества [6, р. 44; 7, с. 19]. К примеру, иерархия святых мест и подробная регламентация некоторых из обрядов паломничества дается в известном труде Ахмада б. Махмуда по прозвищу Му'ин ал-фукара *Тарих-и Мулла-зада* (*Тарих-и бузурган-и Бухара, Рисала-йи Мулла-зада*). Это сочинение относится к особому жанру руководств-наставлений паломникам для совершения *зийарата*, сложившемуся в Центральной Азии в ходе ожесточенной полемики между сторонниками и противниками практики паломничества [8].

⁵ См. сравнение переводов, например: [3].

⁶ Перевод с турецкого языка В. В. Ивановой [4, s.113].

⁷ Достаточно упомянуть широко известную солнечную теорию происхождения языков 30-х годов XX в., которая потеряла свою популярность вместе со смертью поддерживающего ее Кемали Ататюрка.

⁸ Так, В. В. Гордлевский передает историю из жизни турецкого лавочника Мехмеда Али, рассказанную ему непосредственно участником событий. Мехмед Али переехал в дом в Аксараяе и по чудесному аромату обнаружил в чулане тело некоего святого. Взяв на себя заботы по содержанию чуланной гробницы в чистоте, Мехмед Али набрался столько благодати, что смог выгнать из своего дома всех докучавших ему джиннов [5, с. 418].

В Турции широкое распространение культа святых и некоторые особенности посещения их могил могли быть связаны с военным по преимуществу характером распространения ислама в этом регионе. Культ *вали* здесь явно перекликается с культом почитания могил мучеников за веру (*шахид*, мн. ч. *шухада*), который поддерживается большинством мусульман вне зависимости от принадлежности к той или иной религиозно-правовой школе (*мазхаб*, мн.ч. *мазахиб*). Обратимся в данной связи к фрагменту известной хроники 'Ашик-паша-зада (не ранее 1393 — после 1481) *Та'рих-и Ал-и 'Усман*: «Дед 'Усмана гази — Сулайман-шах гази, он был самым первым, кто пришел в область Рума (Малой Азии. — А. А., И. В.). А причина его прихода такова: от времени [правления] династии 'Аббасидов (*Ал-и 'Аббас*), до времени Сулайман-шаха славные потомки арабов побеждали потомков Йафета. Арабы одержали верх и над Румом (зд. Византией. — А. А., И. В.) и над Ираном ('*Аджам*. — А. А., И. В.). Недовольные этим и связанные родством с родом Йафета государи Ирана стали искать возможность избавиться от арабского владычества. Они нашли защиту для себя в [призыве] кочевых родов из потомков Йафета, называемых тюрками. Таким образом они обеспечили себе превосходство над арабами. Когда арабы потеряли свое могущество, обратились против населения не-мусульманских стран (*кафир*. — А. А., И. В.). Иранцы же стали искать способы избавиться от этих кочевников. Из этих пришедших кочевников, на первое место выдвинули Сулайман-шаха. Дав ему 50 тысяч [воинов] из тюрков и татар, ему [сказали]: “Иди в Анатолию, твори газават на Пути Аллаха”. Сулайман-шах согласился, сначала отправился в Эрзерум, потом — в Эрзинджан. Из [области] Эрзинджан он вошел в [пределы] Рума. За небольшой промежуток времени он завоевал эту местность. Сулайман-шах гази продемонстрировал свое мужество. С большим трудом он прошел через горы и долины Анатолии. Стада кочевников сильно пострадали. Они [решили] вернуться [обратно] в Туркестан (!). [Но] не смогли пройти тот путь, по которому пришли. [Тогда] они вышли к Халебу (Алеппо. — А. А., И. В.) и остановились напротив крепости Джабар, на пути их встала река Фират (Евфрат. — А. А., И. В.). Они вознамерились перейти [через реку]. [Воины] сказали Сулайман-шаху: “Наш хан, как же мы переправимся через эту реку?”. Сулайман-шах же на своем коне бросился в воду. Конь поранился, Сулайман-шах упал в воду. Вечность неотвратима, [Сулайман-шах] удостоился Милости Аллаха. Его [тело] достали из речных вод и похоронили у крепости Джабар. Сейчас это место называют “Мазаром тюрков”, кроме того, сейчас, как и в старые времена, той крепостью правит тот же род Дюгер» [9, s. 46(273)].

Прекрасной иллюстрацией «военного» характера турецких мест паломничества служит Эюп — главный паломнический центр Османской империи и республиканской Турции. В районе Эюп находится *тюрге* сподвижника Мухаммада, *шахида* Абу Аюба Халид б. Зейда, погибшего при неудачной осаде арабами Константинополя в 672 г. При осаде того же города уже османами его могила была обнаружена суфием *тариката* байрамииа Мухаммадом Шамсеттином б. Хамзой (1389/1390–1459), более известным как Акшамсеттин. Здесь же со времен Мехмеда II, ученика Акшамсеттина, проводилась «коронационная» церемония *таклид-и сейф* — опоясывание султана саблём. Как правило, возвращаясь во дворец, султан посещал еще одно *тюрге* — Мехмеда Завоевателя, разделяя с ним воинскую славу взятия Константинополя [10, s. 148; 11, s. 58–59]. Сегодня, с развитием «религиозного туризма», Эюп привлекает паломников-мусульман со всех концов земли.

Процесс посещения могил святых и их гробниц (*макбара*, *кабр* — в Центральной Азии, *тюрге* — в Турции) подвергся определенной ритуализации — существует целый набор специфических правил, как общих, так и особенных для конкретного места. Наиболее часто используемые ритуалы: обход могилы святого (аналог *таввафа* в Мекке); зажжение свечей (*шам' афрухтан* — в Центральной Азии, *мум якма* — в Турции); оставление пищи или денег; принесение в жертву ягненка или петуха; повязывание кусочков ткани (*латта бастан* — в Центральной Азии, *без баглама* — в Турции); гадательные практики и магические действия, такие как кидание камней; литье воды; зачерпывание земли из источника (*чашма* — в Центральной Азии, *чешме* — в Турции), совершение намаза и чтение Корана; поклонение дереву на могиле святого; обнажение пупка (для желающих забеременеть женщин)⁹; прикосновение к могильным камням; перебирание четок; простираание ничком, испитие воды с растворенной землей с могилы святого и т. д.¹⁰ Для того чтобы встретить святого и лично рассказать ему о своих бедах и желаниях, на могиле святого проводят ночь, считая сон лучшей формой контакта.

Указанные ритуалы связаны с явлением, которое профессор Р. Р. Рахимов назвал прарелигией: культурами предков, воды, священных деревьев и гор [25, с. 28, 36; 26, с. 145–146; 20, с. 59, 118–119, 130, 175; 27, с. 27–29; 28, с. 48–49, 125, 166–169; 29, с. 46, 64; 30, с. 423–464; 31, с. 202–204]. С помощью подобных практик стремятся заручиться поддержкой святого, его заступничеством перед Аллахом или Мухаммедом (верят, что святой имеет возможность встречаться с ним как при жизни, так и после смерти), достичь исполнения желаний (например, успешно сдать экзамены) или исцеления.

Большая часть этих ритуалов практиковалась уже у древних тюрок, например обряд обхода (здесь, безусловно, есть и корреляции с доисламским, а позднее исламским элементом *хаджжа* — *таввафом*). При восшествии кагана на престол во время праздничного обряда его 9 раз обносили вокруг шатра; 7 раз объезжали шатер умершего при похоронах; во время обряда очищения под музыку обходили костер [32, с. 92]. Встречающийся у многих тюркских народов магический обряд *гёчюрме* заключается в принятии на себя болезни разными способами, в том числе и обходом больного¹¹.

Интересным примером возрождения культа святых в Анатолии является почитание суфийского поэта Джалал ад-Дина Руми Балхи (Мавлана) (1207–1273). В его мавзолей *Куба-йи Хадра* приходят паломники и паломницы, которые у гробницы суфия читают фрагменты его *Маснави-йи ма'нави*, который сам он называл «раскрывающей Ку'ран» [34, с. 20]. Почитатели Мавланы в *тюрге* поэта впадают в особое психо-фи-

⁹ Относительно сюжета, связанного с пупком, есть интересная информация в рукописи №1350 Восточного отдела Научной библиотеки им. М. Горького, представляющей собой некое руководство по различным аспектам религиозной жизни. На л. За данной рукописи приводится «Молитва [о ниспослании] ребенка (дуа-йи фарзанд)». Для того чтобы родился мальчик, молитву предлагается написать на листе бумаги, сделать из нее амулет, который женщина должна носить на шее, причем его веревка должна достигать пупка. После чтения молитвы и повязывания амулета женщину передают мужу [12, л. Заб].

¹⁰ По данному вопросу существует огромная библиография, ограничимся перечислением только наиболее важных с нашей точки зрения работ [13; 14; 15, а также еще целый ряд работ этого исследователя; 16–19]. См. также работы А. Л. Троицкой, С. Н. Абашина, Б. Бабаджанова, В. О. Бобровникова, Р. Р. Рахимова, Н. С. Терлецкого, А. К. Алексева, К. С. Васильцова, Л. А. Чвырь. Ряд перечисленных выше обрядов авторы настоящей статьи наблюдали в ходе полевых исследований в Поволжье, на Урале, в Турции, Узбекистане, Таджикистане. По описанию практик турецких паломничеств см.: [20–24].

¹¹ В Самарканде для излечения недомогания готовят специальное угощение для духов, чтобы избежать перехода болезни от одного члена семьи на другого. Подробнее см.: [33, с. 15–17].

зическое состояние транса (*хал*, мн.ч. *ахвал*), в котором они стремятся соединиться с Божеством (*Хакк*). Сидя на полу и раскачиваясь из стороны в сторону, они ждут, что дух Руми войдет в них так же, как дух учителя Мавланы Шамса Табризи после его смерти вошел в тело своего ученика. Следуя архаической логике неразделенности, тождественности субъекта и объекта, эти паломники вмещают в себя в момент транса и Джалал ад-Дина Руми, и Шамса Табризи, и Аллаха. Поклоняясь Аллаху, последователи Мавланы поклоняются самому *пиру*, который является для них сосудом, вмещающим в себя Бога. И одновременно, Учитель не теряет для них личностных характеристик, становясь и проводником на Пути к Богу, и объектом поклонения [35, с. 133–138].

Тарикат мевлеви/мавлави в настоящее время широко известен и популярен не только в Турции, но и за ее пределами. Такое положение дел во многом объясняется политикой Министерства по культуре и туризму Республики, оказывающего мероприятиям и обрядам братства финансовую и информационную поддержку для привлечения туристов. Мавлана призван представлять богатое духовное наследие Османской империи, сохранившееся до настоящего времени благодаря преемственности в передаче знания. Однако эта ситуация является скорее исключением из правил. Кроме того, широкому освещению в средствах массовой информации подвергается только ритуал крутящихся дервишей (*сама*), а не посещение гробницы Джалал ад-Дина Руми паломниками.

В целом же в официальных политических и религиозных кругах превалирует отрицательное отношение к подобным проявлениям культа святых как пережиткам и суевериям необразованного народа. Им противопоставляется интеллектуальный суфизм, в котором преклонение перед тем или иным духовным авторитетом не принимает ритуализированных форм. Такая рафинированная и очищенная традиция является результатом того же слома и переустройства общества на новых началах, когда в течение всего прошлого века любой ритуал, в том числе религиозный¹², воспринимался как нечто постыдное и не соответствующее современному прогрессивному образу жизни.

Кроме того, негативная позиция по отношению к культу святых в Турции во многом обусловлена притоком «зеленого капитала» саудовского происхождения (в особенности после разрушительного, в том числе и для экономики страны, землетрясения 1999 г.) и связанными с ним тенденциями к установлению в Турции саудовской модели «чистого» ислама.

Стремлением к «очищению» ислама объясняются регулярные письменные и устные разъяснения Министерства по религиозным делам¹³ относительно запретности ритуализированных посещений могил святых. На каждом популярном *тюрге* размещены таблички с предупреждениями, подписанные Министерством, призывающим верующих:

- не приносить жертв;
- не возжигать свечей;
- не повязывать кусочки ткани;
- не кидать деньги или камни;
- не нагибаться;
- не оставлять еду;

¹² За исключением предельно ритуализированного культа вождя Республики Турция и отца всех турок Мустафы Кемалю.

¹³ Образовано в 1924 г. после отмены халифата и приняло на себя функции, ранее исполняемые *шейх-уль-исламом*.

- не прикасаться руками и лицом;
- не ждать исцеления;
- не обходить вокруг гробницы.

Все эти действия тракуются официальным исламом, представленным Министерством по религиозным делам, как опасные нововведения (*бид'а*) и суеверия (*хурафе*), а потому запрещаются. Эта централизованная политика подкреплена соответствующим документом от 5 сентября 2009 г., выработанным на совместном заседании представителей Министерства внутренних дел, Министерства по культуре и туризму и Генерального управления вакфов. Борьба за чистоту ислама дает результаты, однако популярность *тюрге* в Анатолии, особенно среди женщин, сохраняется. Согласно официальной статистике, в Турции сегодня находится 1236 *тюрге*, 41% жителей Турции посещают *тюрге* не менее одного раза в год, из них 62% составляют женщины [36]. Несмотря на отсутствие официальной статистики по странам Центральной Азии, можно утверждать, что процент населения, регулярно посещающего *мазары* (в том числе женщин), значительно выше. Это объясняется тем, что мечети пользуются меньшей популярностью и авторитетом, а религиозная жизнь концентрируется главным образом вокруг мест паломничества. Разумеется, последнее не касается представителей салафитского течения, для которых, наоборот, мечеть является центром их духовной жизни и повседневного общения.

Религиозные власти Центральной Азии, во многом являющиеся наследниками САДУМ, также как и религиозные власти Турции, относятся к *мазарам* с определенным недоверием. В частности на *мазаре* Патру (Ходжа Аламбардар Вали) нами был зафиксирован плакат, на котором паломникам предписывалось «не целовать деревья, не повязывать латта», поскольку данные действия «относятся к джахилийскому времени» и «не имеют ничего общего с шариатом» [7, с. 19]. Впрочем, регламентацию паломничества к местам упокоения мусульманских праведников мы находим и ранее. В частности, вышеупомянутый Ахмад б. Махмуд пишет: «...к другим обязанностям паломничества (в оригинале употреблен термин *хаджж*. — А. А., И. В.) относится то, что его необходимо совершать стоя и не садиться на могилу. Не следует совершать намаз на кладбище и прикасаться к могиле руками или же целовать ее, ибо есть это обычай несторианцев (*нассара*. — А. А., И. В.), говорится в [сочинении] *ал-Каниййат*: “пусть знают, что обычай класть руку на могилу — не одобряется, но нет в нем и греха, ибо видели мы, что он не отвергался нашими предками, да помилует их Аллах, однако затем... шайхи Макки стали отвергать этот обряд и говорили, что он является обрядом людей Писания (*ахл ал-китаб*. — А. А., И. В.)”... А в [сочинении] *Шарх ал-джамии'* общается, что целование покрывала и камня противно исламу» [37, 117а].

Однако в том же сочинении Ахмада б. Махмуда формулируется идеологическая основа, которая, по мнению автора, делает практику паломничества не чем иным, как следованием заветам Пророка Мухаммада. В частности, Ахмад б. Махмуд пишет, что посещение *мазаров* «служит увеличению благополучия и прибыли счастья, веры и мира». Относительно разрешения паломничества Ахмад б. Махмуд приводит ссылку на известный *хадис* о посещении Мухаммадом могилы своей матери. Данный *хадис* восходит к известному деятелю периода раннего ислама 'Абд-Шамс 'Абд ар-Рахман б. Сахр, более известному как Абу-Хурайра (603–681), что у исследователей вызывает некоторые сомнения в его подлинности, но тем не менее он является обоснованием для позиции дозволенности *зийарата*.

Как известно, Мухаммад рано остался сиротой. Его мать и его отец по объективным причинам не могли быть мусульманами. Отсюда проистекало желание Мухаммада просить у Аллаха прощения для своих родителей. Текст *хадиса* в том виде, в котором его привел Ахмад б. Махмуд, предельно ясен: «Абу-Хурайра, да будет доволен им Аллах, сказал: Сказал Посланник Аллаха, да восславит его Аллах и приветствует, и просил я помилования для моей матери, и не дал Он его, тогда просил я для себя разрешения посетить ее могилу, и дал Он свое соизволение» [37, 113а]. Далее Ахмад б. Махмуд приводит следующее высказывание: «Рассказал это Байхаки, да помилует его Аллах: “в Божественном Законе Ислама (*шари‘ат*), и в Сунне Ислама, *зийарат* к могилам для мусульман [является] благородным религиозным поступком (*шарафат ал-ислам*)”». Ахмад б. Махмуд со ссылкой на Абу-Ханифу (699–767) утверждает, что *зийарат* одинаково разрешен и мужчинам, и женщинам [37, 113б].

Можно проследить, сколь противоречивые тенденции сосуществуют сегодня в светских мусульманских государствах Центральной и Малой Азии. Вновь широко распространившийся в XX в. культ святых как основа практики паломничества в XXI в. начинает подвергаться гонениям в рамках противостояния *салафитов* и *кадитмитов*. В то же время огромное число его приверженцев, для которых *мазар* или *тюрбе* является центром религиозной жизни, вынуждает религиозные и светские власти проводить взвешенную политику по отношению к традиционным местам паломничества. Следует также отметить, что попытки Турции выступить в роли «религиозного экспортера» по отношению к Центральной Азии ставят ее перед необходимостью учитывать локальные традиции объектов ее политических устремлений. Государства Центральной Азии, отличающиеся от Турции стабильностью и несменяемостью политических элит, стремятся к балансу «официального» и «народного» ислама, а также к максимальному снижению активности салафитских групп, угрожающих существующим политическим режимам.

Литература

1. Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Кюгельген А. фон. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX в. Алматы: Дайк-пресс, 2007. 272 с.
2. Wilson M. B. The first translations of the Quran in modern Turkey (1924–38) // Middle East Stud. 41 (2009). P. 419–435.
3. Türkçe Kur'an Mealleri [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kuranmeali.com/> (дата обращения: 21.10.2011).
4. Gökalp Z. Ziya Gökalp külliyatı: I. Şiirler ve halk masalları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basınevi, 1989. 432 s.
5. Гордлевский В. А. Сказания и легенды, собранные в Турции в 1926–1928 гг. (серия четвертая) // Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Этнография, история востоковедения, рецензии. М.: Изд-во вост. лит., 1968. Т. IV. С. 403–437.
6. Alexeev A. The reglamentation of mazar pilgrimage in Central Asia // ECIS7. Krakow, Jagellonian University, Sept., 7–10. P. 53.
7. Алексеев А. К. Традиция и норма в центрально-азиатском исламе на примере мазара Патру (Ходжа Аламбардар) // Специальная конференция МРО «Полевые исследования в религиоведении»: тезисы докладов. М., 2009.
8. Алексеев А. К. Тарих-и мулла-зада (Тарих-и шуйух-и Бухара) как источник по традиционным верованиям народов Центральной Азии. Омск, 2011.

9. *Aşık Paşazade*. Osmanlıların tarihi (Tarih-i Al-i Osman) / Hazırlayanlar K. Yavuz, Y. Saraç. İstanbul: Gökkübe Yayınları, 2010. 615 s.
10. *İnalçık H.* Eyüp Sultan'da yapılması gerekenler // Proje. İstanbul, 1992. S. 3. Ekim. S. 148–149.
11. *Fahri A.* İstanbul'un 100 cadde ve sokağı. İstanbul yüzleri serisi. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2010. 199 s.
12. Восточный отдел научной библиотеки им. М. Горького. Рук. №1350.
13. *Кисляков Н. А.* Бурх — горный козел (древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934. № 1–2. С. 181–189.
14. *Гольциер И.* Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М.: ГАИЗ, 1938. 180 с.
15. *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
16. *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
17. *Сухарева О. А.* К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Материалы по археологии и этнографии Узбекистана. Ташкент, 1950.
18. *Авксентьев А. В.* Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1984. 287 с.
19. *Муминов А.* Святые места в Центральной Азии (Взаимодействие общеисламских и местных элементов) // Маяк Востока. Ташкент, 1996. № 1–2. С. 14–21.
20. *Araz R.* Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. Ankara: AKM Yayınları, 1995. 248 s.
21. *Başar Z.* Erzurum'da tıbbi ve mistik folklor araştırmaları. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayını, 1972. 271 s.
22. *Eyuboğlu İ. Z.* Cinci büyüleri yıldızname. İstanbul: Derin Yayınları, 2001. 310 s.
23. *Kaya M.* Eski Türk inanışlarının Türkiye'deki halk hekimliğinde izleri // Folklor/Edebiyat. C. VII, Sayı 25, 2001/1. S. 199–218.
24. *Varlı M.* Bidat, hurâfe ve bâtil inançlar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008. 467 s.
25. *Малов С. Е.* Памятники древнетюркской письменности. М.; Л.: АН СССР, 1951. 451 с.
26. *Потанов Л. П.* Культ гор на Алтае // Советская Этнография. 1946. № 2. С. 145–160.
27. *Beydili C.* Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2005. 637 s.
28. *Erbek M.* Çatalhöyük'ten günümüze Anadolu motifleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002. 217 s.
29. *İnan A.* Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 1986. 229 s.
30. *Ögel B.* Türk Kültürünün Gelişme Çağları. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971. C. I. 161 s.
31. *Tanyu H.* Türklerde taşla ilgili inançlar. İstanbul: Elips Kitap, 2007. 240 s.
32. *And M.* Oyun ve büyü. Türk kültüründe oyun kavramı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007. 571 s.
33. *Сухарева О. А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / отв. ред. Г. П. Снесарев, В. Н. Басилов. М.: Наука, 1975. С. 5–93.
34. *Руми Д. М.* Маснаи-ий манави («Поэма о скрытом смысле»). СПб: Петербургское востоковедение, 2007. 448 с.
35. *Иванова В. В.* Мифологическая поэзия — поэтическая мифология: скрытые смыслы «Персидского Корана» // Радловский сборник. СПб., 2008. С. 133–138.
36. *Diñç G. V.* Türbeler artık kadınların değil, devletin! [Электронный ресурс] // Личный сайт репортера Динч Г. Б. URL: http://gokcenbdinc.com/turbeler-artik-kadinlarin-degil-devletin_y3432391 (дата обращения: 21.10.2011).
37. *Ахмад б. Махмуд, Муин ал-фукара* // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького. Рук. № 593с.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

К. М. Воздиган

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО МАДХУБАНИ И МАЛАЯ ТРАДИЦИЯ ИНДУИЗМА

Народное искусство мадхубани, возникшее в регионе Митхила, расположенном в северной части современного штата Бихар, в наши дни представляет собой, пожалуй, одну из наиболее известных на Западе изобразительных традиций Индии. В последние десятилетия мадхубани часто преподносится как дошедшее из глубины веков в первозданной чистоте искусство древних ариев, а сюжеты росписей невозможно представить себе без божеств вишнуитского круга, главным образом персонажей эпического повествования о Раме. При этом всячески подчеркивается связь региона Митхила (в древности — Видеха) с героями эпоса «Рамаяна», фиксированный текст которого, известный практически всем жителям Индии, неизменно ассоциируется с «чистым», «санскритским», «высоким» индуизмом. Однако уже визуальное искусство мадхубани весьма отличается от рафинированных образов монументального искусства и обнаруживает внешнее сходство с сакральными племенными росписями, создаваемыми в рамках небрахманических автохтонных культов. Эта парадоксальная амбивалентность росписей мадхубани обязывает нас подробнее обратиться к вопросу так называемых уровней традиции индуизма.

