

# ВЕСТНИК

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Серия 13 | 2011 | ВОСТОКОВЕДЕНИЕ  
Выпуск 4 | Декабрь | АФРИКАНИСТИКА

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ. ИЗДАЕТСЯ С АВГУСТА 1946 ГОДА

## СОДЕРЖАНИЕ

### ЯЗЫКОЗНАНИЕ

- Янсон Р.А.* Периодизация бирманской фонологической системы. Часть I. Инициали ..... 3

### ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- Алескерова Н.Э.* Некоторые сведения об истории и мировоззрении средневекового суфийского братства Халватийа ..... 13
- Власова Н.Н.* Маги (*фанши*) в официальной китайской истории. Биография Гуань Лу. Часть 2 ..... 24
- Калманович Д.В.* Фетвы Абу Су'уда-эфенди как источник по истории семейного права в Османской империи XVI в. .... 32
- Меренкова О.Н.* История бангладешской иммиграции в Великобританию ..... 42

### ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

- Пылев А.И.* Ахмед Хамди Танпынар и его роман «Спокойствие» (о некоторых стилистических особенностях формы и содержания произведения)..... 51
- Спешнева К.Н.* К вопросу о стилистике романа Лю Э «Путешествие Лао Цаня» .... 66



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

© Авторы статей, 2011  
© Издательство  
Санкт-Петербургского  
университета, 2011

## ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

<i>Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М.</i> Концепты духовной культуры в экономических и социокультурных практиках автохтонного населения этнической Бурятии в условиях современности .....	71
<i>Старикова Е. О.</i> Организация музыкального мышления у вьетов .....	77

## ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

<i>Логонова Д. А.</i> Некоторые тенденции в политике КНР в Юго-Восточной Азии на современном этапе.....	86
<i>Николаев П. П.</i> Непал в контексте внешней политики КНР (1949–1962 гг.) .....	92
<i>Сидорова Г. М.</i> Международная поддержка мирных усилий в Демократической республике Конго в переходный период (2003–2006 гг.).....	102

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

<i>Емельянов В. В.</i> Рецензия на книгу: Афанасьева В. К. «Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья». М.: Водолей, 2007.....	109
<i>Успенский В. Л.</i> Рецензия на книгу: Ойратский словарь поэтических выражений / факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н. С. Яхонтовой. М.: Восточная литература, 2010. 615 с. (Памятники письменности Востока. СХХ).....	120

## IN MEMORIAM

Памяти кхмериста Ю. Ю. Крылова (1952–2011) .....	122
Аннотации .....	129
Abstracts .....	133
Сведения об авторах.....	136
Перечень статей.....	137
Contents.....	140

## ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 811.584.21

*Р. А. Янсон*

### ПЕРИОДИЗАЦИЯ БИРМАНСКОЙ ФОНОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ. ЧАСТЬ I. ИНИЦИАЛИ

На сегодняшний день исследованы два крайних периода состояния бирманской фонологической системы — древний и современный. Первый описан в нашей работе [1], второй — в кандидатской диссертации В. Б. Касевича [2]. Промежуточные периоды развития фонетического строя бирманского языка пока никем не исследовались<sup>1</sup>. Между тем проблема заслуживает пристального внимания и является весьма сложной. За почти девять веков своей письменной истории, т. е. с начала XII в. и до наших дней, бирманская орфография претерпела лишь незначительные изменения, тогда как произношение как инициалей, так и особенно финалей радикально изменилось, что естественно для столь длительного периода развития языка.

Специфика внутренней организации слога в слоговых языках, к которым относится бирманский, состоит, в частности, в большой степени автономности инициалей и финалей. Инициаль, не осложненная медиалью, может сочетаться с любой централью, т. е. между инициалью и централью не существует дистрибутивных ограничений. Исключения, если таковые имеются, будут носить случайный характер, а не будут связаны с каким-либо классом согласных или гласных. Такая специфика внутреннего устройства слога оправдывает отдельный анализ эволюции инициалей и финалей. В данной публикации по техническим причинам будет проанализирована эволюция только системы инициалей.

Сегментация слога на две его основные составляющие, инициаль и финаль, не составляет труда для слогов, не содержащих начальнослоговых консонантных кластеров, но требует специального анализа, если в начале слога встречаются два или более согласных. Слог максимального состава древнебирманского языка имел структуру СССГС, где в качестве первого компонента мог выступать любой из представленных в системе согласных, в качестве второго — сонанты *-l-*, *-r-* или *-y-*, в качестве третьего — только *-w-*. По единодушному мнению всех исследователей, полугласный *w* принадлежал финали, выделяясь в ее составе в качестве медиали, другие промежуточные

<sup>1</sup> Исключение составляют наши статьи [3–4].

© Р. А. Янсон, 2011

сонанты принадлежали инициали, образуя с начальным согласным сложную инициаль. Такое распределение функций промежуточных сонантов базируется на том, что в диахронии *w* участвует в фонологических процессах финали: древн. *lwan* ‘миновать’ > совр. [luŋ]. Прочие сонанты, напротив, участвуют в фонологических процессах инициалей: древн. *kla* ‘тигр’ > совр. [ća]. Таким образом, сегментация древнего слога не представляет сложностей: при наличии начальнорасположенных консонантных кластеров с трехкомпонентной структурой первые два элемента конституируют сложную инициаль, при двухкомпонентной структуре инициаль будет сложной, если кластер не содержит *-w-*, и простой, если в качестве второго компонента выступает *w*<sup>2</sup>.

В современном языке структура слога существенно упростилась, и слог максимального состава насчитывает четыре позиции против пяти в древнем языке. Это произошло в первую очередь за счет упрощения системы сложных инициалей.

По характеру второго компонента древние сложные инициали делятся на латерализованные (второй компонент *l*), эризованные (второй компонент *r*) и палатализованные (второй компонент *y*). В современном языке сохранились лишь палатализованные сложные инициали. Кроме того, некоторые сложные инициали перешли в простые. Представим все возможные древние сложные инициали и их современный облик, что даст возможность оценить степень эволюционных изменений, произошедших за девять веков.

Древнебирманские написание и произношение	написание	Современные произношение
Латерализованные инициали		
<i>kl</i> ( <i>kla</i> ‘тигр’)	<i>ky</i> ( <i>kyā</i> )	ća
<i>k<sup>h</sup>l</i> ( <i>k<sup>h</sup>la</i> ‘бросать’)	<i>k<sup>h</sup>y</i> ( <i>k<sup>h</sup>ya</i> )	ć <sup>h</sup> a
<i>pl</i> ( <i>pli</i> ‘делать’)	<i>pr</i> ( <i>pru</i> )	pju
<i>p<sup>h</sup>l</i> ( <i>p<sup>h</sup>lu</i> ‘белый’)	<i>p<sup>h</sup>r</i> ( <i>p<sup>h</sup>ru</i> )	p <sup>h</sup> ju
<i>ml</i> ( <i>mliy</i> ‘земля’)	<i>mr</i> ( <i>mre</i> )	mje
<i><sup>h</sup>ml</i> ( <i><sup>h</sup>mlok</i> ‘приподнять’)	<i><sup>h</sup>mr</i> ( <i><sup>h</sup>mrok</i> )	<sup>h</sup> mja
Эризованные инициали		
<i>kr</i> ( <i>kri</i> ‘большой’)	<i>kr</i> ( <i>kri</i> )	ći
<i>k<sup>h</sup>r</i> ( <i>k<sup>h</sup>raŋ siy</i> ‘лев’)	<i>k<sup>h</sup>r</i> ( <i>k<sup>h</sup>raŋ se</i> )	ć <sup>h</sup> iŋ te
<i>pr</i> ( <i>pri</i> ‘кончаться’)	<i>pr</i> ( <i>pri</i> )	pji
<i>p<sup>h</sup>r</i> ( <i>p<sup>h</sup>raŋ aŋ</i> ‘наполнять’)	<i>p<sup>h</sup>r</i> ( <i>p<sup>h</sup>raŋ</i> )	p <sup>h</sup> je
<i>mr</i> ( <i>mraŋ</i> ‘видеть’)	<i>mr</i> ( <i>mraŋ</i> )	mjiŋ
<i><sup>h</sup>mr</i> ( <i><sup>h</sup>mra</i> ‘стрела’)	<i><sup>h</sup>mr</i> ( <i><sup>h</sup>mra</i> )	<sup>h</sup> mja
Палатализованные инициали		
<i>ky</i> ( <i>kyak</i> ‘вариться’)	<i>ky</i> ( <i>kyak</i> )	će
<i>k<sup>h</sup>y</i> ( <i>k<sup>h</sup>yaŋ</i> ‘оставаться позади’)	<i>k<sup>h</sup>y</i> ( <i>k<sup>h</sup>yaŋ</i> )	ć <sup>h</sup> aŋ
<i>py</i> ( <i>pyak</i> ‘разрушенный’)	<i>py</i> ( <i>pyak</i> )	pje
<i>p<sup>h</sup>y</i> ( <i>p<sup>h</sup>yaŋ</i> ‘разрушать’)	<i>p<sup>h</sup>y</i> ( <i>p<sup>h</sup>yaŋ</i> )	p <sup>h</sup> je
<i>ty</i> ( <i>tyak</i> ‘глаз’)	<i>ty</i> ( <i>tyak</i> )	mje

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: [1, с. 27–31].

<sup>h</sup> ту ( <sup>h</sup> туа ‘столько’)	<sup>h</sup> ту ( <sup>h</sup> туа)	<sup>h</sup> mja
ry (rya ‘поле’, ryak ‘день’)	r или y (ya)(rak)	ja, je
ly (lyak ‘пока, во время’)	ly (lyak)	lje
<sup>h</sup> ly ( <sup>h</sup> lyan ‘эмфат. ч-ца’)	<sup>h</sup> ly ( <sup>h</sup> lyan)	<sup>h</sup> ljin

Помимо сложных инициалей в отдельных случаях претерпели существенную эволюцию и простые инициали, и этот вопрос будет рассмотрен ниже.

Приведенный список сложных инициалей древнего языка требует дополнительных комментариев. Дело в том, что для прототибетобирманского языка и для прото-лолоского языка устанавливаются сложные инициали *ɲr* и *ɲj*, которые отсутствуют в нашем списке. Так, инициаль *ɲr* присутствует в известной работе П. Бенедикта, где она реконструируется исключительно на базе современных написаний отдельных бирманских слов, но при этом не поддерживается соответствиями из близкородственных языков. Бирманские примеры следующие: *ɲra* ‘встречаться, сталкиваться’, *ɲraŋ* ‘возражать, отрицать’, *ɲruı* ‘темный, мрачный’ [5, p. 44, 47]. Другой исследователь, Д. Брэдли, не приводит оснований для установления инициали *ɲr*, но включает ее в предлагаемую систему протоинициалей [6, p. 147]. Наконец, эта инициаль присутствует и в фундаментальной работе Дж. Матиссоффа, также без дополнительных данных, а со ссылкой на данные П. Бенедикта [7, p. 81–82].

Представляется, что реконструкция инициали *ɲr* для протоязыка и соответственно для древнебирманского языка является ошибкой. В действительности современное написание *ɲr* отражает древнебирманскую инициаль *ɲu*. Это становится очевидным после следующего анализа.

В древнебирманской эпиграфике написание *ɲr* встречается лишь в палийских заимствованиях и не встречается в собственно бирманских словах. В частности, это написание видим в словах *ɲray* (от палийского *nirayo*) ‘ад’ и *ɲrut* (происхождение неизвестно) ‘перец’. В ходе ассимиляции этих слов сочетание *ɲr* в них разложилось, и его компоненты стали принадлежать разным слогам. Так, слово ‘ад’ в современном языке пишется *ɲa-ray* [ɲəjɛ], а ‘перец’ — *ɲarut* [ɲəjɔu]. Уже этот факт говорит о том, что инициаль, передававшаяся написанием *ɲr*, была чуждой бирманской фонологической системе.

Слова современного языка, записывающиеся с *ɲr*, которых, вообще говоря, очень немного, произносятся с инициалью [ɲ]: *ɲrim* [ɲein] ‘спокойный’. При этом имеется большое количество слов с такой же инициалью, которая передается буквой *ɲ*: *ɲam* [ɲaŋ] ‘слабый’. Таким образом, мы видим, что в современном языке представлена инициаль [ɲ], которая имеет разное происхождение.

В древней эпиграфике отмечаются случаи смешения на письме в начальной позиции согласных *ɲ* и *ɲ̥*, т. е. в отдельных словах встречается написание то с *ɲ̥*, то с *ɲ*, причем это бывает, как правило, перед гласным *i*: *ɲi-ɲ̥i* ‘младший брат’, *ɲi-ɲ̥wat-ɲ̥i-ɲ̥wat* ‘быть единым’. Такое явление наблюдается вплоть до появления написания *ɲr* в собственно бирманских словах, т. е. вплоть до XV в., когда графическое *r* перешло в [j] (см. об этом ниже). Такого рода нестабильность в написании отдельных древних слов свидетельствует о том, что в языке имелась некая инициаль, передать которую средствами заимствованной графики было невозможно. Использование чередующихся *ɲ* и *ɲ̥* свидетельствует о том, что искомая инициаль была носовой, а тот факт, что

чередование было приурочено к позиции перед гласным *i*, говорит о том, что, возможно, загадочная инициаль была палатализованной, ибо именно перед высокими переднерядными гласными возникает естественная палатализация предшествующих согласных.

Наконец, чисто фонологический анализ ситуации свидетельствует о следующем. Древние инициали *ky* и *k<sup>h</sup>y* в ходе эволюции перешли в [č] и [č<sup>h</sup>] соответственно. Графического *ny* в древней эпиграфике нет, но в современном языке существует инициаль /*n*/ много по сравнению с первоначальной инициалью /*n*/ происхождения. Логично видеть за этой инициалью древнее *ny* как естественное продолжение ряда велярных палатализованных сложных инициалей. Неясно, почему в графике отсутствовало соответствующее написание. Возможно, это объясняется тем, что в монском — доноре письменности для бирманцев — такое графическое сочетание не представлено, что и отразилось на сложной графической судьбе инициали /*ny*/: лишь когда *r* перешло в [j], стало возможным отображать ее адекватно средствами графики и она приобрела графическую форму, в которой представлена в современном языке.

Итогом данного обсуждения должен стать вывод, что в древнем языке не было инициали /*nr*/, а была представлена инициаль /*ny*/ . Поскольку для протоязыка инициаль *nr* в существующих работах реконструируется только на основании современной бирманской графики и, как было показано, графическое *nr* реально обозначало [ŋ], следует исключить инициаль *nr* из списка протоинициалей, сохранив, однако, инициаль *ny*, наличие которой в протоязыке подтверждается данными близкородственных языков, а теперь и бирманским материалом. Соответственно, приведенный выше список древних сложных палатализованных инициалей должен быть дополнен инициалью /*ny*/ . У нее был также преаспирированный коррелят /<sup>h</sup>*ny*/ . Это подтверждается следующим примером. В древнем языке довольно частым является слово <sup>h</sup>*ŋaŋ-s<sup>h</sup>au* ‘угнетать, притеснять’. В современном языке это слово имеет форму <sup>h</sup>*ŋaŋ-s<sup>h</sup>au*, где начальный согласный есть результат эволюции древнего *ny*. По описанным выше причинам эта инициаль в древнем языке передается одним, но аспирированным согласным <sup>h</sup>*ŋ*, который передает [ŋ], а это подтверждает наличие преаспирированного коррелята у инициали /*ny*/ .

Обратившись к исходному списку древних сложных инициалей, мы обнаружим, что лишь латерализованные сложные инициали изменили свой графический облик, тогда как все другие продолжают функционировать в языке в той же графической форме, в которой представлены в древнем языке. Это делает задачу реконструкции эволюции их фонетического значения проблематичной.

Не составляет труда определить время падения промежуточного *-l-*. Уже в эпиграфике XIV в. слова, записывавшиеся с промежуточным *-l-*, стали приобретать варианты написания: после велярных согласных на месте прежнего *l* стал употребляться *y*, а после лабиальных — *r*. Например, слово «тигр» встречается в текстах либо в форме *kla*, либо *kya*, слово «земля» — либо в форме *mle*, либо *mre*. Данные факты являются бесспорным свидетельством падения промежуточного *-l-* и, соответственно, исчезновения из системы нициалей сложных латерализованных инициалей. Похоже, что этот процесс носил скоротечный характер, поскольку довольно быстро написания с промежуточным *-l-* стали заменяться новыми промежуточными согласными. И это несмотря на то что древние тексты носили канонический характер и изобиловали стандартными формулировками, повторявшимися из текста в текст. Именно

вследствие канонического характера древних текстов отдельные написания с промежуточным *-l-* можно встретить в текстах существенно более позднего времени, практически до конца XVIII в. Такие написания встречаются в словах очень частого употребления: *kloŋ* ‘монастырь’, *klwat* ‘быть свободным от страстей’, *mle* ‘земля’. Понятно, что в таких случаях мы имеем дело с гиперкорректными написаниями.

Итак, первый этап эволюции системы сложных инициалей состоял в исчезновении латерализованных сложных инициалей и как результат — в пополнении классов эризованных и палатализованных сложных инициалей. Этот этап мы можем с большой степенью вероятности датировать началом XIV в.

Сейчас обратимся к проблеме эволюции слогов с велярной инициальной, за которой следует высокий переднерядный гласный. Этот вопрос существен для дальнейшего изложения.

На самом раннем этапе становления орфографии в бирманском языке был представлен только один гласный переднего ряда *i*. Гласный *e* появился несколько позже и явился результатом эволюции дифтонга *iy*. Обращает на себя внимание факт, что древние слова, записывавшиеся с велярной инициальной, после которой следовал гласный *i*, на каком-то этапе эволюции стали записываться с промежуточным *y*, т. е. по внешним признакам в этих словах произошло усложнение инициали: древн. *ki* > совр. *kyi* ‘ворона’, древн. *kip* > совр. *kyip* ‘десяток’, древн. *k<sup>h</sup>li* > совр. *k<sup>h</sup>yi* ‘возвышать’. При этом в древнем языке существовали слова, содержавшие сочетание велярной инициали с промежуточным *-y-*, но такие сочетания были возможны перед любым гласным, кроме *i*: *kyan* ‘оставаться позади, быть брошенным’, *k<sup>h</sup>uyir* ‘управлять’. Такие слова сохранились в современном языке в прежней графической форме. Отмеченное усложнение графической формы отдельных древних слов представляет особый интерес не только потому, что как будто бы противоречит общей для слоговых языков тенденции к упрощению структуры слога, но и в плане имеющихся попыток объяснить его. Д. Брэдли пишет: «...не существует примеров реконструкции лексических единиц, в которых велярная инициаль сочеталась бы с переднерядным гласным без медиали» [6, р. 119]. И далее: «...велярные плюс *i* или *e* встречаются редко, но *i* или *e* после *ky* встречаются значительно чаще. Отсюда можно сделать вывод, что мы имеем дело с результатом процесса палатализации, вызванной ассимиляцией, который проходил в протололо или даже на более ранних стадиях развития лолоских языков» [6, р. 181].

Как видим, первое утверждение Д. Брэдли о невозможности сочетания велярных с передними гласными не подтверждается данными древнебирманской эпиграфики. Его второе замечание можно рассматривать как объяснение эволюции приведенных выше слогов и появления в них медиали. Действительно, представляется вполне логичным допустить, что естественная палатализованность согласных перед передними высокими гласными, которая на первых порах не является фонологичной, в ходе эволюции становится фонологически релевантной, что и приводит к отражению ее в графике.

На самом деле подобное объяснение для нашего случая вряд ли приемлемо. Дело в том, что фонотактическая палатализация возникает у всех согласных, за которыми следуют высокие передние гласные. И если принять теорию Д. Брэдли, то следовало бы ожидать возникновения промежуточного *-y-* в сочетаниях и других инициалей с *i*. Однако такого не происходит. Такие слова, как, например, *mi* ‘огонь’, *ti* ‘червяк’, *cim*

‘зеленый’, сохранились в современном языке в неизменной с древнего периода графической форме. Следовательно, согласившись с теорией Д. Брэдли, мы встали бы перед проблемой: почему в данном конкретном случае нарушена общая тенденция к упрощению структуры слога?

Более реалистичным представляется следующее объяснение проблемы. Выше приводились примеры древних слов, содержащих сочетания велярных инициалей с *-y-*. В современном языке такие сочетания реализуются как [č]. Их графическая форма остается прежней. Видно, что в ходе эволюции в какой-то период сложные палатализованные инициали перешли в простые палатальные, при этом их графическое отображение не изменилось. По мере перехода сложных палатализованных велярных инициалей в простые в этот процесс оказались вовлеченными и слоги с велярной инициалью перед *i*, при фонетической реализации которых возникала фонотактическая палатализованность инициали. В конечном счете такие слоги стали вслед за слогами, содержащими велярный плюс *-y-*, также реализоваться фонетически как [č]. В результате этого оказалось, что одна и та же инициаль /č/ стала в графике обозначаться по-разному: в одном случае сочетанием велярной инициали с *-y-*, а в другом — одной только велярной инициалью. Данное несоответствие было разрешено графической реформой: древние слова, содержавшие велярную инициаль, за которой следовал гласный *i*, стали записываться с промежуточным *-y-*, и новая простая палатальная инициаль стала во всех словах отображаться единообразно.

На основе проведенного анализа мы можем установить время перехода сложных палатализованных инициалей в простые палатальные, т. е. перехода *ky* и *k<sup>h</sup>y* в /č/ и /č<sup>h</sup>/ соответственно. Как только мы встречаем в текстах написание с промежуточным *-y-* в словах, которые в древнем языке не имели промежуточного в своем составе, мы можем считать, что переход произошел: понятно, что новое написание возникло вследствие упрощения прежних сложных инициалей. Первые примеры орфографической реформы мы фиксируем в текстах конца XV в.

Данный этап эволюции фонологической системы повлек за собой цепочку следующих изменений. В древней системе были представлены простые палатальные инициали, передававшиеся на письме отдельными буквами. В современном языке слова, записывавшиеся с простыми палатальными инициальными, сохраняют написание неизменным, однако реализуются с фрикативными *s* и *s<sup>h</sup>*, т. е. мы видим, что образование новых простых палатальных инициалей повлекло за собой рефонологизацию прежних простых палатальных и переход их в простые фрикативные. Но в системе была представлена простая инициаль *s*, которая с образованием новой пары фрикативных коррелятов также подверглась рефонологизации и перешла в специфическую для языков региона инициаль, фонетическое значение которой для современного языка можно определить как интердентальный смычный, однако в зарубежных публикациях эта инициаль обычно транскрибируется как [θ]. В текстах XVI–XVII вв. можно встретить примеры, где слова, записывавшиеся ранее с инициалью *s*, стали записываться с инициалью *t*. Такого рода написания однозначно свидетельствуют о том, что прежняя инициаль *s* приобрела современный фонетический облик — маловероятно, чтобы фонетическое [s] передавалось на письме как [t], а вот на месте смычного интердентального такая ошибочная передача на фоне неустоявшейся орфографии представляется убедительным свидетельством состоявшейся рефонологизации прежней инициали.



Итак, судя по текстам, в промежуток между началом XVI в. и примерно серединой XVII в. фонологическая система бирманского языка претерпела существенные изменения. Отличительной чертой этих перемен является то, что они носили взаимосвязанный характер. Логично предположить, что последовательность фонологических изменений была именно такой, как она изложена выше: переход сложных палатализованных в простые палатальные вызвал рефонологизацию прежних простых палатальных и переход их в фрикативные, что в свою очередь способствовало превращению прежней фрикативной инициали в смычную интердентальную. Теоретически все эти фонологические процессы могли происходить в обратной последовательности, т.е. цепочка изменений могла начаться с перехода спиранта *s* в интердентальный смычный, образовавшаяся брешь в системе была заполнена рефонологизацией прежних простых палатальных в фрикативные, а место прежних простых палатальных было заполнено рефонологизацией сложных палатализованных инициалей. Однако хронологически свидетельства перехода сложных палатализованных инициалей в простые палатальные встречаются в текстах раньше свидетельств о переходе спиранта в интердентальный, поэтому правильнее считать, что именно упрощение сложных палатализованных инициалей вызвало цепочку последующих фонологических изменений.

Рассмотрим эволюцию эризованных сложных инициалей. Мы помним, что этот класс существовал изначально, но пополнился в XIV в. за счет рефонологизации латерализованных инициалей — латерализованные, в которых в качестве первого компонента выступали лабиальные, перешли в эризованные. Как видно из приводившихся соответствий древнего и современного произношения эризованных инициалей, графические эризованные инициали с начальным лабиальным реализуются в современном языке фонетически как палатализованные: древн. *mliy* > совр. *mre* [mje] ‘земля’. В древнем языке были также представлены эризованные сложные инициали с начальным велярным согласным. Они, как и палатализованные сложные велярные инициали, реализуются в современном языке как простые палатальные: древн. *kri* > совр. *kri* [ci] ‘большой’.

Таким образом, класс современных сложных палатализованных инициалей включает единицы разного происхождения. В него входят инициали, сохранившие графический облик неизменным с древних времен (древн. *pyak* > совр. *pyak* [pje]), инициали, явившиеся продуктом эволюции древних латерализованных инициалей (древн. *plu* > совр. *pru* [pju] ‘делать’), и инициали, возникшие в ходе эволюции древних эризованных инициалей (древн. *pri* > совр. *pri* [pji] ‘кончатся’).