Как известно, индуизм — весьма сложное, комплексное явление, и назвать его религией в традиционном, обычно распространяемом на авраамические религии, понимании весьма проблематично. Скорее, он представляет собой амальгаму различных верований и культовых практик [1], а его чрезвычайный полиморфизм позволяет легко инкорпорировать отдельные элементы племенных верований, органично встраивая их в систему индуистского мировоззрения. Ведущие ученые-индологи ведут непрекращающиеся споры на этот счет, однако конечной единой концепции не выработано по сей день. Индуизм не имеет ни четко идентифицируемой фигуры основателя, ни общей доктрины, суммирующей весь комплекс верований, ни оформленной институциональной структуры, организующей и регулирующей деятельность адептов, и вместо того, чтобы настаивать на вере в единого бога, он позволяет верить в существование множества, или вовсе ни одного [2, p. 50].

Теории интерпретации индуизма, разработанные западными учеными, а также различные «видовые» категории, считающиеся характерными для индуизма, например, «популярный индуизм», «храмовый индуизм», «племенной индуизм» и т. д., демонстрируют, как он многолик и как много затруднений вызывает его изучение [2, p. 53]. «Попытка осмысления индуистского мировоззрения с единственной последовательной точки зрения означает пренебрежение тем фактом, что не существует предпочтительной точки зрения для взгляда на вещи. “Объективная” неподвзятая точка зрения — миф, который дорог западной науке, а не индуистскому миру» [3, p. 306].

Мы остановимся подробнее на теории об уровнях традиции индуизма: Великой (Great) и Малой (Little); подтверждение правомерности этой теории, разработанной в 50-е годы Р. Редфилдом и М. Сингером, обнаруживается на индийском материале.

Действительно, существует так называемый санскритский индуизм, связанный с традицией священных санскритских текстов, и народный индуизм, «вербализованный на местных языках, наполненный небрахманическими культами и ритуалами» [4, с. 130] и не верифицированный священными текстами. Великая традиция понимается, таким образом, как санскритская, брахманическая, в большой степени гомогенная, распространенная во всей Южной Азии; народные же религии и секты понимаются как принадлежащие к Малой традиции. Такое понимание «уровней» индуизма впервые было предложено М. Шринивасом в 1952 г.: именно он отделил «санскритский индуизм» как некую генерализованную практику верований, распространенную на всей территории Индийского субконтинента, от регионального и локального, сельского индуизма. В индийской традиции существует отличие между категориями *śāstric* (относящегося к шастре, брахманической доктрине) и *laukik* (относящегося к loka, здешнему миру), или марги и деши, соотносимое с корреляцией между высшей Дхармой и местной дхармой (дхарма и дешадхарма), санскритом и пракритом, умиротворенными, благоприятными божеествами (*saumya*) и лютыми, свирепыми (*ugra*). Правда, касательно божееств Г.-Д. Зонтхаймер отмечает, что подобные характеристики «низших» божееств могут быть неприемлемы для их адептов, для которых *ugra* подразумевает «могущество», «силу», «благородство» [3, р. 306].

Несмотря на все различия, оба «уровня» индуизма — Великую и Малую традиции — нельзя понимать как разные религии, скорее, обе этих вариации дополняют друг друга в рамках исторически непрерывного динамического процесса. Таким образом, санскритский и народный индуизм находятся в постоянном процессе адаптации и демаркации [5, р. 25].

Это углубляет понимание процесса санскритизации, которое было также разработано М. Шринивасом. В процессе санскритизации небрахманические группы населения и низкие касты воспринимают брахманско-санскритские обычаи (вегетарианство, поклонение коровам, отказ от алкоголя, поклонение санскритским божеествам и т. п.) в целях обретения более высокого статуса, по выражению М. Шриниваса, «санскритизируя свой ритуал и пантеон». Е. Н. Успенская подчеркивает, что санскритизация носит системный характер, и отмечает: «...можно говорить, что брахманическая санскритизация носила щадящий характер, она не искореняла добрахманические культуры и даже многое из них заимствовала» [6, с. 160], в отличие от некоторых примеров христианизации или исламизации. Процесс санскритизации, таким образом, не является односторонним. Идентификация локального, местного божеества с универсальным индуистским представляет собой один из основных инструментов санскритизации. Если раннее неиндусское божеество обретает санскритское имя и ему начинают поклоняться согласно чистому брахманическому ритуалу, это может произойти как «снизу», в целях повышения статуса божеества и, как следствие, круга его почитателей, так и «сверху», с целью вовлечения данной группы населения и культа в орбиту санскритской традиции. Также имеют место культурные процессы, ведущие к экспансии брахманической религии в небрахманические общества, сопровождающиеся парохиализацией, популяризацией, тривиализацией санскритского индуизма, либо же его политизацией и вестернизацией [5, р. 27]. «Санскритизация есть механизм социализации племенной периферии... в кастовом обществе в такой же степени, как механизм социальной мобильности внутри кастовой системы. Санскритизация — универсальный метод, действующий и внутри кастового общества, и на его границах» [4, с. 128].

В соответствии с индийским традиционным представлением, в науке теперь принято разделять индийское искусство на «марги» (классическое) и «деши» (народное). Марги, или монументальная традиция, имеющая корни в текстах Шильпа-шастр, процветала при дворах правителей под их высочайшим покровительством, деши — на деревенских ярмарках и народных праздниках. Несмотря на отмеченное выше постоянное взаимодействие и взаимовлияние традиций марги и деши, освященные шастры (т.е. брахманическими текстами, чей авторитет признавался на всей территории Индии вне зависимости от локальных особенностей традиции) виды художественного творчества (марги) долгое время оставались привилегией элиты [7, р. 45]. Во многом это обусловлено и тем, что анонимные авторы племенного и народного искусства не рассматривали свои произведения как образцы понятного и интересного всем индийцам искусства, выполняя росписи исключительно в ритуальном контексте собственной этнической традиции. Мадхубани, вероятно, является первой народной изобразительной традицией Индии, которая получила признание в ориентированных на европейскую традицию слоях интеллектуальной элиты и интеллигенции как внутри страны, так и, прежде всего, за ее пределами.

Искусство ритуальных росписей Митхилы — региона в штате Бихар, расположенного в Северо-Восточной Индии, в отечественной историографии более известно как мадхубани, представляет в вышеизложенном контексте определенный интерес. Вполне устоялось мнение, что росписи впервые были обнаружены британским служащим Уильямом Арчером в 1934 г., когда он отправился в округ Мадхубани для оказания помощи при устранении последствий землетрясения. На одной из стен разрушенного дома он случайно увидел необычные изображения. Однако, пожалуй, первое упоминание о существовании в Бихаре традиции расписывания стен жилища в связи с ритуалами, посвященными свадебному торжеству, встречается уже в 1927 г. В статье, опубликованной в журнале Азиатского общества Бенгалии, ее автор Калипада Митра, описывая свадебные обычаи касты каястха в Бихаре, вскользь говорит о том, что кохбар-гхар — свадебный покой новобрачных в доме невесты — бывает украшен напольными и настенными рисунками, которые женщины выполняют кончиками пальцев [8, р. 428]. Сам Митра, однако, не описывает ритуального значения этих росписей, которые он называет *алипана* (*alipana*), лишь упоминая об их присутствии в освященном пространстве кохбар-гхара. В наши дни термином «алипана» (или «арипана») называют намеренно недолговечные напольные росписи, состоящие из геометрических узоров и создаваемые occasionально по различным ритуально существенным случаям. Арипана могут находиться как внутри помещений, так и перед входом в жилище. Что касается Арчера, то статья, опубликованная им в 1949 г. в журнале «Марг», вызвала огромный интерес у исследователей самого разного профиля, именно она и «открыла» миру росписи мадхубани, ранее остававшиеся неизвестными за пределами Митхилы. Арчер был первым, кто стал рассматривать мадхубани как собственно произведения народного искусства, и вслед за ним росписями заинтересовались как специалисты, так и представители государственной власти. С легкой руки Арчера уже спустя два десятилетия в регион стали регулярно приезжать различные специалисты — антропологи, арт-дилеры, историки и документалисты, — способствовавшие немалой популяризации этого искусства. Предлагая художницам всестороннюю помощь, они часто прямым образом форсировали трансформацию сакрального искусства в народное, обеспечивая мастериц материалами и идеями, а также советуя, как следует изменить

стиль и сюжетную направленность их искусства для того, чтобы оно имело большую востребованность на американском и европейском рынках. Впрочем, росписи Митхилы все же не выходили за пределы домашнего ритуального пространства вплоть до 1955 г., когда индийский исследователь и дизайнер Упендра Махаратхи организовал выставку в Музее народного искусства в г. Патна. Эта выставка привлекла внимание чиновников из Всеиндийского Совета по ремеслам, и именно ее можно в каком-то смысле считать датой рождения росписей мадхубани как коммерческого продукта [9, р. 442]. Дальнейшая трансформация росписей Митхилы из ритуального искусства в искусство народное, а из народного — в один из видов современного изобразительного искусства происходила стремительными темпами, и дата начала этих изменений точно известна исследователям.

Традиционно росписи мадхубани носят ритуальный характер и наносятся в ходе обрядов, приуроченных к свадебному торжеству, на специально подготовленную поверхность главной стены кохбар-гхара — свадебного покоя в доме невесты (рис. 1). Имеются свидетельства того, что подобная традиция имеет долгую историю бытования и является частью свадебной церемонии в Митхиле на протяжении как минимум нескольких столетий, первые непрямые ссылки на существование росписей обнаруживаются еще в XIV в [1]. Фигуры некоторых региональных божеств также наносятся по случаю посвященных им праздников.



Рис. 1. Мадхубани на стене кохбар-гхара в доме невесты

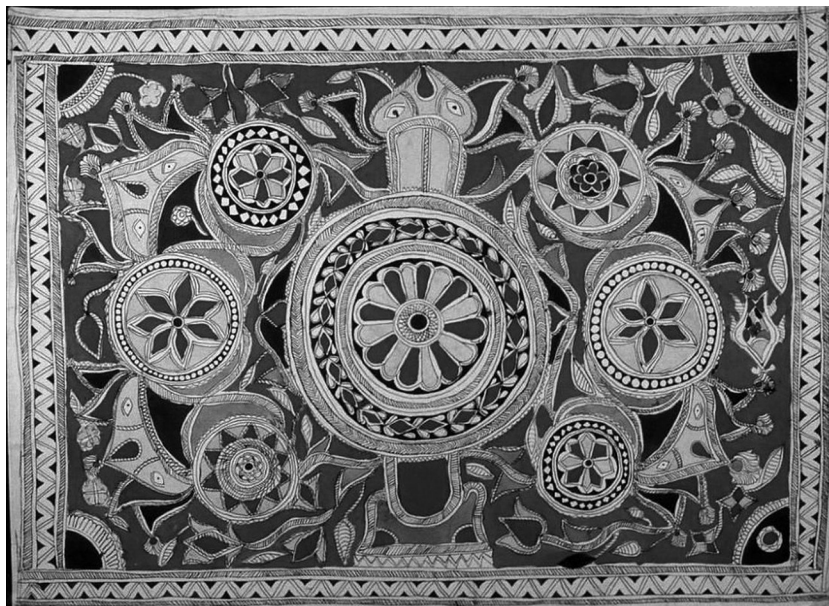


Рис. 2. Анонимная роспись мадхубани в традиционном стиле, выполненная на бумаге

Росписи кохбар-гхара состоят из семи мандал, окруженных антропоморфными фигурами, растительным и геометрическим орнаментом (рис. 2). Некоторые из персонажей — локальные индуистские божества, кроме того обязательно присутствуют неантропоморфные божества и духи (например, Солнце и Луна), изображаемые с целью привлечения их благосклонного внимания для обеспечения счастливого супружества молодых. Также обязательно присутствуют символы плодородия и процветания, такие как лотос (символ женской фертильности), бамбук, попугай (вахана Камы, бога любви), павлин, змея, черепаха, слон и т. д., ведь целью расписывания кохбар-гхара было обеспечение счастливого, процветающего брака путем обретения здорового потомства как лучшей награды и оправдания физического союза мужа и жены.

Нанесение росписей традиционно являлось исключительно женским занятием. Композиция и схема каждой росписи кохбар-гхара создавались наиболее опытной женщиной в семье при помощи младших женщин и девушек 12–17 лет [10]. После консультации со жрецом — *пурохитой*, назначавшим благоприятную дату начала ритуала, роспись главной (восточной) стены кохбар-гхара начиналась с нанесения в ее центре точки красного цвета — стержня всей будущей композиции. Церемонию определения центра (*tip lagavaichi*) могла провести лишь благополучная в браке замужняя женщина; обычно это делала глава группы художниц (конечно, в том случае, если она не была вдовой) [10]. Как пояснила прославленная художница Ганга Деви, эта центральная точка «как зернышко, из которого пускает ростки лотос, постепенно разрастаясь по всему пруду» [11, р.81]. Само слово *kohbar*, по одной из версий, означает «узор из лотосов». Впрочем, согласно другой точке зрения, «кохбар» восходит к слову *gobar* — коровий навоз [10]. Коровий навоз — одна из священных для индуизма очищающих субстанций, и, как можно предположить, такое название подчеркивает высокую степень риту-

альной чистоты помещения, которое очищается этим навозом, да и подготовка стены к расписыванию состоит в ее освящении и «цементировании» составом из навоза и воды. В любом случае на первом плане находится идея плодородия; по этой же причине, исполняя роспись, художницы старались заполнить всю поверхность без пробелов, которые ассоциировались с бесплодием.

Заслуживает внимания тот факт, что в целом в Индии именно *племенная религия* во многих случаях характеризуется отсутствием иконографических изображений божеств, а ритуалы отправляются племенным жрецом, общающимся с божеством напрямую. Бесчисленные сельские богини не имеют иконографического образа (мурти), и трон их в местах поклонения пустует, существование же разработанных антропоморфных мурти характерно для Великой традиции индуизма. Предков и связанные с ними культы не изображают в антропоморфной форме, чтобы они не «воплощались».

Здесь важно отметить, что росписи Митхилы традиционно выполнялись только женщинами двух высших каст региона — брахманками и каястха, а ритуалы, в рамках которых они создавались, имеют коннотации с текстами дхармашастр и попадают в Великую традицию индуизма. Есть также свидетельства того, что при отправлении ритуалов используется рецитация Атхарва-Веды [12, р. 209]. Таким образом, казалось бы, росписи мадхубани, соотносящиеся со священными текстами, должны принадлежать к уровню санскритского индуизма. Наиболее «растиражированные» герои росписей, отправляемых на экспорт, — персонажи великого эпоса «Рамаяна», тоже говорят в пользу принадлежности искусства Митхилы к общеиндийской Великой традиции. Связь героев легендарного произведения Вальмики и мадхубани кажется логичной и очевидной, ведь Митхила, как мы помним, фигурирует в эпосе как родина главной героини, Ситы. Однако при внимательном рассмотрении историографии мадхубани становится понятно, что дело обстоит далеко не так просто. Практика нанесения росписей, повод (обряды жизненного цикла), ход ритуалов и визуальная форма выражения здесь абсолютно аналогичны племенным [7, р. 45], добрахманическим формам культа, например, росписям санталов, варли или ратхвов, и говорят о фактической принадлежности мадхубани и сопутствующих ритуалов к сегменту Малой традиции. Общая же религиозная культовая практика, с которой соотносимы росписи мадхубани, одинакова для всех регионов Индии, где женщины, как индуски высоких каст, так и представительницы племен украшают стены и полы своих жилищ изображениями, исполненными ритуального значения. Подобно росписям племен ратхва, варли и саора и некоторым другим ритуальным племенным росписям, мадхубани до самого начала их коммерциализации оставались временными и анонимными — когда изображение тускнело, стену белили, и наносили новую картину в ходе ритуалов, приуроченных к следующей свадьбе. Сходство народного искусства Митхилы и общей племенной изобразительной традиции очевидно по многим параметрам, и весьма вероятно, что и мадхубани тоже берет начало в племенных добрахманических верованиях и культовых традициях. При этом, являясь по сути народной, традиция мадхубани всегда находилась в близком контакте с классической культурой и частично восприняла в конечном итоге пантеон последней, а композиция и сюжетный ряд заметно усложнились по сравнению с традиционными росписями с изображением «лотосового пруда»: это особенно хорошо заметно в сюжетной специфике росписей. Эпизоды из Рамаяны, считающиеся сегодня исконно присущими мадхубани сюжетами, появились лишь с тече-

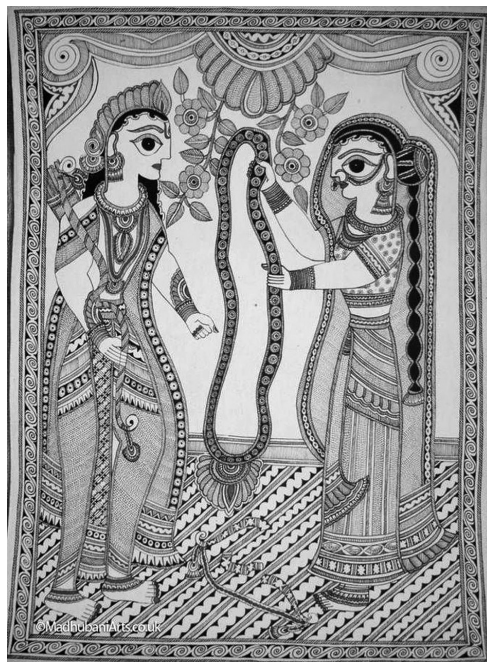


Рис. 3. Сваямвара Ситы. Современный рисунок по мотивам «Рамаяны»

нием времени, поскольку многочисленные арт-дилеры хорошо знали, какие сюжеты будут лучше понятны европейскому потребителю, а значит и востребованы на западном рынке. В первые годы после «открытия» мадхубани герои эпоса о Раме совсем не появлялись в качестве персонажей росписей Митхилы, а резкая смена сюжетов и персонажей не была обусловлена исключительно влиянием безликих внешних факторов новой эпохи: можно предположить, что у этой трансформации есть и конкретные «виновники». В 1970-х годах индийское правительство продолжало продвигать росписи мадхубани в качестве визуального выражения духа древней культуры Индии, а также имело место форсированное позиционирование и романтизация истории Митхилы как региона, где традиции индуизма сохраняются в первозданной неприкосновенной чистоте (этому способствовал в первую очередь отмеченный выше факт: именно отсюда была родом героиня эпоса Сита, супруга Рамы, и именно здесь разворачивались некоторые эпические события). Н.Рекха отмечает, что сцены из «рамаяны», еще во времена Арчера никогда не встречавшиеся в ритуальных росписях мадхубани, становятся их непременным атрибутом уже к началу 1980-х годов (рис. 3) [1]. По прошествии тридцати лет не только в рекламных проспектах, но даже в научной и научно-популярной литературе иногда встречаются упоминания о том, что сюжеты о Раме являются традиционными и изначальными для росписей Митхилы, а герои «рамаяны» перечисляются среди непременных их персонажей.

Как патетично отмечает исследователь Б.Тхакур в своей недавней статье, посвященной народной культуре Митхилы, «четыре тысячелетия Митхила являлась именем индийской культуры» [9, p. 430].



Рис. 4. Народная художница и ее произведения

Мифологизация и романтизация искусства Митхилы утвердилась в 60-е годы. Когда в 1966–1967 гг. Бихар страдал от голода, вызванного сильной засухой, чиновник из Всеиндийского Совета по ремеслам Пупул Джаякар предложила оригинальную схему помощи местным жителям. В рамках кампании по спасению региона местные женщины были обеспечены бумагой ручной выделки, и им было предложено зарабатывать на жизнь самостоятельно, перенося сюжеты традиционных настенных росписей на бумагу или ткань (рис. 4). Затея увенчалась успехом — росписи на бумаге начали пользоваться безусловной популярностью и в Индии, и, в особенности, за рубежом. Рисование на бумаге дало анонимным прежде авторам гораздо больше свободы выражения, чем при рисовании на стене, и наиболее одаренные художницы с конца 60-х годов начали развивать собственный индивидуальный стиль, интерпретируя и значительно усложняя традиционные мотивы. Рисование же на стене в ритуальных целях, судя по всему, не мыслилось даже как собственно «рисование»: подобно некоторым племенным настенным росписям, процесс нанесения на стену ритуальных росписей Митхилы описывается в терминах, свойственных скорее записыванию, фиксированию — например, термин *lekhana* («запись») относится к нанесению контуров изображения. Стремительное изменение окружающей действительности последних десятилетий привело к развитию индивидуального начала в образе мыслей народных художниц Митхилы. Именно превалирование этого индивидуального момента и вывело ритуальную живопись собственно в плоскость искусства.

В первые годы сюжеты оставались по большей части каноническими — жених и невеста, символы плодородия и процветания, упомянутые выше: лотос, бамбук, попугай и т. д. Затем, с появлением действительно талантливых художниц, разработавших собственный самобытный стиль, в круг сюжетов были включены и совсем новые мотивы: эпизоды из местных легенд, сцены деревенской жизни, автобиографические сюжеты. В последние годы росписи все чаще отражают современную действительность и в сущности представляют собой публицистические комментарии политических событий, террористических действий или, например, агитацию против загрязнения окружающей

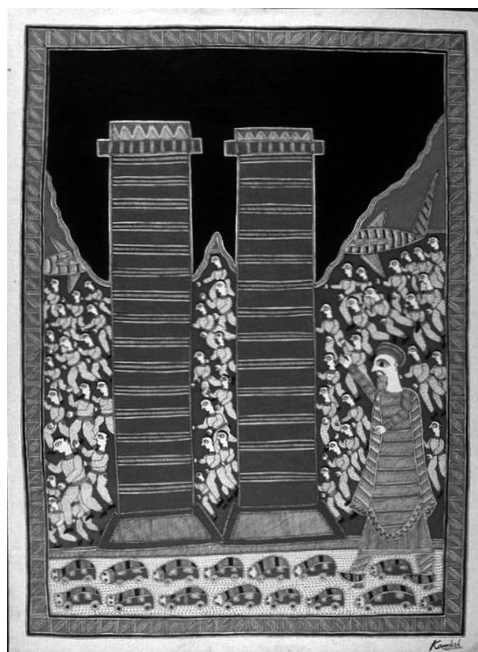


Рис. 5. Отражение актуальных событий в искусстве Митхилы: теракт во Всемирном торговом центре и Усама бен Ладен

среды (рис. 5, 6). Видя финансовое процветание женщин-художниц, некоторые мужчины также начали рисовать мадхубани, отдавая, однако, предпочтение сугубо светским сюжетам из повседневной жизни. В самые последние годы имеет место также практика приобщения неприкасаемых кастовых групп к производству росписей мадхубани: их специально учат рисованию в рамках программы обеспечения занятости.



Рис. 6. Рисунок мадхубани на тему глобального потепления

Сегодня росписи *мадхубани* характеризуются, таким образом, жанровыми и стилевыми особенностями «народного искусства» и однозначно соотносятся с Малой традицией индуистской культуры. К несанскритским уровням индуизма изначально принадлежали и те культы и ритуалы, к которым восходят нынешние рисунки мадхубани. В результате внешнего стимулирующего воздействия со стороны популяризаторов, коммерческих дельцов и чиновников стремительно произошла вестернизация и популяризация этого вида искусства. Одним из инструментов популяризации и десакрализации древнего ритуального искусства стало искусственное придание мадхубани романтического флера неиспорченного чуждыми влияниями оригинального «высокого» искусства, позиционирование его как существующего с эпических времен, воспроизводящего традиции и ритуалы древних ариев в первозданной чистоте и природно связанного с произведением Великой традиции индуизма — знаменитым эпосом «Рамаяна».

Литература

1. *Rekha N.* From folk art to fine art: changing paradigms in the historiography of Maithil painting [Электронный ресурс] // Journal of Art Historiography. N 2. June 2010. URL: http://www.gla.ac.uk/media/media_152490_en.pdf/ (дата обращения: 23.10.2011).
2. *Reddy P.K.M., Syamalamma K.* Conception and Misconception: Understanding Hinduism in Canada and South Asia // Asia-Pacific Journal of Social Sciences. Vol. 1 (2). July-Dec 2009. P. 48–71.
3. *Sontheimer G.D.* Hinduism: the five components and their interaction // Hinduism Reconsidered. New Delhi, Manohar, 2001. P. 305–324.
4. *Успенская Е. Н.* Брахманическая геополитика и «санскритизация» // Asiatica. Труды по философии и культурам Востока. Вып. 4. СПб., 2010. С. 119–144.
5. *Michaels A.* Hinduism: past and present. Princeton University Press, 2004. 456 p.
6. *Успенская Е. Н.* К вопросу о природе индийской касты // Журнал социологии и социальной антропологии. 2009. № 3. С. 150–171.
7. *Chaitanya K.* A history of Indian painting. New Delhi, 1994. Vol. 5. 330 p.
8. *Mitra K.* Marriage customs in Behar // Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XXIII. 1927. N 3. P. 419–448.
9. *Thakur B., Singh D.P., Tuntun Jha.* The Folk Culture of Mithila [Электронный ресурс] // City, Society, and Planning: Essays in Honour of Professor A. K. Dutt. Vol. 2. New Delhi, 2007. P. 422–447.
10. *Madhok P.* The interplay between Marriage, Ritual and Art in Mithila // The Virginia Review of Asian Studies, Vol. VIII. 2005. P. 227–241. URL: <http://vcas.wlu.edu/> (дата обращения: 23.10.2011).
11. *Davis R. H.* From the Wedding Chamber to the Museum: Relocating the Ritual Arts of Madhubani // What's the use of Art?: Asian visual and material culture in context. University of Hawaii Press, 2008. P. 79–99.
12. *Elgood H.* Hinduism and the religious Arts. London; New York, Cassel, 1999. 246 p.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

О. Ю. Завьялова

ЭТНИЧЕСКИЕ КОНСТАНТЫ И ОСОБЕННОСТИ ПОВЕДЕНИЯ НАРОДОВ МАНДЕН (АНАЛИЗ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ)

«Система этнических констант представляет собой определенную и постоянную на протяжении всей жизни этноса форму упорядочивания опыта, которая в соответствии со сменой культурно-ценностных доминант народа в течение его истории получает различное наполнение. <...> На основании этнических констант формируются адаптационно-деятельностные модели культуры. Вокруг этих констант кристаллизуется этническая традиция в различных ее модификациях» [1]. Вместе с ценностной ориентацией они входят в состав этнической картины мира, которая отражается в действиях людей. При этом ценностная ориентация представляет собой цель действия, а этнические константы — образ действия [2].

В данной статье мы попытаемся проанализировать, как этнические константы отражены в фольклоре народов манден (Западная Африка). Проявляются данные константы через модели поведения и выбираемый героем способ действия, при этом этнические константы не будут содержать в себе представления о направленности действия и его моральной оценки, это задается уже ценностной ориентацией. Именно фольклор представляет наиболее характерные модели поведения через действия героев в тех или иных ситуациях. Типичные действия встречаются в сюжетных фольклорных текстах, наиболее интересные для анализа жанры — сказка и эпос.

Какие же основные модели поведения представлены в сказках и эпосе манден?

Сказки делятся на две основные модели поведения: модель Выживания (1) и модель Проживания (2)¹, обе они дают представление о направленности поведения. При анализе обеих моделей необходимо учитывать, что многие мотивы и сюжеты встречаются в сказках различных народов мира и являются общечеловеческими, а не принадлежащими определенным этносам. К тому же модель 2 (Проживания) в большей степени культурно обусловлена, так как основана на нормах поведения в данной культуре, и в ней скорее будут отражены ценностные ориентации, нежели константы поведения. Для нас же в моделях поведения представляет интерес то *как* действуют герои, а не *зачем*, какие варианты действия они выбирают. При этом мы можем обратить внимание и на протагониста, и на антагониста, и на помощника как на носителей активного действия. Значимой моделью будет та, при которой герой добивается своей цели, даже если это только промежуточная цель. Не могут быть рассмотрены представители чужого мира в сказках, где акцентировано деление на «свой» и «чужой» мир, так как в этом виде сказки поведение такого персонажа не будет считаться типичным для людей. Модель 1 (Выживания) представляет в большинстве своем путь хитрости и изворотливости. Основными героями сказок с этой моделью бывают животные: заяц, паук и черепаха, однако это не однопорядковые герои. Черепаха чаще выступает в роли арбитра и ее функции — скорее совет, а не действие, как у колдунов и прорицателей

¹ Подробнее см.: [3].

© О. Ю. Завьялова, 2012

в эпосе, однако в совете часто также может присутствовать уловка. Это деятельностная модель, и в ней ярко выражены этнические константы.

Для достижения цели основным вариантом поведения героя повествования является искажение реальной ситуации, ложное ее представление. Часто герой сказок с Моделью 1 или его антагонист представляют ситуацию в ложном свете, обманывая противника («Сказка о том, почему у зайца черная шапочка» [4]). Также это может быть изменение образа, герой может обернуться тем, кем реально не является: в сказках с моделью 2 герой меняет облик, например для того, чтобы вызнать тайны — так действуют звери в сказке об удачливом охотнике, позже так будет действовать и сам охотник, чтобы спастись. Герои эпоса (сестра Сундьяты, как помощница) применяют тот же прием: Сумаоро, в свою очередь, обернувшись птицей-ткачиком, спасается от преследования Сундьяты. Другой пример — сказка о девочке и гиене, в которой гиена притворилась матерью девочки, изменив голос у кузнеца, и убила ее. Частным вариантом изменения образа является применение магии, так как она помогает менять реальность, оборачиваться. К тому же магия заменяет насильственный метод разрешения ситуации, что приветствуется у манден, поэтому отношение к ее использованию чаще положительное.

Основная направленность действия, которую выберут герои, если это возможно, — избегание прямого конфликта, силового столкновения, поиск решения с помощью хитрости, уловки, магии. Магия находится в одном ряду по восприятию с уловкой и хитростью. Попытка договора между персонажами скорее приведет к обману. «Рыцарское» поведение не приветствуется, а считается глупым. Однако месть как вариант взаимности поведения приемлема и желательна, и в данном случае герой способен пойти на прямой конфликт, но при наличии дополнительных возможностей, более менее гарантирующих ему выигрыш. В борьбе с сыновьями Да Буакари использовал нож, так как заведомо был слабее каждого из них, но именно он после стал национальным героем и наследником Да Монсона.

Рассмотрим, как поступил герой сказаний Буакарджан, когда возвращал стадо, украденное фульбе [5, 6]. Он напал на фульбе ночью, поднял переполох, представив многочисленное нападение на лагерь врага, испуганные фульбе частично перестреляли друг друга в темноте, частично разбежались. Так же действовал и Силамакан Ардо, пробираясь к жене Да Монсона в «Сказании о взятии Дьонколони» [7]: он напал ночью на охраняющих женщину рабов-дружинников (которых было 200 человек), специально переодевшись и подняв шум, представляя нападение духов (jine). Противники начали стрелять друг в друга, испугались «многочисленности врагов» и разбежались. Билиси в сказании о Буакарджане одевался таким образом, чтобы напугать своим видом армию противника: зеркала по бокам сверкали на солнце, дым из трубки представлялся всем дымом изо рта. Напугать врага и действиями, и собственным видом, и словами — вот задача героя. Эта же направленность действия — представление человека в определенном свете — прослеживается в хвалебных и хулильных песнях. При этом хвалебная песня заставит врагов бояться героя, хулильная наоборот — будет выгодна противнику.

Устная традиция, являясь одним из адаптирующих механизмов культуры, дает ответы на некоторые вопросы, необходимые для того, чтобы человек мог успешно действовать в рамках данной культуры, и отражающие этнические константы:

- 1) при каких обстоятельствах определенное действие осуществимо;
- 2) каким должен быть человек, чтобы суметь осуществить данное действие, какими качествами должен для этого обладать;

- 3) в каких отношениях этот человек должен находиться с другими людьми, нуждается ли он в их помощи, или он способен помочь себе сам, могут ли оказать ему помощь другие;
- 4) каким образом, на каких условиях возможно совместное действие;
- 5) какими качествами должен обладать коллектив людей².

Анализируя эпические сказания и сказки, мы попытаемся найти ответы на эти вопросы.

При каких обстоятельствах можно осуществить определенное действие? Герои эпических сказаний, как правило, ищут ответ у гадалей, у «тех-кто-все-знает». Герои сказок обращаются к арбитру. По представлению манден все заранее предопределено: в эпосе о Буакариджане гриот (сказитель) приводит следующую поговорку: «Человеку не избежать предназначенной ему болезни». Данное представление отражает доминирующий внешний локус контроля у манден, предопределение играет основную роль. Так, одной из частей души человека в мифологии бамана³ является *tere* — программа жизни. Однако предопределение, судя по фольклорным текстам, имеет частичную альтернативу: человек может узнать, при каких обстоятельствах осуществится тот или иной сценарий действий. Для осуществления какого-либо действия должна произойти определенная аранжировка (в фольклорных текстах часто должны возникнуть невыносимые условия, толкающие человека на это действие). При этом герой не должен начинать действовать, пока ситуация не выстроилась определенным образом⁴. Зная заранее, при каких обстоятельствах можно выиграть битву, человек должен обязательно сделать все так, как было ему сказано, только тогда действие будет успешным. В сказании «Взятие Дьонколони» правитель Да Монсон узнает, что для того, чтобы захватить город Дьонколони, он должен «испортить» колодец с фетишами, охраняющими город. Для этого его людям нужно было бросить туда рыжего кота, одев его как человека (очевидно, кот заменял человеческое жертвоприношение). Люди Да Монсона должны были одевать кота в определенной последовательности. Пока все не было сделано абсолютно правильно, город Дьонколони был непобедим.

Ориентация на представление ложной ситуации как варианта действия предполагает, с одной стороны, что человек для успешности действия и выживания должен уметь скрывать свои и доверенные ему тайны, а с другой — уметь признавать секреты и рассчитывать необходимые действия для достижения желаемого, посредством гадания, пророчеств. Часть сказания о Сундьяте [8], в котором братья охотники победили буйвола из До и привезли мать Сундьяты, основана на мотиве узнавания, точнее, признавания. Этот мотив, также как и мотив неразглашения секретов, характерен для многих сказок. Многочисленные сказки о сожанах, как правило, повествуют о том, как одна жена представляет в ложном свете другую, муж при этом должен увидеть истину и узнать, какая жена является достойной супругой.

² Этнические константы пересекаются с определением ценностей по К.Клакхану [1]: обобщенная концепция природы, место человека в ней; отношение человека к человеку; желательное и нежелательное в межличностных отношениях и в отношении человека с окружающим миром.

³ Этносы манинка и бамана принадлежат к восточной подгруппе группы манден, проживают на территории Гвинеи и Мали.

⁴ Невозможность действовать, пока обстоятельства не сложились определенным образом, является одной из причин внешнего бездействия африканцев.

Каким должен быть человек, чтобы суметь осуществить данное действие, какими качествами он должен для этого обладать? Герой в сказке — человек обычный — он является носителем традиционных свойств и идеалов, герой же эпоса — единичная фигура, он является носителем нового (прогресса), но на базе традиций. Так, герой сказки и герой эпоса (протагонисты) олицетворяют два направления развития культуры: консерватизм и стремление к новому. Герой эпоса действует во имя народа в целом, герой сказки, как правило, ограничен обязанностями перед семьей, максимум деревней. Еще одна особенность сказки — наличие сюжетов с отрицательной моделью поведения, показывающих, каким *не* должен быть человек.

Эпос демонстрирует единичное, необычное, героическое поведение, поведение вождя (классический, архаический эпос). Соответственно, качества, необходимые героям эпоса и сказки, часто разнятся. В эпосе то, что мы принимаем за лень, является вполне приемлемым для героя (например, Буакари чуть не опоздал на первый подвиг, не хотел просыпаться, но такое поведение не рассматривается как отрицательное и не осуждается, в отличие от поведения отца Буакари, которого гриот осуждает за безделье, точнее, за неспособность содержать семью). В сказках лень — всегда отрицательное качество для женщин, значительно реже для мужчин. Отметим, что в сказках большинства народов Европы лень акцентирована как отрицательное качество. Но то, что европейцы воспринимают как лень, для манден — нежелание совершать лишних действий, отсутствие торопливости и принятие мира таким, каков он есть — африканцы не считают себя вправе менять мир и в принципе не воспринимают возможность этого. Здесь отражено восприятие африканцами мира: «Мир — текст» (по Ю. М. Лотману). На это влияет и отношение африканцев к земле, которая по их представлениям принадлежит духам, люди же только арендуют ее у них.

Принцип достаточности, очевидно, один из базовых в понимании жизни манден. Им достаточно главного, остальное на их взгляд не требует лишних усилий. Особенно это относится к материальным ценностям, комфорту. Данный подход прямо противоположен западному мировосприятию, и часто поэтому оценивается его носителями отрицательно. Однако же бездействие неприемлемо и для манден — если от него страдает семья.

Мужчина должен обладать такими качествами, как хитрость, находчивость, удачливость, храбрость, когда это необходимо, умение отличать истинное от ложного — именно они помогают успешно действовать в рамках вышеописанных этнических констант манден. Это только основные качества, делающие человека ценным членом коллектива, ведущие к почету и уважению в обществе, что и является в итоге главным в жизни человека. При описании вождя упоминаются также сила и храбрость, но в его поступках они не являются определяющими.

Бамана говорят, что если мужчина не может найти решения в какой-либо ситуации, значит он уже не мужчина. Умение найти выход, уловку — вот настоящие качества, которые приводят к успеху. Причем, судя по фольклору, этим качеством должны обладать только мужчины — для женщин оно не характерно.

Как вытекающее из вышесказанного может быть рассмотрено и то, что в сказках и в эпосе одно из основных качеств героя — обладание магическими способностями и/или умение находить помощников, владеющих магией. Гриот Ва Камисоко говорил: «Уметь переспать с женщиной — это не значит быть мужчиной. Быть настоящим мужчиной — это значит уметь захватить в плен тысячу врагов, даже не взявшись за ору-

жие, а лишь при помощи магии». Кроме магии герою помогает и Судьба, в этом его основное преимущество перед антагонистом. Основная задача героя — найти каждому действию врага свое противодействие. Достоинство героя заключается в умении удачно подбирать себе помощников, сведущих в магии.

Мужчина в устной традиции манден, в первую очередь, вождь, герой — интересы народа для него выше личных интересов, тогда как для женщин превыше всего интересы семьи, соответственно и ценится преданность семье. Даже глава семьи для своих домашних в первую очередь вождь, а не родной человек.

При подаче модели мужского поведения акцентированы сила, точнее, «внутренняя сила», энергия.

Рассмотрим образ вождя на примере главных героев эпоса манден. Одной из черт истинного героя должна быть «быстрая зажигаемость». Так, когда наступает момент действовать, герой становится резким и стремительным. Гриот постоянно описывает, как тот или иной герой выходит из себя. Это является положительной характеристикой персонажа, так как мужчина должен быть легковозбудимым и мгновенно впадать в ярость, особенно если ущемлено его достоинство. Но герой эпоса не только герой, он часто еще и вождь, а вождь манден должен быть невозмутим и малоподвижен. Таким образом, поведение героя весьма контрастно, зависит от ситуации: неторопливые, спокойные движения сменяются вспышками ярости и молниеносной реакцией. Герой большинства фольклорных произведений манден меняет неактивный образ жизни на внезапную активность. Когда гриот повествует о Да Монсоне, то часто описывает его «лежащим, облокотившись на локоть», но так же часто упоминается, что он «вскакивает» или «резко бросается» к кому-либо. Герой эпоса демонстрирует такие особенные качества мужчины вождя, как гордость и независимость. Если нормы поведения предусматривают, что на зов вождя нужно являться немедленно, то эпические нормы предписывают герою не торопиться, а явиться к правителю с опозданием; Силамакан Ардо и Бакариджан приходят к правителю с опозданием на день, подчеркнуто не спеша выполняют его поручение, а потом докладывают об этом как о чем-то малозначащем.

Особенностью эпического героя также является его хвастливость. Хвастовство считается достойным, если оно соответствует истине. Несмотря на то что по представлениям манден мужчина, особенно вождь, не должен говорить много и громко, если герой заявляет, что он храбрее всех, и это действительно так, то это не является недостойным поведением, наоборот, демонстрирует его реальную храбрость и гордость. Но если его поведение не соответствует словам, тогда оно действительно недостойно героя и мужчины. В сказках же хвастовство может расцениваться как представление ложной ситуации, оказываться хитростью, следовательно, иногда маркироваться положительно.

Интересно то, что эпические сказания не идеализируют героя, он, как и все обычные люди, обладает недостатками и может ошибаться. Бакариджан, например, не всегда мог исполнить свои обещания, и его соперник оказывался более достойным (например, Банмана Часе в «Соперниках Бакариджана»), в «Измене Бакариджану» за свое хвастовство герой чуть было не поплатился жизнью, и спас его сын, который, напротив, дело предпочитал слову. Но хвастовство бывает и другого рода: воин перед битвой должен восхвалять себя и оскорблять врага, что и делают все эпические герои. Очевидно, это восходит к традиционным представлениям о силе слова: перед боевыми действиями сперва создается желаемая картина боя, для того чтобы она воплотилась

в реальность. Это служит моральной поддержкой армии и дает уверенность в себе самому вождю. Кроме того, герой всегда жаждет славы и поощряет пение в свою честь хвалебных песен.

У манден, как и у других народов, считается, что мужчина должен переносить страдания и лишения молча, но герой может плакать (как правило, от обиды), и это не считается пороком, выказывание эмоций не считается недостойным. Герой может быть жесток не только к себе, но и к другим: он всегда убивает врага. Впрочем убивает он и жену врага, которая помогла ему, предав мужа: герой таким образом проявляет справедливость, карает ее за предательство [9]. Вождь не обращает внимания на жизни отдельных людей, что типично для традиционных культур, где жизнь не имеет большой ценности, такой, как слава. Но настоящим герой, как правило, социопат — человек, не умеющий и не желающий жить по нормам данного общества, не зря бамана говорят: «герои нужны только во время войн». Настоящий правитель будет его использовать, посылая на задания, изолируя от своего народа. Так, Да Монсон по рекомендации своего советника не убивает Силамакана Ардо, когда узнает, что тот нарушил запрет приближаться к жене Да (причем только из жажды подвига!), и посылает его на тяжелое задание, таким образом, изолируя героя и правильно его используя.