Мы установили время падения промежуточного *-l-* и образования новых эризованных инициалей. Сейчас наша задача состоит в определении времени падения промежуточного *-r-* и, соответственно, времени перехода эризованных инициалей в палатализованные. Установление этого периода даст нам возможность также установить время перехода эризованных велярных инициалей в простые палатальные (древн. *kri* > совр. *kri* [ci]), ибо понятно, что переход эризованных велярных в простые палатальные должен был осуществляться через стадию палатализации, т.е. перехода [r] в [j].

Задача осложняется тем, что древние эризованные инициали не изменили к настоящему времени свой графический облик, поэтому только по данным графики время их перехода в палатализованные установить невозможно. Одним из возможных

свидетельств осуществившегося перехода могли бы стать написания слов с велярной носовой палатализованной инициальной. Выше говорилось о том, что эта инициаль не имела стабильного графического выражения, поскольку на графическое *ny* был наложен запрет и в современном языке эта инициаль функционирует в графической форме *nr*. Следовательно, как только мы встретим в эпиграфике написание *nr*, можно будет с уверенностью считать, что графическое *r* стало обозначать [j] и переход эризованных в палатализованные состоялся.

Даже в современном языке слов с графической инициальной *nr* очень мало, и многие древние слова, содержавшие инициаль */nj/*, стали в современном языке записываться не с *nr*, а с *ñ*, ибо и то и другое написание реализуются фонетически одинаково. Такая ситуация приводит к тому, что реально в обследованных нами текстах вплоть до XVIII в. слов с написанием *nr* нами не обнаружено, что, скорее всего, следует отнести на счет недостаточной репрезентативности доступного корпуса эпиграфики. Тем не менее данную методику необходимо иметь в виду: возможно, в дальнейшем будут обнаружены и введены в научный обиход дополнительные эпиграфические источники, где встретится написание *nr*, и тогда интересующий нас вопрос получит достоверную хронологическую фиксированность. А тот факт, что написание *nr* по данным эпиграфики имеет столь позднее происхождение, еще не означает, что это написание адекватно фиксирует обсуждаемую стадию эволюции эризованных инициалей.

В древнем языке были представлены простые инициали */r/* и */y/*. В современном языке они обе реализуются как [j]. Думается, что если нам удастся установить время перехода *r* в [j], то будет справедливо считать, что и в постпозиции к начальным согласным, т. е. выступая в составе сложной инициали, *r* утратил прежнее фонетическое значение.

В приводившемся списке древних сложных инициалей представлена инициаль */rj/*. Она является довольно частой и встречается в словах *ryak* 'день', *rya* 'поле', *rya* 'сто'. В современном языке приведенные слова выступают в форме *rak* [jε], *ya* [ja] и *ra* [ja] соответственно. Мы видим, что в процессе эволюции древняя финаль расщепилась, и для одних слов в качестве инициали стал выступать первый компонент прежней сложной инициали, для других — второй компонент. Понятно, что данная орфографическая реформа должна была быть вызванной рефонологизацией */r/*, т. е. процессом [r] > [j], ибо маловероятно представить существование инициали *\*/jj/*.

Данные эпиграфики позволяют с большой точностью установить время рефонологизации */r/*. В текстах XVI в. приведенные в качестве примеров слова уже записываются по-современному. Соответственно, с учетом консервативности графики можно определить время рефонологизации [r] во всех графических отображениях как конец XV — начало XVI в.

Выяснив время падения [r], мы тем самым фиксируем время превращения древних эризованных велярных в палатализованные. Выше было установлено, что древние палатализованные велярные перешли в простые палатальные на рубеже XV–XVI вв. т. е. в то же время, когда древние эризованные инициали перешли в палатализованные. Скорее всего, пребывание прежних эризованных велярных в статусе палатализованных было непродолжительным, поскольку происходило на фоне перехода палатализованных велярных в простые палатальные. Вместе с тем маловероятно, чтобы два процесса — переход эризованных в палатализованные и переход некоторых новых палатализованных в простые палатальные — происходили одновременно. Скорее,

новые палатализованные велярные какое-то время функционировали как отдельная группа наряду с простыми палатальными, возникшими из прежних палатализованных велярных. Поэтому будет реальным предположить, что новые палатализованные велярные инициали перешли в простые палатальные к середине XVI в. и пополнили класс простых палатальных инициалей.

Таким образом, все современные простые палатальные инициали возникли на базе велярных, но прошли разный эволюционный путь. Среди современных палатальных представлены: 1) возникшие из древних палатализованных велярных (древн. *kyak* > совр. *kyak* [čɛ] ‘вариться’); 2) возникшие из велярных, предшествовавших гласному *i* (древн. *kīp* > совр. *kuip* [čɛ] ‘десять’); 3) возникшие из древних латерализованных велярных инициалей (древн. *kla* > XIV в. *kyā* > совр. *kyā* [čā] ‘падать’); 4) возникшие из древних эризованных велярных (древн. *kri* > совр. *kri* [či] ‘большой’).

В современном языке имеются сложные палатализованные инициали. Они возможны только с лабиальными согласными. Такие инициали также имеют разное происхождение. Частично они были представлены в древнем языке и сохранились в неизменной графической и фонетической форме до наших дней (древн. *pyam* > совр. *pyam* [pjaŋ] ‘летать’). Другие возникли на базе древних эризованных инициалей (древн. *pri* > совр. *pri* [pji] ‘кончатся’). Наконец, третьи возникли на базе древних латерализованных инициалей (древн. *plu* > XIV в. *pru* > совр. *pru* [pju] ‘делать’).

Понятно, что эволюция палатализованных лабиальных инициалей шла параллельно эволюции сложных велярных инициалей. Первый этап возникновения палатализованных инициалей связан с падением промежуточного *-l-* в XIV в., второй — с переходом [r] в [j]. Таким образом, система современных палатализованных инициалей сформировалась к XVI в.

Нам осталось рассмотреть эволюцию двух пар инициалей, а именно *r-hr* и *y-hy*. Они не учтены в исходном списке сложных инициалей, поскольку фонологический статус преаспирации для древнего языка не может быть решен однозначно, т. е. сказать определенно, имеем ли мы дело с преаспирированными простыми инициалами или со сложными, не представляется возможным. Иными словами, теоретически корреляция между членами пар может представляться как неаспирированный/преаспирированный, и в этом случае представление анализируемых пар должно иметь вид *r-<sup>h</sup>r* и *y-<sup>h</sup>y*, т. е. как простых инициалей. Однако вторые члены представленных пар могут интерпретироваться и как сложная эризованная фарингальная инициаль в первом случае, т. е. как *hr*, и как сложная палатализованная фарингальная — во втором, т. е. как *hy*, и тогда они должны были бы быть включены в исходный список сложных инициалей. Из дальнейшего изложения станет ясно, что фонологическая система интерпретировала оба сочетания не как простые преаспирированные инициали, а как сложные — эризованную фарингальную и палатализованную фарингальную. Соответственно, этими двумя сложными инициалами должны быть дополнены исходные списки эризованных и палатализованных сложных инициалей.

Как отмечалось, в современном языке графические *r* и *y* не различаются в произношении, оба реализуются как [j]. Если бы фонологическая система интерпретировала анализируемые сочетания как простые преаспирированные инициали, то оба сочетания стали бы обозначать в современном языке инициаль /<sup>h</sup>j/. В действительности они обозначают инициаль /š/. Становится понятным, что сочетания *hr* и *hy* на момент, когда графическое *r* стало [j], оказались вовлеченными в процесс превращения пала-

тализованных велярных в простые палатальные, т. е. в процесс перехода  $ky, k^h y$  в  $/č/, /č^h/$ . Инициаль  $h$  является единственной в системе фарингальной и, соответственно, наиболее близкой по своим акустическим характеристикам к велярным, поэтому нет ничего противоестественного в том, что процесс палатализации велярных затронул и ее и привел к ожидаемой  $/š/$ . Логично предположить, что процесс образования новой простой инициали на базе двух древних сложных происходил параллельно с процессом перехода палатализованных велярных в простые палатальные, т. е. тоже в XV в.

Подводя итог обсуждению эволюции древних инициалей, можно сказать, что наиболее активными эволюционными периодами в этой части фонологической системы был период XIV в., когда исчезли латерализованные сложные инициали, и период XV–XVI вв. Последний оказался весьма активным, ибо именно в нем произошли самые многочисленные и важные изменения в системе инициалей, и она приобрела современный вид.

### Литература

1. Янсон Р. А. Вопросы фонологии древнебирманского языка. М., 1990.
2. Касевич В. Б. Основные вопросы фонологической структуры бирманского языка: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1968.
3. Янсон Р. А. О некоторых этапах эволюции системы инициалей в бирманском языке // Языкознание в теории и эксперименте: сб. науч. тр. к 80-летию М. К. Румянцева. М., 2002. С. 610–617.
4. Yanson R. A. Notes on the evolution of the Burmese phonological system // Medieval Tibeto-Burman languages II. Ch. Beckwith, Ed. Brill, 2006. P. 103–120.
5. Benedict P. Sino-Tibetan: a conspectus. Cambridge University Press, 1972.
6. Bradley D. Proto-Loloish. Scandinavian Institute of Asian Studies. 1979.
7. Matisoff J. Handbook of Proto-Tibeto-Burman. University of California Press, 2003.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

## ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 96

*Н. Э. Алескерова*

### НЕКОТОРЫЕ СВЕДЕНИЯ ОБ ИСТОРИИ И МИРОВОЗЗРЕНИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО СУФИЙСКОГО БРАТСТВА ХАЛВАТИЙА

Ат-Тасаввуф — исламский мистицизм — привлекал, привлекает и, на мой взгляд, еще долгое время будет привлекать внимание исследователей ислама как одно из самых ярких его проявлений, оказавшее решающее влияние на духовное развитие исламской религии, прежде всего как одна из основных форм ее бытования в различных историко-культурных регионах.

Основным периодом развития исламского мистицизма является этап формирования, развития и расцвета братств. Суфийские братства базировались на отношениях между муридом (учеником) и муршидом (наставником). Основатели и руководители этих организаций, шейхи-муршиды, практиковали доктринальные и дидактические методы, созданные суфиями-энциклопедистами в классический период. Наряду с этим они создавали и свои методы нравственного совершенствования и познания Бога. Одним словом, представители этих относительно организованных структур выбирали свой «путь» постижения Бога — Истины и Красоты. Поэтому эти общества в поздний период развития суфизма (с XII в. и весь последующий период) назывались тарика (ар. яз. ед. ч. «путь», от него мн. ч. турук — «пути»). Все предшествующее развитие суфизма служило зарождению этих братств, которых, по подсчетам 1939 г., в мире насчитывалось 300–400 [1, с. 8].

Благодаря им в средние века и новое время суфизм превратился в часть государственной организации, регулирующей политическую, социально-экономическую и духовную жизнь мусульманского общества. Подобный характер суфизма сохранялся на протяжении долгого времени, а в ряде стран и до наших дней.

Среди многочисленных средневековых суфийских братств большое количество приверженцев в Азербайджане, Иране и Османской империи (Турции) имело братство Халватийа. Материнское суфийское братство, входящее в число 12 основных суфийских братств, зародилось в южных районах нынешнего северного Азербайджана, широко распространилось здесь среди тюркского большинства (Ширван, Ар-

ран, Карабах и др.), в частности распространилось в государстве Ширваншахов в период правления шиитской династии Дербенди (1382–1417). Братство также широко распространилось в северных областях нынешней Исламской Республики Иран (в историческом Южном Азербайджане) во время господства здесь тюркоплеменных государственных объединений Кара-Коюнлу (1410–1468) и Ак-Коюнлу (1453–1507). Впоследствии Халватийа эволюционировало в Османской империи, где широко распространились многочисленные дочерние ответвления; некоторые из них зародились еще в государстве Ак-Коюнлу, сыграв большую роль в социальной и общественно-политической жизни этого государства. После прихода к власти в Иране и Азербайджане Сафавидов (1501–1732) и после завоевания ими Баку (весна 1501) и Тебриза (осень 1501) их идеологические и политические конкуренты — братство Халватийа — было вытеснено с этой территории. В результате представители братства вынуждены были переехать в Османскую империю, где Халватийа стало одной из влиятельных в политическом и идеологическом отношении суфийских общин [2, с. 161–247; 3, с. 346, 298–300, 319–230, 320–324, 345–350, 347, 348–350, 357–360, 351–352, 387–389, 391–392].

По сравнению с другими крупными суфийскими братствами, например Накшбандией, братство Халватийа является, можно сказать, малоизученным. Хотя и существует целый ряд сочинений, особенно турецких авторов, посвященных истории братства [4; 5, с. 302; 6]. Среди западноевропейских ученых специальным изучением братства Халватийа в середине XX в. занимались австрийский востоковед Х. И. Кисслинг [7, с. 233–319] и английский исследователь Б. Г. Мартин [8, с. 225–305]. В своих работах эти авторы описали деятельность некоторых шейхов дочерних ответвлений Халватийа в Османской империи в XVI–XVIII вв. На современном этапе развития суфиеведения исследованием деятельности дочерних ответвлений Халватийа на Балканах занимается Натали Клэйэр [9]. Первым русским исследователем Халватийа стал иранист и суфиевед, один из лучших специалистов по восточным рукописям Олег Федорович Акимовский, написавший обзорную статью в энциклопедическом словаре «Ислам» [10, с. 267–268]. В книге «Мусульманский мистицизм» Александр Кныш опубликовал интересную статью, посвященную Халватийа [11]. В Азербайджане исследованием дочернего от Халватийа братства Гюлшанийа начал заниматься академик З. М. Буниятов [12, с. 40–48], а я продолжила исследования в этой области, написав монографию «Суфийское братство Гюлшанийа» [13], а также несколько статей, посвященных второму пиру материнского братства Халватийа саййиду Йахйе Бакуви [14, с. 93–97; 15, с. 33–34, 35–36].

Мировоззрение шейхов Халватийа до сих пор не было изучено или же изучено довольно слабо. Например, мистические идеи главного пира материнской линии саййида Йахйи Бакуви, описанные в персидских научно-богословских посланиях XV в., до сих пор не были исследованы и даже не переведены ни на один из современных языков [16]. Поэтому актуальным в данном исследовании является введение в научный оборот научно-богословских сочинений (раса'ил — «послания») на персидском языке второго (пир-и сани) основного пира братства Халватийа саййида Йахйи Бакуви, рукописный сборник которого хранится в Институте рукописей НАНА под шифром В 6960. Кроме этого, большое значение имеет описание ритуально-обрядовой практики Халватийа на основе впервые введенного в научный оборот сочинения саййида Йахйи Бакуви «Вирд-ас-Саттар» («Прощающая молитва») [17].

Автор этих сочинений Саййид Йахйя б. ас-Саййид Баха ад-Дина Ширвани Ше-махи ал-Бакуви ал-Халвати (ум. 1463 или 1464)<sup>1</sup> — яркая фигура среди ширванских шейхов Халватийа. Традиционно он считается вторым пиром (пир-и сани) братства Халватийа после первого пира — основателя Умар-и Халвати, который ввел практику двенадцатидневного (по числу шиитских имамов) поста. Но фактически ал-Бакуви следует величать главным пиром Халватийа этого периода эволюции братства, так как при нем были сформулированы изложенные в его многочисленных трудах основные мировоззренческие доктрины братства. При нем также была оформлена организационная структура братства, основанная на беспрекословном подчинении мурида муршиду. Именно саййид Йахйя Ширвани заложил основы зарождения впоследствии более сорока ответвлений Халватийа, так как он разработал практику отправления многочисленных уполномоченных лиц, правопреемников — хулафа — в различные страны для распространения его взглядов и идей. Организационная структура братства Халватийа стала зарождаться лишь при его муршиде Садр ад-дине ал-Хиййави, когда была построена первая центральная обитель братства в Шемахе. Но полностью и окончательно организованная структура общины Халватийа сложилась именно при руководстве братством саййида Йахйи Ширвани, который еще при жизни своего муршида стал выступать за реформы внутри общины.

После переезда в Баку он провел ряд реформ в ритуально-обрядовой практике, основной из которых было введение обязательного чтения суфиями-халвати на общих собраниях братства специальной молитвы «Вирд-ас-Саттар», составленной им самим. Обосновавшись в Баку, саййид Йахйя Бакуви провел реформы, касавшиеся структуры общины и обители, а также последовательности обрядов во время совершенствования начинающего мистика. Как уже упоминалось, основными источниками по мировоззрению братства Халватийа являются сочинения Йахйи Бакуви. Эти сочинения написаны в особом жанре суфийских трудов, а именно в жанре научно-богословских посланий — раса'ил. На ранней стадии развития суфизма, в IX в., раса'ил носили больше доктринальный характер. Позже, уже в классический период суфизма в X–XI вв., появились дидактические, наставительные сочинения, практические руководства мусульманского мистицизма<sup>2</sup>. При написании своих раса'ил, относящихся к жанру наставлений, поучений, рекомендаций и являющихся практическими пособиями, учебниками по суфизму (кроме традиционных источников, т. е. Корана и хадисов), автор опирался прежде всего на всю предшествующую суфийскую традицию. Саййид Йахйя Бакуви сумел систематизировать все то, что было написано до него суфийскими авторами, опираясь в основном на сочинение ад-Дарбанди, на разделы, посвященные общеисламским и суфийским этическим и практическим проблемам<sup>3</sup> [18, с. 5–834].

<sup>1</sup> Потомок седьмого шиитского имама Мусы б. Джафара ал-Казима.

<sup>2</sup> Здесь прежде всего имеются в виду следующие сочинения: «ар-Рисала фи-л-хикма» Зун-н-Нуна ал-Мысри (ум. 860); «ар-Рисала фи-л-хикма ва-т-тасаввуф» Сахла ат-Тустари (825–895); «Китаб ат-та'арруф ли-мазхаб ахл-ат-тасаввуф» Абу Бакра Мухаммада б. Исхака ал-Калабази (ум. 990–995); «Китаб ал-лу-ма'фи'илм ат-тасаввуф» Абу Насра 'Абу Абдаллаха б. 'Али-ас-Сарраджа ат-Туси (ум. 988); «ар-Рисала-ал-кушайрийа фи'илм ат-тасаввуф» 'Абу-ал-Карима ал-Кушайри (ум. 1072).

<sup>3</sup> Великим сочинением уроженца Дербенда Абу Бакра Мухаммада б. Мусы б. ал-Фараджа ад-Дарбанди аш-Шафи'и ас-Суфи (ум. 1145) был «Райхан ал-хака'ик ва бустан ад-дака'ик» («Базилик истин и сад тонкостей»). Сочинение это, написанное в конце XI — начале XII в., является уникальной суфийской энциклопедией, которая включает широкий спектр проблем мистицизма.

В своих раса'ил саййид Йах'я отвечает на вопросы, которые задают ему муриды. Ответы шейха раскрывают прежде всего методы совершенствования. В его сочинениях описана метафизика, раскрыты онтология и антропоморфизм учения братства Халватийа. Он смог показать эволюционный путь, который прошел исламский мистицизм с периода своего зарождения в недрах ислама по XV в. Основной целью саййида Йах'я Бакуви было продемонстрировать, что суфизм объединяет наиболее набожных и рьяных мусульман, а его положения не противоречат ни Корану, ни заветам Пророка и его сподвижников, так как элементы подвижничества и аскетического самосовершенствования были неотъемлемой частью нормативного ислама с момента его зарождения. В своих сочинениях он раскрывает все основные аспекты «суфийской науки» (илм ат-тасаввуф).

В развитие суфийского «сердцевидения» саййид Йах'я Бакуви также внес свой вклад. Так, для достижения мистического гнозиса (ма'рифат) следует преодолеть три ступени познания. Первая ступень — «простое познание духовного сердца». Йах'я Бакуви, говоря о «простом познании духовного сердца», имеет в виду человеческое понимание сущности Бога, сотворения им окружающего нас мира и вообще всей жизни. Он намекает на кораническое понятие сердца как органа постижения и осмысления религиозных истин, вместителица веры (иман) и благочестия [19, с. 131]. Здесь автор указывает на то, что в отличие от суфиев простые правоверные мусульмане могут избавляться от грехов посредством внешнего ритуала и через это постичь в какой-то степени Бога [20].

Вторая ступень познания, о котором пишет Йах'я Бакуви, это познание избранного сердца. Ступень эта соответствует уровню сирр-ал-хакк, (божественной тайне), описанной в «Райхан ал-Хака'ик» ад-Дарбанди.

Третью ступень сердечной тайны Йах'я Бакуви называет «познанием сердца избранного из избранных». Это явно соответствует уровню (сирр-ас-сирр), т. е. уровню Высшей божественной тайны, описанной в «Райхан ал-Хака'ик». Высшая божественная тайна, согласно ад-Дарбанди, это сокровенная область пребывания божественной сущности, недоступная непосвященным, в том числе и муридам, пока они не пройдут весь Путь. Высшей божественной тайной является Бог в единстве Своей сущности и атрибутов [20; 18, с. 570]. Порочные порывы плотской души можно искоренить, опираясь на сердечное знание. В связи с этим суфиями было разработано учение о «сердечной тайне», или «тайнике сердца» (ас-сирр). Тайник сердца — это часть человеческой души, которая обращена к Богу и несет в себе частичку «божественного света» (Нур-Аллах). «Сердечное знание» является инструментом, позволяющим суфию отличать дозволенное от запретного, истину от лжи и воспринимать божественные откровения. После того как верующий пройдет все стадии и состояния мистического совершенствования и будет достаточно осведомлен об окружающем его мире, он станет обладателем и «сердечного знания», т. е. «божественной тайны» (ас-сирр). Благодаря этому сердцу он возвысится над ангелами. В основе суфийской гносеологии, психологии и практики лежит именно это учение о совершенном сердце, которое способно воспринимать божественное знание, в состоянии отвернуться от мирских страстей и привязанностей. Сердечное знание (ас-сирр) является привилегией совершенных мистиков. Согласно суфийскому учению, пророк Мухаммад считался первым обладателем сердечного знания и Божественной тайны. Впоследствии из этой идеи появилась доктрина ан-Нур ал-Мухаммади, или Хакикат ал-Мухаммади, суть



которой сводится к истинному предшествованию пророка Мухаммада до сотворения Аллахом мира. Согласно этому учению, пророк Мухаммад был светом досотворенным, из которого был сотворен весь мир. Мир, который появился из этого света, воплотился в Адаме, во всех других пророках и впоследствии в святых (аулийа), в совершенных людях (кутб), которых Аллах выбирал после пророков<sup>4</sup> [21, с. 48].

Основными состояниями мистического сердца являются *кабз* (сжатие) и *баст* (расширение). Муриды Йахьи Бакуви задают ему вопрос: «Что же такое кабз<sup>5</sup> и баст<sup>6</sup> [22, с. 106–107; 18, с. 552]?» Йахья Бакуви сравнивает баст с ясным днем, заставляющим сердце радостно биться. Кабз он уподобляет темной ночи и нечестному человеку. В состоянии сжатия (кабз) сердце сворачивается, становится неизвестным, неслышным. Сердце в состоянии баста видит много чистоты и верности. Обращаясь к своим муридам, Йахья Бакуви говорит: «Знай, что сердце сжимается (т. е. в состоянии кабз) от гнева за обман и расширяется (в состоянии баст) от источника любви (к Богу)» [23; 18, с. 552].

Некоторые отрывки сочинений Йахьи Бакуви посвящены еще одной суфийской интерпретации богословского термина «Рух» (Святой, Священный Дух). Согласно суфиям, Рух (ар-рух-ал-кудс, ар-рух ал-мукаддас, Рух-ал-арвах, Рух Аллах) олицетворяет собой энергетическую силу, соединяющую «перворазум» и «первотворение»<sup>7</sup> [24, с. 200].

<sup>4</sup> Последователем Йахьи Бакуви глава ширванской ветви Халватий в конце XV в. Йусуф Мускури Ширвани писал, что Аллах — Творец всего сущего, и первое, что Он сотворил, была душа Пророка Мухаммада, созданная из Света — божественного Света Его Собственного Лица. Это было первым творением. Дух Мухаммада является квинтэссенцией мироздания, а также его основой. Пророк (мир ему) сказал: «Я — от Аллаха, а правоверные — от Меня». И еще одно «первое», что создал Аллах — это Разум. Аллах сотворил все духи в мире божественности (алам-ал-лахут) в истинном, наилучшем виде. Мир божественности является первоначальной Родиной, где сотворена основа человека — «святой дух», как его называет Мускури. Аллах создал человека в мире божественности в самой прекрасной форме. Но Аллах решил вернуть человека к низам низов для постижения человеком своего тела. Он последовательно спускал их из мира божественности (алам-ал-лахут) в мир могущества (алам-ал-джабарут), оттуда в мир царствования (алам-ал-малакут), а затем в мир явного и осязаемого (алам-ал-мулк) посредством совершенствования. Человек восходит на свою Родину через мир: 1) явного и осязаемого (алам-ал-мулк), 2) мир владычества ангелов (алам-ал-малакут), 3) мир могущества (алам-ал-джабарут), а оттуда в 4) мир божественности (алам-ал-лахут) на свою первоначальную Родину. Саййид Йахья Бакуви развивает концепцию Нури Мухаммади в своем арабском сочинении «Асрар ат-талибин» («Тайны ищущих»), которое было переведено неким Кастамонулу Бекбаши Рамзи Эфенди на турецкий язык. Здесь, говоря о сотворении мира, высказывается мысль о том, что из Абсолютного Бытия появляется свет, а другие тела постепенно выделяются из этого света. В этой работе Саййид Йахья также уделяет специальное внимание знанию и отмечает, что знание — ценнейшее из человеческих достоинств. Совершенный человек должен обладать как внешними (захир — сюда он включал знание светских наук: математики, географии, астрономии, медицины и др.), так и внутренними знаниями (батин — мистическое духовное знание).