У героя эпического сказания есть сверх-роль — либо героя, либо вождя, носителя прогресса и исключительности. Таким образом, в эпосе представлено часто единичное поведение, не характерное для обычного человека. Но герой и вождь являются идеалом личности для других, следовательно, отделяя качества и поступки, характеризующие его как личность единичную, мы должны обращать внимание на поступки и качества, желаемые и особенно характерные для общества в целом.

Как уже говорилось выше, характер героя весьма противоречив, и его поведение не лишено недостатков. В некоторых эпических сказаниях герой проявляет малодушие, что не делает его трусом, но придает некоторые живые черты его облику. Бакариджан, как и остальные, боялся своего противника Билиси и охотника Нсана; гриоты говорили о Бакари: «Есть люди храбрее Бакариджана, однако никто не приобрел такой славы, как Бакари». Действительно, бесстрашными героями были лишь Сундьята и Силамакан Ардо, что вполне понятно, так как первый выступает в качестве культурного героя, а второй является фульбе — по представлениям бамана, от рождения более храбрым, нежели манден. Для манден особенно важна в жизни слава, т.е. признание другими людьми, показывающее высокую роль данного человека как члена коллектива, его необходимость обществу. Испытывать страх не является недостатком, страх иногда помогает выживать, но настоящая трусость — отрицательное качество.

Для женщин наиболее важны интересы семьи (в первую очередь родни по крови — отца, брата или детей). Так, для матерей Буакари — семья, ребенок на первом месте: они сами недоедали, но кормили сына. Уважение к мужу в любой ситуации, даже если он этого недостоин (ни одна из жен ни разу не высказала претензий Синбалану, они были счастливы каждому его появлению). Невзирая на то что их муж не содержит семью и не живет с ними, жены посылают к нему гонца, чтобы тот дал сыну имя. Отметим, что вторая сожена, естественно, не родная мать Буакари, тем не менее она также жертвует всем для сына своего мужа.

Как правило, в сказках (с мужской моделью поведения) и эпосе женщины делают что-либо для других, но не для себя. В эпосе и сказках с мужской моделью поведения женщина может играть две роли — помощницы или предательницы.

Все вожди в эпосе поступают только исходя из интересов народа (отец Сундьяты, сам Сундьята, Да Монсон). Так, Да Монсон, поняв, что Буакари — будущий герой Сегу, а также что тот справедливо поступил, убив его сыновей, не только простил его, но и воспитал как сына. В эпических сказаниях образ вождя и образ героя не совпадают, у них разные функции и ценности.

Отрицательное мужское поведение описывается в эпосе на примере отца Буакариджана, человека никчемного, не уважаемого в обществе. Он бросил жен, и те вынуждены были содержать себя и одни растить ребенка, сам же он стал приживалой при дворе правителя, не хотел даже участвовать в обряде наречения имени (а это право и обязанность отца как главы семьи), забыл имя отца. Таким образом, безответственность, непочтение к предкам, неумение решить свои проблемы и неспособность быть главой — наиболее яркие отрицательные черты мужчины. Что вполне понятно с точки зрения коллективной пользы. Наличие исторических корней — знак существования коллектива, поэтому уважение к предкам является его основой. Как, кстати, и столь уважительное отношение к эпическим сказаниям, дающим привязки к историческим корням. В области Манден практически все семьи выводят свое происхождение из эпоса о Сундьяте. Забота о своих потомках — это забота о будущем коллектива в целом. Все вместе это обеспечивает психологические основы этноса — совокупность внутренних связей между ныне живущими, их предками и потомками, что позволяет коллективу развиваться.

Положительное поведение приветствуется в обществе и поощряется в фольклорных текстах, отрицательное же наказывается. Еще раз отметим, что эпический образец — это часто образец мужского *героического* поведения. Однако, согласно представлениям манден, не все качества героя желательны для общества: «Герой и обычный человек — это не одно и то же», — утверждает гриот.

Представители коллективистских культур часто забывают свои личные интересы ради успешного межличностного взаимодействия. Человек в таких культурах оценивается по его способности устанавливать контакт с другими людьми, и по этой способности другие судят о его характере и компетенции. Что касается отражения этого в фольклоре, то именно умение найти помощников (в сказке — друзей) делает героя эпоса и сказки победителем. При этом важно отметить наличие в фольклоре манден мотива правильного выбора поддержки, помощи: Сундьята из всего наследства отца выбрал гриота, у Да Монсона были рабы-дружинники, именно они в итоге обеспечили будущим правителям получение власти.

Подарки, обмен, взятка как вариант подарка — методы взаимодействия в коллективе. Нельзя воспринимать взятку в африканских, да и во многих других культурах, как непереносимое зло. У нее определенные истоки и функции, это данность, и показывает она взаимоотношение на уровне уважения. В языке бамана «уважать» и «дарить подарок» обозначаются одним словом — *вопуа*. Сундьята подарил колдуньям слона, убитого им, тогда колдуньи предупредили его о готовящемся против него заговоре. В культуре манден есть традиция: гость дарит подарки хозяевам при приезде и при отъезде. Когда человек хочет попросить о чем-либо духов, он приносит в место их обитания орехи коло, если орехи исчезают, значит духи ему помогут, точно также происходят жертвоприношения духу-покровителю: человек перерезает петуху горло и смотрит, на какой бок тот упадет, так он определяет, принята жертва или нет. «Оплати вперед» — логика взаимодействия у манден: человек делает подарок, приносит жертву,

а дух может согласиться или не согласиться ему помочь (заранее это никогда не известно). Так же и на уровне общения: человек делает подарок другому человеку (или оказывает услугу), тем самым он выказывает свое уважение и расположение к нему, а тот волен помочь ему или нет. Рассчитывать на возможную поддержку или помощь без этого первичного действия нельзя, так как это указывает на неуважение, непонимание традиций. В эпосе и сказках данная поведенческая константа также отражена, например, в сказке о духе Гиннаре. Просить о помощи без первичного знака уважения никто не станет, помощь в таких случаях не оказывается. Характерно поведение эпического героя Сундьяты, когда он вынужден был бежать из манден с гриотом и должен был того кормить: Сундьята воровал, но не просил. Даже герои сказок не просят о помощи, получают они ее в ответ на свои действия.

Следует понимать, что с таким явлением, как взятки, не получится бороться на уровне государства, путем приказов о наказании за нее и запретов. Это вопросы гораздо более глубокие и серьезные, подход к этому вопросу может меняться только на уровне норм взаимоотношений в культуре данного этноса.

Отметим, что у героев в описываемое в эпосе время нет собственной семьи. Ni se be waso n'a danbe ye, o y'a sɔɔ a ma du ke — «Если мужчина гордится своей честью, значит, он не завел семью (не стал главой семьи)». Это говорит в частности об обязательствах — в первую очередь перед семьей. У героя не должны быть связаны руки, он должен быть независим, что отличает его от остальных людей.

Зависимость общества от человека и человека от общества — важный момент во взаимоотношениях манден: Mɔɔ kelen saya te dugu ci, nka o b'a uooboayaaba — «Смерть одного человека не разрушит деревню, но она может ее расшатать (ослабить)»; Mɔɔya ye juɔ ye — «Человеческие отношения (человечность) есть связь (долг)». К тому же необходимо отметить, что значимость человека у манден оценивается через его значимость для коллектива. Отношения между людьми соответствуют поговорке «Все хорошее и все плохое, что ты делаешь другому, к тебе вернется». Адама Самассеку (президент Международного совета по философии и гуманистическим исследованиям и президент Всемирной сети языкового разнообразия МААУА) говорил в своем интервью, что в Африке работает принцип: «Я отношусь к другому так же, как я бы хотел, чтобы он относился ко мне». И это действительно так, принцип взаимности — базовый принцип и в культуре манден.

Герой должен уметь действовать в одиночку и сам принимать решения, но рядом с ним всегда его родные — помощники (родственники по матери и мать) и хорошие советчики (учителя, гадалки и т. д.). Умение подбирать союзников и друзей (так же, как и жен) — один из основных акцентированных моментов в эпосе и особенно в сказках, например, в сказке о мальчике, которого отец послал найти себе друзей, так как сам он был при смерти и не хотел оставлять сына без поддержки. Поиск поддержки, дружбы — условие успешного действия и выживания. При этом важен правильный выбор друзей как поддержки.

Также в фольклоре весьма важна оппозиция родство по крови — родство по браку, родство по матери — родство по отцу. Родственники по крови всегда помогут, в отличие от родственников по браку. Заметим, что и в сказках, и в эпосе в начале своего пути герой зачастую не понят и не принят обществом. Общество не умеет ценить лучших. Иногда главный герой сказок борется именно с собственным обществом, при этом большинство не всегда право. Помощниками людей в сказках с положительной

моделью поведения часто выступают духи. Помощь могут оказывать не только духи человеку, но и человек духам. Также человеку могут помогать и другие представители чужого мира, например животные.

Основные правила совместных действий — соблюдение баланса и основных общественных норм (например, обмен, дарение как основа взаимодействия между мирами и между людьми). Наказуемо получение выгоды за счет другого (но не в трикстерских сказках с моделью выживания, где акцентированы не социальные нормы поведения, а те, что способствуют выживанию и именно приобретению личной выгоды). Делить «доход», как правило, будут по потребностям, а не поровну или по справедливости, но это относится к волшебным сказкам или к эпосу. Таким образом, необходимо различать направленность сказок с моделью выживания и сказок с моделью проживания в социуме. Первые часто находятся в оппозиции ко вторым, а также к эпическим сказаниям по той причине, что ориентированы они на биологическую сущность человека, а не на социальную. Соответственно, одобряемые в них модели действий и нормы иные — межличностные, а не коллективные. Герои в большинстве таких сказок представлены животными, только в более поздних бытовых сказках носителями образцов данного поведения являются люди. Для социально приемлемого поведения характерна взаимность: каждое действие требует ответной платы. Акцентируется ответственность перед теми, кто от тебя зависит (семья и слуги, в частности гриоты), необходимость их содержать. Слабые и зависимые требуют помощи. Взаимоотношения с чужим миром базируются также на взаимности, невмешательстве, соблюдении основных норм взаимодействия.

Что касается общих качеств коллектива, то следует сказать, что африканцы, и особенно манден, очень толерантны, терпимы к «чужим». Это вытекает опять же из их образа жизни. В обществе манден охота занимает значительное место, существуют охотничьи союзы, в которых, в частности, учат взаимодействовать с «чужим» миром. В фольклоре манден особое место занимает такой жанр, как охотничий эпос и охотничьи сказки, где базовой идеей является взаимоотношение миров. Все сказки и эпос говорят о том, что чужой — это «другой», а не враг. Но при этом (и это часто акцентируют сказки) важно определять чужих, не нарушать границ взаимоотношений и правил поведения с ними. Герой должен уметь правильно общаться с представителями чужого мира, соблюдая основные правила: взаимопомощь и поддержание баланса. В языке бамана «чужак» обозначается словом *signife* — ‘тот, кто живет рядом со мной’.

Данная терпимость переходит и на другие категории «чужих». Бамана и манинка не только лояльно относятся к представителям различных конфессий, но во время жертвоприношений и обрядов вместе с вождем, исполняющим роль жреца, рядом находится имам. К тому же во время экспедиции в Ньягоссаля и Баланингоро (1999) нас просили обратиться и к «нашему Богу» «на всякий случай».

Отметим также, что манден принимают в свое общество довольно легко: чужаку дают *jamu* (клановое имя), вводя его таким образом в социум. Существуют интересные механизмы культуры, снимающие возможную социальную и даже этническую напряженность — «шуточное родство» *sapaŋkuwa*, например, которое существует не только между кастами, но и между некоторыми этническими группами Западной Африки. Для региона Западной Африки характерны такие пары «шуточных родственников», как догон — бозо, манинка — сонинке, фульбе — нуму (кузнецы), фульбе — бамана

и манинка, дан — гуру, лоома — манинка и др. В. Ф. Выдрин отмечал в своей статье, что «недаром *сананкуйя* интенсивно (и, надо признать, результативно) эксплуатируется нынешними властями Мали: “шуточное родство” рассматривается на самом высшем политическом уровне страны как серьезное средство против возникновения межэтнической напряженности» [10, с. 239].

Само общество является весьма сплоченным, из личных наблюдений можно сказать, что в деревне люди всегда поддерживают друг друга, помогают тем, у кого недостаточный доход, вплоть до того, что преуспевшие члены общества обязаны заботиться о тех, кому повезло меньше, однако в сказках и эпосе это не акцентировано.

Основная специфика африканского общества, которая влияет на становление и мировоззрение всех членов социума, — коллективизм. Африканские культуры коллективистские, что отражается не только в самой повседневной жизни, но в общении и фольклоре.

Коллективизм данного общества проявляется также практически в отсутствии личной жизни. Каждый член общества всегда на виду. Даже жилище представляет собой большое образование, где тяжело уединиться. На улице все интересуется частной жизнью каждого, если взять список приветствий употребляемых при встрече, то можно заметить, что о жизни собеседника могут спросить абсолютно все. Расположение традиционной деревни таково, что у соседей не может быть секретов друг от друга. Каждое *du* (домашние постройки одной семьи) может быть проходным, и через него ходят другие жители деревни. *Bolon* — проходная хижина, или хижина для встреч и гостей, имеет два входа, которые не закрываются: дверей в хижине нет. В городе и в деревне любой может вступить с тобой в беседу, охотно оказывают содействие на улице. Мнение окружающих является высшей ценностью.

Необходимо отметить, что для данной культуры в общении важен не текст, а контекст, речь не должна быть длинным монологом, объяснением, это всегда диалог, состоящий из довольно кратких модулей. Если вы станете африканцу объяснять что-либо достаточно долго, он утратит к вам всякий интерес. Информацию они считают в большей степени с того, как человек говорит и ведет себя. Поэтому живое представление гриотов до сих пор столь популярно. Здесь же нужно оговорить то, что до сих пор передача информации в обществе идет в большей степени устным путем. Литература недостаточно развита, грамотность в деревнях практически отсутствует. Еще немаловажно то, что, хотя официальный государственный язык французский, в деревнях на нем говорят отнюдь не все, скорее немногие. Таким образом, единого государственного языка нет. Однако, как правило, население Гвинеи и Мали в той или иной степени владеет соседними африканскими языками. В городах же действительно говорят по-французски, многие мусульмане владеют арабским языком (как правило, однако, слабо). Отсюда вытекает значимость фольклора. Отношение к пословицам и поговоркам весьма уважительное. Употребление при общении пословиц показывает не только твое знание языка и мудрость, приверженность традициям, но является весьма ценным аргументом в споре. Человека, использующего в речи ссылки на фольклорные тексты, уважают.

Источники и литература

1. Лурье С. В. Историческая этнология [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Lyrie/56.php (дата обращения: 07.02.2012).
2. Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала). СПб., 1994.
3. Завьялова О. Ю. Сказки народов манден — классификация по видам // Вестник Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова. Сер. Гуманитарные науки. 2009. № 3. С. 77–82.
4. La pierre barbue // Contes du Mali, présenté par G. Dumestre. Paris, 1989.
5. Думбия Б. Поэма «Бакариджан» (сказание гриота Баба Сиссоко). Приложение к дис. «Язык гриотского эпоса народа бамана» [ч. 2], М., 1976.
6. La geste de Ségou: racontée par des griots bambara / trad. et éd. par G. Dumestre. Paris, 1979.
7. La prise de Dionkoloni: épisode de l'épopée bambara / G. Dumestre, L. Kesteloot, J. B. Traore. Paris, 1975.
8. Innes G. Sunjata: Three Mandinka Versions. London: SOAS, 1974.
9. Sissoko B. Da ka Kore kele. Bamako, 1977.
10. Выдрин В. Ф. "Fúla` té fôyi yé!" Образ малийских фульбе в баманских байках, анекдотах, размышлениях // Язык. Африка. Фульбе. Сборник научных статей в честь Антонины Ивановны Коваль / ред. В. Ф. Выдрин и А. А. Кибрик. СПб.; М.: Европейский Дом, 1998. С. 237–256.

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ, ПОЛИТИКА И ЭКОНОМИКА СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

УДК 323

С. В. Кривохиж

«МЯГКАЯ СИЛА» И ПУБЛИЧНАЯ ДИПЛОМАТИЯ В ТЕОРИИ И ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ КИТАЯ

Увеличивающаяся роль Китая в мировой политике и экономике, а также явно проявившаяся в последнее время его способность влиять на систему международных отношений являются предметом пристального изучения исследователей во всем мире. Долгое время в фокусе исследований феномена «возвышения» Китая оставалась так называемая «жесткая сила», опирающаяся на военную и экономическую мощь государства и основанная на силе и принуждении. Отличительной чертой последнего десятилетия стала корректировка китайским руководством своих внешнеполитических установок, включающая в том числе и расширение рамок использования «мягкой силы», ориентированной на сотрудничество и мирное решение проблем путем привлечения на свою сторону союзников. В этой связи представляется необходимым изучить причины повышенного интереса китайских исследователей и политиков к концепции «мягкой силы», выявить особенности китайского подхода к разработке и применению этой идеи на практике, а также оценить цели и инструменты, используемые КНР для наращивания «мягкой силы» страны.

Несмотря на то что идея использования «мягкой силы» для достижения внешнеполитических целей государства далеко не нова и попытки оказывать влияние на соседей мирными способами предпринимались еще в древности, концептуальное оформление она получила сравнительно недавно. В 1990 г. это понятие впервые ввел в научный оборот американский ученый Джозеф Най в своей работе «Призванные лидировать. Изменяющийся характер американской мощи» («Bound to lead. The changing nature of American Power»). В 2004 г. Дж. Най предложил полное и подробное исследование «мягкой силы» в монографии «Мягкая сила: как добиться успеха в мировой политике» («Soft Power: The Means to Success in World Politics»). Если «жесткая сила» подразумевает использование различных инструментов принуждения, таких как экономические санкции, подкуп, угроза военными действиями или сдерживание, то «мягкая сила» основывается на следующих трех базовых элементах: 1) культура, способная вызвать интерес у массовой аудитории, 2) привлекательные политические ценности (внутри

страны и вовне) и 3) легитимная внешняя политика (действия данного государства должны обладать моральным авторитетом среди других государств) [24].

С публикацией в 1990 г. первой работы Дж. Ная в китайском академическом обществе разгорелись дебаты по содержательной стороне концепции «мягкой силы» и способах ее эффективного инкорпорирования в китайскую внешнеполитическую теорию и практику. Одним из первых спорных вопросов стало определение наиболее релевантного перевода термина *soft power* на китайский язык. В частности, рассматривались такие варианты, как *жуань шили* (软势力), *жуань цюаньли* (软权力) и *жуань лилян* (软力量). На высшем уровне, в выступлении Ху Цзиньтао на XVII съезде партии, был использован термин *жуань шили* [1], и в официальном дискурсе применяется именно он. На повышенное внимание к изучению «мягкой силы» в Китае указывает и увеличившееся за последние годы количество статей, посвященных этой теме. При анализе четырех разделов (литература/история/философия, политика/военное дело/право, образование/социальные науки, экономика/менеджмент) базы данных выходящих в Китае специализированных журналов и периодических изданий (*China National Knowledge Infrastructure*) были получены следующие результаты: термин *жуань шили* (软势力) за период 1990–2002 гг. встречается в названии 6 работ, в 2003–2007 гг. — 535 работ, 2008–2011 гг. — 2925 работ. Для сравнения: *жуань лилян* (软力量) использовался с 1990 г. до текущего момента в названии 92 статей, а *жуань цюаньли* (软权力) — 162 статей. Например, профессор Народного университета Китая Кан Сяогуан в своей статье «Взаимосвязь наращивания мягкой силы Китая и возрождения Конфуцианства» (*Чжунго жуань лилян цзяньшэ юй жуцзя вэньхуа фусин дэ гуаньси*) использует термин *жуань лилян*. Профессор Фуданьского университета Ван Хунин в статье «Культура как основа силы государства: мягкая сила» (*Цзювэй гоцзя шили дэ вэньхуа: жуань цюаньли*) использует термин *жуань цюаньли* (软权力). Очевидно, что за последние два десятилетия интерес к «мягкой силе» в Китае значительно возрос, а после того, как термин стал употребляться официальными лицами, разработки данной темы перешли на качественно новый уровень.

Может показаться странным тот факт, что китайские ученые и политики так серьезно заинтересовались концепцией, разработанной западным исследователем и основанной на базовом принципе внешней политики США: «идея об особой миссии Америки в деле распространении свободы и демократии в мире» [9, с. 26]. Но, как отмечает главный научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН А. В. Ломанов, именно «культурная традиция в значительной мере облегчила процесс адаптации концепции мягкой силы в Китае. Для китайских интеллектуалов концепция Ная выглядела как современное развитие суждений древних мудрецов Поднебесной» [6, с. 76]. И действительно, исследуя традиции внешней политики США, невозможно не отметить ярко выраженный миссионерский характер, который сформировался благодаря уникальному географическому положению и условиям, при которых создавались американское общество и политическая система. Генри Киссинджер, в своей книге «Нужна ли Америке внешняя политика?» отмечает: «...они (американские политики. — С. К.) рассматривали американскую республику как воплощение просвещенного рационализма, которая самой судьбой была предназначена служить моделью для менее удачливых народов» (цит. по: [9, с. 26]). Идея о том, что «все государства в мире имеют свои интересы, только США имеют обязательства перед миром» [27, р. 40], является одной из центральных во внешнеполитической деятельности США на протяжении всей истории. Анализируя

дискуссии китайских ученых о «мягкой силе», западные и отечественные авторы отмечают созвучие американской идеи «мягкой силы» традиционной китайской концепции внешней политики.