<sup>5</sup> Кабз — суфийский термин, означающий буквально «сжатие», сокращение души мистика во время упражнений совершенствования, вызванное одиночеством, удивлением, страхом.

<sup>6</sup> Этому состоянию суфии противопоставляли состояние баст (букв. «расширение»), душевное состояние радости, которое переполняет мистика во время совершенствования и сближения с Богом. В этом состоянии суфии наблюдали чувство полнейшего восторга, космического сознания, ощущение соучастия в жизни всего сотворенного мира, настоящий суфийский экстаз. Например, Абу-Бакр ад-Дарбанди считал кабз состоянием простых правоверных мусульман, а баст — состоянием избранных друзей Бога, совершенных суфиев. Ад-Дарбанди сравнивал кабз с другим мистическим состоянием, а именно с состоянием страха перед Богом (хауф), а баст он сравнивает с надеждой на Бога (раджа). Согласно ад-Дарбанди, кабз ведет к самоуничтожению (фана) и опьянению любовью к Богу (сукр), баст ведет к продолжительному пребыванию в Боге (бака) и, соответственно, к мистическому состоянию трезвости.

<sup>7</sup> Рух имеет в исламском богословии широкое значение. Он является синонимом ан-нафс — души, которая бывает разная в зависимости от совершенствования души: от повелевающей злом (ан-нафс-ал-

(Например, в «Атвар-ал-Кулуб», обращаясь к мистикам, он говорит: «Когда Величие духа (Рух) сияет сердце, он приобретет Жизнь, Знание, Слух и Зрение<sup>8</sup> [25]. Душа человека обращена к Святому Духу, без которого ни одно дело не будет правильным».)

В сочинении «Кашф-ал-Кулуб» Йахья Бакуви называет Бога «Святым величием», а Адама «Священным Духом». Вся третья глава «О познании его духа и его степенях» рисала «Кашф-ал-Кулуб» посвящена автором учению о «перворазуме» и «первотворении». Здесь повествуется о сотворении Аллахом Адама, который является воплощением божественной сущности<sup>9</sup> [24, с. 200]. В этой главе раскрывается космогония, теория «о мироздании». Космогония саййида Йахьи Бакуви не такая сложная, как у Фарид ад-дина Аттара, но небольшой отрывок дает полную и ясную картину создания Богом мира [26, с. 360–369; 20, л. 26–4а]. Здесь же есть намек на совершенного человека, избранного Богом, в котором заключена божественная суть и который прошёл путь совершенствования.

Основа концепции мистического познания — учение о «стоянках» и «состояниях» мистического Пути. Составляющей гносеологического учения Йахьи Бакуви также является учение о стоянках и состояниях, которые описаны в трех самых больших научно-богословских сочинениях бакинской рукописи. Это рисалы «Маназил-ал-ашикин» («Жилища влюбленных»), «Макамат» («Стоянки»), «Асрар-ал-Кулуб» («Тайны сердец»). Этой теме посвящены сочинения всех теоретиков суфизма начиная от Шакика-ал-Балхи (ум. 810), который считается основателем «науки о мистическом пути (илм-ат-тарик)» [11, с. 42] и заканчивая, например, самим же Йахья Бакуви<sup>10</sup> [27, с. 141–160]. Из-за того что стадии и состояния порой кажутся очень похожими мистическими явлениями (методами совершенствования), некоторые из суфийских теоретиков объединяли их в единую категорию «жилищ» или «привалов» (маназил) на мистическом пути<sup>11</sup> [22, с. 76–78; 18, с. 575–577].

Йахья Бакуви раскрывает теософию суфизма, основные методы морально-этического совершенствования суфия посредством следующих психологических состояний:

- 1) намерения вступления на мистический Путь (ниййат)<sup>12</sup> [26, с. 360–369];

---

аммара) до пребывающей в мире с Господом (ан-нафс ал-мутма'инна). Суфии рухом называли в основном высшую часть человеческой души, духовное дыхание, идущее из мозга, говоря простым языком, «умную и совершенную» душу.

<sup>8</sup> Т. е. атрибуты Бога.

<sup>9</sup> Согласно кораническим рассказам, Аллах сотворил первого человека из праха и «звучащей глины» в качестве своего заместителя (халифа) на земле. Вдохнув в Адама жизнь, Аллах научил его именам всех вещей и этим возвысил его над ангелами, повелев им подчиниться Адаму, вдохнул в него собственную душу.

<sup>10</sup> Уже в период систематизации суфийской традиции известные создатели «суфийской науки» ('илм ат-тасаввуф) Абу-Наср-ас-Саррадж ат-Туси (ум. 988) и Абу-ал-Карим ал-Кушайри (ум. 1071) смогли разъяснить отличия между стоянками и состояниями, показать, какими они являются различными по сути. Именно эти два теоретика суфизма четко и детально описали значение стоянок и состояний.

<sup>11</sup> Например, сочинение ал-Ансари «Маназил ас-саирин».

<sup>12</sup> Этому же манзалу соответствует первая стадия (вади) — долина *талаб* (стремление) в рисала «Асрар-ал-Кулуб» [28, л. 446–456], последнем рисала первой тематической группы сочинений. Здесь Йахья Бакуви описывает семь долин, по которым должна пройти душа мистика, чтобы достичь совершенства. Это сочинение написано в подражание «Мантык ат-тайр» («Беседа птиц») известного персидского мистика Фарид-ад-Дина Аттара (ум. около 1230), а также комментария этого сочинения на чагатайском языке, сделанного Мир Алиширом Навои и названного им «Лисан ат-Тайр» («Язык птиц»). В нем автор в аллегорической форме изображает птиц, олицетворяющих собой души мистиков, которые доходят до совершенства посредством семи стадий, описанных в виде семи долин. Одна из последних частей этих двух сочинений

- 2) раскаяние в малых грехах (инабат);
- 3) раскаяние в больших грехах (тауба);
- 4) преданность Богу или желание Бога (ирадат);
- 5) джахд (усердие, внутренняя борьба с проявлениями плотской души);
- 6) муракаба (метод самоконтроля или самонаблюдения);
- 7) терпение (сабр);
- 8) поминание и прославление Бога (зикр);
- 9) вражда с низменной душой (мухалифат-ба-нафс);
- 10) удовлетворение<sup>13</sup> [28, л. 506–51a]; риза (Божественное удовлетворение);
- 11) примирение (смирение, смиренность)
- 12) покорность (мувафикат и таслим);
- 13) упование на Бога (таваккул);
- 14) аскетизм, самоотречение и воздержание (зухд);
- 15) богопочитание (ибада, ибадат);
- 16) осмотрительность, отказ от сомнительного и запретного (вара’);
- 17) искренность (на пути к Богу) (ихлас);
- 18) правдивость (сидк);
- 19) страх перед Богом (хауф);
- 20) надежда (на милосердие Бога) (раджа);
- 21) самоуничтожение (исчезновение) (фана)<sup>14</sup> [28, л. 536–546];
- 22) пребывание в Боге (бака’);
- 23) уверенное видение или достоверный опыт (айн-ал-йакин) [29, л. 236–266];
- 24) сверхчувственное мистическое познание (ма’рифат)<sup>15</sup> [28, л. 496–50a];
- 25) святость (вилаят), вали (святой), которая происходит от благоволения Бога (инаят).
- 26) страстное желание Бога, томление (шаук);
- 27) любовь к Богу (мухаббат<sup>16</sup>) [28, л. 466–486];
- 28) единобожие (вахдат)<sup>17</sup> [28, л. 516–52a];
- 29) близость и удаленность (курб);
- 30) влечение к Богу или душевное общение (унс);
- 31) слияние (соединение) с Богом (висал);
- 32) раскрытие (завес открывающих Бога), кашф, (метод мукашафа) созерцание сокровенного;
- 33) присутствие Бога (хузур);
- 34) внутренняя уединенность от мирской суеты (тафрид);
- 35) отрешенность от мира (таджрид);
- 36) теософское понимание радости от познания Всевышнего (инбисат);

называлась «Хафт вади» («Семь долин»), т. е. семь главных этапов на пути мистического совершенствования. Каждая из семи долин, описанных саййидом Йахья Бакуви, имеет такое же название, как и в «Мантык ат-Таир». Термин *ниййат* также употребляется для обозначения намерения для вступления ритуальной мусульманской молитвы.

<sup>13</sup> Соответствует долине 4-й *истигна* (удовлетворение и самодостаточность) в «Асрар-ал-Кулуб» [28, л. 506–51a].

<sup>14</sup> То же самое, что и *факр-и фана* — седьмая долина в «Асрар-ал-Кулуб».

<sup>15</sup> Это также соответствует долине *ма’рифат* в «Асрар-ал-Кулуб».

<sup>16</sup> Этой стадии соответствует долина вторая «ишк» в «Асрар-ал-Кулуб».

<sup>17</sup> То же самое, что и долина *таухид* в «Асрар-ал-Кулуб».

37) изумление и удивление, которые испытывает мистик от Красоты Всевышнего (тахаййур)<sup>18</sup> [28, л. 526–53а];

38) предел мистических состояний и переживаний суфия, почти полное познание Бога (нахайат);

39) пристанище тасаввуфа, т. е. полное признание подвижнического образа жизни, совершенная чистота, полное мистическое сближение с Богом, превращение в настоящего суфия;

40) сороковое пристанище (курб-и-курб), ближе близкого (суфии ссылались на коранический аят «Мы ближе к нему, чем шейная артерия») [29, л. 29а–29б].

Общеизвестно, что основой мусульманского мистицизма является триада «шари'ат (Религиозный закон) — тарикат (путь к Богу) — хакикат (Истина, которая часто заменялась также термином ма'рифат — сверхчувственное мистическое познание)». Эта триада на определенном этапе эволюции мистицизма дополняется и конкретизируется понятиями: 1) сайр ила-Ллах (путешествие к Аллаху); 2) сайр фи-Ллах (путешествие в Аллахе); 3) сайр-би-Ллах (путешествие с Аллахом); 4) сайр 'ан Аллах биллах (путешествие от Аллаха с Аллахом) [30, с. 168]. Суть этих мистических терминов сводится к тому, что человеческая жизнь для суфиев обретает смысл через возврат к Богу и Его познание.

Большой интерес представляет уже упомянутый знаменитый молитвенный сборник «Вирд ас-Саттар» («Прощающая молитва»), или «Вирд-и-Йахйа», или же, как его называли члены братства Халватийа, «Ауради-Шариф» («Благородные молитвы»). Эта молитва была составлена Саййидом Йахйа и громко читалась на общих собраниях халватийа. На «Вирд ас-Саттар» Саййида Йахйа в различные времена написано около восьми комментариев. В Институте рукописей НАНА в фонде Джахангира Кахраманова хранится один из комментариев, написанный членом братства ахмадиййа, одного из ответвлений Халватийа, Мархалладж-заде-Сулейманом б. Рустамом Эфенди в 1848 г. [17].

Молитва начинается с традиционного для этого жанра выражения мольбы автора к Аллаху о прощении проступков и грехов человечества. Затем члены братства читают кораническую суру Фатиха (Открывающая), аят ал-Курси, суры-Кафирун (Неверные), ал-Ихлас (Очищение), ал-Фалак (Рассвет), ан-Нас (Люди).

После этого приступают к чтению Аурад-и Шариф, в основе которого лежит прославление Творца путем произнесения его прекрасных имен. Причем, по мнению Йахйи Ширвани, непрерывная концентрация внимания на именах Аллаха во время как громкого зикра (зикр-и джали), так и тихого зикра (зикр-и хафи) ведет к мистическому прозрению и знанию. Между раскрытием сути прекрасных имен Аллаха (ал-асма ал-хусна) фактически описывается мировоззрение братства, которое сводится к следующему: чтобы стать полноправным членом и последователем (халифа) братства и получить право на наставничество (иджазе-и иршад), необходимо пройти семь циклов или стадий (макам) очищения плотской души (нафс) — совершить своего рода духовный джихад (т. е. внутреннюю борьбу с такими проявлениями, как злоба, зависть, гордыня, алчность, похоть, беспокойность, дурной характер, ненависть к окружающему миру, тщеславие, неуживчивость, скрытое лицемерие, любовь к славе и власти). Это элементы злой нечестивой души (ан-нафс ал-аммара). Чтобы избавиться-

<sup>18</sup> Соответствует долине хайрат из «Асрар-ал-Кулуб».

ся от этих проявлений, надо постичь поочередно стадии ан-нафс ал-лаввама (сильно порицающая душа), ан-нафс ал-мулхама (вдохновенная душа), ан-нафс ал-мутмаинна (успокоенная душа) ан-нафс ар-радиййа (ублаготворенная душа), ан-нафс ал-мардиййа (угодная [Богу] душа) и, наконец, ан-нафс ал-камила (совершенная душа). На этой стадии человек становится совершенным. При этом мурид придерживается основных положений учения братства Халватийа — джу' (добровольное голодание), сахар (бодрствование) и 'тизал (уединение). Каждая из этих стадий соответствует асма-и саба — одному из слов семичастной формулы зикра: ат-тахлил, т. е. произнесение фразы «ла-илаха-илла-л-Лаху», затем произнесение «Хува» (Он/Бог), «ал-Хайй» (Сущий), «ал-Хакк» (Истинный), «ал-Халик» (Творец), «ал-Каййум» (Вечный), «ал-Каххар» (Всемогущий) [17, с. 3–39; 46–62]. В молитвеннике Йахйи Бакуви они названы аймма-йи асма-йи саба («семь главных имен»). Произнесением «прекрасных имен» Аллаха занимались не только в уединении во время испытательного срока, но и на общих собраниях братства. Вслед за семичастной формулой зикра произносили все 99 прекрасных имен Аллаха.

Семь стадий мистического Пути находятся в неразрывной связи с представлением о семидесяти тысячах завес света и тьмы, вторгающихся между душой человека и Истиной (Богом). Каждая из семи стадий очищения и совершенствования мурида характеризуется появлением света разных цветов. На первой стадии видится голубой свет, на второй — желтый, на третьей — красный, на четвертой — белый, на пятой — зеленый, на шестой — черный. На последней стадии краски отсутствуют и для мурида нет уже индивидуальных отличий, он полностью избавляется от плотской души, становится обладателем высоких духовных качеств, приближающих его к Богу. Так как в братстве уделялось специальное внимание толкованию снов (та'бир ар-ру'йа), то каждой стадии соответствует определенный сон, который снится муриду на пути постижения Истины. При этом при уединении большое значение имеет наставничество опытного учителя — муршида, который разъясняет муриду значение его снов и видений и направляет его по правильному пути. При переходе от первой стадии ко второй муриду снятся дикие и домашние животные, дорогая утварь, вкусная еда и т. д. На третьей стадии ему снятся безногие и безрукие калеки. При переходе от четвертой стадии к пятой адепт уже избавляется от элементов плотской, дурной души и ему уже снятся шейхи, читающие Коран, ученые, медресе, книги и т. д. На пятой стадии муриду видятся небеса, солнце, луна, звезды, сверкание молнии, свет лампы и т. д. При переходе от шестой стадии к седьмой муриду снятся дождь, снег, град, глубокий бездонный колодец и глаз Всевышнего. Этот мистический сон указывает на седьмую стадию, когда душа мурида достигает совершенства [17, с. 64–74; 74–99.]

Некоторые положения учения и практики, разработанные Саййидом Йахйа Бакуви, были, по-видимому, заимствованы у братства Кубравийа, учение которого было разработано основателем этой общины, выдающимся персидским мистиком Наджм ад-Дином ал-Кубра (система цвето-световой символики, толкование снов, руководство опытного наставника и др.). Вообще в учении братства наблюдается синтез тюркского и персидского суфизма.

В молитвеннике Шейха Йахйа Бакуви говорится также о трех стадиях (ша-ри'а, тарика и хакика) Пути мистического познания (ма'рифа). Эти три стадии последовательно связаны с человеческим миром ('алам ан-насут), миром ангелов ('алам ал-малакут), миром могущества ('алам ал-джабарут), миром божественности ('алам ал-лахут).

Молитвенник завершается многократным прославлением пророка Мухаммада и его кровных родственников — имама 'Али, его сыновей ал-Хасана и мученика ал-Хусайна, а также остальных шиитских имамов. Во всех подробностях описаны трагические события в Кербеле [17, с. 74–99].

Из вышесказанного можно сделать вывод, что суфийское братство Халватийа испытало на себе влияние шиизма и изначально было шиитским суфийским братством. Суфии халватийи признавали ал-вилайа — верховную власть Али как единственного наследника пророка Мухаммада по мужской линии. Основатель общины пир Умар-и Халвати обосновал практику двенадцатидневного поста (по числу 12 шиитских имамов). Концепция «совершенного человека» (ал-инсан ал-камил), учение «о единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд), так же как и толкование снов (та'бир ар-ру'йа), являются основой, на которой держится весь путь мистического познания братства. Мирозрение Саййида Йахйа Бакуви представляет большой интерес с точки зрения воспитательной роли суфизма.

Учение саййида Йахйи Бакуви — основа теории и практики материнского братства Халватийа. После образования дочерних общин учение братства получило дальнейшее развитие благодаря сочинениям Деде 'Умара Рушани, Ибрахима Гюлшани, Йусуфа Зийа-ад-дина Мускури, Джамал-ад-дина ал-Халвати, Ахмада Шамс-ад-дина Эфенди, Шейха Сюнбюля Синан ад-дина Эфенди, Мухйи-ад-дина Гюлшани, Шайха Мустафы ал-Бакри, Шайха Карабаш-и Вали, Черкеши Мустафы Эфенди, Кушадалы Ибрахима Эфенди и др. Шайхи братства Халватийа внесли свой вклад в создание сочинений, интересных с точки зрения воспитательной роли суфизма. Сочинения Йахйи Бакуви были написаны для его муридов, предназначались для представителей тасаввуфа, которые рекрутировались почти из всех социальных слоев общества. Научно-богословские послания саййида Йахйи Бакуви были дидактическими сочинениями, служившими мистическому совершенствованию дервишей Халвати.

## Литература

1. Дроздов В. А. Исламский мистицизм и его влияние на население СНГ. СПб., 1995.
2. *Vicdani S.* Tomar-i Turuk-i Aliyeden Halvetiyye silsilenamesi. *Tarikatlar ve silsileleri* (hazr I. Gündüz). Ist. Enderun, 1995.
3. *Hülvi C.* Lemez-at-i Hülviyye ez Lemeat-Ülviyye (hazr. M. S. Tayshi). Ist. MUIF, 1993.
4. *Yazıcı T.* Fetihten sonra İstanbulda ilk halveti şeyhleri // İstanbul Enstitütüsü dergisi. II cild, 1956.
5. *Öztürk Y. H.* Kuşadalı İbrahim Halveti hayatı, tasavvufi düşünceleri, mektupları. İstanbul, 1982.
6. *Çalikoğlu M. A.* Sünbül Efendi ve Merkez Efendi. İstanbul, 1960.
7. *Kissling H. I.* Aus der Geschichte der Chalvetijje-ordens — ZOMG. w 102. 1953.
8. *Martin B. G.* A short history of the Khalwati order of dervishes, Scholours, Saints and Sufis. Muslim Religions Institutions in the Middle East since 1500 Edited by Nikki R. Keddie. 1972.
9. *Clayer N.* Mistiques Etat Et Societe Les Halvetis Dans Balkanique. Leiden; New York; Koln, 1994.
10. *Акимушкин О. Ф.* Халватийа // Исламский энциклопедический словарь. М., 1991.
11. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. М.; СПб., 2004.
12. *Буниятов З. М.* Суфийский тарикат Гюлшанийа // Изв. АН АзССР. Серия истории, философии и права. 1985. № 4.
13. *Алескерова Н. Э.* Суфийское братство Гюлшанийа. СПб., 2002.

14. Алескерова Н. Э. аш-Ширвани // Ислам на территории бывшей Российской империи. М., 2003.
15. Алескерова Н. Э. Гюлшани; «Гюлшанийа // Ислам на территории бывшей Российской империи. М., 2001.
16. Саййид Йахйа Бакуви. Раса'ил / Рукописный фонд Института рукописей им. Мухаммада Физули НАНА. № В 6960.
17. Seyyid Yahya Şirvani. Vird-i Sattar Şerhi (Şerheden Prezrinli Markalaçzade Suleyman bin Rüstem Efendi). İstanbul, 1988.
18. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе. М., 2003.
19. Кныш А. Д. Калб // Исламский энциклопедический словарь. М., 1991.
20. Саййид Йахйа Бакуви. Кашф-ал-Кулуб / Рукописный фонд Института рукописей им. Мухаммада Физули НАНА. № В 6960. Л. 2а–4а (на перс. яз.).
21. Ширвани Йусуф Мускури. Изъяснение тайн желающим пройти путь суфизма. Иерархия творений / пер. с ар. и предисл. Д. Гаджиева. Стокгольм, 2006.
22. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М., 2004.
23. Саййид Йахйа Бакуви. Гюлшан-и асрар / Рукописный фонд Института рукописей им. Мухаммада Физули НАНА. № В 6960. Л. 76аб–91а (на перс. яз.).
24. Тауфик К. И., Сагадеев А. Б. Рух // Исламский энциклопедический словарь. М., 1991. С. 200.
25. Саййид Йахйа Бакуви. Шарх-и Саманийа-йи усама / Рукописный фонд Института рукописей им. Мухаммада Физули НАНА. № В 6960. Л. 60а.
26. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература: избранные труды. М., 1969. Т. 3.
27. Хрестоматия по исламу. М., 1994.
28. Саййид Йахйа Бакуви. Асрар-ал-кулуб / Рукописный фонд Института рукописей им. Мухаммада Физули НАНА. № В 6960. Л. 43б–66а (на перс. яз.).
29. Саййид Йахйа Бакуви. Маназил-ал-ашикин / Рукописный фонд Института рукописей им. Мухаммада Физули НАНА. № В 6960. Л. 156–296.
30. Хисматулин А. А. Суфизм. СПб., 1999.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

*Н. Н. Власова*

## **МАГИ (ФАНШИ) В ОФИЦИАЛЬНОЙ КИТАЙСКОЙ ИСТОРИИ. БИОГРАФИЯ ГУАНЬ ЛУ. ЧАСТЬ 2**

В первой части статьи мы рассмотрели ту роль, которую играли маги-фанши в жизни Древнего Китая, а теперь хотелось бы проанализировать детально биографию одного из наиболее ярких представителей магов-фанши, жившего в период Троецарствия.

Прославленный гадатель Гуань Лу (管輅) родился в округе Пинъюань (平原) на территории современной провинции Шаньдун (山東). Некогда этот регион был частью царства Ци (齊), родиной многих фанши, так что, возможно, интерес Гуань Лу к магии возник не случайно. Вот что говорится по этому поводу в официальной биографии Гуань Лу: «Гуань Лу, второе имя Гунмин, уроженец Пинъюань. Внешность его была уродлива, он не владел хорошими манерами и любил выпить, много ел, пил, болтал и шутил без разбору, люди его жалели, но не уважали» [1, т. 2, с. 1164]. Что касается уродливой внешности, то данное замечание не должно смущать потенциального читателя, поскольку, если европейский родитель, глядя на уродство отпрыска, задумывался, а не сделает ли тот карьеру в бродячем цирке, китайцы должны были возрадоваться, поскольку по принципам китайской физиогномики не слишком привлекательная наружность сулила великие свершения в будущем, поскольку являлась признаком незаурядной личности. Однако нужно учитывать, что подобное описание — клише. К моменту составления официальной биографии сложилось определенное «лекало», и именно так было принято описывать фанши. В иной тональности звучит начало неофициального жизнеописания Гуань Лу: «Когда Лу было восемь или девять лет, он любил смотреть на небо и наблюдать за созвездиями. Если находил кого-то [знающего], то спрашивал их названия, а по ночам не хотел идти спать. Родители запрещали это, но не могли остановить его. Сам он говорил: “Хоть я и мал, но смотреть на небесные узоры — радость для глаз”. Часто говорил: “Домашние курицы и дикие лебеди и те ориентируются во временах года, а уж человек и тем более должен!” Когда он играл в поле с соседскими детьми, то на земле рисовал карту неба, добавлял солнце, луну и звезды. Отвечал на все вопросы и объяснял все события, и речи его были так необычны, что даже умудренные опытом старики не могли противостоять ему, и все знали, что у него великий необычный талант. Когда он повзрослел, то изучил принципы “Книги перемен”, наблюдения за звездами, гаданий по направлению ветра, других гаданий и физиогномики до мельчайших деталей. По натуре он был великодушен и много натерпелся, много вынес; к тем, кто ненавидел его, он не относился как к врагам, но не восхвалял и тех, кто любил его, и всегда старался платить добром на обиду. Он часто говорил: “Для человека самое главное — преданность, сыновья почтительность, искренность и верность долгу, эти качества должны быть сильно развиты, безупречность, утонченность и истовость — лишние украшения для образованного



человека, не стоит за ними гнаться”. Еще он говорил: “Чем меньше меня знают, тем я драгоценнее; разве можно прервать течение Янцзы и Ханьшуй, усмирив стремнину? Я рад был бы обсудить Дао с Сыма Цзыжу<sup>1</sup>, не хочу делить лодку с отцом-рыбаком<sup>2</sup>, таково мое желание”. Он с почтением относился к родителям, сердечно к братьям, любил и уважал своих друзей-ученых, был гуманным, дружественным, незаурядным и справедливым, и в итоге ни в чем не было пробелов» [1, т. 2, с. 1164]. Описание, составленное младшим братом Гуань Лу, больше похоже на типичное начало жизнеописания достойного чиновника: способности, которые были заметны еще в раннем возрасте, одобрение старших, намек на великое будущее, верность конфуцианским добродетелям. Как отмечает Мейер, официальное жизнеописание Гуань Лу было составлено через тридцать лет после его безвременной кончины, и, возможно, младший брат ознакомился с биографией, которую собирались включить в династийную историю, а потому составил неофициальное описание таким образом, чтобы сохранить лицо брата, а значит и всей семьи [2, с. 60].