Внешнеполитическая доктрина древнего и средневекового Китая базировалась на представлении о «мире-космосе» как об иерархической системе с двумя уровнями. На верхнем уровне пространство было организовано по троичной системе, состоящей из элементов «небо, земля, человек», а главным, порождающим все остальное, являлось Небо, представителем которого на земле был император — Сын Неба. Так правитель Серединного государства выступал устройтелем всего «мира-социума». На нижнем уровне системы находился «мир-социум», т. е. Поднебесная, в центре которой располагалось Серединное государство, Китай как таковой. «Благотворное влияние присущей китайскому императору “силы дэ”, переполнявшей территорию “Серединного государства”, должно было распространяться и за его пределы, т. е. на Поднебесную, преобразуя “варваров четырех сторон света” и приобщая их к благам китайской цивилизации» [8, с. 93]. В период Чжоу возникла данническая система, при которой варвары в знак покорения должны были прибывать ко двору с данью, а если они этого не делали, к ним направлялось китайское посольство с дарами от императора, призывая добровольно подчиниться. В Пекине это рассматривалось как включение в данническую систему и выражение покорности императору, и делалось не ради экономической выгоды, а для поддержания сложившейся политической системы. То, что система работала, показывало силу императора и наличие мировой гармонии. Анализируя современное поведение Китая, доцент кафедры востоковедения МГИМО(У) МИД РФ В. А. Корсун видит возвращение к такому мировому порядку: «Происходит не выход на арену мировой политики крупнейшего в истории игрока, а возвращение Китая, “царства истории” с его традиционными комплексами, с его системой “китайского мирового порядка”» [5].

Еще одна причина, по которой концепция Дж. Ная привлекла китайских исследователей, — ее созвучие с основными постулатами конфуцианства, по которым идеальный правитель должен опираться не на физическую силу, а на мораль. В трактате «Мэн-цзы» (IV–III вв. до н. э.) «истинному правителю» (*вану*) противопоставлен «гегемон» (*ба*). Если *ван* в управлении использует благодетельную силу (*дэ*) и гуманность (*жэнь*), то *ба* «использует силу и пренебрегает гуманностью» [3, с. 365]. Традиционная внешнеполитическая доктрина Китая также исходила из того, что при взаимодействии с «варварами» основной упор следует делать на «всеблагое влияние императора и только в исключительных случаях на применение силы» [4, с. 161].

Помимо соответствия китайским традиционным внешнеполитическим и морально-ценностным установкам, концепт «мягкой силы» получил широкое распространение в Китае и в результате его адекватности результатам исследований, которые проводили ведущие китайские политологи и историки, анализируя причины распада великих империй и держав. Так, исследователь Академии общественных наук КНР Шэнь Цзичжу утверждает, что важной причиной поражения СССР в холодной войне был не недостаток мощи в сравнении с США, а отсутствие «должного внимания к мягкой силе» [20]. Мэнь Хунхуа уверен, что усиление великих держав прошлого, таких как Римская империя, Великобритания и Франция, также основывалось не только на военной мощи, но и на привлекательности ценностей, культурном богатстве, инновациях и подобных факторах [22]. В русле активного изучения опыта великих держав в 2006 г.

в КНР вышел 12-серийный телефильм «Подъем великих держав». В ходе работы над фильмом создатели взяли интервью у более 100 исследователей, политиков и ученых из разных стран, среди которых бывший президент Франции Жискард д'Эстен, лауреат нобелевской премии по экономике Джозеф Стиглиц и историк из Йельского университета Пол Кеннеди, чья книга «Взлет и падение великих держав» стала мировым бестселлером [28].

К настоящему моменту сложилось два подхода к вопросу о встраивании концепции «мягкой силы» в китайскую внешнеполитическую теорию и практику. Наибольшую популярность среди китайских исследователей получил «культурный» подход, основные положения которого были сформулированы еще в 1990 г. Ван Хунином. В нем делается акцент на использование культуры как основы китайской «мягкой силы». Некоторые ученые считают, что традиционные китайские ценности, такие как «совпадающее единство неба и человека» *тянь жэнь хэ и* (天人合一) и «гармония многообразного и несходного» *хэ эр бу тун* (和而不同), модифицированные КПК в концепцию гармоничного общества и гармоничного мира, могут стать альтернативой западным ценностям, особенно при решении таких глобальных проблем, как бедность, экологические проблемы и региональные конфликты [20].

24 октября 2002 г. Цзян Цзэминь упомянул концепцию «гармонии многообразного и несходного» в своей речи на открытии библиотеки имени Джорджа Буша старшего в Техасе: «...гармония — залог развития и роста, различия — возможность дополнять друг друга. Это важное условие развития взаимоотношений и база для совместного развития разных цивилизаций» [25]. 10 декабря 2003 г. Вэнь Цзябао, выступая в Гарварде, заявил: «Подход *хэ эр бу тун* может помочь решать конфликты, возникающие в современном мире, так как большинство из них инициированы не столкновением интересов, а незнанием и предубеждениями» [13]. Ху Цзиньтао, выступая в Лондоне 9 ноября 2005 г., отметил, что «на протяжении всей истории Китай стремился поддерживать гармоничные отношения с соседями и придерживался идеи *хэ эр бу тун*» [18]. Использование культуры в качестве мощнейшей составляющей «мягкой силы» демонстрируется китайскими исследователями на примере США. Профессор Фан Чанпин в связи с этим отмечает, что даже при общем спаде, вызванном тем, что Америка делает, ее сущность до сих пор остается привлекательной, и «на этом базируется ее мощь» [12].

Сторонники «политического» подхода, спорят с первостепенной ролью культуры в наращивании «мягкой силы» КНР. Янь Сюэтунь придерживается точки зрения, что все аспекты «мягкой силы» должны наращиваться одновременно, так как взаимозависимы. Другими словами, уважение только лишь к китайской культуре не повлечет автоматического уважения к политической системе, социальному устройству и действиям КНР на мировой арене.

Неотъемлемым элементом китайских дискуссий относительно концепта «мягкой силы» являются также цель и характер ее использования. Одна группа исследователей выделяет «оборонительный» характер применения «мягкой силы», заключающийся в необходимости улучшения имиджа Китая и искоренения стереотипа о «китайской угрозе». Приверженцы этой точки зрения полагают, «что китайская модель развития не сможет заменить западную, более того, слишком агрессивное поведение в этом направлении скажется на отношениях с США и лишь усилит страх перед китайской угрозой» [14]. Вторая группа ученых исходит из того, что китайская модель развития

должна быть «экспортирована». Профессор Университета международных отношений Чжан Минцян полагает, что «опыт Китая очень ценный, его модель развития может быть альтернативной западной, а страны сами могут решить, какую модель развития выбрать» [14]. Ян Цземьянь, директор Шанхайского института международных исследований, трактует роль Китая в изменяющейся международной системе следующим образом: «Сейчас для Китая главнейший вопрос состоит в том, как сформировать “набор ценностей с китайской спецификой”, внедрить их в международную систему и сделать китайскую модель привлекательной для развивающихся стран» [29, р. 46].

Еще один отличительный момент китайской концепции «мягкой силы» заключается в том, что использование «мягкой силы» нацелено на улучшение имиджа страны не только на международной арене, но и среди ее населения. Для китайцев построение гармоничного общества внутри страны и гармоничного мира (в международном смысле) — неразрывный процесс, который составляет основу китайской «мягкой силы» [14]. Эта идея также идет из древней традиции, уже тогда политика не разделялась на внутреннюю и внешнюю, так как «император бескорыстен и распространяет свое благое воздействие и на ханьцев, и на варваров, изменяя их по образу и подобию Срединной империи» [4, с. 161]. Западная культура и образ жизни получили серьезное распространение в Китае, и, для того чтобы обратить внимание молодежи на национальную культуру, повысить престиж страны среди собственного населения, государство сделало одним из приоритетных направлений своей деятельности исследование и популяризацию китайской культуры и исторического наследия, феномен, который получил название «культурный бум» (*вэньхуа жэ*) [2].

При изучении концепции «мягкой силы» и ее роли во внешней политике Китая серьезный интерес у исследователей вызывает внешнеполитический инструментарий, который использует КНР для наращивания «мягкой силы». В целом исследователи отмечают «естественный» и «искусственный» пути. В первом случае государство «автоматически» улучшает свой имидж на мировой арене благодаря успехам в экономике, развитию культуры, науки, легитимности политики, проводимой внутри страны и на мировой арене. Во втором случае предполагается «проведение различных мер информационного, рекламного и пропагандистского характера, направленных на улучшение международного имиджа государства. Этот путь целенаправленно формирует образ “мягкой силы” и включает три основных направления: публичную дипломатию, государственную дипломатию (имеется в виду традиционная дипломатия), программы помощи развитию зарубежных стран и оказание гуманитарной помощи» [7].

Основным инструментом улучшения имиджа страны в рамках использования «мягкой силы» является публичная дипломатия. Впервые этот термин был сформулирован в 1965 г. Эдмундом Гуллионом, деканом Флетчерской школы права и дипломатии, и введен в качестве замены слову пропаганда. Впоследствии публичную дипломатию стали отделять от пропаганды, обосновывая это тем, что пропаганда не основана на доверии и в большинстве случаев является сознательным обманом. Сам Э. Гуллион так определил разницу между классической дипломатией и публичной: «...публичная дипломатия продвигает национальные интересы и обеспечивает национальную безопасность путем изучения настроений иностранного общественного мнения, информирования его и воздействия на тех, кто это мнение формирует» [11]. На современном этапе «публичная дипломатия» КНР (*гунгун вайцзяо 公共交通*) направлена на достижение следующих целей:

1. Формирование имиджа страны, которая стремится к созданию гармоничного общества и усилия которой направлены, в первую очередь, на улучшение жизни собственных граждан, а не внешнюю экспансию. Еще Дэн Сяопин использовал древнекитайскую концепцию *сяокан* 小康 (малое благоденствие) как основу модернизации китайского общества, которая предполагала достижение уровня малой зажиточности в Китае. Эта установка была закреплена в документах XII и XVII съездов КПК.

2. Создание имиджа стабильного и надежного партнера, сотрудничество с которым будет способствовать взаимному процветанию. В частности, концепция мирного возвышения (*и-пин хэ-пин цзюэ-ци*) появилась в противовес распространенной на Западе идее о китайской угрозе. В рамках этой идеи делался упор на то, что Китай не намерен действовать агрессивно, а стремится к равноправному сотрудничеству и отношениям на основе дружбы и понимания. Китай активно участвует в обсуждении и решении многих глобальных проблем, таких как экологические, борьба с болезнями и бедностью.

3. Позиционирование китайской культуры как уникальной, древнейшей, способной дополнить мировую. Основной акцент политики в данном направлении делается на то, что только распространяя лишённые стереотипов данные о Китае, можно добиться понимания и уважения других стран.

4. Как отмечалось выше, важным направлением публичной дипломатии КНР является и проведение мероприятий, нацеленных на внутреннюю аудиторию. Так, восстановление гордости за свою страну среди населения Китая тоже один из важных моментов данной политики.

Для реализации этих целей руководство КНР использует как целый ряд общеизвестных инструментов публичной дипломатии: СМИ, ресурсы сети Интернет, публикации, международные культурные мероприятия, так и довольно успешный проект «Институт Конфуция». Цель этой организации — «способствовать налаживанию дружеских связей с другими странами и углублять понимание китайской культуры и языка среди изучающих китайский язык» [19]. По состоянию на декабрь 2011 г. в мире действуют более 800 институтов Конфуция в 82 странах и регионах мира [10]. Немаловажными для формирования позитивного образа Китая и китайцев стали студенческие обмены. В 2010 г. более 260 000 студентов из 194 стран мира приехали учиться в Китай. В пятерку стран, отправляющих в Китай больше всего студентов для получения образования, вошли Южная Корея, США, Япония, Таиланд и Россия, причем большинство студентов приехали изучать китайский язык с целью остаться работать в Китае [23].

Важным направлением китайской публичной дипломатии является расширение сети средств массовой информации на разных языках мира. На данный момент активно действует Китайское международное радио, агентство Синьхуа ведет репортажи на нескольких языках, Китайское государственное телевидение (ССТV) в последние годы значительно расширило вещание за рубежом. Более того, каждый год все больше иностранных корреспондентов работает в Пекине. Лидеры КНР все чаще участвуют в пресс-конференциях при посещении зарубежных стран, а иностранные журналисты получили возможность присутствовать на официальных собраниях и заседаниях, активно в этих целях используется и Интернет. Государство выделяет крупные суммы на развитие информационной сферы, так как именно она наиболее приоритетна для осуществления публичной дипломатии на практике. В отчете Международного экономического форума по состоянию информационных технологий в 2001–2002 гг. Китай был

на 64 месте [15], в 2005–2006 гг. уже на 50 [16], а в 2010–2011 гг. — на 36 [17], опередив по этому показателю Италию, Бразилию, ЮАР и Россию.

Организация крупных международных мероприятий также составляет часть публичной дипломатии КНР. Например, Саммит АТЭС в 2001 г. в Шанхае, Олимпийские игры 2008 г. в Пекине, Международная выставка в Шанхае в 2010 г., Летние Азиатские игры 2010 г. в Гуаньчжоу. Активно проводятся двусторонние культурные мероприятия, такие как Неделя китайской культуры в Берлине в 2001 г., Год китайской культуры во Франции в 2004 г., Год Китая в России в 2007 г. Такие события способствуют привлечению туристов в страну, а проведение культурных мероприятий позволяет познакомиться иностранцев с китайским образом жизни, менталитетом и культурой.

Кроме деятельности по распространению китайской культуры и развенчанию стереотипов о Китае, правительство КНР вкладывает существенные средства в развитие отсталых регионов мира. Это включает обучение специалистов из развивающихся стран, гранты на обучение студентов, привлечение волонтеров. Значительно увеличились масштабы помощи при стихийных бедствиях. Так КНР создает имидж ответственного члена мирового сообщества, ведь публичная дипломатия в отличие от пропаганды должна подкрепляться реальными делами, подтверждающими правомерность притязаний страны на достойное место в мировой системе.

Еще один нюанс, на котором необходимо остановиться при анализе публичной дипломатии КНР, заключается в некоторых различиях в понимании публичной дипломатии на западе и в Китае. Из-за того что изначально концепция «мягкой силы» и понятие «публичная дипломатия» появились в западной теории международных отношений, иногда возникают определенные трудности при попытке оценить и сравнить западные и китайские элементы публичной дипломатии. Например, немалую трудность представляет вопрос о роли и статусе институтов, которые занимаются публичной дипломатией КНР. В западном понимании публичная дипломатия — это осознанная деятельность государства, направленная на народы других стран, следовательно институты, которые занимаются публичной дипломатией, должны быть государственными или подчинены государству. Соответственно, в западной теории основную роль в формировании целей и задач публичной дипломатии КНР, а также в их реализации играют две государственные структуры: Департамент зарубежной пропаганды КПК и Информационный Центр Госсовета. Важную роль в публичной дипломатии играют политические лидеры КНР — председатель и премьер-министр, которые активно посещают другие страны и встречаются с простыми гражданами (например, в 2007 г. Вэнь Цзябао при посещении Японии сажал помидоры с японскими фермерами и играл в бейсбол со студентами) [21]. В меньшей степени принимает участие в формировании стратегии публичной дипломатии Министерство иностранных дел, но зато именно эта структура является основной в реализации всех проектов в этом направлении, а в 2000 г. при министерстве был образован первый Международный пресс-центр.

Обычно западные авторы не ограничиваются этим списком организаций и включают в него также и различные общественные организации КНР, так как в западном понимании негосударственные акторы — это организации, не зависящие от какого-либо государства и действующие от своего лица и в своих интересах, а в китайском понимании общественные организации не являются полностью негосударственными. Негосударственные организации существуют в Китае и оказывают значительное

влияние на формирование политики государства, но в то же время они косвенно контролируются государством. Таким образом, большая часть организаций достаточно автономны, и роль государства ограничивается одобрением при принятии наиболее серьезных решений [30]. Китайские исследователи выделяют 3 фактора, которые отличают эти общественные организации от государственных:

- 1) они основаны не по инициативе государства;
- 2) они функционируют отдельно от государства;
- 3) они служат установленным уставом организации интересам.

Зачастую западные исследователи относят деятельность китайских общественных организаций (например, Китайского народного общества дружбы с заграницей (КНОДЗ)) к публичной дипломатии КНР, а китайские авторы относят такого рода деятельность к особой, традиционной для КНР сфере народной дипломатии (*миньцзян вайцзяо* 民间外交). Для сравнения, к народной дипломатии относятся такие мероприятия, как установление связей между побратимскими городами, организация локальных негосударственных обществ дружбы, обмена театральными труппами, художественными выставками, творческими коллективами.

По этим причинам при анализе публичной дипломатии КНР нужно учитывать и такие факторы, как различия в политической системе Китая и западных стран, разницу в подходах к изучению международных отношений и внешней политики, чтобы избежать путаницы в определениях и сформировать максимально адекватное представление о методах, целях и акторах публичной дипломатии КНР.

Активные дебаты в китайских научных кругах по поводу ключевых элементов «мягкой силы» с китайской спецификой стали толчком для разработки данной концепции на государственном уровне. Важно, что китайские исследователи и руководство осознают, что для успешного использования этих внешнеполитических инструментов необходимо разработать модель, учитывающую специфику страны. Благодаря тому что во многом концепция «мягкой силы» близка традиционным концепциям внешней политики Китая, она может стать ценным ресурсом для достижения внешнеполитических целей. Публичная дипломатия как основной инструмент наращивания «мягкой силы» также гармонично вписывается в структуру современного внешнеполитического курса Китая. Вместе с традиционными методами дипломатии и характерной для КНР народной дипломатией она может стать эффективным инструментом проведения внешней политики страны.

Очевидно, что руководству КНР предстоит долгая работа по улучшению имиджа страны. Пока, несмотря на активную деятельность в этом направлении, среди западных стран остается преобладающим представление о Китае как о сопернике, нежели партнере по нескольким причинам:

— во-первых, в настоящий момент Китай не может сравниться с западными странами, особенно с США, по объему использования информационных ресурсов: негативно настроенные англоязычные СМИ имеют гораздо больше возможностей распространить информацию среди максимального количества пользователей, нежели китайские;

— во-вторых, немаловажное препятствие заключается в том, что сама политическая система КНР, непрозрачность ее внутренней политики, вызывает недоверие у западных стран, поэтому зачастую усилия руководства страны по улучшению имиджа сводятся на нет низким уровнем доверия к самому руководству.

Следовательно, Китаю предстоит огромная работа по разработке стратегии, которая учитывала бы эти недостатки и позволила добиться одной из приоритетных внешнеполитических целей — создать образ Китая как ответственного члена мирового сообщества, надежного партнера с богатой культурой, способного внести важный вклад в формирование гармоничного мира.

Литература

1. Доклад Ху Цзиньтао на XVII Съезде КПК [Электронный ресурс]. URL: http://www.china.com.cn/17da/2007-10/24/content_9119449_2.htm (дата обращения: 12.09.2011).

2. *Доронин Б. Г.* «Культурный бум» (вэньхуа жэ) в КНР на рубеже XXI в. // IX Международная научная конференция «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы»: тезисы докладов. М., 1998. Ч. 2.

3. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. М.: Восточная литература, 2006–2009. Т. 1: Философия / ред. М. Л. Титаренко и др.

4. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. М.: Восточная литература, 2006–2009. Т. 4: Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М. Л. Титаренко и др.

5. Круглый стол «Китайский фактор» (участники Мясников В. С., Бажанов Е. П., Галенович Ю. М. и др.) [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2006/17/kit6.html> (дата обращения: 25.01.2012).

6. *Ломанов А. В.* Роль культурного наследия в формировании облика Китая за рубежом. // Культурное наследие в современной политической и социальной практике стран дальнего Востока и Юго-Восточной Азии: сборник статей / отв. ред. Б. Г. Доронин. СПб.: СПбГУ, Восточный ф-т; Изд-во РХГА, 2011.

7. *Радиков И., Лексютин Я.* «Мягкая сила» как современный атрибут великой державы // Мировая экономика и международные отношения. 2012. №2.

8. *Самойлов Н. А.* Культурно-историческое наследие и внешняя политика современного Китая // Культурное наследие в современной политической и социальной практике стран дальнего Востока и Юго-Восточной Азии: сборник статей / отв. ред. Б. Г. Доронин. СПб.: СПбГУ, Восточный ф-т; Изд-во РХГА, 2011.

9. *Щиряев Б. А.* Внешняя политика США. Принципы, механизмы, методы. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006.

10. Confucius institutes worldwide [Электронный ресурс]. URL: <http://cimap.chinese.cn/> (дата обращения 25.01.2012).

11. Edmund Gullion [Электронный ресурс]. URL: http://publicdiplomacy.wikia.com/wiki/Edmund_Gullion (дата обращения: 20.09.2011).

12. *Fang Changping.* Comparison of Chinese and US Soft Power and its implications for China // Shijie Jingji Yu Zhengzhi, July 1, 2007.

13. Full text of Premier Wen's speech at Harvard [Электронный ресурс] // People's Daily online. URL: http://english.people.com.cn/200312/12/eng20031212_130267.shtml (дата обращения: 20.09.2011).

14. Glaser Bonnie S. Soft power with Chinese characteristics [Электронный ресурс]. URL: http://csis.org/files/media/isis/pubs/090305_mcgiffert_chinesesoftware_web.pdf (дата обращения: 20.02.2012).

15. Global informational technology report 2001–2002 [Электронный ресурс]. URL: <http://hasp.axesnet.com/contenido/documentos/harvard%20global%20it%20readiness.pdf> (дата обращения: 20.02.2012).

16. Global informational technology report 2005–2006 [Электронный ресурс]. URL: http://www.unctad.org/sections/wcmu/docs/c3em29p005_en.pdf (дата обращения: 20.02.2012).