Про отца Гуань Лу говорится, что он тоже занимал чиновничью должность, но, скорее всего, он был одним из первых в роду, кого привлекли на службу, иначе Гуань Чэнь непременно упомянул бы этот факт в неофициальной биографии своего знаменитого старшего брата. Вполне возможно, что отца Гуань Лу привлекли на службу во время восстания Желтых повязок, начавшегося в 184 г. и ставшего причиной падения династии Хань, поскольку власть в тот момент испытывала дефицит чиновников.

Далее в жизнеописании Гуань Лу приводится ряд событий, подтверждающих его необычные способности, при этом в официальной биографии факты перечисляются довольно сжато и сухо, а неофициальная изобилует подробностями. Вот, например, история в духе судьи Ди: «Отец служил в Лицао, и живший там Го Эн и два его брата хромали на обе ноги. Лу попросили погадать на тысячелистнике о причинах недуга. Он сказал: “Тексаграмма говорит, что в вашей семейной гробнице поселился дух женщины, это или жена старшего брата отца, или жена младшего. Во время голода некто замыслил заполучить ее нескольких шэнов риса, столкнул ее в колодец, женщина вскрикнула, и он столкнул большой камень, который упал и разможил ей голову, ее одинокий дух страдает от обиды и пожаловался на небо”. Эн тут же разрыдался и подтвердил, что такое преступление было совершено» [1, т. 2, с. 1164]. Этот же эпизод, рассказывающий о страшных событиях во время восстания Желтых повязок, когда нравственные ориентиры общества сместились, слово в слово встречаем и в «Записках о поисках духов» (цз. 3). Из неофициальной истории узнаем подробности: «Житель Лицао Го Эн, второе имя которого И-бо, был талантливым и образованным, разбирался в “Книге перемен”, “Чуньцю” и знал астрономию. Лу от И-бо учился “Книге перемен”, но уже через несколько недель у него стали появляться свои мысли, и в объяснении сложного он превзошел учителя. Когда он разделял стебельки тысячелистника и определял триграммы, то поражал своими мыслительными способностями и предсказал болезни и смерти, нищету и богатство и закат для каждого из студентов школы, и с самого начала не было ошибок, все удивились и назвали его святым. Еще он у И-бо учился астрономии, тридцать дней не спал все ночи, и сказал И-бо: “Господин, мы с вами обсуждали лишь то, что касается [уровня] захолустья, а если дойдет до судьбоносных

<sup>1</sup> Прославленный гадатель из царства Чу, фигурирующий в 127 цзюани «Шицзи».

<sup>2</sup> Отец-рыбак — персонаж известного произведения великого поэта Цюй Юаня, чьи суждения о бесконфликтности как жизненной позиции часто соотносят с даосским мировоззрением.

событий и обсуждения катастроф и странностей, то я должен опираться на свои природные способности”. Они не прозанимались и года, и наоборот И-бо стал спрашивать у Лу суть изложенного в “Книге перемен” и небесных явлений, и не раз отталкивал прочь столик для бумаг в порыве восхищения. Сам И-бо говорил: “Когда я впервые услышал ваши совершенные объяснения, то забыл о своем недуге, как же велика разница меж светом и тьмой!”. И-бо в роли хозяина пригласил Лу в качестве единственного гостя и рассказал о несчастье: “Я и два моих брата хромаем на обе ноги, но не знаем причину. Хотим, чтобы вы попробовали погадать и понять, откуда взялся недуг. Если кто-то повинен в увечье, то небо должно простить его, а я буду молиться богам о лучшей доле и ничего не пожалею. Если братья снова будут ходить, это станет перерождением”. Лу погадал, но не понял, что значат триграммы, вечерело, и он остался ночевать, а в середине ночи сказал И-бо: “Я понял, в чем дело!”. Когда он объяснил суть И-бо, тот горько заплакал, и от слез промокла одежда, и сказал: “Это действительно случилось на закате династии Хань. Вы не назвали имени предка, потому что это табу, и я не назыву в соответствии с ритуалом. Братья хромали на обе ноги тридцать с лишним лет, их ноги стали как сухие ветки, и их уже не вылечить, но, надеюсь, недуг не перейдет к сыновьям и внукам”. Лу сказал, что стихия огня не истощилась, а от стихии воды ничего не осталось, и недуг не перейдет к следующим поколениям» [1, т. 2, с. 1164].

Как уже говорилось, мантика была одним из основных занятий китайского магафанши. Гуань Лу прославился в первую очередь как талантливый прорицатель, и владеет он, как следует из текста, сразу несколькими техниками. К примеру, упомянутое выше гадание на тысячелистнике ши (葶藶), или ахиллеомантика, с помощью которого Гуань Лу выяснил причину недуга Го Эна и его братьев, — одна из ранних разновидностей гаданий, которую принято связывать с «Книгой перемен». Сам иероглиф «ши» очень примечателен: это изображение шамана (巫), который использует для своих манипуляций растение (竹). Суть процедуры гадания по стеблям тысячелистника такова: гадатель, взяв пятьдесят стеблей тысячелистника, производит ряд операций по специальному регламенту, в результате чего остается определенное количество стеблей, которое определяет тип первой черты гексаграммы; повторив операцию шесть раз, гадающий выстраивает снизу вверх всю гексаграмму и тогда уже приступает непосредственно к толкованию. Данная гадательная техника постепенно вытеснила скапулимантику (гадание на костях животных) и приобрела немалую популярность благодаря относительной простоте. Вот еще один эпизод, подтверждающий мастерство Гуань Лу в гадании на тысячелистнике: «В Гуанпин супруга Лю Фэн-линя серьезно заболела, ей уже купили гроб. В первом месяце по лунному календарю Гуань Лу попросили погадать, и он сказал: “Ей предначертано судьбой умереть в двадцать восьмой день восьмого месяца в полдень”. [Фэн-]линь возразил, что это невозможно, но жена потихоньку стала поправляться, и ей стало хуже к осени, как и предсказывал Гуань Лу» [1, т. 2, с. 1164]. Неофициальная биография продолжает: «Бао Цзы-чунь был начальником уезда в Лежэнь. Он обладал ясным умом и способностью к умозаключениям. Встретившись с Лу, он сказал: “Я слышал, что Вы предсказали день смерти супруги Лю Фэн-линя и насколько же замечательно [точно]! Я хотел бы попробовать обсудить смысл этого”. Лу рассказал о сути значений гексаграмм и о предначертанном самим Абсолютом пути любых трансформаций, порождений и смертей, и словно круг, проведенный циркулем, и квадрат, нарисованный по плотницкому угольнику, ничто не отступало от совершенства. Цзычунь сказал: “Когда я был молод, то любил

обсуждать “Книгу перемен”, а еще любил разделять стебли тысячелистника, однако я был как слепой, который хочет увидеть черное и белое, как глухой, который хочет услышать четкое и нечеткое, я прилагал усилия, но не преуспел, но, выслушав ваши объяснения, я увидел суть вещей; когда же сам пытался увидеть суть вещей, то выходила одна бестолковщина” [1, т. 2, с. 1164].

Однако Гуань Лу прекрасно владел и другими техниками, менее распространенными, например искусством ауспиции (лат. *auspicium*; *avis* — «птица», *spicere* или *spicio* — «смотреть, наблюдать»), т. е. гадания по поведению и крикам птиц. Подобное гадание было популярно в Древнем Риме. В государственном аппарате даже предусматривался чиновничий пост — чиновник-авгур должен был по полету птиц узнавать волю богов при начале всякого важного дела [3, с. 49]. В официальной биографии Гуань Лу описывается такой случай: «Гуань Лу пришел в дом начальника уезда Аньдэ Лю Чан-жэня, и тут на крышу села сорока и стала очень беспокойно кричать. Лу сказал: “Сорока говорит, что вчера на северо-востоке женщина убила мужа и хочет обвинить человека из дома на западе от нее по имени Ли Лоу. Не успеет солнце зайти за горизонт, как придут с обвинениями”. Когда наступил назначенный час, действительно пришел с северо-востока житель той же пятидворки и сообщил, что соседка своими руками убила мужа и обманула, сказав, что сосед питал обиду к мужу и убил его» [1, т. 2, с. 1164]. В неофициальной биографии говорится о том, что Небо может проявлять свою волю в том числе и через птичий щебет, поэтому и возможно подобное гадание: «Лю Чжан-жэнь, живший в Бохае, обладал красноречием. Он услышал, что Лу умеет понимать язык птиц, и потом каждый раз, когда встречался с Лу, опровергал его слова, говоря: “Звуки, издаваемые людьми, мы называем “речью”, а звуки птиц и животных — “криками”. Речь есть драгоценный дух мудрости, а крики — ничтожное наименование звуков бездумных созданий, как же можно принимать крики птиц за язык и смешивать их с удивительным порождением разума? Конфуций говорил: “Птицы и звери мне не равны”. Это доказывает их ничтожество”. Лу отвечал: “Известно, что у Неба есть символы, но оно не может говорить. Поэтому оно наверху движет небесными телами, а внизу [направляет] потоки духовной силы, повелевает ветру и облакам отражать [происходящие] изменения и уполномочивает зверей и птиц, чтобы соединиться с духовной [основой]. Об изменениях можно гадать глубоко или поверхностно, в общении с духовной основой непременно прибегают к отражению [ее воли] в музыкальном ладу. Именно поэтому, когда Сун Сян утратил добродетель, шесть соколов вместе улетели, когда супруга князя чуть было не сгорела, именно птицы оповестили о том, что она горит, а перед тем как сгорели четыре царства, подул северо-восточный ветер и красные птицы окружили солнце, предвещая несчастье царству Чу<sup>3</sup>. Это значит, что Небо посылает свой знак, природа обнаруживает знамение. Если применять [этот подход] к четным и нечетным ступеням лада, то музыкальные звуки обретут основу [для постижения], добиваясь этого в делах человеческих, не будешь знать урона ни в горе, ни в радости. Некогда предкам правителей Цинь за заслуги даровали титулы, и Гэ Лу услышал мычание коровы<sup>4</sup>, что

<sup>3</sup> В главе 40 «Исторических записок» описывается, как однажды вокруг солнца появилось облако, похожее на красную птицу, и когда Чжао-ван спросил астролога, что значит это предзнаменование, тот посулил чуждому правителю несчастье.

<sup>4</sup> Правитель Цзе, который, прибыв ко двору луского Си-гуна, по мычанию коровы верно определил, что у нее родились три теленка, но все они уже принесены в жертву [4, с. 16].

записано в “Чунью”, это основывается на записанном в официальных документах, а не на дутом авторитете неких святых мудрецов. Будущий расцвет дома Шан стал известен благодаря ласточкиному яйцу<sup>5</sup>. Когда Вэнь-ван получил небесный мандат, появилась красная птица со свитком в клюве, это есть знак мудреца, знак того, что небо благословило дом Чжоу на престол, стоит ли называть это ничтожным? Чтобы понимать язык птиц, нужно мастерски разбираться в созвездиях, быть искусным в общении с духами сторон света, я не таков, скорее похож на Цзы-лу, который спрашивал учителя о смерти, не познав жизнь”. Чан-жэнь ответил: “Ваши слова красивы, но они сродни пустоцвету, я не осмеливаюсь поверить”<sup>6</sup>. Вскоре, когда сбылось то, что предвещал крик сороки, Чан-жэнь признал [правоту Гуань Лу]» [1, т. 2, с. 1164].

В данном пассаже речь идет о способности гадателя рационализировать иррациональное, считывать те сигналы, которые подает Небо, расшифровывать знаки, с тем чтобы донести волю Неба до людей. Традиция истолкования разного рода знаков играла очень большую роль в жизни китайского общества, поскольку, дешифруя то, что Небо опосредованно сообщило путем знамений, можно было оценить в том числе и деяния правителей.

Сначала Гуань Лу был известен только у себя на родине, но постепенно слава о нем разнеслась далеко за пределами уезда, однако, учитывая, что он поражал воображение собеседников еще в юном возрасте, а в пятнадцать лет выиграл словесную дуэль у тайшоу Дань Цзычуна (см. подробнее: [1, т. 2, с. 1164]), ждать официального назначения на чиновничью должность пришлось довольно долго. В биографии Гуань Лу сообщается: «В то время соседи Лу не запирали ворот, никто друг у друга не воровал. Тайшоу Цинхэ по имени Хуа Бяо призвал Лу в качестве письмоводителя, а Чжао Кун-яо из Аньпина порекомендовал Лу начальнику округа Цзи по имени Пэй Хуэй со словами: “Лу наделен широкой натурой, он не питает вражды ни к кому из современников, в умении наблюдать за звездами он равен [великим астрономам] Гань-гуну и Ши Шэню, а когда он опускает голову и читает “Книгу перемен”, то равен [великому гадателю] Сыма Цзи-чжу. Ныне ясно, что вы погрузились в глубины непостижимого и ваш дух задержался над водными просторами, и Лу предначертано удостоиться предвестия иньской гармонии и получить жезл государева свитского”. После такой рекомендации Хуэй призвал Лу к себе письмоводителем. Когда Лу привели к начальнику округа, тот отнесся к Лу очень хорошо и по-дружески. А когда отправился в Цзюйлу, то сделал так, что [Лу] попал в реестр чиновников в качестве помощника начальника округа. Когда Лу впервые откликнулся на призыв начальника округа, то ехал в повозке со своим учеником Цзи Жу. Добравшись до западного берега Учэн, Лу погадал, [чтобы определить, что их ждет впереди], счастье или несчастье, и сказал Жу: “В древнем городе мы встретим трех лис, это благоприятный знак”. Они продолжили путь, добрались до западного берега Хуанхэ и на углу крепостной стены древнего города действительно увидели трех лис, сидевших рядом у городской стены, оба

<sup>5</sup> Цзянь-ди, совершая однажды со своим мужем жертвоприношение и моля о ниспослании ей потомства, увидела ласточку. Ласточка снесла для нее яйцо, проглотив которое, Цзянь-ди забеременела. Новорожденного мальчика назвали Се. Он был впоследствии принят на службу легендарным царем Яо, назначен главным советником по делам просвещения и получил удел в местности Шан, и от него якобы и пошел род шанских царей.

<sup>6</sup> Отсылка к тексту 11 главы «Луньюя»: Цзы-лу спросил учителя, как служить духам умерших, на что Конфуций ответил: «Не зная, как служить живым, как можно служить мертвым». Тогда Цзы Лу спросил о смерти, на что получил ответ: «Не зная жизни, как можно познать смерть?».

они возрадовались, и правда в девятый год под девизом Чжэнши Лу получил степень сюэя» [1, т. 2, с. 1165]. В ту пору Гуань Лу было уже тридцать шесть лет. В неофициальной биографии Гуань Лу со ссылкой на Янь Сюйбо (閻續伯), который прекрасно знал исторические события и мастерски владел слогом, говорится, что Гуань Лу впервые стал известен за пределами собственного округа, когда нашел пропавшего быка: «Он погадал на черепащем панцире о пропавшем у соседки быке и сказал, что надо идти на западную стену и оттуда высунуть голову и посмотреть. Наученная им женщина так и сделала и в результате среди множества могильных холмов увидела быка. Но она решила, что Лу сам спрятал быка, и обратилась с жалобой к чиновнику, чтобы дело расследовали. Когда поняли, что он узнал [о том, где находится бык] с помощью своего искусства, тогда о нем услышал и начальник округа Цзи Пэй» [1, т. 2, с. 1165].

Итак, в 248 г. Гуань Лу благодаря протекции Пэй Хуэя стал сюэем, что требовало визита в Лоян. В итоге Гуань Лу снискал уважение и почет и среди столичных жителей. Если верить сведениям, внесенным как в официальную биографию, так и в неофициальную, в Лояне Гуань Лу познакомился с главным министром Хэ Янем (何晏 190–249 гг.), который в тот момент возглавлял сильнейшую группировку в правительстве, а значит был одним из самых влиятельных людей своего времени: «Двадцать второго числа двенадцатого месяца глава министерства чинов Хэ Янь пригласил Лу к себе, [еще один министр] Дэн Ян находился у него. Янь сказал Лу: “Я слышал, что вы искусны в интерпретации гексаграмм, попробуйте и мне погадать, чтобы узнать займу ли я три высших поста или нет?” Кроме того, он спросил: “Ночь за ночью я вижу во сне, как несколько десятков зеленых мух садятся мне на нос, я их гоню, а они не улетают, в чем смысл?”. Лу ответил: “Известно, что сова во всей поднебесной самая ничтожная из птиц, но когда она прилетает в лес и ест тутовые ягоды, то помышляет о добрых вестях для меня. Тем более мое сердце не из травы и не из дерева, как я могу быть нечестным? Давным-давно легендарные советники Шуня проявляли любовь, милосердие и гармонию, а когда помощники Чжоу-гуна стали ваннами, то [государю] можно было сидеть в ожидании рассвета и испускать свет в шести направлениях, и десять тысяч царств пребывали в покое. Это счастливое предзнаменование, которое выражается в 10-й гексаграмме “Книги перемен” под названием “Наступление”. Но это нельзя трактовать, гадая на тысячелистнике и костях. Должность советника государева тяжела, как горный пик, а власть подобна грому и молнии, однако тех, кто помнит о добродетели, мало, а тех, кто боится силы, толпы. Поэтому угроза состоит в том, чтобы без осторожности расточать милости. Ваш нос соотносится с гексаграммой “гэнь”, символизирующей гору. Высокая, но не крутая, поэтому вы сможете сохранить свое высокое положение. Зеленые мухи неприятны и отвратительны, и они собираются вокруг вашего носа. Стоящий высоко упадет, а слишком необузданный погибнет, нужно задумываться о периодах взлетов и падений. Вот почему триграмма “гора” под триграммой “земля” называется “смирением”, а триграмма “гром” над триграммой “небо” — “великой мощью”. Смиренный отнимает излишек и прибавляет к недостающему, а тот, кто обладает великой мощью, не соблюдает ритуалы и идет не той дорогой. Те, кто действует себе в убыток, добиваются славы и величия, а неправильное ведение приносит вред и поражение. Надеюсь, что вы, ваша милость, будете стремиться постичь смысл шести черт гексаграмм, описанных Вэнь-ваном, постигать смысл комментариев [к Ицзину], составленных Конфуцием, тогда и вопрос с тремя постами можно будет решить, и зеленых мух можно будет прогнать”. Дэн сказал: “Это

обычная болтовня старого книжника”. Лу сказал: “Старый книжник предвидит, что вам не жить, а болтун видит, что вы замолчите”. Янь сказал: “После наступления нового года снова увидимся”. Вернувшись домой, Лу пересказал разговор своему дяде. Дядя укорил его, что речи слишком категоричны. Лу сказал: “А какой смысл разговаривать с мертвецами?”. Дядя очень рассердился и сказал, что Лу сошел с ума. В первое утро нового года на северо-западе поднялся ураган, пыль закрыла небо, а через десять с небольшим дней они узнали, что Янь и Дэн казнены, тогда и дядя убедился [в правоте его предсказаний]» [1, т. 2, с. 1165]. Правда в неофициальной биографии утверждается, что Гуань Лу предсказал смерть двух министров не по сочетанию гексаграмм (сочетание гексаграммы № 15 «смирение» и гексаграммы № 34 «великая мощь» предостерегало: Хэ Янь узурпировал власть, и одно неловкое движение приведет к его падению и трагедии), а по чертам их лиц, по походке и манере держаться [1, т. 2, с. 1165].

В основе физиогномики, которая также входила в арсенал Гуань Лу, лежит все тот же принцип перевода иррационального на язык разума, о котором мы говорили выше в связи с другими гадательными практиками. Собственно, и свою преждевременную кончину Гуань Лу предсказал себе сам, буквально «считав» эту информацию со своего лица, о чем сообщается в его биографии: «Во второй год правления под девизом Чжэньюань младший брат Чэнь спросил Лу: “Великий полководец ждет тебя и намерен щедро тебе заплатить, ты хочешь богатства и славы?” Лу протяжно вздохнул и ответил: “Я знаю, что моего таланта хватит, но небо наделило меня талантом и пониманием, но не наделило долголетием, боюсь, я умру, не дожив до сорока восьми<sup>7</sup> лет, и не увижу, как дочери выйдут замуж, а сыновья женятся. Если бы я мог этого избежать, то хотел бы стать начальником уезда в Лояне, я мог бы сделать так, чтобы на дорогах не поднимали потерянного и сигнальные колокола не издавали звуков. Но, боюсь, я отправлюсь на гору Тайшань управлять духами, а живыми людьми мне управлять не доведется, что поделаешь?”. Чэнь спросил, откуда это известно. Лу ответил: “У меня во лбу отсутствует “кость жизни”, а в глазах нет зрачка, у меня нет переносицы, в ступне нет “небесного основания”, спине не хватает “саньцзя”, а животу не хватает “саньжэнь”<sup>8</sup>. Все это признаки короткой жизни. Кроме того, я родился в третий год по циклическому календарю да еще и ночью во время лунного затмения. Небо посылает определенные знаки, которых нельзя избежать, просто люди их не понимают. За свою жизнь я предсказал смерти более ста человек и никогда не ошибался”» [1, т. 2, с. 1166]. К сожалению, предсказания Гуань Лу относительно собственной судьбы сбылись, и он скончался, не дожив до сорока семи лет, как и предвидел. Отрывок из неофициальной биографии звучит как некролог: «Хотя он и обладал ярким талантом, но ему выпала судьба бессмертного, поэтому, когда слава его стала яркой, то напоминала пламя, вспыхнувшее на сильном ветру. Все ученые мужи, кто находился у власти, льнули к нему, как ветви и листья. Приглашений было так много, как облаков, в честь него устраивали бесчисленные пиры. Будучи гостем, он не делал

<sup>7</sup> В Китае возраст считался с момента зачатия, так что на самом деле Гуань Лу не дожил до сорока семи.

<sup>8</sup> «Саньцзя» (三甲) и «саньжэнь» (三壬) — категории, которыми пользовались китайские гадатели по внешности, первая относилась к спине (данная характеристика применялась, если спина была плоская, но плотная), а вторая к животу (если нижняя часть живота была круглой и выступала вперед), считались признаками долголетия [5, с. 111].

разницы между простым и пышным приемом и ко всем относился учтиво. Повсеместно в столице были его последователи, но они не просто шли за его славой и силой, а всецело впитывали его добродетель. До преждевременной кончины Лу его славные дела были непостижимыми для современников. Младший брат Чэнь хотел научиться у Лу гадать на черепаховых панцирях и по звездам, но Лу сказал: “Этому легко нельзя научиться. Известно, что при гадании на черепаховых панцирях, если не дойдешь до совершенства, то не сможешь увидеть систему, а если не станешь искусным, то не увидишь Дао. “Канона сыновней почтительности”, “Книги песен” и “Бесед и суждений” Конфуция достаточно, чтобы занять три высших сановных поста, но они не пригодятся для познания”. Тогда Чэнь в своем желании остановился. Среди учеников Гуань Лу никто не мог продолжать его искусство» [1, т. 2, с. 1166].

Как отмечает Мейер, в определенном смысле Гуань Лу был героем своего времени. Родись он на столетие раньше, он вряд ли прославился бы за пределами Великой китайской равнины и уж тем более не был бы увековечен в династийных историях. В нестабильной политической обстановке периода Троецарствия Гуань Лу воплощал надежду и для тех, кто придерживался старых принципов, и для тех, кто ратовал за новые, являясь тонизирующим средством как для консерваторов, изо всех сил цеплявшихся за древность, так и новаторов, таких как Хэ Янь, и в его биографии стирается грань между историей и легендой (см. подробнее: [2, с. 74]).

## Литература

1. Саньго чжи (Записи из истории трех царств, 三國志), разд. «История Вэй» (魏志), цзюань 29 // Эр ши у ши (Двадцать пять династийных историй). 二十五史. Шанхай, 1986. Т. 1–12.
2. Meyer A. Biography of Guan Lu // The human tradition in premodern China. SR Books, 2002. P. 57–77.
3. Леманн А. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней. Киев, 1993.
4. Чжао Бинь. Саньгочжи Гуань Лу чжуань чжу (цзесюань) (Избранные комментарии к биографии Гуань Лу в исторических хрониках Троецарствия) 趙彬。《三國志·管輅傳》注(節選) // Чжу Гэлян юй Саньго вэньхуа (Чжу Гэлян и культура периода Троецарствия)。諸葛亮與三國文化。Чэнду, 2002. № 1 卷. P. 16–18頁.
5. Се Луцзюнь. Чжунго гудай сяншу. (Древнекитайская физиогномика). 謝路軍。中國古代相術。Пекин, 2008.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

Д. В. Калманович

## ФЕТВЫ<sup>1</sup> АБУ СУ‘УДА-ЭФЕНДИ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СЕМЕЙНОГО ПРАВА В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ XVI в.

В современном мире геополитическое значение государств, базовой конфессией которых является ислам, значительно выросло. Вместе с ростом их политического и экономического влияния все заметнее упрочнение позиций в области культурных ценностей, возрождение исторической памяти народов мусульманского Востока. Благодаря этому в последние десятилетия пробудился интерес к источникам, имеющим историческое значение для понимания ислама как правовой системы. Все больше людей обращаются к исламу вопреки национальным традициям своих стран. Сегодня можно говорить о широком распространении ислама не только в странах Ближнего Востока, некоторых странах Дальнего Востока, Центральной, Малой Азии и Кавказа. Ислам приобретает последователей в Европе, в странах Северной и Южной Америки, Австралии.

В таких условиях нельзя не отметить значение каждого исторического документа и источника, малоизученного материала, позволяющего расширить наше представление о мусульманском праве. Таким источником, на наш взгляд, являются *фетвы* Абу Су‘уда-эфенди.

В статье мы рассмотрим *фетвы* Абу Су‘уда-эфенди, касающиеся регистрации брака, свидетельства, разрешения опекуна, согласия невесты и выкупа.

### Регистрация брака

Мусульманская религия и шари‘ат рассматривают безбрачие как нежелательное состояние, а брак — как религиозную обязанность мусульманина. Брак заключался посредством соглашения, действительность которого была обусловлена выполнением конкретных юридически определенных условий. Согласно ханафитской доктрине это соглашение носит исключительно частный характер и не требует вмешательства юристов и дополнительной регистрации. В Османской империи, как минимум в крупных городах, было принято регистрировать брак в присутствии судей. *Фетва* Абу Су‘уда дает понять, что в XVI в. подобная регистрация, введенная султанским указом, была обязательной:

ВОПРОС: Существует приказ султана «Помолвка без судьи недействительна». Будет ли действительной помолвка без присутствия судьи?

ОТВЕТ: Нет, так как это ведет к разногласиям и судебным тяжбам [2, с. 37].

Если все условия брачного соглашения были соблюдены верно, судья не имел право отказать в регистрации:

<sup>1</sup> *Фетва* (ар. *фатва* — «разъяснение») — богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шари‘ата или истолкования какого-либо казуса с позиций шари‘ата [1, с. 252].

© Д. В. Калманович, 2011



ВОПРОС: В присутствии свидетелей Зейд выдает свою малолетнюю дочь за малолетнего сына 'Амра без согласия судьи. Будет ли считаться такой брак действительным?

ОТВЕТ: Позиция [двух отцов] безупречна, судья не имеет права отказать [2, с. 38].

В данном случае законность брака очевидна. Отец имеет полное право устроить брак своей малолетней дочери. Брачное соглашение было засвидетельствовано, а выкуп выплачивается позднее. Своим ответом Абу Су'уд дает понять, что отцам необходимо зарегистрировать брак в присутствии судьи, но так как соглашение достигнуто по всем правилам, то судья не сможет отказать в регистрации.

Целью введения подобной регистрации брака было, скорее всего, желание перенести брачное соглашение из частной сферы в область общественную, однако не имело целью менять саму процедуру и условия соглашения.

Определенной формулы, произнесение которой означало бы заключение брака (как, например, *talâk*<sup>2</sup> при разводе) не существовало. Семье жениха от семьи невесты поступало соответствующее предложение, которое принимали или не принимали в семье жениха. Предложение должно было содержать указание на то, что отец (или опекун) выдает девушку замуж («Я отдаю в жены свою дочь тому-то...»), либо четко должен был определяться факт перехода девушки из-под опеки родителей под опеку мужа («Я отдал свою дочь тому-то...»). Сторона жениха в свою очередь должна была подтвердить, что девушка теперь стала женой.

ВОПРОС: Зейд отдал свою дочь, достигшую физической зрелости, 'Амру, сказав: «Я отдал ее [в жены] твоему сыну», 'Амр же согласился, сказав: «Я взял ее [для своего сына]». Имеет ли право Зейд через три года выдать дочь замуж за другого?

ОТВЕТ: Свадьба недействительна без согласия и личного присутствия девушки [2, с. 38].

Для заключения брака необходимы были представители со стороны жениха и невесты. Присутствие самих молодых было необязательно: их опекуны или представители могли заключить брак и в их отсутствие, однако, если невеста уже достигла совершеннолетия, требовалось ее согласие.

Важно было соблюдать подобную схему заключения брака («отдал-принял»), так как вместе с передачей невесты имелась в виду и передача определенной собственности, оговоренной ранее.

### Свидетельство

Одно из условий заключения брака согласно ханафитской доктрине — это наличие двух свидетелей-мужчин или одного мужчины и двух женщин. Свидетели должны быть достигшими половой зрелости и не душевнобольными, религиозными, высоконравственными и искренними мусульманами. Кроме того, свидетели должны видеть, слышать и говорить, быть в здравом уме и не должны заниматься порицаемой исламом деятельностью [3, с. 7].

---

<sup>2</sup> *Talâk* (ар. «отпущение», «развод») — самый распространенный вид расторжения брака. Он предусматривает полное освобождение жены от всех супружеских обязанностей при произнесении мужем особой формулы развода (*talâk*) даже без объяснения причины. При этом за женой сохраняется имущество, полученное от мужа (*мехр*), муж обязан содержать ее до окончания срока воздержания (*'идды*), после чего она снова может выйти замуж [1, с. 222].

Положение о свидетелях сформулировано однозначно. Однако, несмотря на это, на практике, разбирая тяжбы, Абу Су'уд выносил решения, которые не соответствовали доктрине. Например, относительно заключения брака «по слухам», когда семья жениха или жених лично не видели невесту. В соответствии с доктриной представитель девушки, заключающий от ее имени брак, может в присутствии нескольких свидетелей объявить о помолвке, назвав имя невесты, ее отца и деда. Если свидетели знают эту девушку и жених действительно желает на ней жениться, то достаточно просто упомянуть ее имя [4, с. 166]. Абу Су'уд отчетливо дает понять, что подобное заключение брака больше недопустимо.

ВОПРОС: Имеет ли силу помолвка, если молодожены не видели друг друга?

ОТВЕТ: В наше время нет [2, с. 37].

Еще одно изменение связано с тем, насколько правомерно то, что свидетели должны видеть лицо невесты. Этот вопрос важен, так как мусульманки закрывали свои лица от всех, кто не являлся членами их семьи. Доктрина разрешала девушке не открывать свое лицо и давать свое согласие на брак другими способами. Абу Су'уд считал, что свидетели должны видеть ее лицо.

ВОПРОС: Для того чтобы засвидетельствовать [брак], необходимо ли, согласно шари'ату, всем присутствующим видеть лицо [невесты] Хинд?

ОТВЕТ: Нет. Достаточно, чтобы двое увидели [ее лицо] [4, с. 167].

Причиной изменения положений доктрины, очевидно, служило желание избежать обмана и подлога.

### Разрешение опекуна

Третье условия законного брака в Османской империи — это разрешение опекуна девушки.

Согласно ханафитской доктрине опекуном девушки может быть ее родственник по мужской линии: отец, дед (отец отца), брат (родной по отцу и по матери), брат (родной по отцу), сын брата (родного по отцу и по матери), сын брата (родного по отцу), брат отца (родной по отцу и по матери), брат отца (родной по отцу), сын брата отца (родного по отцу и по матери), сын брата отца (родного по отцу). Очень важно контролировать последовательность приоритета. Если кто-то выдал невесту замуж, и позже оказалось, что есть кто-то более близкий к ней по приоритету, то акт бракосочетания считается недействительным [3, с. 8–9]. Если у девушки нет родственника по мужской линии, ее представителем может быть другой ее родственник. В отсутствие родственника по мужской линии или какого-либо другого родственника от имени девушки мог действовать судья [4, с. 167].

К согласию со стороны опекуна девушки подходили очень строго — оно являлось гарантом легитимности брака. Несмотря на это, запрет выходить замуж без разрешения опекуна в ханафитской доктрине не был абсолютным. Бывали случаи, когда взрослая, полностью дееспособная женщина выходила замуж без помощи опекуна или представителя [4, с. 167–168].

В 1544 г., когда Абу Су'уд занимал пост *кадиаскера*<sup>3</sup> Рума, султан (возможно, по просьбе Абу Су'уда) издал указ, запрещающий судьям регистрировать браки, если

<sup>3</sup> *Кадиаскер* — должность верховного судьи по военным и религиозным делам, введенная в Османской империи в середине XIV столетия. В 1481 г. в империи были учреждены две должности *кадиаскера*. Решениям румелийского *кадиаскера* подчинялись европейские владения султана, анатолийского — азиатская и африканская части государства.

опекун невесты не дал своего согласия. Целью этого указа было не только ограничить женщин в возможности выбора супруга, но и прекратить произвол судей в их стремлении толковать закон по своему усмотрению. После 1544 г. они больше не могли фиксировать браки, заключающиеся без согласия опекуна, а закон, сделавший регистрацию браков судьями обязательной, фактически заставил судей следить за исполнением этого закона [4, с. 168].

В своих *фетвах* Абу Су'уд дает понять, что брак без регистрации судьяй недействителен.

ВОПРОС: Если Хинд без разрешения судьи в присутствии нескольких лиц сказала: «Я отдала свою малолетнюю дочь Зейнеб за малолетнего сына своего брата 'Амра Бекра», а 'Амр в свою очередь подтвердит: «Да, я принял Зейнеб как жену для Бекра», может ли это считаться заключением брака?

ОТВЕТ: Нет, приказано заключать браки только с разрешения судьи [2, с. 38].

Этот случай интересен еще и тем, что судья выступает здесь также и представителем невесты, так как ее мать, как женщина, не имеет такого права.

Закон, запрещающий девушкам выходить замуж без разрешения опекуна, имел два очень важных последствия. Во-первых, сбились иерархические представления о поколениях. Это отчетливо видно в следующей *фетве*.

ВОПРОС: Хинд, у которой есть женатый сын, вышла замуж за юношу. Ее сын, Зейд, переполненный чувством стыда, в первую брачную ночь бросил несколько камней в дом своей матери. Имеют ли право в этом случае вмешаться исполнительные власти<sup>4</sup>?

ОТВЕТ: Нет, никогда. Но и свадьба незаконна без согласия Зейда [2, с. 39].

Получается, что сын — ближайший родственник по мужской линии для своей матери, т. е. ее опекун. В этом случае брак будет недействительным без его согласия. Таким образом, в вопросах заключения брака мужчина имеет непререкаемый авторитет перед женщиной, даже если он принадлежит к младшему поколению.

Во-вторых, замужество женщины без согласия ее опекуна стало рассматриваться как уголовное преступление — нарушение указа султана [4, с. 170]. Строгая ханафитская доктрина, чтобы брак считался законным, требует соблюдения всех условий, в противном случае брак признается недействительным, и супругов разлучают, что не подразумевает уголовных санкций. Абу Су'уд в большинстве случаев настаивал и на разлучении супругов, так как брак недействителен, и на наказании — за нарушение указа [4, с. 171].

### Согласие невесты

Законный брак требует также согласия невесты. Мусульманское право рассматривает согласие девушки не как неотъемлемый элемент брачного соглашения, а скорее как важное дополнение. Соглашение находится под вопросом, пока невеста не дала своего согласия. Согласие жениха не так важно. Предполагается, что взрослый мужчина, желающий вступить в брак и имеющий право жениться без посредников, делает это по доброй воле. Если же парень несовершеннолетний и брак от его имени

<sup>4</sup> *Ehl-i'urf* (тур.) — исполнительные чиновники.

заключается его опекуном, то мужчина обладает практически неограниченным правом на развод по достижении соответствующего возраста [4, с. 171].

Опекун не имеет права принуждать свою подопечную к замужеству, но если девушка еще не была замужем, дело несколько осложняется. Понятие «согласия» в этом случае приобретает скорее негативный оттенок. В соответствии с традиционными представлениями о девичьей скромности девушке ничего не нужно говорить. Женых, свидетели и все остальные должны по ее поведению догадаться, какой ответ она дала. Если, получив известие о помолвке, она промолчит, засмеется или расплачется, это будет означать ее согласие. Существует несколько видов молчания и плача. Тонкостью в этом деле считается верно определить, что именно невеста имела в виду. Например, если ее опекун не позволяет ей говорить, тогда ее молчание не считается согласием. Если она плачет, но тихонько и не всхлипывая, то это согласие. Если же плачет громко, значит замуж выходить не хочет. В случае же когда невеста уже была замужем, закон полагает, что она не будет столь стеснительна и скажет сама, хочет она выходить замуж или нет [4, с. 171].

Мало вероятно, что на практике опекуны тщательно следили за соблюдением всех формальностей процесса, так как этот этап брачного соглашения проходил в узком кругу. Закон не требует от девушки объявлять о своем согласии. Даже когда регистрация брака судьями стала обязательной, судьи не фиксировали на бумаге согласие невесты, так как это не обязательная часть соглашения, а желательная. Согласие девушки полностью оставалось вопросом сознательности ее опекуна, поэтому редко становилось предметом разбирательств [4, с. 171].

В следующей *фетве* Абу Су'уд пытается уравновесить право девушки не выходить замуж с правом ее опекуна не давать своего согласия на брак.

ВОПРОС: Невеста Зейда Хинд, достигшая физической зрелости, отказывается разорвать помолвку с Зейдом и выйти замуж за другого мужчину. Если, несмотря на это, ее отец выдает ее замуж за Бекра, а Зейд через некоторое время требует [Хинд] обратно, имеет ли еще право Хинд отказать Бекру и выйти замуж за Зейда?

ОТВЕТ: Бекр не может жениться на ней, не получив ее согласия на брак, который организовал ее отец. В то же время Хинд не может выйти замуж за Зейда без согласия отца. Непременен должно быть достигнуто согласие [2, с. 38].

В данном случае ни один брак не будет иметь юридической силы. В первом случае — потому что девушка не дает своего согласия, во втором — потому что против ее опекуна.

## Выкуп

Выкуп, или *мехр* (ар. *махр*), — это имущество, выделяемое мужем жене при заключении равноправного брака. Уплата *мехра* — главное условие такого брака и рассматривается как плата жене за брачные отношения. *Мехр* принадлежит только жене и обеспечивает ее в случае вдовства или развода по требованию мужа. *Мехр* может быть все, что имеет какую-либо стоимость и на что может быть распространено право собственности. Минимальный *мехр* равняется 10 дирхемам (30 г серебра)<sup>5</sup>, максимальный не ограничен [1, с. 164].

<sup>5</sup> Дирхем — 1) мера веса, в Османской империи равная 3,148 г; 2) серебряная монета в разное время разного достоинства. К XVII в. 1 дирхем был равен 4 акче.

Выкуп — это одна из неотъемлемых составляющих как брачного контракта, так и ханафитского понимания брака. Сама система заключения брака предполагает обмен. Когда делается предложение («Я отдаю в жены свою дочь тому-то, тому-то...»), предполагается, что какое-то имущество (в данном случае женщина) переходит в распоряжение (под опеку) мужчины. Выкуп — имущество, переходящее от мужчины к женщине. В результате обмена женщина получает имущество, а мужчина — женщину и (что самое главное) возможность законной близости с ней и рождения законных наследников [4, с. 174].

На практике *мехр* приобретал дополнительное значение. Он обеспечивал некоторую защищенность женщины в ранних исламских обществах, в которых наблюдался высокий уровень смертности и частые разводы. Постепенно в мусульманском мире появилась традиция разделять *мехр* на *mehr-i tu'accel* (осм.) — *мехр*, который выплачивается вперед, до заключения брака, и *mehr-i müesset* (осм.) — *мехр* или часть *мехра*, выплачиваемые после заключения брака; если определенное время не было оговорено, то этот *мехр* выплачивается после смерти мужчины или после развода по его инициативе [2, с. 230].

*Мехр*, как уже отмечалось, это имущество, выделяемое мужем жене. Выкуп полностью принадлежит только женщине. Однако существуют и другие виды обмена собственностью при помолвке. Жених и невеста могут, например, обменяться подарками до или после заключения брака, или жених может преподнести подарок опекуну за невесту. Сложность состоит в том, что не понятно, как распоряжаться этой собственностью в случае расторжения помолвки или развода.

Решая подобные вопросы, Абу Су'уд часто отождествлял подарки с *мехром*.

ВОПРОС: Зейд помолвлен с дочерью 'Амра Хинд. Он посылает в качестве *калыма*<sup>6</sup> некоторое количество денег и одежду. 'Амр тоже посылает ему одежду: белье, рубашки и другие вещи по цене, равной его вещам. Через некоторое время, когда пара рассталась, имеет ли право Зейд забрать деньги и одежду, которые он послал вперед до свадьбы, назвав их *калымом*?

ОТВЕТ: *Калым* — это *mehr-i tu'accel*. Это не подарок, за который следует посылать равный по цене подарок. Его необходимо платить [2, с. 37].

Здесь Абу Су'уд говорит об известной традиции. *Калым*, выкуп за невесту, уплачиваемый ее семье, он рассматривает как ту часть *мехра*, которую выплачивают до или во время заключения брака (*mehr-i tu'accel*). И так как после заключения брака мужчина получает в обмен на свои вложения жену и возможность близости с ней, то не имеет права требовать то, что он отдал, обратно. Юрист также упрекает просителя в незнании того, что такое *калым*. Если жених платит *калым*, то он не должен ждать ответного вознаграждения за него — ведь это платеж семье невесты. Независимо от того, следовало или нет преподнести жениху равноценный *калыму* подарок или нет, Абу Су'уд в данном случае пытается использовать традиционное понятие в рамках шарифата.

То же самое он делает и в следующей *фетве*.

ВОПРОС: Если Зейд отказывается выдать свою дочь Хинд замуж за 'Амра, не получив *ağırılık*<sup>7</sup> в 300 акче, имеет ли право 'Амр после свадьбы забрать у Зейда эти деньги?

<sup>6</sup> *Kalın* (тур.) — вено, выкуп за невесту, уплачиваемый ее семье.

<sup>7</sup> *Ağırılık* (тур. «вес, тяжесть») — платеж, совершенный во время заключения брака женихом отцу или другому представителю невесты.

ОТВЕТ: Да, если было точно установлено, что 'Амр не сможет жениться на Хинд, если не заплатит выкуп в 300 акче. Тогда это будет не выкуп, а взятка [2, с. 37].

Как и ранние ханафитские юристы, в случаях когда опекун девушки делает *калым* за невесту условием свадьбы, Абу Су'уд отождествляет такой *калым* со взяткой. Так как по шари'ату взятка не может быть предметом собственности, то деньги принадлежат жениху, а не опекуну.

Еще одна форма передачи собственности — *ergenlik*<sup>8</sup>. Это такая форма обмена, когда невеста делает подарок жениху и взамен тоже получает от него подарок.

ВОПРОС: На свадьбу Хинд подарила Зейду виноградник в качестве *ergenlik*, Зейд же подарил ей равный по стоимости кафтан. Через год они разошлись. Имеет ли право Хинд забрать этот виноградник у Зейда?

ОТВЕТ: Да, имеет. Это взятка. Она должна отдать Зейду равное по цене имущество (*ivaz*)<sup>9</sup> [2, с. 37].

Если предположить, что *ergenlik* — символическая плата мужчине за потерю свободы, побуждающая его вступить в брак, тогда подобный платеж будет рассматриваться как взятка и не будет принадлежать мужчине. Аналогичный принцип Абу Су'уд применил и в решении следующего вопроса:

ВОПРОС: Хинд дала своему мужу Зейду *ergenlik*. После смерти Хинд имеют ли право другие наследники забрать у Зейда указанное имущество?

ОТВЕТ: Да, это взятка [2, с. 37].

Если рассматривать *ergenlik* как взятку, то жена остается единственным собственником этого имущества, даже если муж владеет и распоряжается им. Подаренное в качестве *ergenlik* имущество будет частью наследства, оставленного женой после смерти [4, с. 178]. По мнению Абу Су'уда, происходит не обмен собственностью как во время заключения брака, а смена владельца. Рассматривая *ergenlik* как взятку, Абу Су'уд расширяет границы юридической действительности традиционных брачных форм выкупа, которые большинством населения считались неотъемлемой частью брачного соглашения, пытаясь таким образом привести в соответствие местные обычаи и традиции с ханафитской доктриной.

Интересен вопрос, касающийся размера выкупа. В ханафитской традиции нет четко определенного размера выкупа — стороны договариваются о нем самостоятельно. Минимально допустимый выкуп равен 10 *дирхемам*, что в Османской империи для удобства было приравнено к 10 *акче*<sup>10</sup>. Если в брачном соглашении не было четкого указания стоимости выкупа, тогда девушке назначался *mehr-i misil* — «*мехр по примеру*», т. е. *мехр*, равный по размеру *мехру* других девушек и женщин из семьи невесты или отражающий ее социальный статус.

ВОПРОС: Как определить *mehr-i misil* девушки? По *мехру* ее матери?

ОТВЕТ: Он соотносится с *мехром* женщин по отцовской линии [2, с. 41].

ДРУГОЙ ОТВЕТ: Он соотносится с *мехром* ее сестер [2, с. 42].

<sup>8</sup> *Ergenlik* (тур. «холостой, неженатый») — подарок невесты жениху, иногда в обмен на подарок со стороны жениха [4, с. 178].

<sup>9</sup> *İvaz* (тур.) — эквивалентный обмен чего-либо (вещи или имущества) на что-либо той же цены.

<sup>10</sup> *Акче* (тур. «беловатый») — мелкая серебряная монета XIV–XIX вв., обращавшаяся на территории Османской империи и сопредельных государств. Первоначально акче весили не более 1,15 г. Их вес оставался неизменным вплоть до правления Мехмеда II. Со второй половины XVI в. стоимость турецких акче стала падать. К началу XVII в. вес акче составлял 0,19–0,13 г.

Наследование в исламе идет по мужской линии, поэтому социальный статус девушки определялся по социальному статусу семьи ее отца. Исключение составляет выкуп за освобожденную рабыню, у которой по шариату нет родословной. В этом случае ее статус определяется по положению ее бывшего хозяина или мужа.

ВОПРОС: Хинд — освобожденная рабыня господина, который ранее был пашой Алжира, и жена Хасана-паши, сына Хайр ад-дина-паши. Она начала судебный процесс, требуя за свой брак 1000 золотых дукатов: «Мой брак стоит 1000 золотых дукатов». Когда наследники [Хасана-паши] ответили [на ее требование]: «Твой брак стоит 10 дирхемов серебром», она сослалась на неопровержимое доказательство. Но доказательство осталось в Алжире, и так как прошло уже довольно продолжительное время, она не может предоставить доказательство в Стамбуле. Если она сможет предоставить доказательство в Алжире, сможет ли она получить деньги за *mehr* 1000 золотых дукатов?

ОТВЕТ: Если эта сумма соответствует ее *mehr-i misil*, то сможет. Если же нет, она не сможет получить деньги, пока не представит в доказательство показания очевидцев. В любом случае вряд ли брак за *mehr* в 10 дирхемов мог служить чести Хасана-паши [1, с. 43].

В ТАКОМ СЛУЧАЕ: Сравнивая с чьим *mehrom*, можно установить *mehr-i misil* Хинд?

ОТВЕТ: Размер *mehra* Хинд должен соотноситься с честью и достоинством паши и должен быть согласован и заверен специалистами [2, с. 43].

Хасан-паша, сын Хайр ад-дина Барбароссы, трижды занимал пост правителя Алжира, скончался в Стамбуле в 1572 г. Когда его вдова потребовала свой *mehr-i müeccel* равный 1000 золотых дукатов<sup>11</sup>, наследники Хасана-паши не согласились заплатить указанную сумму, настаивая на том, что ее *mehr-i müeccel* равен 10 дирхемам (предположительно на основании того, что девушка была рабыней). Вдова могла предоставить необходимые доказательства только в Алжире, а не в Стамбуле, где слушалось дело. Абу Сууд принимает решение в ее пользу, отвергая то, что она могла выйти замуж за выкуп, равный всего лишь 10 дирхемам, он предлагает оценивать ее выкуп в соответствии со статусом ее супруга. В данном случае получается, что правило, когда выкуп определяется положением семьи девушки, не действует, так как формально у освобожденной рабыни нет семьи [4, с. 179].

Когда стороны, заключающие брак, договорились о размере выкупа, встает вопрос о том, в какой форме следует его выплачивать. Если стороны договаривались о денежном выкупе, тогда никаких проблем не возникало, но если они оговаривали выкуп в каких-то товарах или имуществе, то необходимо было сразу решить, какие именно это товары и имущество и какова их точная цена. Недостаточно было, например, указать просто раба, так как без подробного описания было невозможно определить его стоимость. Такой подход помог Абу Сууду уберечь наследников человека, согласившегося взять девушку в жены за невероятный выкуп, от выплаты *mehr-i müeccel*.

ВОПРОС: Зейд женится на Хинд за 100 вьюков мускуса и 100 мер шафрана, каждый из которых равняется 30 *батманам*<sup>12</sup>; 100 рабов и 100 рабынь и 100 верблюдов.