17. Global informational technology report 2010–2011 [Электронный ресурс]. URL: http://www3.weforum.org/docs/WEF_GITR_Report_2011.pdf (дата обращения: 20.02.2012).
18. Hu Jintao Delivers an Important Speech at the City of London [Электронный ресурс] // Ministry of Foreign Affairs of People's Republic of China. URL: <http://www.fmprc.gov.cn/eng/topics/13заяс/t220971.htm> (дата обращения: 12.11.2011).
19. Introduction to the "Confucius Institute" Project [Электронный ресурс] // Website Hanban. URL: <http://english.hanban.edu.cn/market/HanBanE/412360> (дата обращения: 12.11.2011).
20. *Li Mingjiang*. Soft power in Chinese discourse: popularity and prospect S. Rajaratnam school of international studies. Singapore, 2008 [Электронный ресурс]. URL: www.rsis.edu.sg/publications/WorkingPapers/WP165.pdf (дата обращения: 12.11.2011).
21. *Sieg L.* 'China's Wen has Hard Sell on Thaw in Japan, at Home', 12 April 2007 [Электронный ресурс] // Reuters; and Chinadaily.com. URL: http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-04/12/content_849014_4.htm (дата обращения: 12.11.2011).
22. *Men Honghua*. Zhongguo ruan shili pinggu baogao // Guoji guan cha. 2007. N 2–3.
23. Number of foreign students in China rise in 2010 [Электронный ресурс]. URL: http://news.xinhuanet.com/english2010/culture/2011-03/04/c_13760778.htm (дата обращения: 12.11.2011).
24. *Nye Joseph S. Jr.* Bound to Lead: The Changing Nature of American Power. New York, 1991.
25. Speech by President Jiang Zemin At George Bush Presidential Library [Электронный ресурс] // Ministry of Foreign Affairs of People's Republic of China. URL: <http://www.fmprc.gov.cn/eng/topics/3719/3721/t19082.htm> (дата обращения: 12.11.2011).
26. *Wang Huning*. Zuowei guojia shilide wenhua: ruan quanli // Fudan xueban (shehui kexueban) 1993. N 3. P. 91.
27. *Wittkopf E.* American foreign policy: pattern and process. Thomson learning Inc., 2008.
28. Xinhua news: TV documentary stimulates more open attitude to history, China, the world [Электронный ресурс]. URL: http://news.xinhuanet.com/english/2006-11/26/content_5375589.htm (дата обращения: 12.11.2011).
29. *Yang Jiemian*. Gaige kaifang 30 nian Zhongguo waijiaode chengjiu // Guoji wenti yanjiu 13 november. 2008. Beijing.
30. *Yiyi Lu*. The growth of civil society in China, key challenges for NGOs [Электронный ресурс] // Chatham house, Asia programme, February 2005. URL: <http://www.chathamhouse.org/sites/default/files/public/Research/Asia/china.pdf> (дата обращения: 12.11.2011).

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

Е. В. Пугачева

ИТОГИ ПОЛИТИЧЕСКОГО КРИЗИСА В ТАИЛАНДЕ: ВОЗВРАЩЕНИЕ КЛАНА ТАКСИНА ЧИНАВАТА

В XX в. выборы в Таиланде чередовались с военными переворотами, а избиратели покупались и продавались, как товар на рынке. Предвыборные обещания имели малый вес и часто уходили на второй план как ненужная бутафория, освобождая место коррупции и взяточничеству. Со временем конфликт интересов в правительстве и несоблюдение законности приводили к новому военному перевороту, и «порочный круг тайской политики» замыкался [1]. «Этот цикл отражал реалии Холодной войны в Юго-Восточной Азии: триумвират “армия-монархия-бюрократия” выступал в качестве символа надежды и оберега от угрозы коммунизма, отчего народное недовольство правительством страны закипало на очень медленном огне» [2].

В XXI в. приход к власти партии «Тхай рак тхай» («Тайцы любят тайцев», 2001 г.), возглавляемой Таксином Чинаватом, прервал период своеобразной маргинализации избирателей. «Тхай рак тхай» предложила народу четкую программу, сильное руководство и современный подход к процессу голосования, позволивший учесть голоса «изолированных» и малоимущих избирателей в северных и северо-восточных провинциях страны. Впервые за долгое время государственный лидер сумел установить прямую связь с избирателями на основе популистской политики своей партии. «Это была первая партия со времен Холодной войны, захватившая коллективное воображение тайцев» [2]. Действительно, к 2001 г. тайское гражданское общество претерпело ряд изменений, пережив период демократических реформ и надежд и пересмотрев свое представление о вынужденном единстве и стабильности во имя общей цели и защиты от внешнего врага. Помимо этого, международное сообщество, по своим причинам закрывавшее глаза на военные перевороты, диктатуру и репрессии, стало акцентировать внимание на развитии демократии и прав человека в Таиланде. В новых политических условиях Таксин, телекоммуникационный магнат и прогрессивный политик, казался фигурой наиболее подходящей для дальнейшего развития страны. Однако его правление было признано недемократичным, ознаменовавшись масштабной коррупцией, «кумовским капитализмом», нарушением прав человека и злоупотреблением властью, и было прервано новым военным переворотом 19 сентября 2006 г.

Этот переворот не принес желанного «мира» потревоженному Таксином тайскому обществу. Его последствия лишь усугубили политический кризис в стране и раскол на «цветные» оппозиции. То, что партия «Тайцы любят тайцев» и другие протаксиновские партии сумели одержать ряд убедительных побед на выборах в январе 2001 г., феврале 2005 г., апреле 2006 г. и декабре 2007 г. (несмотря на путч, новую конституцию, судебные меры, армейское вмешательство и репрессии против Таксина и его последователей), свидетельствует о готовности тайского общества «думать и действовать по-новому»¹. Кульминацией борьбы «красной» и «желтой» оппозиций в Таиланде стали последние выборы в стране в июле 2011 г. За выборами 2011 г. вновь стоит

¹ Один из лозунгов партии «Тхай рак тхай» в 2001–2006 гг.

© Е. В. Пугачева, 2012

фигура Таксина Чинавата, несмотря на то что с 2007 г. он, приговоренный тайским судом к двум годам заключения по обвинению в злоупотреблении властью при проведении аукциона по продаже земли в Бангкоке, лично не появлялся в Таиланде. Значение итогов выборов 2011 г., вернувших клан Таксина в правительство, сложно оценить, не проследив историю формирования «цветных» оппозиций в Таиланде и их раскола на основе понимания политики семьи Чинават.

Таксин и «желтая» оппозиция

Популистская политика Таксина пришлась не по вкусу столичному среднему классу и старой государственной элите, которых волновал экономический аспект: отсрочка выплаты кредитов для крестьянского населения, крупные денежные дотации на развитие сел и другие проекты Таксина. Сравнительно высокие показатели роста ВВП в Таиланде (начиная с 2001 г.) изначально подтвердили действенность его экономической политики. Если в 1998 г. после Азиатского экономического кризиса рост ВВП в Таиланде упал до -10,5%, то к 2001 г. страна преодолела кризис, восстановив положительный рост ВВП в 2,2%. В 2002 г. Таиланду удалось вернуться к показателям докризисного 1996 г. В 2003 г. рост ВВП увеличился до 7,1%; в 2004, несмотря на изменение мировых цен на нефть, Таиланду удалось сохранить достойный темп роста ВВП — 6,3%. Однако 2005 г., несмотря на победу партии Таксина на февральских выборах, дал основание критикам его экономической политики заявить в полный голос, что его подход не работает, так как темп роста ВВП вновь замедлился и составил всего 4,5%². Сторонники Таксина утверждали, что экономический спад стал в значительной степени результатом цунами в Индийском океане в 2004 г., инфляции и повышения цен на нефть. Противники же видели причиной отсрочку по выплатам кредитов для населения, введенную Таксином, и торговый дефицит, ставший результатом его экономической политики.

К этому времени заметные изъяны в руководстве страной привели к формированию сильной оппозиции правлению Таксина. Тайская элита, привыкшая к коррупции во власти и считавшая ее «нормальной» для Таиланда, стала открыто заявлять, что Таксин «перешел все границы» [5, р. 31]. За пять лет своего правления Таксин инициировал много сделок на государственном уровне, вызвавших возмущение публики и обвинения в коррупции, а также в отсутствии разграничения между семейным бизнесом и государственными делами. Самой громкой стала продажа тайской корпорации спутниковой связи «Шин» сингапурскому холдингу «Темасек», освободившая семью Таксина от каких-либо налоговых обязательств. Открытая негативная реакция академических кругов, обвинивших Таксина в несоблюдении норм этики после анализа деталей сделки, привела к подъему движения против Таксина, организованному его бывшим бизнес партнером Сонди Лимтхонкуном. Известный журналист Сонди Лимтхонкун был фигурой не политической и поэтому весьма неожиданным лидером для оппозиции Таксину. Однако решимость и настойчивость этого человека в борь-

² По данным Всемирного Банка в последующие годы темп роста ВВП составил: 2006 г. — 5,1%, 2007 — 4,9%, 2008 — 2,5%, 2009 г. — -2,2% [3]. Согласно данным Центрального Разведывательного Управления США (ЦРУ), опубликованным на сайте организации, темп роста таиландского ВВП в 2010 г. составил 7,8% — самый высокий показатель с 1995 г. [4].

бе за отставку Таксина после запрета, наложенного правительством на трансляцию его передачи «Мыанг Тхай Райсапада» («Таиландский еженедельник») в 2005 г., вдохновила оппозицию. После закрытия его телевизионной передачи Сонди организовал еженедельные митинги в парке Лумпини в центре Бангкока, где стала собираться столичная публика и нарастала критика премьер-министра. Движение получило название Народного союза за демократию (PAD — People's Alliance for Democracy), который, по словам Сонди Лимтхонкуна, был «должен победить» в бескомпромиссной борьбе за отставку Таксина, чтобы защитить короля и нацию [6, p. 5]. Отсюда и желтый цвет футболок оппозиции, ведь желтый — цвет понедельника — цвет дня рождения короля. Отсюда и желание лидеров Народного союза за демократию обратиться с петицией к самому королю, выразив просьбу назначить нового премьер-министра, а также идея трансляции по тайскому телевидению встречи короля с лидерами майской демонстрации 1992 г., когда несколько тихих слов из уст монарха положили конец кровавым беспорядкам. Отсюда и пылкие речи главы королевского Тайного совета генерала Према, обращенные к тайским солдатам, о том, что они служат монарху, а не правительству: «Солдаты служат своей родине, монархии и нации. Те, кто коррумпируют нашу нацию, не должны оставаться во главе страны. Они не достойны нашего уважения» [7, p. 217]. Генерал Прем фигурировал во многих событиях, предшествующих путчу 2006 г., и, скорее всего, в глазах тайской публики он выступал не в роли бывшего премьер-министра и опытного государственного деятеля, а в роли чиновника королевского двора, имеющего прямой регулярный доступ к монарху и, таким образом, выражающего его желания. Сам король не стал назначать премьер-министра, как его просила оппозиция, но после роспуска Таксином парламента в августе 2006 г. и назначения новой даты «недемократичных» выборов (вновь обещающих победу единственной сильной партии «Тайцы любят тайцев»), обратился к Административному, Верховному и Конституционному суду с пожеланием совместно найти выход из ситуации «беспорядка» в стране [8]. Принявшись за работу, суды признали избирательную комиссию виновной в беспорядке, попросив ее уйти в отставку, что означало возможность скорого осуждения политических партий и их лидеров, в том числе и Таксина. Но даже если бы Таксин ушел в отставку в результате приговора суда, оставалась возможность прихода к власти нового премьер-министра из числа соратников Таксина. Возможно поэтому столичная оппозиция не стала ждать заключений суда, организовав более агрессивное движение против Таксина, который, в свою очередь, сумел мобилизовать выступления в свою поддержку по всем провинциям Таиланда. В Бангкоке были распущены слухи о том, что Таксин собирался применить силу при подавлении запланированной на 20 сентября 2006 г. «желтой» демонстрации. Остается только гадать, какова доля правды в этих слухах, но они послужили хорошим поводом для военных устроить переворот именно 19 сентября, чтобы «избежать столкновения между оппозициями и спасти жизнь тысячам» [9]. Возможно ли, что агрессивная компания против Таксина была заранее продумана лидерами «желтой» оппозиции и военной хунтой? Несмотря на все заявления о спонтанности путча, командующий базирующейся на севере Третьей региональной армией генерал-лейтенант С. Кульянамитр говорил и о том, что «переворот планировался в течение восьми месяцев» [7, p. 217].

Таксин и «красное» движение

Правительство Таксина было свергнуто в результате военного переворота 19 сентября 2006 г., оставив провинциальное крестьянское население, городских бедняков без лидера и без надежды, в то время как столичный средний класс дарил цветы солдатам тайской армии и фотографировался с ними на улицах Бангкока. Часть интеллигенции, верная Таксину или недовольная произошедшим военным путчем и возможностью возвращения к правлению военных режимов, присоединилась к «красному», т. е. народному, движению, окрепшему в последующие два года и назвавшему себя Демократическим союзом против диктатуры (United People's Front for Democracy against Dictatorship — UDD). Несмотря на то что Таксин был отстранен от власти, провинциальные избиратели, особенно жители севера и северо-востока страны, сумели вернуть его союзников в правительство. Однако оба выбранные и связанные с Таксином премьер-министра — Самак Сунтхаравет и Сомчай Вонгсават — в короткие сроки были свергнуты в результате демонстраций «желтой» оппозиции, захватившей международные аэропорты Бангкока летом 2008 г., и в результате зимних решений суда о роспуске Партии народной власти (People's Power Party — PPP), возглавляемой Сомчаем, в том же 2008 г. Теперь уже «красная» оппозиция правительству премьер-министра Абхисита Ветчачивы, назначенного Конституционным судом в декабре 2008 г. и представляющего Демократическую партию Таиланда, стала выдвигать заявления о «нелегальности» пребывания Абхисита у власти и «предвзятом судействе» в случае с премьер-министром Сомчаем [10]. Таксин поддерживал «красное» движение из-за границы, призывая бороться за отставку Абхисита и отказаться от переговоров с правительством, за роспуск парламента и новые выборы, а также обещая вернуться в Таиланд в скором времени. Однако время показало, что несмотря на срыв «красными» Восточноазиатского Саммита в Паттайе в апреле 2009 г. и последовавшие за этим кровавые восстания весной 2009/2010 гг., Таксин не решился вернуться в Таиланд, а Абхисит, по всей видимости, поддерживаемый не только армией, но и королевским двором, продолжал оставаться у власти вплоть до 2011 г.

Все же после весенних беспорядков 2010 г. и многочисленных ультиматумов «красного» движения, продолжившего устраивать пикеты на улицах Бангкока в течение 2010–2011 гг., Абхисит Ветчачива предпринял находчивый политический шаг и «сдержал» обещание распустить парламент и назначить новые выборы на июль 2011 г. в надежде вновь занять пост премьер-министра.

Как пишет профессор университета им. Чулалонгкорна К. Тхиравит, «главной целью выступлений “красных рубашек” была демонстрация популярности Таксина в числах. Из 100 тысяч человек, участвующих в баррикадах центрального Бангкока в 2010 г., половина, скорее всего, получила хорошую плату: передовые лидеры, возможно, получали до 1 млн батов (34 тыс. долларов) за миссию, в то время как простые обыватели довольствовались ежедневными выплатами от 200 до 2000 батов (6,7–67 долларов)» [5, р. 43]. Автору статьи пришлось быть свидетелем некоторых демонстраций «красных рубашек» в Таиланде, и порой действительно казалось, что толпа, собравшаяся в Бангкоке из разных провинций страны, «жаждет лишь хлеба и зрелищ». Однако если у «красных» не было другой цели, кроме демонстрации своей численности, то зачем тогда они рисковали жизнью своих детей и своей жизнью, участвуя в перестрелках с военными и в отчаянии поджигая здания центрального Бангкока в мае 2010 г.? Помимо этого, кто сказал, что участники «желтого» движения не получали платы за день, проведенный, к примеру, в душном аэропорту? Профессор Тхиравит также пишет о том, что шан-

сы Таксина влиять на «красное» движение со временем уменьшились в связи с изменением политической ситуации в Таиланде и истощением его финансовых ресурсов. С этим можно согласиться, учитывая факт конфискации большой доли активов Таксина решением суда в 2010 г. Но несмотря на то что лично Таксин со временем стал реже обращаться к «красному» движению по телевидению, демонстрации «красных рубашек» в Бангкоке не прекратились. Это может говорить лишь о том, что «красному» движению, вне зависимости от обладания Таксином власти в Таиланде, есть за что бороться.

Таксин и выборы в июле 2011 года

«В Таиланде легитимность пребывания премьер-министра у власти не определяется количеством голосов избирателей. Моральные ценности лидера, совпадающие с ценностями народа, делают его власть законной» [11]. «Желтая» оппозиция осудила Таксина как лидера согласно своим представлениям о «морали», не желая более игнорировать коррупцию и нетерпимость к инакомыслию во власти. В отсутствие сильных и справедливых судов, способных отстранить коррумпированного лидера от власти, это сделали армия и люди, видевшие в армейских генералах силу, готовую защитить их демократические свободы. Жители Бангкока приветствовали танки розами, несмотря на то что военные упразднили самую либеральную конституцию («народную» конституцию 1997 г.), когда-либо существовавшую в Таиланде. Эта демократическая конституция так и не получила шанса действовать в стране должным образом.

Однако у «красного» движения, должно быть, своя «мораль», согласно которой пребывание у власти Абхисита Ветчачивы, не избранного народным голосованием, не соответствовало их представлениям о демократии.

Во время правления премьер-министра Абхисита Ветчачивы появилось ощущение, что «желтые рубашки», в большинстве своем жители столицы, добились своего отстранением Таксина и его соратников от власти, поэтому желтый цвет их одежды не нарушал общего тона бангкокских улиц с 2008/2009 гг. Более того, некоторые столичные жители, как пишет Т. Понгсутхирак, имели тенденцию принижать интересы «красного» движения и бедняков, придерживаясь мнения, что «деньги делаются в Бангкоке и нужнее в столице, чем в провинциях, поэтому их нужно вкладывать в дальнейшее развитие столичной инфраструктуры и близлежащих районов, в строительство новых дорожных узлов и магистралей» [12, р. 37]. Все это входило в предвыборную программу Демократической партии во главе с бывшим премьер-министром Абхиситом.

Что касается «красных рубашек», в большинстве своем жителей провинций, то в таком централизованном государстве, как Таиланд, они не видели равного распределения благ между столицей и провинциями. Поэтому, основываясь на опыте популистской программы Таксина Чинавата, их «морали» была ближе самая крупная оппозиционная партия «Пхья тхай» («Во имя Таиланда»), поддерживаемая Таксином и возглавляемая его сестрой Йинглак Чинават. Йинглак обещала избирателям возвращение популистских мер ее брата, компьютеры для школьников, скоростные поезда по всей стране, 30-процентный рост минимальной заработной платы, налоговые льготы [13]. Таким образом, несмотря на участие в выборах 2011 г. еще 38 разных партий, было очевидно, что основная борьба шла между «желтыми» демократами (официальным цветом которых на этих выборах стал голубой, схожий по символике с желтым) и «красными» — «Пхья тхай», которых поддерживало «красное» движение, Таксин и, соответственно, сторонники партии-предшественницы «Тхай рак тхай».



Совершенно очевидно, что армия, чей бюджет со времени переворота 2006 г. увеличился почти вдвое, была надежным сторонником «желто-голубых» и Абхисита, особенно потому, что приход к власти сестры свергнутого Таксина мог обернуться большими кадровыми переменами в ее рядах. «Для армии ставки высоки. Новый переворот — наихудший сценарий для Таиланда, но он вполне возможен, если Таксин вернется к власти. Армия получила неплохой урок после свержения Таксина и знает, что он захочет реванша» [14]. Поэтому в предвыборные дни армейские генералы предприняли все усилия, чтобы предотвратить приход Йинглак к власти и обезопасить Таиланд от воплощения ее идеи о всеобщей амнистии, которая вполне могла позволить Таксину вернуться на родину. Генерал Прают, ответственный

за путч 2006 г. и разгон «красных» демонстраций в 2009/2010 гг., даже сделал несколько заявлений, транслируемых на армейских телеканалах, в которых дал понять, на чьей стороне армия. Он подчеркнул, что армия не будет вмешиваться в ход выборов и что избирателям следует «голосовать за хороших людей» во избежание повторения результатов прошлых выборов, которые «не принесли ничего нового» [14]. Помимо этого армия и «желтая оппозиция», по всей вероятности, поддерживали гражданскую кампанию «против выборов», рассчитывая на то, что многие тайцы уже пресытились делением страны на «цветные» оппозиции и, возможно, поверят лозунгам популярных плакатов «Не пропусти животных в парламент — не голосуй» (см. рисунок), откажутся голосовать и выбирать правительство, что поможет «остановить систему Таксина»³.

Возможно, эта кампания имела обратный эффект, потому что общая явка на выборах 3 июля 2011 г. составила около 70%. По результатам голосования популистская партия «Пхья тхай» одержала триумфальную победу, получив 256 из 500 мест в парламенте, в то время как Демократическая партия вновь стала главной оппозиционной партией, заняв 159 мест [15]. По сообщениям «Риановости», доцент Института Стран Азии и Африки при МГУ кандидат исторических наук Ирина Липилина считает, что ответ на вопрос о том, будут ли оспорены итоги нынешних выборов, во многом зависит от реакции военной верхушки и королевского двора. Но, по мнению российского эксперта, как и многих западных, «новый военный переворот в настоящее время в Таиланде маловероятен» [16]. По сообщениям информационного агентства «Рейтерс» «новый переворот — шаг, на который генерал Прают не захочет пойти, потому что результатом станет оккупация Бангкока таким количеством «красных рубашек», какого еще не было» [14]. Йинглак Чинават, первая женщина — премьер-министр Таиланда, и ее партия «Пхья тхай» выбраны безусловным большинством голосов, поэтому военным, в свете событий на Ближнем Востоке и в других странах мира, следует дважды подумать, прежде чем предпринимать какие-либо шаги [15]. Кроме того появились сообщения о том, что «Пхья Тхай» и военные обсуждают условия сделки, по которой партия сможет беспрепятственно управлять страной в обмен на обещание не производить перестановок в армии [14].

³ Надпись на одном из агитационных плакатов движения «против выборов», июль 2011 г.