<sup>11</sup> *Дукат* — золотая монета, которая чеканилась с 1284 г. в Венеции и получила широкое распространение во всей Европе (в том числе и в Османской империи) в качестве высокопробной золотой монеты весом 3,5 г.

<sup>12</sup> *Батман* — мера веса в Османской империи; составляла от 2 до 12 кг в зависимости от временного периода и территории.

Так как подобный *мехр* невозможно заплатить, могут ли наследники Зейда не выплачивать Хинд более чем ее *mehr-i misil*?

ОТВЕТ: Да, так как цена товаров не установлена [2, с. 43].

В данной ситуации наследники надеются не выплачивать *мехр*, так как не могут себе это позволить, но Абу Су'уд освобождает их от выплаты по другой причине. В своем соглашении покойный муж не определил точную стоимость товаров, поэтому невозможно подсчитать точную стоимость *мехра*.

В результате, когда стороны договорились о размере *мехра* и о том, как именно он должен быть выплачен, мужчина обязан заплатить. Отказ от ранее принятых условий со стороны жениха вел к отмене брачного соглашения.

ВОПРОС: Когда Зейд женился на Хинд, он сказал ее опекуну 'Амру: «Я не согласен [на выкуп,] превышающий 3000 акче», но 'Амр, несмотря на это, выдал ее замуж за 6000 акче. Когда Зейд узнал об этом, он сказал: «Я не был согласен [на такие условия]», но все равно продолжает жить с Хинд. Обязан ли Зейд заплатить 6000 акче?

ОТВЕТ: Если он не согласен заплатить [выкуп в] 6000 акче, но все же сожительствует с Хинд, он совершает *зину*<sup>13</sup>. Отрицание выкупа ведет к недействительности брака [2, с. 41].

Следующий вопрос касается времени выплаты *мехра*. Ханафитская доктрина не устанавливает точных временных рамок, в которые женщина должна получить свой *мехр*. Сложность состоит еще и в том, чтобы определить, с какого момента мужчина становится обязанным выплачивать выкуп. Как уже упоминалось, точных временных рамок, когда мужчина должен его заплатить нет, поэтому Абу Су'уд, чтобы предотвратить споры, вызванные расплывчатой позицией закона, выносит следующее решение:

ВОПРОС: Зейд выдает замуж за 'Амра свою дочь Хинд и договаривается на *mehr-i tu'accel* в 5000 акче. Заключается брак, и Зейд отводит дочь к 'Амру до того, как он получил деньги. Может ли 'Амр не платить 5000 акче?

ОТВЕТ: Нет, а [иначе] девушка может не идти к нему [к 'Амру] [2, с. 41].

Мужчина обязан заплатить *mehr-i tu'accel*, чтобы выполнить условие брачного соглашения, в обратном случае девушка имеет право остаться в родительском доме.

На примере сочинения османского юриста мы увидели определенное своеобразие правовой системы Османской империи XVI в. и можем сделать некоторые выводы. Изучение и анализ *фетв* как основного источника исследования позволил заключить, что семейные и брачные отношения в Османской империи в XVI в. в большей степени регулировались правом шари'ата. Вместе с тем светская власть часто вмешивалась в эти отношения и пыталась их контролировать и регулировать. В рассматриваемый период в сознании османского народа были довольно сильны тюркские традиции (например, традиция *калыма*). Все это усложняло задачу османским юристам, в частности Абу Су'уду, который пытался привести к единому знаменателю светское законодательство, традиции и шари'ат. Умело сплетая эти три ветви воедино, он пытался рассматривать традицию в рамках шари'ата и привести в соответствие светское и исламское законодательства. Абу Су'уд объяснял также применительно к его

<sup>13</sup> *Zina* (ар. «прелюбодеяние») — незаконная связь мужчины с женщиной. Вопрос о зине ясно истолкован Кораном, по которому зина — это связь мужчины со всякой женщиной, которая ему не дозволена, притом что они оба знают об этом. Различается зина состоящих в браке и одиноких [1, с. 78].



современности правовые вопросы, слабо освещенные ханафитской доктриной или не затронутые ею вообще.

Таким образом, проведенное исследование позволяет более широко взглянуть на вопросы регулирования семейного права в Османской империи в XVI в., опираясь на труды известного правоведа Абу Су'уда-эфенди.

#### Литература

1. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
2. *Ertugrul Duzdag M.* Seyhulislam Ebussuud Efendi Fetvalari. Enderun Kitabevi, Istanbul, 1983.
3. Никах. Разъяснение некоторых вопросов бракосочетания по шари'ату. Киев, 2003.
4. *Imber C.* Ebu's-su'ud. The Islamic Legal Tradition. Stranford University Press, 2009.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

*О. Н. Меренкова*

## ИСТОРИЯ БАНГЛАДЕШСКОЙ ИММИГРАЦИИ В ВЕЛИКОБРИТАНИЮ

«Британскими бангладешцами» (British Bangladeshi) в Великобритании называют иммигрантов из Бангладеш и их потомков<sup>1</sup>. Специфика ситуации, однако, такова, что восточные бенгальцы, прибывшие ранее в Англию из ассамского округа Силхет в Британской Индии, а также мигранты восточно-бенгальского происхождения, приехавшие из единого государства Пакистан, идентифицировали себя позднее как «бангладешцы».

Бангладешцы — жители государства Бангладеш в Южной Азии, и само название этого государства в переводе означает «Страна бенгальцев». Бенгальцы также проживают и в индийском штате Западная Бенгалия.

До середины XX в. Индия оставалась единой страной, которая находилась под контролем английских властей. В Британской Индии Бенгалия долгое время была единой провинцией. В 1947 г. Индия была провозглашена независимым государством, однако ее территория была поделена по конфессиональному признаку. Из состава Индии были исключены провинции с мусульманским большинством на северо-западе и востоке страны — Западный Пакистан и Восточная Бенгалия (позднее — Бангладеш), в то время объединенные как единое государство Пакистан.

Современное суверенное государство Бангладеш возникло как независимое административное образование 26 марта 1971 г. вследствие отделения Восточной Бенгалии от Пакистана в результате народного восстания. В отличие от жителей Западной Бенгалии (преимущественно индусов), большинство жителей Бангладеш исповедуют ислам.

Идеология существования особой бангладешской нации, отличной от пакистанской, лежит в основе политики этого молодого независимого государства [1, с. 81]. При этом отношение населения к собственной идентичности может колебаться от идеи единой бенгальской нации к идее о принадлежности к остальному исламскому миру.

Бангладеш как относительно недавнее государственное образование сталкивается со множеством проблем. Перенаселенность, политическая нестабильность на протяжении долгого времени, наводнения — вот наиболее существенные из них. Вследствие этих факторов Бангладеш во многом приходится рассчитывать не только на зарубежные кредиты и гуманитарную помощь, но и на значительные валютные переводы от своих граждан, работающих за границей [1, с. 82]. Особенно велика община бангладешцев в Великобритании.

История миграции из Бенгалии в Великобританию насчитывает не менее двух веков, в то время как история независимого государства Бангладеш не превышает 45 лет.

---

<sup>1</sup> British Bangladeshis — общее название иммигрантов восточно-бенгальского, а позднее бангладешского происхождения, которое указывается в большинстве работ западных авторов. Существует также термин «британские бенгальцы» (British Bengalis), который чаще используется авторами-индусами.

© О. Н. Меренкова, 2011

Под понятием «миграция» исследователями обычно подразумевается «любое территориальное перемещение, совершающееся между различными населенными пунктами одной или нескольких административно-территориальных единиц независимо от продолжительности, регулярности и целевой направленности» [2, с. 26]. Выделяют следующие типы международной миграции населения: переселение (безвозвратная миграция, или эмиграция), сезонная миграция, маятниковая миграция, эпизодическая миграция, постоянная миграция, вынужденная миграция и нелегальная миграция [3, с. 20].

В статье основное внимание будет уделено тем видам миграции, которые привели к созданию в Великобритании бангладешской диаспоры. Немало индийцев, в том числе и бенгалцев, выезжавших по контракту, возвращалось по истечении срока его действия. Однако были и те, кому удавалось создать собственную социально-экономическую нишу и обустроить жизнь в новой стране. Отдельное внимание будет уделено мигрантам из Восточной Бенгалии, в частности округа Силхет, которые изначально отправлялись на заработки в калькуттские доки, а оттуда поступали на службу в британский торговый и военный флот. Именно эти люди в большинстве своем отправлялись в дальнейшем работать в Англию, а потом и оставались там на постоянное местожительство.

Округ Силхет отличается особой культурной идентичностью. Он расположен в северо-восточной части Бангладеш. Издревна здесь возделывали землю, занимались разведением фруктов, а позднее создавали и многочисленные чайные плантации [4, с. 109]. Судьба округа Силхет, так же как и самой Бенгалии, долгое время находилась во власти иностранных правителей, однако его недавняя история отличается определенным своеобразием [5, с. 144].

В древние времена на территории этого округа существовало независимое царство, известное как Шрихатта (или Харикел). Китайский путешественник Хуань-Цань, посетивший Индию в VII в. н. э., упоминал в своих записях это царство, расположенное на берегу моря, под названием «Сличхаттал» [4, с. 113]. В X в. оно представляло собой административное деление под названием «Шрихаттаманда» и управлялось феодальными правителями. Позднее Силхет был разделен на царства Лаур, Джаур и Джайнта. В 1384 г. эта область была завоевана Хазрат Шах Джалалом и попала под власть бенгальского Мусульманского султаната. Преимущественно именно благодаря Хазрат Шах Джалалу и его сподвижникам в землях, принадлежащих ныне округу Силхет, ислам получил такое широкое распространение. Ныне гробница Шах Джалала, признанного святым, является главным центром паломничества в Силхете, а местные земледельцы считают, что их земля плодородна и процветает благодаря тому, что в этой местности захоронено множество сподвижников Шах Джалала [5, с. 144].

В 1622 г. власть в округе перешла в руки могольских правителей [5, с. 144]. В 1765 г. эти земли стали владениями Ост-Индской компании. Одной из главных целей компании в Индии было получение контроля над производством высококачественного текстиля. Силхет играл не слишком заметную роль в этой отрасли и поэтому часто рассматривался лишь как опасный регион на границе. Эту репутацию Силхет заслужил из-за своего географического положения: труднодоступности из-за гор на востоке. Однако эти же горы способствовали выращиванию чая и развитию чайных плантаций, которые внесли значительный вклад в экономику региона в то время. Следу-

ет отметить, что чайный бизнес приносил прибыль преимущественно британским плантаторам, а труд рабочих оплачивался несущественно.

В период британского правления в округе не раз поднимались восстания против английского владычества: мусульманское (1782), сипайское (1857), движение Нанкар (1922–1923) и др. [6, с. 48]. В 1874 г. британские власти приняли решение отделить Силхет от Бенгалии и административно присоединить его к штату Ассам. Только в 1947 г. округ Силхет снова стал частью Восточной Бенгалии.

Введенная британцами еще в XVIII в. система землевладения «заминдари» не была характерна для Силхета. Лучшие участки земли доставались англичанам-плантаторам, а остальные земли получали крестьяне (райяты) и мелкие помещики (талукдары), в большинстве своем сами организовывавшие обработку земли и сдающие налог англичанам. Система «заминдари», когда земли раздавались небольшому числу помещиков, которые собирали налог с этих земель и переправляли его англичанам, успешно практиковалась в Бенгалии. В Силхете было множество мелких самостоятельных хозяйств, которые платили налог непосредственно англичанам, минуя помещиков. Силхетские семьи, владевшие землей, гордились правом распоряжаться своей землей и продавать излишки товара, если таковые имелись [5, с. 146]. Такие мелкие помещики-талукдары образовали сельский класс, который оказался наиболее готов к открывавшимся возможностям миграции.

Многие силхетцы были вынуждены искать работу за пределами своего родного края. Этому способствовал и естественный прирост населения, и дробление земельных участков. Кроме того, применение низкооплачиваемого труда кхаси, онго, гаро и членов других племен Ассам на чайных плантациях привело к лишению земли части силхетских крестьян, а также к аграрному перенаселению.

Силхетские деревни — это не отдельные поселения, а хутора, разбросанные ячейки патрилинейно связанных между собою хозяйств. Эти хозяйства хотя и не зависят друг от друга экономически, но их члены имеют общих предков и поддерживают родственные связи. Когда такое домашнее хозяйство становится слишком большим, оно распадается. Несколько старших братьев или кузенов перебираются на другое место, как правило неподалеку от предыдущего. В Силхете существует множество деревень, которые образовались подобным образом и представляют собой «цепь» родственно-связанных друг с другом хозяйств. Позднее именно эти «цепи» повлияли и на характер миграции бенгальцев, в частности силхетцев, в Великобританию. Довольно часто случалось так, что если большая семья или клан в Силхете могли поддержать своих родственников, многие отходники, обычно молодые мужчины, отправлялись искать работу в район калькуттских доков (как трактирщики, лавочники, чернорабочие) или в другие города [6, с. 48].

Несмотря на то что Бангладеш — беднейшая страна Индийского субконтинента, нельзя однозначно утверждать, что к миграции бангладешцев подталкивала именно бедность [5, с. 146]. Действительно, большинство мигрантов отправлялись служить в британский торговый флот, а потом оставались в Англии в расчете на большие заработки. Тем не менее сделать это могли преимущественно те, кто имел возможность оставить свою семью на попечение других родственников. Это могли себе позволить только обеспеченные хозяйства, которые имели экономическую возможность свободно отпустить одного или нескольких человек, в чьем труде они не нуждались.

Известно, что бенгальцы служили в британском торговом флоте еще в XIX в. В начале XX в. их насчитывалось там уже несколько десятков тысяч. С первых лет освоения Индии англичанами торговый флот имел для Великобритании огромное значение. Рост колониальных владений Ост-Индской компании, а затем британской короны потребовал привлечения местного населения в качестве моряков на судах, плававших вдоль берегов Индии, а также направлявшихся в другие страны из Калькутты, одного из крупнейших морских портов мира. В качестве моряков привлекали наиболее мобильные группы населения, прежде всего силхетцев. В 1873 г. многие силхетцы работали коками на кораблях Ост-Индской компании.

Одним из самых известных бенгальских мусульманских иммигрантов был Сэйк Дин Магомет (Sake Dean Mahomet), капитан Ост-Индской компании. В 1810 г. он основал в Лондоне первый «индийский» ресторан — «Хиндустан Кофе Хаус». В 1833 г. в Великобританию с официальной миссией приехал известный реформатор индуизма, «отец современной Индии» бенгалец Рам Мохан Рой (1772–1833). Он умер в 1833 г. в Бристоле, где и был кремирован. Памятник на месте кремации Рам Мохан Роя — старейший след, оставленный бенгальцем в Великобритании. Другие следы бенгальского присутствия в Англии — пабы с индийскими названиями эпохи британского владычества в Индии в районе доков. Здесь селились моряки-силхетцы, которые наряду с мирпурцами и панджабцами составляли большинство моряков британского имперского военного и торгового флота.

Первоначально бенгальцам было далеко не просто получить работу. У многих мигрантов из Силхета, прибывавших в Англию преимущественно по морю, возникали сложности с изучением английского языка, и как следствие — с жильем и устройством на работу. Часто требовалась помощь брокера, который подготавливал необходимые бумаги, давал необходимые рекомендации и обеспечивал жильем [5, с. 146]. Позже силхетцы сами становились брокерами и помогали другим иммигрантам из округов Ноакхали и Читтагонга устраиваться на службу в британский флот. В доках Калькутты брокеры-силхетцы приобрели реальную власть, именно они определяли, кто именно будет нанят на службу во флоте. Кроме того, они активно привлекали на заработки своих родственников и односельчан. Таким образом, устанавливались определенные связи между конкретной местностью и доками Калькутты [1, с. 83].

В начале XX в. в Англии насчитывалось уже более 50 тыс. жителей «южноазиатского происхождения», большинство которых составляли бенгальцы.

Первые силхетцы, поселившиеся в Великобритании, происходили из сельских семей со средним достатком. К миграции их привлекла прежде всего возможность заработать и отослать эти деньги домой. Заработанные деньги первые иммигранты вкладывали в покупку земли на родине [5, с. 147].

Во время Первой и Второй мировых войн многие силхетцы иммигрировали в Англию и после окончания военных действий устроились на работу в различные сферы промышленности, особенно там, где не хватало рабочих рук [4, с. 121]. В 1940-е гг. в восточной части Лондона проживало уже примерно 400 силхетцев. Переселение рабочих, студентов, предпринимателей из Южной Азии в Великобританию и формирование там новых этнических и конфессиональных меньшинств явилось значимым событием послевоенной истории.

Великобритания столкнулась с основным притоком мигрантов после 1948 г. Тогда был принят Акт о британском гражданстве (British Nationality Act), оформивший

единое гражданство для метрополии и ее колоний с правом переселения в Великобританию и работы там. Главными поставщиками иммигрантов были Индия, Пакистан и Восточная Бенгалия (позднее — Бангладеш). Их «лидерство» в этой сфере сохранилось и до настоящего времени<sup>2</sup>.

Изначально британское правительство сдерживало приток мигрантов и стремились их ассимилировать. Однако со временем организации мусульман в Великобритании стали приобретать влияние и оказывать давление на власти.

Среди причин миграции из Южной Азии в Великобританию были факторы притяжения и выталкивания. Среди факторов притяжения отметим наличие в послевоенной Британии дефицита неквалифицированной и даже квалифицированной (врачей, учителей, медсестер) рабочей силы, существование предложения дешевого жилья, юридические возможности приглашения в страну граждан ее колоний и стран Содружества (т. е. бывших британских владений). Среди факторов выталкивания отметим наличие избыточного аграрного населения в Южной Азии. Сыграл свою роль также цепной характер миграции из Южной Азии [7, с. 56]. Эмигрировать в Англию могли либо представители обеспеченных групп населения, либо группы людей, способные мобилизовать родственные и кастовые связи для получения займа.

Период с 1948 по 1961 г. характеризуется оформлением цепей миграции из Индии и Пакистана в Великобританию. Эта волна миграции еще не регулировалась британскими властями, ибо осуществлялась в рамках старых колониальных связей между странами Британского Содружества и бывшей метрополией.

В 1950–1960-е гг. среди прочих бангладешских иммигрантов в Великобританию прибывали многие тысячи силхетцев. По примеру первых переселенцев их близкие, родственники и знакомые прибывали в Англию в поисках работы, на учебу или к своим родным (жены, сыновья и дочери прибывали к мужьям и отцам). «Семья была генератором цепной миграции, а семейные связи определяли ее характер, интенсивность и направление» [8, с. 149]. Количество мигрантов увеличивалось год от года, они продолжали поддерживать связь со своей исторической родиной и привлекать к себе все большее количество земляков. Таким образом, начался процесс «цепной миграции» из Восточной Бенгалии в Великобританию, «когда родственники вызывают к себе родственников, а к тем присоединяются другие родственники» [9, с. 220]. Многие иммигрировавшие молодые мужчины-бангладешцы оставляли своих жен и детей на попечение больших семей, поскольку они прибывали в Англию на заработки, им самим предстояло вначале устроиться в новой стране.

В этот период в Великобритании остро ощущался дефицит дешевой рабочей силы. Многие бангладешцы в это время устраивались на работу в различных промышленных городах на севере Англии. К примеру, некоторые иммигранты прибывали на работу на текстильные фабрики прямо из своей деревни. Они не имели, как правило, особой квалификации, но привыкли трудиться сверхурочно, чтобы заработать как можно больше средств для перевода на родину. Один из вернувшихся позднее на родину силхетцев говорил об этом так: «Мы, фермеры, считали труд на фабрике легким. Тяжелый труд повсюду одинаков, так ведь?» [5, с. 148].

---

<sup>2</sup> По данным британской статистики, в 2001 г. этнические меньшинства в составе британского населения составляли 7,9%, или примерно 4,6 млн человек. Среди них наиболее многочисленными этническими группами являются индийцы (более 1 млн человек, или 1,8% населения Великобритании), пакистанцы (почти 750 тыс. человек, или 1,3%) и бангладешцы (280 тыс., или 0,5%).

Однако работа на фабрике в качестве низкоквалифицированных рабочих хоть и хорошо оплачивалась по бенгальским меркам, не могла не сказываться на социальном положении этих рабочих в британском обществе. Поэтому, как только им удавалось накопить достаточно средств, бангладешские иммигранты создавали собственные предприятия — небольшие швейные мастерские, кафе или рестораны, где использовали труд своих новоприбывших земляков.

В 1961 г. в Великобритании проживало уже около 169 тыс. выходцев из Индии и 32 тыс. из Пакистана (примерно половину от этого числа составляли выходцы из Восточной Бенгалии). Тогда же британский парламент принял закон об иммиграции, регламентирующий правила въезда в страну для жителей бывших и настоящих (на момент принятия закона) колоний. Согласно новому закону граждане стран Содружества, а также владельцы паспортов Британии и колоний, выданных в канцеляриях губернаторов зависимых территорий, лишались автоматического разрешения на въезд в страну. Вскоре была введена система выдачи ваучеров, которая предполагала предоставление предпринимателями заявки на рабочих, а также письма-рекомендации со стороны уже работавших в стране лиц. Ваучеры стали составной частью традиционной южноазиатской семейной и кастовой системы обмена товарами и услугами, а также объектом купли-продажи и как таковые оказались монополизированы различными родственными и земляческими группами. Кроме того, к началу 1960-х гг. в Индии, Пакистане и Великобритании возникли посреднические фирмы, занимавшиеся организацией иммиграции, часто под видом туризма. Опасаясь «закрытия» для них границ, многие иммигранты решили остаться в Англии навсегда.

После принятия закона об иммиграции, который ограничивал возможности въезда в страну владельцев британских паспортов, выданных в странах Содружества, усилилась паника среди уже прибывших граждан, которые из-за принятых мер решили остаться в стране на более длительный срок, чем предполагали ранее. Однако власти Англии сохранили квоты на въезд в страну для членов семей и лиц, получивших разрешение на въезд от британского министерства труда. Кроме того, на льготное получение ваучера на въезд в страну могли рассчитывать отставные военные, демобилизованные из британской армии и флота. К этой категории граждан относилось множество силхетцев, мирпурцев и панджабцев [1, с. 84].

Множество силхетцев, работавших в Великобритании в тот период, всеми силами старались достать ваучеры на работу в Англии для своих родственников, близких и друзей. Был задействован механизм «цепной» миграции, когда старшие родственники, например работавшие на фабрике, вызывали к себе на работу младших, еще служащих во флоте. Множество вновь прибывших в этот период бангладешцев поселилось в лондонском районе Спиталфилдс, а также в городах Бирмингем, Брэдфорд и Манчестер.

В 1967 г. был принят закон об иммиграции, еще более ужесточивший дальнейшее переселение из бывших колоний в Англию. Иммигрантам приходилось расставаться с тем, что исследователь Мухаммед Анвар назвал «мифом о возвращении». Теперь они отказались от практики посещения родственников и стали вызывать в Англию свои семьи. В результате вместо сокращения числа иммигрантов закон спровоцировал их увеличение среди определенных групп (прежде всего южноазиатов), а также изменение характера миграции, что впоследствии привело к формированию новых крупных этнических и конфессиональных меньшинств в Соединенном Королевстве.

Огромное количество переселенцев иммигрировало из Силхета в Великобританию в 1971 г. Восточная Бенгалия была охвачена войной за независимость, в целом ситуация в регионе была крайне нестабильная, и люди искали альтернативные возможности для мирного существования. При этом бывшие моряки-силхетцы были той категорией граждан, у которых имелись паспорта. В 1970-х гг. в Великобританию прибыла новая «волна» иммигрантов из Бангладеш, несмотря на то что в Англии был принят ряд ограничений относительно трудовой деятельности для иммигрантов. В основном их труд требовался в низкооплачиваемых сферах занятости, не требующих особой квалификации, а также на небольших фабриках и в текстильной промышленности. Позднее, когда возник интерес к индийской кухне, множество бангладешцев открыли кафе, закусочные или рестораны, которые часто являлись лишь небольшим семейным делом, в котором работали все члены семьи, включая детей. Прибывавшие в Великобританию в 1970-е гг. иммигранты из Бангладеш концентрировались на северо-востоке страны — сельские жители все же предпочитали селиться в городах.

Как правило, иммигранты работали на относительно низкооплачиваемых должностях, но это не мешало им отсылать на родину значительные денежные переводы, покупать там землю и строить собственные дома. По этой причине довольно часто Силхет называют «бангладешским Лондоном» [4, с. 122], поскольку в этом округе было построено множество домов на деньги, которые присылали работавшие в Англии бангладешцы. В середине 1970-х гг. в округе Силхет можно было отчетливо различить дома «лондонцев», т. е. бангладешцев, работавших в Англии, и «не-лондонцев». Традиционные дома в Восточной Бенгалии делали из глины и покрывали крышей из пальмовых листьев. Дома «лондонцев» строили из кирпича, в два-три этажа, окружали стеной. Веранды красили в яркие цвета и украшали изображениями цветов, стилизованными надписями имен владельцев и кораническими выдержками. Все это должно было свидетельствовать о зажиточности хозяев.