В связи с такими известиями Народный союз за демократию в лице лидера «желтой» оппозиции Тьямлонга Симуанга поспешил предпринять определенные шаги со своей стороны, а именно подать иск в Верховный суд об объявлении выборов 3 июля 2011 г. недействительными по причине отказа избирательной комиссии признать право голоса почти двух миллионов избирателей, включая самого Тьямлонга. Как оказалось, во время прошлых выборов некоторые избиратели зарегистрировались в избирательных участках вне своих округов и не уведомили власти о желании голосовать в своем округе на выборах 2011 г. В результате этого 3 июля избирательная комиссия отказала им в праве голосовать в родном округе, ссылаясь на конституционные правила. Помимо этого «желтая» оппозиция обещала выдвинуть еще два иска против должностных лиц избирательной комиссии по обвинению в несоблюдении закона о выборах в связи с тем, что некоторым избирателям было отказано в праве отдать голос досрочно 26 июня 2011 г. (так как они пришли в избирательный участок к трем часам дня и позже), а также в связи с тем, что бюллетени «без голоса» были признаны недействительными. На этом «желтое» движение не остановилось, а его союзник Народный совет Таиланда (People's Council of Thailand) попросил избирательную комиссию расформировать шесть партий, участвовавших в выборах, включая «Пхья тхай» и демократов, так как они, якобы, позволили лицам, отстраненным судом от политической деятельности на 5 и более лет, принимать участие в их предвыборной кампании и написании уставов партий, а также «позволили им выступать в качестве лидеров или администраторов, раздающих приказы» [16]. Очевидно, что «желтая» оппозиция и Демократическая партия, которая по сути правила Таиландом с 2008 г. не по результатам всеобщих выборов, а по решению суда, не были готовы принять поражение в выборах без боя.

Международные наблюдатели, например «Эйжен Нетворк фо Фри Элекшенз» («Asian Network for Free Elections»), в свою очередь, признали выборы 2011 г. в Таиланде правомерными, обозначив лишь незначительные недостатки и предупредив военных о том, что их вмешательство в политику нежелательно. В качестве рекомендаций для мирного разрешения спорных вопросов о результатах выборов в будущем группа наблюдателей предложила Таиланду отстранять от политической деятельности лиц, подозреваемых в мошенничестве и предвыборной коррупции, до голосования, а не после, а также отказаться от правил, диктующих необходимость роспуска всей партии, если отдельные ее члены признаны виновными в нарушении закона [15].

Если тайские военные все же примут решение вновь вмешаться в политический «беспорядок», то «порочный круг тайской политики» вновь замкнется. Если по требованию «желтой» оппозиции партии будут распущены, а выборы признаны недействительными, то Таиланду грозит воспроизведение событий последних пяти лет. Если побежденная сторона признает поражение, то порочная «система Таксина», возвращения которой так не хотят «желтые рубашки», продолжит развиваться. Действительно, как пишет Т. Понгсутхирак, Таксин, с присущей ему долей «эгоизма», дал понять, что выборы 2011 г. — «его выборы», а победа Ийнглак Чинават и партии «Пхья тхай» — безусловно его победа [2].

Таким образом, каков бы ни был сценарий последующих событий, Таиланд, похоже, снова движется по кругу. Вполне вероятны и новые «цветные» выступления, потому что в системе тайской демократии и в глазах народа они представляются единственным способом отстоять свои демократические права, политические и социальные интересы. Чтобы двигаться вперед, а не по кругу, тайскому обществу придется признать, что большая его часть «думает и действует по-новому» — одно из главных достижений Таксина

и его партии «Тхай рак тхай», выдвинувшей такой лозунг в начале XXI в. Старый порядок, сложившийся в XX в., должен быть пересмотрен при участии обеих сторон — как «желтых», так и «красных» рубашек, которым нужно научиться с достоинством принимать победу или поражение, идти на компромисс и видеть в тайской демократии не способ достижения своих интересов, а возможный путь решения общих проблем.

Литература

1. *Samudavanija Ch.* The Thai Young Turks. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1982. xi + 101 p.
2. *Pongshudhirak Th.* A Thai Spring? Yingluck's Pheu Thai party was elected because of its pro-poor, populist platforms by a long-marginalized electorate [Электронный ресурс] // Aljazeera. Opinion. Jul 9, 2011. URL: <http://english.aljazeera.net/indepth/opinion/2011/07/2011789058735652.html> (дата обращения: 8.07.2011).
3. World Bank. World Development Indicators. Thailand [Электронный ресурс]. URL: <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.МКТР.KD.ZG/countries/1W-ТН?display=graph> (дата обращения: 05.06.2011).
4. Central Intelligence Agency. The World Factbook. Thailand [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/th.html> (дата обращения: 05.06.2011).
5. *Theeravit Kh.* Thaksin Shinawatra and the Political Turmoil in Thailand. Bangkok: Chulalongkorn University Press, 2011. 86 p.
6. *Montesano M.* Political Contests in the Advent of Bangkok's 19 September Putsch // Divided over Thaksin. Thailand's Coup and Problematic Transition / ed. by J. Funston. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009. P. 1–21.
7. *Charoenmuang T.* Thailand: A Late Decentralizing Country. Chiang Mai: Sangsilp Printing, 2006. 230 p.
8. Phraratchadamrat Nai Luan Naew Thang Kae “Wikrit Chat” (Royal Addresses: The Way to Solve the “National Crisis”) // Matichon Daily. April 27, 2005. (на тайск. яз.)
9. *McGeown K.* The King Remains Centre Stage // BBS News. September 21, 2006.
10. Profile: Thailand's Reds and Yellows [Электронный ресурс] // BBC News. April 20, 2010. URL: <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/asia-pacific/8004306.stm> (дата обращения: 24.05.2011).
11. Vatikiotis M. Understanding Asian-style Democracy [Электронный ресурс] // Asia Times. Southeast Asia. October 11, 2006. URL: http://www.atimes.com/atimes/Southeast_Asia/HJ11Ae01.html (дата обращения: 05.06.2011).
12. *Pongsudhirak Th.* The Tragedy of the 1997 Constitution // Divided over Thaksin. Thailand's Coup and Problematic Transition / ed. by J. Funston. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009. P. 27–38.
13. *Marshall Ch.* Thai Elections: Enough Certainty for Investor? [Электронный ресурс] // Citywire. July 5, 2011. URL: <http://www.citywire.co.uk/money/thai-elections-enough-certainty-for-investors/a505908?ref=citywire-money-latest-news-list> (дата обращения: 17.08.2011).
14. *Petty M.* Analysis: Thai Army Takes sides as Divisive Election Nears [Электронный ресурс] // Reuters. Canada. June 19, 2011. URL: <http://ca.reuters.com/article/topNews/idCATRE75J0FC20110620?pageNumber=1&virtualBrandChannel=0> (дата обращения: 17.08.2011).
15. *Schearf D.* Asian Observer Group Commends Thai Election, Cites Minor Flaws [Электронный ресурс] // Voice of America. Southeast Asia. July 5, 2011. URL: <http://www.voanews.com/english/news/asia/southeast/Asian-Observer-Group-Commends-Thai-Election-Cites-Minor-Flaws-125003034.html> (дата обращения: 17.08.2011).
16. Post Reporters. PAD Wants Poll Declared Void. People's Council Seeks Dissolution of Six Parties [Электронный ресурс] // Bangkok Post. News. July 14, 2011. URL: <http://www.bangkokpost.com/news/local/246955/pad-wants-poll-declared-void> (дата обращения: 14. 07.2011).

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгу: *Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. + доп. том / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. Том 6 (дополнительный): Искусство / ред. М. Л. Титаренко и др. М.: Восточная литература, 2010. 1031 с.*

Энциклопедия «Духовная культура Китая» в 5 томах, подготовленная большим коллективом российских китаеведов и представляющая собой уникальный научный труд, занимающий особое место в отечественной и мировой синологии, пополнилась в 2010 г. еще одним томом — «Искусство». Дополнительный том энциклопедии «Духовная культура Китая» так же, как и предыдущие пять: «Философия» (2006), «Мифология. Религия» (2007), «Литература. Язык и письменность» (2008), «Историческая мысль, политическая и правовая культура» (2009), «Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование» (2009), посвящен рассмотрению важнейших аспектов духовной культуры Китая.

Рецензируемый том в целом повторяет структуру, принятую во всем издании, и состоит из двух основных разделов: «Общего», включающего статьи, характеризующие историю развития и современное состояние различных видов и жанров китайского искусства, и «Словарного», где представлены биографические очерки о выдающихся деятелях китайского искусства и разъясняются многие важные китайские термины и понятия из сферы искусства.

В «Общем разделе» дается развернутое описание и характеристика культурно-исторической специфики китайского искусства, присутствуют главы, посвященные архитек-

туре, изобразительному искусству, декоративно-прикладному искусству, музыке, танцу, театру, кино, а также глава «Процессуальные искусства», включающая боевые искусства Китая, культуру чая и кулинарное искусство.

Авторы данного тома энциклопедии исходят из того, что искусство — это «важнейшая и структурообразующая форма духовной культуры Китая, в основе которой лежит органичное взаимодействие фенотипа регулярных обновлений и генотипа вечного “возвращения к древности” (*фу гу*)» (с. 15). Приверженность традициям обусловила беспрецедентную устойчивость элементов китайской культуры, о чем свидетельствует именно искусство (популярность древней поэзии и театрального искусства, сохранение многовековой традиции жанров китайской живописи и стилей каллиграфии и т. д.).

Первая статья рецензируемого тома посвящена анализу культурно-исторической специфики китайского искусства, его содержания и форм, а также рассмотрению изменений в сфере художественной традиции в соответствии с историческими эпохами: от глубокой древности до настоящего времени.

В последующей статье особое внимание уделяется развитию архитектуры и строительства в Китае как важнейшей составляющей духовной культуры. В книге представлены образцы конструктивных и планировочных решений жилищ и построек, архитектурных ансамблей храмов, селений и городов, начиная с неолитических культур Хэмуду, Луншань, Яншао и вплоть до современности. Подбор материалов наглядно демонстрирует преемственность и устойчивость архитектурных традиций, сформировавшихся в глубокой древности. Чрезвычайно удобным для

читателей является то, что одновременно с обсуждением архитектурных особенностей построек соответствующих эпох разбирается смысловая нагрузка, которую они несут, опирающаяся на мировоззренческие основы духовной культуры китайского общества. Визуальному восприятию содержания помогает большое количество изобразительного материала в виде рисунков, схем и фотографий упоминаемых в тексте объектов.

Статья «Изобразительное искусство и эстетическая мысль» посвящена важнейшим составляющим китайской культуры — каллиграфии, живописи, скульптуре и графике. Авторы убедительно доказывают, что самый высокий статус в искусстве Китая всегда принадлежал каллиграфии, являвшейся «стилеобразующей сферой художественной практики» (с. 171), что, в свою очередь, было обусловлено особым положением иероглифа в структуре духовной культуры Китая (можно вспомнить многоаспектность самого иероглифа *вэнь*, ассоциирующегося с «культурой», но в то же время означающего «письменность»).

Авторам удалось блестяще показать многовековую эволюцию китайских представлений об изобразительном искусстве в поэтапном развитии традиционной (*го-хуа*), настенной (*би-хуа*), лаковой (*ци-хуа*) живописи, живописи маслом, гравюры, скульптуры, традиционной вырезки из бумаги и каллиграфии. Статью отличает использование огромного количества фактического материала и соответствующих ему иллюстраций. Философский и эстетический смысл мироздания, выраженный в категориях изобразительного искусства Китая, и отличия китайской культуры от западной показаны в теоретической части статьи. Способ изложения основных концепций и аспектов теории и эстетики живописи и каллиграфии позволяет использовать этот материал не только специалистам, но и широкому кругу читателей. Несомненный интерес вызывает раздел данной статьи, посвященный современному изобразительному искусству Китая.

Большое внимание в энциклопедии уделено важнейшей части духовной культуры — декоративно-прикладному искусству и ремеслу в Китае. Статьи, посвященные

китайской бронзе и литью различных эпох, изделиям из камня, драгоценных металлов и лака, эмалям, керамике и фарфору, являются украшением данного тома. Великолепные, профессионально подобранные иллюстрации дают представление о предметах прикладного искусства в целом, а текстовое сопровождение содержит кроме исторических и художественных сведений информацию о технологиях и орудиях производства.

Особо следует отметить разделы, содержащие описание китайского текстиля — шелка и его разновидностей, а также костюма. Несомненный интерес вызывают материалы, посвященные развитию мебели и ювелирных украшений различных эпох. Рисунки, фотографии, сведения о технологиях изготовления деревянных и металлических изделий, о тканях и их росписи могут быть востребованы современными дизайнерами.

Специалистам и любителям китайской музыки, танца, театрального искусства, цирка и кинематографии адресована статья об истории развития и состоянии в настоящее время этих жанров, являющихся неотъемлемой частью духовной культуры Китая. Подобранные материалы отличает счастливое сочетание высокого научного уровня и доступности изложения.

Авторы данного тома обращают внимание на то, что еще Конфуций возвел в ранг теории представление о происхождении всех искусств от музыки (*юэ*), соединяющей инструментальное исполнение с пением, поэзией и танцами. Он считал музыку регулятором социальной и космической гармонии, средством воспитания людей и управления государством. Все это обусловило особое место музыки в китайской духовной культуре.

Учитывая все возрастающую популярность китайского кино на мировой арене, большой интерес представляет раздел, посвященный истории развития и современному состоянию китайского кинематографа, а также статьи, посвященные наиболее известным китайским режиссерам и актерам.

Особое место в рецензируемом томе занимает глава «Процессуальные искусства», в которой идет речь о таких неотъемлемых составляющих культуры Китая, как боевые искусства (*у-шу*), культура чаепития, кули-

нарное и застольное искусство. Включение данных разделов в том энциклопедии, посвященный искусству, вполне закономерно, так как без них невозможно понять многоаспектность развития китайской духовной цивилизации. Так, авторы приводят фразу из древнейшего канона «Шу цзин»: «Пища — это небо людей» (с. 461) и отмечают, что китайцы превратили еду в подлинный культ и утонченное искусство, которое приносит не только гастрономическую или даже медицинскую пользу, но и эстетическое наслаждение.

Еще одна глава посвящена изучению китайского искусства в России и содержит особый подраздел о выдающемся российском китаеведе Василии Михайловиче Алексееве, ставшем первым ученым — собирателем китайских народных картин *нянь-хуа*.

В заключение хочется еще раз отметить, что новый том энциклопедии «Духовная культура Китая» обладает всеми достоинствами, присущими предыдущим томам. Каждый читатель может найти в ней что-либо необходимое для себя. Там много материалов, интересных как для профессионалов-востоковедов, искусствоведов или культурологов, так и всех, кто интересуется Китаем. Без этой книги не смогут обойтись студенты, которые начинают постигать основы культуры Китая.

Все это позволяет с уверенностью утверждать, что энциклопедия «Духовная культура Китая», безусловно, займет достойное место в университетских библиотеках и будет постоянно и активно использоваться в учебном процессе и научной работе.

Н. А. Самойлов, И. Г. Румынская

АННОТАЦИИ

УДК 572

Бочаров В. В. **Африка и Россия как субъекты культурального развития** // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 3–14.

В статье утверждается, что Запад и Восток имеют различные траектории исторической динамики (эволюции). Понимая данную динамику как социокультурный процесс, автор видит причину этих различий в ролях, которые играют в нем «общество» и «культура». Если при социетальном развитии Запада «общество» порождает новые культурные формы (экономические, политические, правовые), то при культуральном развитии Востока данные формы заимствуются, чтобы сделать традиционное общество адекватным им. Поэтому субъекты культурального развития демонстрируют много схожего, несмотря на подчас глубокие различия их традиционных культур. Это положение демонстрируется на примере России и Африки. С точки зрения автора для создания новой теории развития Востока необходимо вернуться к высказанной Д. А. Ольдерогге идее «колониального общества», основные характеристики которого во многом определяются традиционным обществом, заложенными в нем противоречиями.

Ключевые слова: эволюция Востока, общество, традиционное общество.

УДК 811.512.1

Дубровина М. Э. **Опыт сравнительного анализа глагольных имен в турецком и якутском языках** // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 15–23.

В статье автор пытается провести сравнение аналогичных функциональных форм глагола двух тюркских языков: современного якутского и современного турецкого языка. Анализ якутских текстов показывает, что в этом языке глагольная форма с показателем -ар, которую традиционно относят к причастиям, на самом деле имеет смыслы, которые в современном турецком языке выражают формы трех словоизменительных категорий — *причастий, имен действия* (масдаров) и бифункциональных форм, именуемых *субстантивно-адъективными формами* (САФ).

Ключевые слова: тюркология, грамматика тюркских языков, якутский язык, причастие.

УДК 811.512.142

Ульмезова Л. М. **Имена действия (субстантивные формы глагола) в карачаево-балкарском языке** // Вестн. С.-Петербур. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 24–28.

Материал карачаево-балкарского языка подтверждает положение, согласно которому глагольные имена в тюркских языках являются историческим источником ряда глагольных, в частности, временных форм.

Согласно концепции, разделяемой автором настоящей статьи, коммуникативное предназначение компонентов высказываний, вводимых глагольными именными формами, в значительной мере совпадает с коммуникативным предназначением союзных придаточных предложений индоевропейских языков.

Ключевые слова: глагольная финитная форма, морфология, словоизменительная категория, придаточное предложение.

УДК 94

Алескерова Н.Э. «Тезкере Ламазат-и Хульвийе-аз-Ламазат-и Ульвийе» Махмуда Джамал ад-Дина ал-Хульви — основной источник, посвященный шейхам суфийского братства Халватийа // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 29–35.

В статье описывается средневековое агиографическое сочинение — тезкере «Ламазат-и Хульвийе-аз-Ламазат-и Ульвийе», автором которого был известный османский суфий и поэт Махмуд Джамал ад-Дин ал-Хульви (1574–1654). «Ламазат...» — второй после «Тазкира-йи-шу арайи Маулавийа» по своему значению и важности османский тезкере, повествующий о суфийских шейхах. «Ламазат...» почти полностью посвящено описанию биографии членов братства Халватийа и его многочисленных ответвлений. Сочинение состоит из одного предисловия (мукаддима), 23 частей (ламза, что означает вкус), каждая часть подразделяется на главы — заика (вкусности), и заключения (хатиме). Хронологические рамки сочинения довольно обширны, охватывают отрезок времени с периода основания ислама (с биографии пророка Мухаммада) до XIV в., а также с периода возникновения братства Халватийа в северном Азербайджане, и до его расцвета в Османской империи в XVI в.

Ключевые слова: Ламазат, тезкере, Сухравардийа, Халватийа, ал-Хульви, ламза, заика, хатиме, силсила, мукаддима, халиф, шейх, мурид.

УДК 94(593)

Пылева А.И. Подготовка, организация и последствия государственного переворота в Сиаме в XVII веке: анализ причин поражения геополитической стратегии Франции // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 36–45.

Настоящая статья посвящена причинам кризиса и поражения геополитической стратегии Франции в Сиаме во второй половине XVII в. Автор связывает эти явления с уменьшением роли и влияния французских католических миссионеров, усложнением международного положения Франции, ухудшением кадрового состава прибывающих в Сиа миссий и, как следствие, утратой французами общего направления геополитической стратегии в Сиаме и событиями государственного переворота в Сиаме в 1688 г.

Ключевые слова: геополитическая стратегия Франции, Сиа м в XVII веке, миссионерская деятельность.

УДК 82.0

Иванова Ю.В. Историческая личность в произведениях Ариёси Савако // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 46–52.

В статье в рамках исторического направления в творчестве японской писательницы Ариёси Савако исследуются ее произведения об известных японских исторических личностях. Анализируются факты истории и художественный вымысел автора.

Ключевые слова: историческое направление, историческая личность, кабуки.

УДК 811.133.1(6)-821.133.1(6)

Найденова Н.С. Эволюция образа африканского интеллигента сквозь призму франкоязычного художественно-публицистического дискурса // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 53–62.

В статье рассматривается эволюция концепции образа африканского интеллигента на материале художественно-публицистических произведений африканских писателей с учетом исторических событий, социально-культурных процессов и основных направлений общественной мысли XX–XXI вв.

Ключевые слова: Тропическая Африка, африканская литература, франкофонная литература, художественно-публицистический дискурс, французский язык, негритюд, идентичность.

УДК 821.411.21

Суворов М. Н. Специфика просветительского этапа в развитии современной художественной прозы стран Аравии // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 63–71.

В статье рассматривается специфика начального этапа развития современной художественной прозы в странах Аравии, обусловленная особенностями социально-исторической эволюции этих стран в XX в.

Ключевые слова: Аравия, литература, проза.

УДК 291.37

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

В представленной статье описываются общие и особенные черты исламской традиции паломничества (*зийарат*) в Центральной Азии и Турции, а также роль и значение этих практик в повседневной религиозной жизни населения указанных регионов и эволюция отношения к данной традиции со стороны официальных правительственных структур.

Ключевые слова: паломничество, Турция, Центральная Азия.

УДК 29.294.5.7.046.3

Воздиган К. М. Народное искусство мадхубани и Малая традиция индуизма // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 82–91.

Настоящая статья рассматривает мадхубани — народное искусство региона Митхила в Северо-Восточной Индии в контексте представлений об «уровнях» традиции в индуизме. Сюжеты росписей мадхубани сегодня невозможно представить себе без персонажей «Рамаяны», фиксированный текст которой неизменно ассоциируется с «чистым», «санскритским», «высоким» индуизмом. При этом по совокупности признаков мадхубани имеет гораздо больше общего с сакральными племенными росписями, создаваемыми в рамках небрахманических автохтонных культов. В статье рассматриваются представления о Великом и Малом уровнях традиции индуизма, а также описываются факторы, способствовавшие «новой санскритизации» народного искусства Митхилы.

Ключевые слова: индуизм, Митхила, мадхубани, народное искусство.