Однако преуспели не только индивидуальные хозяйства. Весь округ Силхет в то время экономически процветал, строились новые магазины, отели и прочие здания. Тем не менее были и негативные моменты. В частности, следует отметить, что в 1970-х гг. земля в Силхете резко подорожала, теперь ее могли покупать преимущественно только иммигранты или их родные, которые получали от них денежные переводы. Кроме того, выросли в цене и товары ежедневного потребления. Бенгальское общество разделилось на тех, у кого были родственники или связи в Англии («бидеши линкс»)<sup>3</sup>, и на тех, у кого их не было [5, с. 150]. От этого зависела зажиточность отдельных семей, а иногда и целых деревень.

Тем временем в Великобритании новые законы (1971, 1981, 1988 гг.) еще более ужесточили нормы иммиграционного контроля. В этот период большинство вновь прибывших в Британию составили родственники уже осевших южноазиатов, попавшие в страну по линии воссоединения семей. Наличие многодетных семей и практика подделки документов в странах Южной Азии способствовали въезду в Соединенное Королевство племянников и других родственников под видом сыновей, а также въезд рабочих из числа членов той же касты на частные предприятия.

---

<sup>3</sup> «Bideshi links» — «заграничные связи» (бенг.-англ.).



Отказ от «мифа о возвращении»<sup>4</sup> сказался на изменении половозрастной структуры южноазиатских групп в Великобритании. Когда мужчины-бангладешцы, прибывшие в Великобританию на заработки, осознали, что не смогут больше беспрепятственно ездить на родину к родным и обратно, многие приняли решение остаться в Англии навсегда. Они официально перевезли на постоянное местожительство свои семьи и близких родственников. Те мужчины, которые к тому времени еще были не женаты, уехали в Бангладеш, чтобы заключить там брак и позднее вернуться с женами обратно в Великобританию. Таким образом, попытки ведения государственного контроля над иммиграцией в Британию, прежде всего ее южноазиатской составляющей, привели к усилению ее цепного характера и даже некоторому увеличению. Практика заключения браков по сговору позволила обеспечить въезд в страну значительной группы брачных партнеров к уже осевшим южноазиатам, хотя в 1980–1990-е гг. британские иммиграционные власти пытались ввести меры ограничения въезда по этой линии.

С 1971 г. по 1981 г. число мужчин на 100 женщин сократилось у индийцев с 210 до 105, у пакистанцев и бангладешцев — с 210 до 121, т. е. половая структура иммигрантской общины стала более сбалансированной. Приезд семей определил отказ многих южноазиатов от регулярных поездок в страну выхода, покупки там имущества и земли, оказания финансовой помощи родственникам.

К середине 1980-х гг. в Англии насчитывалось уже 100 тыс. «британских бангладешцев» [5, с. 150]. С конца 1980-х гг. южноазиатская община Великобритании растет преимущественно за счет тех, кто был рожден в этой стране от родителей индийцев, пакистанцев и бангладешцев. Тем не менее определенные группы южноазиатов прибывают по линии воссоединения семей, а также в качестве нелегальных иммигрантов. Последнее обстоятельство особенно характерно для бангладешцев.

Несмотря на то что большинство южноазиатов в Великобритании являются гражданами этой страны, за ними официально сохраняются политонимные названия: «индийцы», «пакистанцы» и «бангладешцы». Число индийцев в 2001 г. определено индийской правительственной комиссией в 1,2 млн человек. Это составляет примерно 2,11% населения всей Британии. Всего же в Великобритании проживают 2 млн «азиатов» [10, с. 5]. Название «азиат» («Asian»), принятое по отношению к выходцам из Южной Азии еще в колониальную эпоху, сохраняется и в современной Англии, хотя в последнее время оно все чаще заменяется более точным, но несколько громоздким термином «южноазиат» («South Asian») [11, с. 15].

В настоящее время примерно 54% британских бангладешцев проживает в окрестностях Большого Лондона (Greater London). «Сердцем» поселения лондонских бангладешцев называют Тауэр Хэмлетс, там живут 65,5 тыс. чел., что составляет 22% от всех бангладешцев в Англии. Тауэр Хэмлетс может рассматриваться как часть внутреннего кольца районов Лондона, идущего от Вестминстера, Ислингтона и Кэмдена к Хэрни, Ньюхэму и Саутворку. В 2001 г. 118,3 тыс. бангладешцев (41,8% всех бангладешцев, живущих в Британии) проживали внутри этого кольца [12].

---

<sup>4</sup> «Миф о возвращении» долгое время сохранялся в представлении первого поколения иммигрантов, тех, кто прибывал в Великобританию на заработки. Их цель состояла в том, чтобы заработать достаточно средств, а позднее вернуться на родину и жить в достатке. После принятия в Великобритании законов, ужесточивших условия пребывания в стране, многие иммигрировавшие бенгальцы перевезли в Англию своих родных и постепенно отказались от идеи вернуться на родину.

Нельзя не обратить внимание и на группы, сосредоточенные за пределами Лондона. Самая большая группа бангладешцев, проживающая вне Лондона, находится в Олдхэме (9,8 тыс. в 2001 г., что составляет 4,5% всего населения города). Другая наибольшая группа (20,8 тыс. чел., 2% городского населения) сосредоточена в окрестностях Бирмингема. Значительное число бангладешцев проживает в Лютоне (7,6 тыс. чел., 4% от общего числа жителей) и в Брэдфорде (4,9 тыс., 1% от общего числа). Можно сказать, что в основном бангладешцы проживают в английских городах и лишь немногие — в Шотландии и Уэльсе.

По данным британской переписи 2001 г., всего в Англии проживало около 283 тыс. бангладешцев [13]. По данным, приведенным в книге О. Фарука, в 2006 г. в Великобритании насчитывалось уже более 500 тыс. бангладешцев [4, с. 231]<sup>5</sup>.

## Литература

1. *Котин И. Ю.* Рождение Банглатауна в лондонском Ист Энде // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 13. СПб., 2003. С. 81–88.
2. *Рыбаковский Л. Л.* Миграция населения: прогнозы, факторы, политика. М., 1987. 199 с.
3. *Ионцев В. А.* Международная миграция населения. М., 1999. 470 с.
4. *Faruque O.* Bangladeshi Expatriates in Britain. Dhaka; London. 2006. 544 p.
5. *Gardner K., Shukur A.* I'm Bengali, I'm Asian, and I'm living here. The changing identity of British Bengalis // R. Ballard (ed.). *Desh Pradesh. The South Asian Presence in Britain.* London: Hurst and Company, 1995. P. 213–235.
6. *Barton S. W.* The Bengali Muslims of Bradford: A Study of their Observance of Islam with Special Reference to the Function of the Mosque and the Work of the Imam. Leeds, 1986. 260 p.
7. *Козлов В. И.* Иммигранты и этнорасовые проблемы в Великобритании. М., 1987. 205 с.
8. *Котин И. Ю.* Тюрбан и «Юнион Джек». Выходцы из Южной Азии в Великобритании. СПб., 2009. 257 с.
9. *Ballard R.* Migration and Kinship. The Different Effect of Marriage Rules on the Process of Punjabi Migration to Britain // *South Asian Overseas.* Cambridge, 1990. P. 219–249.
10. *Котин И. Ю.* Побег баньяна. Миграция населения из Индии и формирование «узлов» южноазиатской диаспоры. СПб., 2003. 272 с.
11. *Котин И. Ю.* Процессы формирования южноазиатской диаспоры (XIX–XXI вв.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2009. 48 с.
12. *Garbin D. C.* Bangladeshi Diaspora in the UK: some observations on socio-cultural dynamics, religious trends and transnational politics // Conference Human Rights and Bangladesh. 17 June 2005. SOAS (School of Oriental & African Studies), University of London, Thornhaugh Street, London WC1H 0XG.
13. United Kingdom Census 2001. URL: [http://en.wikipedia.org/wiki/United\\_Kingdom\\_Census\\_2001](http://en.wikipedia.org/wiki/United_Kingdom_Census_2001) (дата обращения: 01.12.2010).

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

---

<sup>5</sup> Существенная разница статистических данных может объясняться заниженностью первой цифры (не учитывалась численность бангладешских иммигрантов-нелегалов) и округленным вторым значением. — *Прим. авт.*

## ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.512.161

*А. И. Пылев*

### **АХМЕД ХАМДИ ТАНПЫНАР И ЕГО РОМАН «СПОКОЙСТВИЕ» (О НЕКОТОРЫХ СТИЛИСТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ ПРОИЗВЕДЕНИЯ)**

Ахмед Хамди Танпынар (1901–1962), по мнению современной турецкой критики, один из крупнейших турецких писателей и поэтов XX в. [1, с. 5]. Орхан Памук (род. 1952), наиболее известный в мире современный турецкий прозаик, даже называет его «величайшим турецким прозаиком XX века» [2, с. 233]. Однако, несмотря на столь высокую оценку у себя на родине, А. Х. Танпынар мало известен за ее пределами. В России его произведения до сих пор не переводились. Поэтому, прежде чем дать общую оценку его творчества, опираясь в основном на мнение турецкой критики, следует кратко рассказать о жизненном пути писателя и представить его основные произведения.

А. Х. Танпынар родился 23 июня 1901 г. в Стамбуле в семье кадия (шариатского судьи). Поскольку его отец по долгу службы часто переезжал с места на место и жил в разных вилаетах Османской империи, Ахмед получил начальное и среднее образование в различных учебных заведениях городов Эргани, Синопа, Керкука и Анталыи. В 1918 г. будущий писатель прибыл в Стамбул, закончил здесь среднее образование, а затем поступил на Гуманитарный факультет (Edebiyat fakültesi) Стамбульского университета, завершив обучение в нем в 1923 г. С этого времени начинается преподавательская деятельность А. Х. Танпынара. Длительное время он работал в учебных заведениях различных районов Турции — лицеях Эрзурума, Коньи, Анкары, в Кадыкёйском лицее и Академии изящных искусств Стамбула, а также в Анкарском педагогическом институте имени Гази (Мустафы Кемаля Ататюрка), где преподавал турецкий язык, литературу, историю искусств, эстетику и мифологию.

В 1939 г. А. Х. Танпынар был назначен на должность профессора новой турецкой литературы Гуманитарного факультета Стамбульского университета. С этого времени и до конца жизни его основным занятием становится чтение лекций в университете, написание научных трудов по истории турецкой литературы и литературная

критика. Писательский труд, создание художественных произведений никогда не были для него источниками существования. В турецкую науку о литературе А. Х. Танпынар вошел как автор прежде всего «Антологии поэзии Тевфика Фикрета» («Tevfik Fikret antolojisi», 1937), «Антологии произведений Намыка Кемалья» («Namiк Kemal antolojisi», 1942), «Истории турецкой литературы XIX в.» («XIX. asır Türk edebiyatı tarihi», 1949), монографии о поэте Яхье Кемале Бейатлы («Yahya Kemal», 1962) и статей, изданных после его смерти в виде сборника «Edebiyat üzerine makaleler» («Статьи о литературе», 1969).

В 1942–1946 гг. писатель избирался депутатом турецкого парламента от провинции Мараш, затем некоторое время находился на государственной службе в должности инспектора министерства народного просвещения. В 1950-е годы А. Х. Танпынар вернулся к преподавательской деятельности и работал в Стамбульском университете вплоть до своей кончины, последовавшей 24 января 1962 г.

В годы учебы в Стамбульском университете А. Х. Танпынар был учеником выдающегося турецкого поэта и прозаика Яхьи Кемалья Бейатлы (1884–1958), преподававшего турецкую литературу, литературу Запада и историю культуры [3, с. 165; 4, с. 55]. Возможно, именно Яхья Кемаль разглядел в юном Ахмеде писательский дар и привил ему любовь к французской поэзии, оказавшей большое влияние на писателя. В дальнейшем А. Х. Танпынар «заслужил дружеское расположение» Яхьи Кемалья, их дружба длилась многие годы и способствовала становлению А. Х. Танпынара как литератора.

В 1921 г. Яхья Кемаль начал издавать журнал «Dergah» («Обитель мистиков»), собрав вокруг себя кружок творческой молодежи, среди которой был и Ахмед Хамди. Начинаящий поэт писал стихи для этого журнала, именно с этим изданием связано формирование А. Х. Танпынара как поэта. Позднее на базе этого журнала Яхьей Кемалем и его наследниками было образовано издательство «Dergah», существующее поныне. В настоящее время оно завершает издание полного собрания сочинений А. Х. Танпынара [3, с. 165].

А. Х. Танпынар начал свою литературную деятельность как поэт, лишь в зрелые годы обратившись к прозе, которая, по мнению турецкого критика и литературоведа Мехмеда Каплана, и принесла ему в Турции славу писателя-«стилиста» (üslurçu), самого известного в турецкой литературе после Халида Зии Ушаклыгиля (1865–1945) [1, с. 7]. В дальнейшем, вплоть до самой смерти, А. Х. Танпынар создавал прозаические произведения различных форм и жанров: стихотворения, рассказы, романы, очерки, наброски пьес для театра. Иногда он выступал и как журналист.

За свою жизнь А. Х. Танпынар опубликовал лишь один сборник своих стихотворений — «Şiir» («Стихи»), в который вошло 37 произведений. Полное собрание его стихотворений (включая юношеские) увидело свет только в 1976 г. под названием «Bütün şiirleri» («Все стихотворения (А. Х. Танпынара)').

В 1930–1940-е гг. Ахмед Хамди Танпынар создавал в основном новеллы и очерки. Большинство новелл А. Х. Танпынара, наиболее известные из которых «Сны Абдуллаха Эфенди» («Abdullah Efendinin Rüyaları»), «Хозяин дома» («Evin sahibi»), «Летний дождь» («Yaz yağmuru»), «Особняк в квартале Аджибадем» («Acıbademdeki köşk»), «Адам и Ева» («Adem'le Havva»), «Поездка на поезде» («Bir tren yolculuğu»), вошли в сборники «Сны Абдуллаха Эфенди» («Abdullah Efendinin Rüyaları», 1943) и «Летний дождь» («Yaz yağmuru», 1955). Самые известные очерки (deneme) собраны А. Х. Танпы-

наром в книгах «Пять городов» («Beş Şehir», 1946) и «Как я жил» («Yaşadığım gibi», издана посмертно в 1970 г.). Очерки, вошедшие в первую книгу, изображают повседневную жизнь пяти турецких городов — Стамбула, Анкары, Бурсы, Коньи и Эрзурума, в которых подолгу жил автор в годы работы лицейским преподавателем, и считаются турецкой критикой полностью оригинальными, т. е. не имеющими себе подобных в литературе Турции [4, с. 184]. Очерки из книги «Пять городов», в особенности посвященные Стамбулу, высоко ценит Орхан Памук, отмечая, что они оказали влияние на «становление понимания» им самим Стамбула [2, с. 89].

В зрелые годы жизни А. Х. Танпынар стал известен как романист, создавший романы «Спокойствие» («Huzur», 1949), «Институт настройки часов» («Saatleri ayarlama enstitüsü», 1962), «Те, кто за пределами сцены» («Sahnenin dışındakiler»), «Mahur beste» («Мелодия махур») и «Лунная женщина» («Aydaki kadın»). Наибольший отклик у турецкой критики нашли первые два романа. Турецкие историки культуры и критики, исследующие проблему интеллигенции в турецкой литературе или роль и образ Стамбула в творчестве писателей, особенно часто упоминают и цитируют роман «Спокойствие» [5, с. 219–229; 2, с. 104–105].

В последние годы жизни, как пишет Орхан Памук в своей книге «Стамбул — город воспоминаний» («İstanbul: hatıralar ve şehir»), А. Х. Танпынар жил в стамбульском районе Бейоглу, в квартале Тюнель, где снимал маленькую комнату в доходном доме Нарманлы Хан [2, с. 108]. Известно, что в этом же здании, бывшей собственности Российской империи, построенном в XIX в. для размещения консульских учреждений, располагалась и «студия», т. е. рабочий кабинет писателя (ныне пребывание здесь А. Х. Танпынара отмечено мемориальной доской). Неподалеку в «Парк-Отеле» провел свои последние годы и наставник писателя Яхья Кемаль Бейатлы, которого А. Х. Танпынар считал «в некотором роде (вторым) отцом». Орхан Памук утверждает, что А. Х. Танпынар не мог не навещать по вечерам своего учителя, жившего по соседству [2, с. 108]. Как и Яхья Кемаль, А. Х. Танпынар не имел своей семьи, прожил одинокую жизнь и умер в одиночестве. В последние дни своей жизни, пишет Орхан Памук, А. Х. Танпынар с горечью чувствовал, что «не смог завершить свое творчество так, как ему хотелось; его книги остались недописанными, и он не смог найти того читателя, которого бы желал обрести» [2, с. 112].

А. Х. Танпынар в отличие от многих его современников-писателей, нередко подчинявших свое творчество политическим целям, никогда не рассматривал литературу как средство пропаганды тех или иных общественных идей, во всяком случае нигде не утверждал это. Он был скорее сторонником «чистого искусства». Орхан Памук полагает, что приверженность идеям «искусства ради искусства» и «чистой поэзии» А. Х. Танпынар воспринял у французских писателей прошлого — Теофиля Готье (1811–1872) и Стефана Малларме (1842–1898), — стремясь примирить эти идеи со стремлением к достоверности (hakikilik) и самобытности (özgünlük) [2, с. 109–110]. А. Х. Танпынар, утверждает критик Мехмед Каплан, считал литературу родом изящного искусства, как живопись и музыку, но пользующуюся в изображении жизни и человека значительно более богатым выразительным средством, чем краски и звуки, т. е. языком. По словам А. Х. Танпынара, «настоящий писатель ищет все новые и новые возможности языка как основного выразительного средства литературы и при этом достигает *совершенства*» [1, с. 5–6]. Вообще в своих научных и критических трудах А. Х. Танпынар часто употребляет понятия «язык» (dil) и «совершенство» (mükemmeliyet).

Ахмед Хамди Танпынар в наибольшей степени раскрыл свои творческие возможности в прозаических произведениях, созданных, как часто отмечают, в соответствии со стихотворной эстетикой — на его творчестве как прозаика постоянно отражались занятия поэзией. Лучшие свои произведения в прозе писатель создал в возрасте после 35 лет, в них он предстает уже зрелым художником слова, обладающим высокой культурой и эрудицией [1, с. 6]. В прозаических произведениях малых форм А. Х. Танпынара большое место занимают темы времени, человеческого духа, внутренних переживаний, сновидений и подсознательного, а также сказки и мифы, исполненные символического смысла [4, с. 184]. Некоторые новеллы писателя можно отнести к жанру философской притчи, в частности рассказ «Адам и Ева» («Adem'le Havva») [7, с. 241–249].

Для читателей, привыкших к чтению развлекательному, легкому и поверхностному, воспринимать прозу Танпынара весьма трудно. «Но сам человек и его жизнь, — отмечал писатель, — в высшей степени сложны и полны темных загадок, тайну которых не могут разрешить самые великие философы и ученые» [1, с. 7]. Показательно в этом смысле признание героя рассказа А. Х. Танпынара «Хозяин дома» («Evin sahibi»), который, подобно самому писателю, многое повидал и приобрел большой жизненный опыт, но был вынужден снова вернуться в круг своей семьи: «Нет, мне будет трудно жить здесь среди людей, смотрящих на все вещи настолько просто. Для них смерть, жизнь, любое событие в течение дня, мгновения счастья и горести — слишком естественные явления <...> Между тем я был человеком, в жизни которого была сказка» [1, с. 6]. В своей прозе писатель часто пользуется длинными предложениями, но при этом прибегает к образам, сближающим их, как отмечают критики, с произведениями музыки и живописи. Из этого критики делают вывод, что А. Х. Танпынара, как уже отмечалось, можно считать самым крупным стилистом в турецкой литературе после Халида Зии Ушаклыгиля [1, с. 7]. Главное средство писателя, с помощью которого он достигает «изящного стиля», — восприятие и изображение мира глазами художника. Для Танпынара мир — это «буйство света, форм и красок». Очень большое место уделяет А. Х. Танпынар описанию природы, пейзажей, причем это не «застывшие» описания, в них ощущается движение, постоянное изменение. Орхан Памук отмечает, что А. Х. Танпынар «из всех стамбульских писателей наиболее тонко чувствовал те изменения, которые облик города претерпевает под воздействием “игры массы света”», а в одной из своих статей «напоминал, что турецкие романисты не желают замечать и описывать окружающий их мир <...>, но в то же время известно, что Стендаль, Бальзак и Золя постоянно занимались живописью (рисовали)» [2, с. 212].

Следует отметить, что наряду с изяществом стиля и глубиной изображаемых явлений А. Х. Танпынар предстает в своих рассказах, очерках и романах как мыслитель. Его турецкие наставники в прозе и поэзии «не придавали такого большого значения мысли, идеям» [1, с. 7]. Между тем в произведениях Танпынара мысль, идея остается как бы на заднем плане, не декларируется непосредственно (словами автора или его героев), а оказывает влияние на жизнь человека (героя) тайно и опосредованно.

Многие турецкие критики и литературоведы особенно высоко ценят мастерство А. Х. Танпынара как прозаика, отмечая новаторство писателя в области композиции рассказов и романов, богатство образной системы и отточенность, совершенство его языка и стиля. Характерно в связи с этим замечание Н. Зии Бакырджюглу: «У Танпынара, написавшего тысячи страниц прозы, нет ни одного пустого, бессмысленного

предложения. Нет даже ни одного слова, которое было бы выбрано само по себе и случайно». Этот же автор утверждает: «Яхья Кемаль показал, каким должен быть язык современной поэзии. Можно сказать, что Танпынар в свою очередь показал, каким должен быть язык прозы. Он показал, как должно владеть в художественном произведении теми словами, которые мы употребляем в повседневном языке» [3, с. 164].

Роман «Спокойствие» («Huzur») А. Х. Танпынара — самый первый опыт писателя в жанре романа, написанный им уже в зрелые годы жизни, когда Танпынаром было создано и опубликовано уже немало стихов и рассказов. Роман печатался в виде отрывков с продолжением в стамбульской газете «Cumhuriyet» («Республика») с февраля по июнь 1948 г. и вышел отдельным изданием в 1949 г. С тех пор роман «Спокойствие» переиздавался в Турции не менее пятнадцати раз [1, с. 2]. Произведение нашло большой отклик у турецкой критики и получило высокую оценку: турецкие историки культуры, писатели и литературоведы, исследующие проблему интеллигенции, отраженную в турецком романе, или роль и образ Стамбула в творчестве писателей, упоминают и цитируют этот роман А. Х. Танпынара особенно часто [7, с. 9–34; 5, с. 219–229; 2, с. 104–105].

А. Х. Танпынар впервые в турецкой прозе поставил в центр повествования образ молодого турецкого интеллигента, выросшего и сформировавшего свое мировоззрение в годы после падения Османской империи, уже в новую, республиканскую, эпоху. Как отмечает турецкий критик Севим Кантарджиоглу, в образе главного героя Мюмтаза писатель вывел «новый тип турецкого интеллигента, который призван взять на себя ответственность за материальные и духовные ценности нового Турецкого государства, построенного на развалинах огромной империи с блистательным прошлым. <...> Новый интеллигент Мюмтаз, который чувствует в себе силы найти выход из культурного кризиса нового Турецкого государства, понимает, что находится на более высокой ступени ответственности, чем интеллигентские круги остального мира, поскольку новое турецкое общество наметило себе новую цель. Оно обновит ценности, развитые им на протяжении столетий в рамках восточной цивилизации, тем новым, что образовало пространство современной западной цивилизации, и, как говорит сам Танпынар, создаст в своей культуре, пусть и с некоторым запозданием, собственный Ренессанс, образует новую культуру — синтез национального начала и всемирных ценностей» [7, с. 9–10]. Несмотря на столь высокую оценку образа главного героя и всего произведения в Турции, роман «Спокойствие» мало известен за пределами страны. Он до сих пор не рассматривался в работах российских специалистов по турецкой литературе и не переводился на русский язык. Поэтому, прежде чем перейти к рассмотрению образов основных героев произведения, его социального и идейного содержания и некоторых стилистических особенностей, представляется необходимым кратко изложить для отечественного читателя сюжет романа.

Мюмтаз — главный герой романа «Спокойствие», молодой преподаватель университета 27–28 лет, привлекательной внешности, спокойный и воспитанный. В детстве он переживает тяжелую трагедию: греческие оккупанты убивают его отца, сжигают на глазах Мюмтаза и матери их дом, и он и вынуждены были покинуть вместе с ней родные места. Через некоторое время умирает и мать Мюмтаза. Оставшись круглым сиротой, мальчик некоторое время живет у родственников в Адане, а затем оказывается в Стамбуле, где его приютили в своем доме двоюродный брат Ихсан и его жена Маджиде. Сначала Мюмтаза сильно тяготила жизнь в чужом краю и чувство

одиночества, но благодаря доброте и сердечности Маджиде мальчик быстро привык к новой жизни.

Ихсан, преподаватель истории в Галатасарайском лицее, старше своего двоюродного брата примерно на 20 лет, становится для Мюмтаза старшим товарищем и в то же время вторым отцом и учителем. Он воспитал Мюмтаза и дал ему начальное образование, оказав большое влияние на формирование его личности. Отношению к жизни, человеку, истории и искусству Мюмтаз обучился именно у Ихсана, которого на протяжении всего романа называет своим старшим братом.