УДК 398.21;398.22;159.99

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

Настоящая статья посвящена определению основных этнических констант и некоторых особенностей поведения и взаимодействия в обществе народов манден (бамана и манинка) на основе анализа сказочной и эпической традиции. Коллективистская направленность культуры манден, отраженная как в эпосе, так и в сказке, определяет некоторые поведенческие константы, базирующиеся на поддержке и взаимности действий. Основной поведенческой константой, определяемой в устной традиции, можно считать искажение реальной ситуации, поэтому человек ценится умением найти решение в любой ситуации, как качества характера будут цениться хитрость, умение находить помощников. Вторая константа — избегание прямых конфликтов, что в частности определяется и высокой степенью толерантности, необходимостью жить в равновесии с природой, зависимостью от нее.

Ключевые слова: устная традиция, этнические константы, народы манден.

УДК 323

Кривохиж С. В. «Мягкая сила» и публичная дипломатия в теории и внешнеполитической практике Китая // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 103–112.

Расширение рамок использования «мягкой силы», ориентированной на сотрудничество и мирное решение проблем путем привлечения на свою сторону союзников, стало новым направлением внешней политики КНР в последнее десятилетие. В статье анализируются причины повышенного интереса руководства КНР к «мягкой силе» и особенности китайского подхода к разработке и применению этой идеи на практике. Особое внимание уделено инструментам, используемым КНР для наращивания «мягкой силы» страны, в частности публичной дипломатии. Автор приходит к выводу, что несмотря на серьезные усилия руководства КНР в данном направлении существует ряд проблем, которые препятствуют эффективному использованию инструментов «мягкой силы», таких как недостаточные информационные ресурсы и непрозрачность политической системы КНР, которая вызывает недоверие у западных стран. Положительным моментом является то, что руководство страны и научные круги осознают задачи, которые стоят перед страной и занимаются разработкой стратегии, которая бы учитывала все факторы.

Ключевые слова: мягкая сила, публичная дипломатия, Китай.

УДК 328.161(593)

Пугачева Е. В. Итоги политического кризиса в Таиланде: возвращение клана Таксина Чинавата // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2012. Вып. 3. С. 113–120.

В статье рассматриваются итоги политического кризиса в Таиланде в начале XXI в., обострившегося в связи с отстранением от власти премьер-министра Таксина Чинавата в результате переворота 2006 г. и продлившегося вплоть до правительственных выборов в июле 2011 г. В задачи исследования входит изучение предпосылок раскола тайского общества на «цветные» оппозиции на основе понимания политики Таксина и ее последствий для страны, а также изучение значения правительственных выборов в Таиланде в июле 2011 г., ставших кульминацией борьбы между «красной» и «желтой» оппозициями и разрешившихся в пользу возвращения клана Таксина в королевское правительство.

Ключевые слова: военный переворот, «цветная» оппозиция, правительственные выборы, демократия.

ABSTRACTS

Bocharov V.V. **Africa and Russia as subjects of cultural development** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 3–14.

The article argues that the West and the East have distinct trajectories of historical dynamics (evolution). Understanding such dynamics as a socio-cultural process, the author sees the reason of these distinctions in different roles of “society” and “culture”. If societal development of the West is characterized by “society” generating new cultural forms (economic, political, legal), cultural development is characterized by these forms being borrowed by the East to make traditional society to conform to them. Therefore subjects of the cultural development demonstrate a lot of similarities despite substantial differences of their traditional cultures. This idea is illustrated by the author on the example of Russia and Africa. To create a new evolutionary theory of the East it is necessary to return to the idea of the “colonial society” stated by D. A. Olderogge which basic characteristics are defined by internal contradictions inherent to a traditional society.

Keywords: evolution of the East, the society, traditional society.

Dubrovina M.E. **Comparative analysis of the verbal noun in the Turkish and Yakut languages** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 15–23.

The article presents an attempt to compare similar functional forms of the verb of two Turkic languages: modern Yakut language and Turkish language. The analysis of Yakut texts proves that verbal noun with affix -ar, which is traditionally referred to participles, in fact combines the meanings which in modern Turkish language are expressed by forms of three inflectional categories — the participle, the action name (Masdar) and the bifunctional forms, called substantive-adjective form (abbreviated as SAF).

Keywords: turkology, Turkish grammar, the Yakut language, participles, verbal nouns.

Ulmezova L.M. **On the substantive form of the verb in Karachay-Balkar language** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 24–28.

The material of the Karachay-Balkar language confirms the thesis, according to which verbs in the Turkic languages are the historical source of a number of verb forms, particularly the tense forms.

According to the concept shared by the author of this article, communicative purpose of the components of the statements, expressed by nominal forms of verbs, coincides with the communicative purpose of conjunctive subordinate clauses of the Indo-European languages.

Keywords: finite verb form, morphology, inflectional categories, subordinate clause.

Alasgarova N.E. **Tezkere “Lamazat-i Hulviye-az-Lamazat-i Ulviye” of Mahmud Jamaladdin al-Hulvi, as the main hagiographic work (source) dedicated to the life of sheikhs of Khalwatiya sufi brotherhood** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 29–35.

The main object of the research is a medieval hagiographic work — tezkere “Lamazat-i Hulviye-az-Lamazat-i Ulviye” by Mahmud Jamaladdin al-Hulvi, a famous sufi and poet (1574–1654). “Lamazat...” is the second important ottoman tezkere after the “Tazkira-yi-Shuara-yi Maulaviya” which describes the sufi sheikhs’ biographies. “Lamazat...” describes biographies of the members of Khalwatiya brotherhood, as well as its numerous branches. Tezkere consists of one preface (mukaddima), 23 parts (lamza — means delicious), every part is subdivided into the subsections (zaika), and a conclusion (hatime).

Chronologically the present hagiographical work covers an early phase of Islamic history — from the biography of Prophet Muhammad till the 14th century, and from the beginning of Khalwatiya sufi brotherhood in North Azerbaijan to its blossoming in the Ottoman Empire in the 16th century).

Keywords: Lamazat, tezkere, Suhravardiya, Khalwatiya, lamza, zaika, hatime, silsila, mukaddima, khalif, sheikh, murid.

Pyleva A.I. **The background, process and consequences of the revolution in Siam (1688): the reasons of failure of French geopolitical strategy in Siam in the second half of the 17th century (an analysis)** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 36–45.

This article covers the reasons of the crisis and the ultimate failure of the geopolitical strategy of France in the Kingdom of Siam (Thailand) in the second half of the 17th century. The author reveals the links between these events and the following facts: decrease in the catholic missionaries' influence, complication of France's position in the international arena, deterioration of the missions' staff in Siam which therefore had led to France losing the general vector of its geopolitical strategy in Siam and to the revolution in Siam in 1688.

Keywords: French geopolitical strategy, Siam in the 17th century, missionary work.

Ivanova Y. V. **Historical figures in the works by Ariyoshi Sawako** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 46–52.

The article focuses on the historic works by Ariyoshi Sawako, a Japanese writer (1931–1984), dedicated to historical personalities, historical facts and myths being analyzed.

Keywords: historical direction, historical personality, kabuki.

Naydenova N. S. **African intellectuals in francophone literary and journalistic discourse** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 53–62.

The article deals with the evolution of the concept of African intellectual through literary and journalistic works taking into account historic events, social and cultural highlights and main trends of social thought of the 20th and 21st centuries.

Keywords: sub-Saharan Africa, African literature, francophone literature, literary and journalistic discourse, the French language, negritude, identity.

Suvorov M. N. **Some specific features of the enlightenment period in development of modern prose in Arabia** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 63–71.

The article deals with some specific features of the initial period in development of modern prose in the countries of Arabia, determined by the peculiarities of socio-historical evolution of these countries in the 20th century.

Keywords: Arabia, literature, prose.

Alexeev A. K., Ivanova V. V. **Common and distinctive features of Islamic pilgrimage practices (*ziyarat*) in Central Asia and Turkey** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 72–81.

The article describes common and distinctive features of Islamic pilgrimage practices (*ziyarat*) in Central Asia and Turkey, the role and meaning of these practices in everyday religious life of local population and evolution of these practices in relation with official governmental structures.

Keywords: pilgrimage, Central Asia, Turkey.

Vozdigan K. M. **Folk Art “Madhubani” and Little Tradition of Hinduism** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 82–91.

This paper deals with Madhubani — folk art of Mithila region in North-Western India in the context of the “levels” of tradition in Hinduism. Today it's impossible to imagine the subjects of Madhubani paintings without the characters of “Ramayana”, whose fixed text is always associated with “the pure”, “Sanskrit”, “high” Hinduism. At the same time Madhubani has much more in common with the sacred tribal paintings, which are created as a part of non-brahmanical indigenous cults. The article considers the ideas of the Great and Little levels of Hindu tradition, and describes the factors that contributed to the “New Sanskritization” of the folk art of Mithila.

Keywords: Hinduism, Mithila, Madhubani, folk art.

Zavyalova O.Yu. **Ethnic constants and behavior features of the Manden peoples (oral tradition's analysis)** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 92–102.

Based on the analysis of the fabulous and epic tradition, the article identifies the main ethnic constants and behavior features of interaction in society of the Manden peoples (Bamana and Maninka).

The collectivist orientation of Manden culture, as reflected in the epics, as well as in fairy tales, determines some of the behavioral constants based on reciprocity and support activities. The main behavioral constant can be considered as distortion of a real situation, so an ability to find a solution to any problem is regarded as of high priority. Such qualities of character as cunningness and ability to find helpers are also valued. The second constant is an ability to avoid direct conflicts, which is determined by high degree of tolerance and necessity to live in balance with nature.

Keywords: oral tradition, ethnic constants, Manden (Manding) people.

Krivokhizh S.V. **Soft power and public diplomacy in theory and foreign policy of China** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 103–112.

Increasing use of soft power has become a distinctive feature of Chinese foreign policy over the last decade. In the following article the author analyses reasons that stimulated Chinese government to apply this foreign policy concept in everyday political practice, and also gives a detailed description of “soft power with Chinese characteristics”. The author pays special attention to the instruments that China uses to reveal soft power potential of the country, especially public diplomacy. Obviously there are certain barriers that keep China from immediate success such as lack of informational resources and mistrust of Western society. The positive moment is that Chinese government and scientists realize all the problems and obstacles that China faces today and work on developing of relevant strategy that will help to reach political goals of the country.

Keywords: soft power, public diplomacy, China.

Pugacheva E.V. **Consequences of the political crisis in Thailand: the return of the Thaksin Shinawatra clan** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2012. Issue 2. P. 113–120.

The article analyzes the consequences of the political crisis in Thailand at the beginning of the 21st century that escalated after the removal of Prime Minister Thaksin Shinawatra from his post and lasted until the government elections in July 2011. The main objective of the article is to reveal the reasons of the split in Thai society between the “coloured” oppositions based on their understanding of Thaksin’s policy and the formation of large-scale “yellow” and “red” movements that paralyzed political development of the country. The article evaluates the outcome of the government elections in July 2011 that became a culmination of the struggle between the “coloured” oppositions and resulted in returning of Shinawatra clan to the Thai government.

Keywords: coup d'état, “coloured” opposition, government elections, democracy.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеев Антон Кириллович, кандидат исторических наук, доцент кафедры Центральной Азии и Кавказа Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: ant.alexeev@mail.ru

Алескерова Несрин Эльдар кызы, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных наук филиала Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова в Баку; e-mail: naleskerova@yandex.ru

Бочаров Виктор Владимирович, профессор кафедры теории общественного развития стран Азии и Африки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: victana2007@rambler.ru

Воздиган Ксения Михайловна, соискатель ученой степени кандидата исторических наук при МАЭ РАН, старший специалист экспозиционно-выставочного отдела Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; e-mail: kabarga05@gmail.com

Дубровина Маргарита Эмильевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: maggydu@rambler.ru

Завьялова Ольга Юрьевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры африканистики Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: jontan@mail.ru

Иванова Вероника Витальевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук; e-mail: v.v.ivanova@gmail.com

Иванова Юлиана Владимировна, аспирант второго курса Дальневосточного федерального университета; e-mail: ivanovayuna09@yahoo.com

Кривохиж Светлана Валентиновна, аспирант кафедры американских исследований факультета международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: sve_kri@mail.ru

Найденова Наталья Сергеевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков филологического факультета Российского университета дружбы народов; e-mail: nspnat@progtech.ru

Пугачева Екатерина Владимировна, аспирант кафедры стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: khatriya_me@hotmail.com

Пылева Анастасия, аспирант кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: pyleva_anastasiya@mail.ru

Румынская Ирина Геннадиевна, кандидат физико-математических наук, доцент кафедры физики Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна; e-mail: igrs@mail.ru

Самойлов Николай Анатольевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории общественного развития стран Азии и Африки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: samoylov_nikolay@mail.ru

Суворов Михаил Николаевич, кандидат филологических наук, доцент кафедры арабской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: soumike@mail.ru

Ульмезова Лейля Мурадиновна, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры тюркской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: leylaulmezova@mail.ru

CONTENTS

Russia and the East

<i>Bocharov V. V.</i> Africa and Russia as subjects of the cultural development	3
---	---

Linguistics

<i>Dubrovina M. E.</i> Comparative analysis of the verbal noun in Turkish and Yakut languages.....	15
<i>Ulmezova L. M.</i> On the substantive form of the verb in Karachay-Balkar language.....	24

History and source studies

<i>Alasgarova N. E.</i> Tezkere “Lamazat-i Hulviye-az-Lamazat-i Ulviye” of Mahmud Jamaladdin al-Hulvi, as the main hagiographic work (source) dedicated to the life of sheikhs of Khalwatiya sufi brotherhood.....	29
<i>Pyleva A. I.</i> The background, the process and the consequences of the revolution in Siam (1688): the reasons of the failure of French geopolitical strategy in Siam in the second half of the 17th century (the analysis).	36

Literary studies

<i>Ivanova Y. V.</i> Historical personalities in the works by Ariyoshi Sawako	46
<i>Naydenova N. S.</i> African intellectuals in francophone literary and publicist discourse	53
<i>Suvorov M. N.</i> Some specific features of the enlightenment period in the development of the modern prose in Arabia.....	63

Geocultural spaces and codes of the cultures of Asia and Africa

<i>Alexeev A. K., Ivanova V. V.</i> Common and distinctive features of Islamic pilgrimage practices (<i>ziyarat</i>) in Central Asia and Turkey	72
<i>Vozdigan K. M.</i> Folk art Madhubani and Little tradition of Hinduism.....	82
<i>Zavyalova O. Yu.</i> Ethnic constants and behavior features of the Manden peoples (oral tradition's analysis)	92

Foreign policy and international relations of Asia and Africa

<i>Krivokhizh S. V.</i> Soft power and public diplomacy in theory and foreign policy of China.....	103
<i>Pugacheva E. V.</i> Consequences of the political crisis in Thailand: the return of the Thaksin Shinawatra clan...	113

Reviews

<i>Samoylov N. A., Rumynskaya I. G.</i> Review of “Spiritual Culture of China”: Encyclopedia. Ed. by M. L. Titarenko. Vol. 6: Arts. M.: “Vostochnaya literatura”, 2009.....	121
---	-----

Abstracts	128
------------------------	-----

Authors	131
----------------------	-----

ПОРЯДОК РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ РУКОПИСЕЙ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ, ПОСТУПИВШИХ В РЕДАКЦИЮ ЖУРНАЛА «ВЕСТНИК СПбГУ»

- Все научные статьи, поступившие в редакцию журнала, подлежат обязательному рецензированию.
- Ответственный редактор и ответственный секретарь серии определяют соответствие статьи профилю журнала, требованиям к оформлению и направляют ее на рецензирование специалисту, доктору или кандидату наук, имеющему наиболее близкую к теме статьи научную специализацию.
- Рецензенты уведомляются о том, что присланные им материалы являются собственностью авторов и содержат сведения, не подлежащие разглашению. Рецензентам не разрешается делать копии статей.
- Сроки рецензирования определяются ответственным секретарем серии.
- В рецензии должно быть указано: а) соответствует ли содержание статьи ее названию, б) в какой мере статья соответствует современным достижениям в рассматриваемой области науки; даны: в) оценка формы подачи материала, г) целесообразность публикации статьи, д) детальное описание достоинств и недостатков статьи.
- Рецензирование проводится анонимно. Автору статьи предоставляется возможность ознакомиться с текстом рецензии. Нарушение анонимности возможно лишь в случае заявления рецензента о плагиате или фальсификации материалов, изложенных в статье.
- Если рецензия содержит рекомендации по исправлению и доработке статьи, ответственный секретарь серии направляет автору текст рецензии с предложением учесть рекомендации при подготовке нового варианта статьи или аргументировано их опровергнуть. Переработанная автором статья повторно направляется на рецензирование.
- В случае, когда рецензент не рекомендовал статью к публикации, редколлегия может направить статью на переработку с учетом сделанных замечаний, а также направить её другому рецензенту. Текст отрицательной рецензии направляется автору.
- Окончательное решение о публикации статьи принимается редколлегией серии и фиксируется в протоколе заседания редколлегии.
- После принятия редколлегией серии решения о допуске статьи к публикации ответственный секретарь серии информирует об этом автора и указывает сроки публикации. Текст рецензии направляется автору.
- Оригиналы рецензий хранятся в редколлегии серии в течение пяти лет.



КАК СОСТАВИТЬ РЕЗЮМЕ (SUMMARY)

Резюме — один из видов сокращенной формы представления научного текста. Назначение резюме — привлечь внимание читателя, пробудить читательский интерес минимальными языковыми средствами: сообщением сути исследования и его новизны. И то и другое должно быть указано в резюме, а не подразумеваться. Все научные статьи в журнале должны иметь авторские резюме.

Резюме (summary) — особый жанр научного изложения текста, определяющий структуру его содержания. Жанровое отличие резюме от статьи подразумевает отличие в форме изложения. Если в статье должна быть логика рассуждения и доказательства некоего тезиса, то в резюме — констатация итогов анализа и доказательства. Таким образом, формулировки в тексте резюме должны быть обобщенными, но информативными, т.е. построены по предикатам («что сказано»), а не по тематическим понятиям («о чем сказано»).

Существуют требования к объему резюме и структуре содержания. Для статей, публикуемых в журнале «Вестник Санкт-Петербургского университета», оптимальный объем авторского резюме на русском и английском языках — 500-900 знаков с пробелами.

В мире принята практика отражать в авторских резюме краткое содержание статьи. Иногда в резюме сохраняется структура статьи — введение, цели и задачи, методы исследования, результаты, заключение (выводы).

Некачественные авторские резюме в статьях повторяют по содержанию название статьи, насыщены общими словами, не излагают сути исследования, недопустимо короткие.

Резюме всегда сопровождается ключевыми словами. Ключевое слово — это слово в тексте, способное в совокупности с другими ключевыми словами представлять текст. Ключевые слова используются главным образом для поиска. Набор ключевых слов публикации (поисковый образ статьи) близок к резюме. Тексты резюме с ключевыми словами должны быть представлены на русском и английском языках.

Качественное авторское резюме на английском языке (summary) позволяет:

- ознакомиться зарубежному ученому с содержанием статьи и определить интерес к ней, независимо от языка статьи и наличия возможности прочитать ее полный текст;
- преодолеть языковой барьер ученому, не знающему русский язык;
- повысить вероятность цитирования статьи зарубежными коллегами.

То же касается авторских резюме на русском языке, но — для российских ученых и ученых, читающих на русском языке. Качественные авторские резюме — необходимость в условиях информационно перенасыщенной среды.



ИНДЕКС НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ

Одним из ключевых показателей, широко используемым во всем мире для оценки работы исследователей и научных коллективов, является индекс цитирования и импакт-фактор журнала, в котором были опубликованы статьи. Оценить влияние ученого или организации на мировую науку, определить качество проведенных научных исследований дают возможность статистические данные баз данных по цитированию журнальных публикаций.

Что такое индекс цитирования? Это специализированный информационный продукт, в котором собирается и обрабатывается полная библиографическая информация о журнальных статьях, аннотации и пристатейные списки цитируемой в статьях литературы. Такая база позволяет находить как публикации, цитируемые в отдельно взятой статье, так и публикации, цитирующие эту статью. Таким образом, пользователь может проводить эффективный масштабный поиск библиографии, охватывающей весь фронт публикаций по интересующей его теме или предмету.

Импакт-фактор журнала — один из формальных критериев, по которому можно сопоставлять уровень научных исследований в близких областях знаний. При присуждении грантов, выдвижении на научные премии (включая Нобелевскую) эксперты непременно обращают внимание на наличие у соискателя публикаций в журналах с высоким импакт-фактором. Импакт-фактор журнала — это дробь, знаменатель которой равен числу статей, опубликованных этим журналом в течение заданного периода (обычно это период в два года), а числитель — число ссылок (сделанных за этот же период в различных источниках) на указанные выше статьи. При этом подразумевается, что чем выше значение импакт-фактора, тем выше научная ценность, авторитетность журнала.

Российский индекс научного цитирования (РИНЦ) — интегрированная информационно-аналитическая система по научным публикациям. РИНЦ создается Научной электронной библиотекой LIBRARY.RU в рамках проекта, инициированного Федеральным агентством по науке и инновациям (Роснаука). В РИНЦ включаются наиболее авторитетные российские научные журналы. РИНЦ — это механизм, позволяющий оценить уровень научного издания на основе формальных и объективных критериев. Основным таким критерием является относительный показатель цитирования статей, опубликованных в данном журнале, то есть, его импакт-фактор. Самое высокое значение импакт-фактора РИНЦ среди Вестников СПбГУ в 2010 г. — 0,197 — у серии 1 (Математика. Механика. Астрономия).

Согласно решению Президиума ВАК N 45.1-132 от 14.10.2008 г. все российские научные журналы, претендующие на включение в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, должны быть представлены и оценены в РИНЦ.

Обращаем ваше внимание на единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 «Библиографическая ссылка»*. Более подробную информацию можно получить на сайте www.elibrary.ru.

*Информация приводится по http://elibrary.ru/projects/events/conf_vak_rinc/icons/regl.Pdf



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ОСНОВАН В 1724 ГОДУ.
1824 – ГОД ВЫХОДА В СВЕТ ПЕРВОГО ИЗДАНИЯ УНИВЕРСИТЕТА