Мюмтаз, закончив Галатасарайский лицей, завершил свое образование в Европе, а вернувшись, был принят ассистентом на Гуманитарный факультет Стамбульского университета. Одновременно с преподаванием Мюмтаз занимается сочинением стихов. Он снимает дом в Эмиргяне, пригороде Стамбула на европейском берегу Босфора, но по-прежнему много времени проводит в семье Ихсана, принимая на себя множество дел в семье и в доме: уход за тяжело заболевшим Ихсаном, поиски врача и лекарств, получение денег с квартирантов.

За год до событий первой главы романа Мюмтаз знакомится со своей возлюбленной Нуран, молодой, хорошо образованной, необыкновенно красивой женщиной, несколько старше Мюмтаза, которая рассталась со своим неверным мужем Фахиром. Нуран растит маленькую дочь Фатиму, родившуюся от брака с Фахиром.

Мюмтаз встречает Нуран, о которой ему давно рассказывали товарищи по факультету Иджляль и Муаззез, весной 1937 г. на пароходе, идущем на Принцесы острова в Мраморном море. За время этого короткого путешествия молодые люди очень понравились друг другу. Однако дочь Нуран Фатима не очень довольна новому знакомству своей матери и по любому поводу выказывает свое раздражение. Знакомство Мюмтаза и Нуран вскоре перерастает в чистое чувство любви. Молодые люди часто видятся, гуляют вместе по Стамбулу и его окрестностям, посещают исторические памятники и дворцы османской эпохи, слушают музыку и наслаждаются красотой пейзажей.

Как часто подчеркивает автор романа, история любви Мюмтаза и Нуран — одна из самых обычных, часто происходящих в жизни; это история несчастливой любви, в которой в отношения двух любящих вмешивается третье лицо или на их пути возникает непреодолимое препятствие.

Мюмтаз настолько привыкает к Нуран, что считает ее частью своего существа. Он чувствует к ней не физическое влечение, а желание воссоединиться с нею теми общими качествами, чертами, привязанностями и увлечениями, которые есть у них обоих. Доверившись своим чистым чувствам, он предлагает Нуран выйти за него замуж. Нуран принимает предложение Мюмтаза. Но насколько Мюмтаз спешит с жеманностью, настолько Нуран медлит и как будто колеблется. Ведь она не нашла того, что искала в своем предыдущем браке, и когда муж покидает ее с любовницей, она, оставшись одна со своей дочерью Фатимой, надолго, вплоть до встречи с Мюмтазом, теряет доверие к мужчинам и даже начинает питать к ним тайную враждебность.

Однажды, когда Мюмтаз спускается на пристань у Галатского моста, чтобы увидеться с Нуран, им неожиданно встречается Фахир, ее бывший муж, вместе со своей любовницей Эммой. Нуран пытается сделать вид, что не замечает Фахира, но маленькая Фатима бросается к своему отцу и обнимает его за ноги. Нуран тихо уводит дочь и удаляется. Этот случай сильно расстраивает Мюмтаза. Он видит и осознает, с какими горестями и препятствиями может быть сопряжено его будущее.



Когда идут приготовления к бракосочетанию, Нуран получает письмо от Суата, давнего друга Ихсана и знакомого Мюмтаза. Суат давно влюблен в Нуран. После ее первого замужества он женится сам и уезжает из Стамбула в Конью. После обострения болезни, которой Суат страдает уже девять лет, он возвращается в Стамбул, где его помещают на излечение в санаторий. Оттуда он начинает писать письма Нуран. Мюмтаза, узнавшего об этих письмах, охватывает пессимизм и чувство безнадежности, поскольку он хорошо знает Суата. Суат — человек страстный и честолюбивый, который делает только то, что хочет, и стремится заполучить все, чего желает. Суат пишет письма одно за другим, и их все Нуран показывает Мюмтазу. Мюмтаз же, читая их, не только не сердится на Суата, но даже, замечая возникшие в своем знакомом перемены, начинает ему сочувствовать.

Через некоторое время Суат присутствует на званом обеде, куда приглашены также Мюмтаз и Нуран. Эта вечеринка с музыкой, в которой участвуют мастера игры на сазе Джемил и Эмин, длится допоздна, и Суат, не дожидаясь ее окончания, странным образом попрощавшись со всеми, уходит. Когда вечеринка заканчивается, Мюмтаз и Нуран выходят вместе с гостями и решают немного прогуляться по городу. Когда же они возвращаются домой, то видят, что в их доме горит свет. Сначала их охватывает беспокойство, затем молодые люди немного успокаиваются, думая, что пришла служанка. Однако в доме их ожидает страшное зрелище. В комнате, где горит свет, Суат, повесившись, покончил с собой.

Благодаря знакомым Нуран удается не допустить придания событию большой огласки и отражения его в прессе, однако и Мюмтаз, и Нуран, чувствуя, что каждый из них в значительной степени виноват в случившемся, испытывают муки совести. Через некоторое время Нуран исчезает, оставив записку Мюмтазу, в которой сообщает, что она уехала в Бурсу к родственникам и больше никогда и ни за кого не выйдет замуж.

Таким образом, все в жизни Мюмтаза словно бы разрушается и возвращается к исходной точке. Мюмтаз покидает свой дом в Эмиргяне и поселяется в доме Ихсана. Однако положение тяжело заболевшего Ихсана ухудшается и кажется совсем безнадежным. И в один из таких тяжелых дней Маджиде, жена Ихсана, отпускает Мюмтаза, помогающего в уходе за больным, прогуляться по городу, чтобы он смог хоть немного отвлечься от происходящего. В этот жаркий летний день Мюмтаз вспоминает и вновь переживает те счастливые дни год назад, когда он еще был вместе с Нуран.

Когда Мюмтаз рассеянно бродит по Стамбулу, он встречает своих друзей Иджляля и Муаззез. Они рассказывают ему, что Нуран и Фахир помирились, Фахир, чувствуя раскаяние, вернулся в семью, они с Нуран снова поженились, и Фатма счастлива от того, что вновь соединилась с отцом. Мюмтаз делает вид, словно бы радуется услышанному. Но внутри его вновь охватывает и сотрясает чувство странной безысходности.

Придя домой и видя настроение Маджиде, Мюмтаз понимает, что больному Ихсану стало еще хуже. И поскольку ждать следующего дня нельзя, Мюмтаз тут же бежит за доктором. После долгих поисков он приводит врача, который прописывает нужные лекарства, и Мюмтаз уходит их покупать. Возвращаясь, Мюмтаз словно видит призрак Суата, который даже после своей смерти занимает его мысли и чувства. Суат будто стоит напротив и говорит с ним. Мюмтаз думает, что тот требует от него расплаты. Неожиданно он теряет сознание, падает, пузырьки с лекарствами, которые

он крепко держал, разбиваются. Придя в себя, Мюмтаз с порезанными в кровь руками возвращается домой.

В доме Исхана Мюмтаз видит в одной из комнат Маджиде и врача, слушающих радио. На вопрос Мюмтаза об Ихсане врач отвечает, что ему уже лучше. Мюмтаз выходит, пытается подняться по лестнице, но неожиданно снова падает в обморок. Доктор, пришедший ранее к Ихсану, смотрит на Мюмтаза, словно бы говоря: «Теперь ты мой, только мой...» Низкий голос по радио возвещает о начале Второй мировой войны. Мюмтаз остается безучастным, ибо он и прежде не знал в жизни спокойствия...

Турецкие критики часто отмечают, что в романе «Спокойствие» автором не выдвигается какой-либо четкой идеи или положения. Утверждается, что в целом структура романа, равно как и отраженные в нем взгляды писателя на жизнь и окружающий мир, способы изображения автором жизненных проблем, «не благоприятствуют выдвиганию какой-либо идеи или тезиса, имеющих общественное звучание» [3, с. 158]. Это связывают с тем, что А. Х. Танпынар, начавший свое писательское творчество как поэт, и в прозе находится под сильным влиянием поэтического мирозерцания, использует поэтический стиль для выражения своих чувств и мыслей. Оставаясь всегда поэтом, он «не может четко очертить границы своего бытия» [3, с. 158]. С другой стороны, читатель с первых страниц романа видит множество бытовых описаний, изображений Стамбула и его повседневной жизни, психологических портретов и состояний его жителей — простого народа и интеллигенции, живущих своими ежедневными заботами. Может сложиться впечатление, что «Спокойствие» — лишь социально-бытовой роман с элементами психологизма, и в нем не находится места общественным или эстетическим идеям. Но это далеко не так. Как представляется, прав турецкий литературовед и ученик А. Х. Танпынара профессор Мехмед Каплан, когда утверждает, что писатель предстает в своих прозаических произведениях, и в первую очередь в романе «Спокойствие», как мыслитель даже больше, чем его турецкие наставники в прозе и поэзии, в частности Халид Зия Ушаклыгиль. Дело в том, что и в поэзии, и в прозе А. Х. Танпынар следует принципу своего французского наставника — мастера философской лирики Поля Валери (1871–1945): «Мысль (идея) в произведении искусства должна быть растаявшей, словно питательное вещество внутри плода» [1, с. 7–8]. Кроме того, следует отметить, что многие идеи, общественные вопросы, волновавшие и до сих пор волнующие турецкую интеллигенцию, выражаются и открыто, напрямую, но, как будет показано ниже, лишь в диалогах и монологах героев, в основном Мюмтаза, Ихсана и Нуран. Читатель не видит в романе, как эти идеи влияют на развитие сюжета или вообще каким-либо образом на жизнь общества, изображенную в произведении. Думается, этому есть как объективные, так и субъективные причины. Не следует забывать, что А. Х. Танпынар унаследовал у своих французских наставников приверженность идеям «искусства для искусства» и «чистой поэзии» [2, с. 109–110]. Однако это никак не умаляет значения романа А. Х. Танпынара, которому удалось создать цельные, психологически точные типы стамбульских интеллигентов и неповторимый образ самого Стамбула, его атмосферы.

Роман состоит из четырех больших глав, носящих имена основных героев романа: «Ихсан», «Нуран», «Суат» и «Мюмтаз». Но центральным героем произведения все время остается Мюмтаз, остальные герои изображены лишь постольку, поскольку они общаются или соприкасаются с ним, они как бы «освещены его светом» [3, с. 158]. Автор романа ставит своей задачей не изобразить жизнь Стамбула и его жителей как

нечто цельное, а выявить особенные, своеобразные черты этих четырех героев, прежде всего Мюмтаза и Нуран, проявляющиеся в их характерах, вкусах, взглядах на жизнь и на мир. Такой структурный прием — важная особенность психологических романов XX в. И потому роман «Спокойствие», хотя в нем и изображены природные красоты Стамбула, его памятники истории и искусства, множество действующих лиц «второго плана», может считаться *«романом характеров»*, где рассмотрены типы четырех основных героев.

Как отмечают многие турецкие исследователи, образ Мюмтаза несет в себе множество автобиографических черт. Иногда и сам роман поэтому называют автобиографическим [7, с. 10; 3, с. 158–159]. Следует уточнить, что А. Х. Танпынар действительно с небольшими отличиями изобразил в романе самого себя, но лишь таким, каким он был в ранней молодости, с еще не сформировавшимся до конца мировоззрением. В образе Ихсана мы можем увидеть наставника А. Х. Танпынара, поэта и прозаика, автора исторических романов Яхью Кемалья Бейатлы. Но во взглядах и мыслях Ихсана, которыми он делится с Мюмтазом, можно узнать и мысли самого А. Х. Танпынара, уже зрелого и опытного человека. Интересно отметить, что возраст писателя в те годы, когда он создавал роман, и возраст Ихсана в конце повествования примерно одинаков (45–47 лет). Нуран — образ также реально существовавшей женщины, возлюбленной А. Х. Танпынара [3, с. 158]. По мнению ряда турецких критиков, полностью вымышленный образ в романе, не имевший прототипа, — это образ Суата. Это «тип патологически болезненного героя, возникший под влиянием романов Достоевского» [3, с. 158].

Четыре действующих лица романа неравнозначны для развития повествования и решения авторских задач. Единственный в полном смысле герой романа — Мюмтаз. Нуран дополняет его образ. Произведение в основном и построено на изображении этих двух типов. Ихсан же как действующее лицо крайне пассивен, хотя для автора и читателя исключительно важны идеи и взгляды, которые он высказывает. Ихсан не вмешивается в действие романа и события в нем. Суат же производит впечатление «искусственного», «временного» героя. Больше, чем его собственная сущность, важно его влияние на жизнь Мюмтаза и Нуран, ведь именно из-за Суата молодые люди расстаются. Таким образом, Суат в романе играет роль причины, повода, меняющего течение событий. «Вместо него ту же роль могли бы сыграть любое другое лицо, предмет или событие» [3, с. 159]. Кроме этих основных четырех действующих лиц романа есть целый ряд героев «второго плана», ни один из которых не обладает самостоятельным значением: Маджиде; ее дети — Ахмет и Сабиха; Фахир — муж Нуран; Эмма — любовница Фахира; Яшар, Селим, Орхан, Нури, Иджляль и Муаззез — товарищи Мюмтаза по факультету; певец и музыкант Тевфик-бей; музыканты Джемиль-бей и Эмин-бей и др. Эти герои появляются только тогда, когда их встречают Мюмтаз или Нуран, а затем исчезают.

Как уже отмечалось, главный герой и центр повествования в романе «Спокойствие» — Мюмтаз. Можно утверждать, что главное произведение, где А. Х. Танпынар представил самого себя, молодого в образе Мюмтаза и зрелого отчасти в образе Ихсана, — это роман «Спокойствие». Несмотря на несомненные автобиографические черты, писатель изобразил главного героя одновременно и как обычного человека с его индивидуальными чертами, и как представителя всей молодой турецкой интеллигенции республиканского периода, т. е. создал своего рода *социальный тип*. Дистанция

между Мюмтазом и самим автором подчеркивается, в частности, тем, что повествование в романе ведется от третьего лица, а не от лица Мюмтаза.

Главный герой романа А. Х. Танпынара постоянно находится в духовном поиске, поиске цельного мировоззрения и того «внутреннего порядка», который и должен привести его к душевному «спокойствию» (*huzur*). Как справедливо отмечает турецкий критик Севим Кантарджиоглу, автор «изображает процесс духовного развития Мюмтаза, следуя методу «потока сознания», соответствующему современной философской «теории творческой эволюции» и понятию «конкретного времени, длительности» (*durée*) Анри Бергсона, и тем самым придает произведению *единство формы и содержания и органическую целостность самому образу Мюмтаза*» [7, с. 10].

Таким образом, можно утверждать, что, поскольку столь важные художественные достоинства произведения, как единство формы и содержания и органическая целостность образа его главного героя, обеспечиваются применением модернистского метода «потока сознания», то на автора «Спокойствия» уже при создании его первого романа повлияла эстетика и техника европейского модернизма. Это косвенно подтверждает и признание самого А. Х. Танпынара о влиянии на его творчество видного французского прозаика-модерниста Марселя Пруста (1871–1922) [1, с. 5].

Мюмтаз в романе А. Х. Танпынара создает впечатление человека, который создан не для того, чтобы жить и действовать, а для того, чтобы размышлять. Он воспринимает окружающую жизнь не как обычный человек, а как философ. Поэтому он — «герой в высшей степени глубокий» [3, с. 159]. Точно так же, как и сам писатель, он каждую вещь, которой касается его взор, классифицирует, объясняет и структурирует. Это позволяет утверждать, что насколько «Спокойствие» — это «роман одного характера», настолько же он и большой эксперимент в турецкой литературе — «роман внутреннего мира» [3, с. 159].

Вместе с тем Мюмтаза нельзя назвать типом деятельного человека, как других героев романа. Он — углубленный в себя человек, которому не нравится действовать. Так как он не привык вмешиваться в события окружающей его жизни, то и для того, чтобы иметь возможность жениться на любимой женщине и быть с нею счастливым, он не вступает ни в какую борьбу. Его можно считать примером человека старой османской культуры, хотя он и вырос уже в эпоху Турецкой Республики. Такой человек придает исключительное значение идее смирения, покорности Богу и судьбе. Иногда кажется, что Мюмтаз словно бы прервал свою связь с современностью. Романист говорит о Мюмтазе так: «Он словно бы вел двойную жизнь: с одной стороны, он не расставался в своем сознании с воспоминаниями о лучших днях, но едва это солнце всходило, внутри него воцарялась ночь разлуки со всеми ее мучениями» [3, с. 160].

Таким образом, одно из важнейших качеств Мюмтаза как героя произведения — это своего рода *отчуждение* от настоящего, от действительности. Известно, что отчуждение — один из основных мотивов мироощущения модернизма. Действительно, причина стремления Мюмтаза словно бы найти спасение от настоящего в мечтах о прошлом в том, что он воспринимает это настоящее «как царство хаоса, где человек обречен на бессмысленное существование или на безысходные страдания» [8, с. 223]. Отчуждение Мюмтаза имеет и личные, индивидуальные, и социальные, объективные, причины. К личным причинам можно отнести чувство глубокого одиночества, которое он пережил еще в детстве, потеряв при трагических обстоятельствах отца и мать.

А. Х. Танпынар пишет: «Мюмтаз в детстве столкнулся лицом к лицу со смертью. Его отца убили, когда Мюмтаз был еще совсем маленьким. Это событие и эту сцену, которую он наблюдал воочию, Мюмтаз не забыл никогда» [3, с. 160]. С другой стороны, Мюмтаз, как и сам автор, убежден, что современная ему культура и литература Турции переживают кризис, из которого молодой герой долгое время не видит выхода. Отчасти поэтому он и избегает действия, поскольку разочарован в нем, стремится уйти от действительности и ищет себе убежище в прошлом.

Мюмтаз живет, очарованный в большей степени прошлым, он всячески избегает соприкосновения с нынешней действительностью и своей ответственности перед ней. Писатель чувствует симпатию к своему герою, который находит в особняке, построенном султаном Мурадом IV (годы правления: 1623–1640) для своей фаворитки, одновременно простоту и величие и не может сдержать своего восторга перед его очарованием. Но все же Мюмтазу, по мнению автора, необходимо освободиться из плена этого мира поэзии и очарования и видеть ту действительность, которая его ожидает. А. Х. Танпынар ярко противопоставляет привязанность к прошлому у Мюмтаза и чувство реальности у Нуран. Рассказывая об одной из прогулок молодых людей и посещении ими особняка времен Мурада IV, писатель так изображает их чувства: «Нуран вкушала этот эликсир, выдержанный в течение многих лет в подвалах прошлого. Воображение же Мюмтаза работало по-другому. Он одевал Нуран как средневековую восточную красавицу, как наложницу времен Мурада IV. Драгоценности, шали, вышитые золотом ткани, венецианский тюль, розовые башмаки как цветы персикового дерева... Вокруг нее — горы подушек. Он рассказал Нуран то, о чем думал:

— То есть как одалиску, не правда ли? Как тех, что на картинах Матисса? — заулыбалась она и покачала головой. — Нет, я не хочу. Я Нуран, живу в Кандилли<sup>1</sup>, в 1937 году. Я одеваюсь примерно так, как и все другие в мое время. Я вовсе не желаю менять ни свою одежду, ни свой характер. Я не испытываю никакого отчаяния, и эти зеркала меня пугают»<sup>2</sup> [9, с. 127].

Нуран, так же как и Мюмтаз, личность глубокая и духовно богатая. То, что эти два человека полюбили друг друга с первого знакомства, проистекает из общности их характеров и вкусов, изображенных писателем. Это, несомненно, яркая черта реализма романа «Спокойствие». А. Х. Танпынар говорит о любви Мюмтаза и Нуран как об «обычном, заурядном любовном приключении, которое встречается постоянно» [3, с. 161]. Но это не так. Хотя Мюмтаз и Нуран внешне любят друг друга, на самом деле они оба влюблены в музыку, поэзию и природу. Самое важное, что их связывает, — это восторженное отношение к прекрасному, которое они оба питают одновременно. Эти две личности в центральных главах романа (второй и третьей) постоянно дополняют друг друга. Мюмтаз видит в Нуран, как и в прошлом, где постоянно витают его мысли, своего рода убежище, чтобы спастись от неурядиц своей жизни. Например, он печалится из-за того, что не имеет возможности рассказать Нуран о книге, которую однажды увидел и пролистал у букинистов. Мюмтаз задумал написать роман о Шейхе Галибе (1757–1799), последнем крупном представителе турецкой классической поэзии «Дивана», и в нем рассказать о себе и о своей любви. Одним словом, Мюмтаз привыкает видеть в свете, который излучает Нуран (ее имя и переводится

<sup>1</sup> Пригород, ныне район Стамбула на азиатском берегу Босфора.

<sup>2</sup> Здесь и далее цитаты из романа даны в переводе автора статьи.

с персидского языка как «свет», «лучи света») все — от самых мелких занятий своей повседневной жизни до самых глубоких мыслей.

Однажды Нуран обращает внимание на то, что Мюмтаз живет словно бы в частицах расщепленной реальности. Она угадывает его состояние и спрашивает: «Почему ты не живешь в сегодняшнем дне, Мюмтаз? Почему ты всегда или в прошлом, или в будущем? Но ведь есть и настоящее» [9, с. 180]. И именно тогда Мюмтаз, впервые поняв, насколько на самом деле ограничен и субъективен его взгляд на мир, осознав отсутствие целостности своей личности, так объясняет Нуран свое состояние: «Нельзя сказать, что я не живу в сегодняшнем дне. Но ты явилась ко мне так неожиданно, в то время, когда у меня было так мало опыта в жизни и в общении с женщинами, что я совсем не знаю, что мне теперь делать. Мысли, искусство, любовь к жизни — все это соединилось в тебе. Я охвачен такой болезнью, что не могу ни о чем думать вне тебя и вне связи с тобой» [9, с. 180].

В любви, которые герои питают друг к другу, читатель не видит никаких чувственных, сексуальных наклонностей. Можно сказать, что А. Х. Танпынар идеализирует Нуран. Внешне это выглядит как чисто романтическая черта, но следует помнить, что автор всегда изображает Нуран как бы глазами Мюмтаза. Герой А. Х. Танпынара, говоря и думая о Нуран, словно бы постоянно скрывает ее чисто женские черты, а ее красоту видит только как абстрактную красоту мелодии или стихотворения. Таким образом, любовь, которую чувствует Мюмтаз к Нуран, можно назвать по своему характеру платонической или мистической. Мюмтаз, думающий о красоте Нуран, говорящий с нею или о ней, действительно временами напоминает мусульманского поэта-мистика, суфия. Недаром писатель замечает в одном месте, что «любовь к Нуран для Мюмтаза — это своего рода религиозная вера» [3, с. 161].

Суат — соперник и антипод Мюмтаза, не похож на обоих рассмотренных героев. Это «человек, отказавшийся устроить собственную жизнь, постоянно живущий в чужой оболочке, относящийся к жизни только как к пустой трате средств и сил, жалкий, приземленный, выпивающий, избегающий исполнения своих обязанностей перед другими, не любящий музыку» [3, с. 154]. Появляясь в повествовании, Суат постоянно куда-то спешит и действует, при этом выглядит как больной и странный человек. Суат, который никогда не знал счастья, не признает право на него и за другими. У него нет веры. Но и в своем нигилизме он нерешителен. Суат все время колеблется, иногда восстает, а временами мучается, испытывая потребность в вере. На все окружающее он смотрит через призму обостренного индивидуализма и даже эгоизма.

Конфликтное начало в романе кажется сконцентрированным именно в образе Суата. Этот герой — источник основного конфликта в повествовании и в то же время единственный персонаж романа, постоянно испытывающий внутренний конфликт. Столкновение между добрым и злым началом в романе показано как столкновение Мюмтаза и Суата. Однако Мюмтаз и Суат непосредственно и открыто в конфликт не вступают.

А. Х. Танпынар, как представляется, задумал образ Суата как «дурную преграду», возникающую между «добрым» Мюмтазом и Нуран. Мюмтаз и Суат изображены писателем как антиподы друг другу. Мюмтаз — человек любящий, мыслящий, умеющий получать наслаждение от жизни, любви, искусства и общения с природой. Суат же постоянно подозрителен и душевно неуравновешен. Автор романа приговаривает Суата к совершению самоубийства, т. е. к смерти, выражая таким образом свое отношение к проявлениям эгоизма и вообще всяческих дурных начал в человеке.

В романе «Спокойствие», как в произведении в целом автобиографическом, А. Х. Танпынар создал образ героя, способного непосредственно выразить его собственные взгляды в уже зрелом возрасте. Это Ихсан, преподаватель истории, бывший участник Национально-освободительной войны 1919–1923 гг. Ихсан любит и понимает историю, музыку и литературу, обладает высокой культурой и широким кругозором, много читает, у него прекрасная речь. В то же время это человек веселого нрава, способный со смирением относиться к неизбежности смерти. В целом Ихсан напоминает учителя и наставника писателя в поэзии Яхью Кемаля, но все же взгляды, вложенные в уста этого героя, — это взгляды зрелого А. Х. Танпынара.

Ихсан как образ — это символ одновременно и турецкого интеллигента, и примерного отца семейства, и турецкого преподавателя, умеющего мужественно нести взятую на себя большую ответственность за воспитание молодежи, которой он вверит будущее новой Турции. Для Ихсана, приобщившегося к западной культуре и оказавшегося способным соединить ее ценности с национальными, традиционными началами, вселенная — это синтез материи и духа. И по мнению героя, осознающего высшее единство собственного бытия как синтеза духовного и телесного начал в качестве доказательства бытия Бога, высшее счастье человека состоит в том, чтобы, несмотря на неизбежность смерти, познавать себя, оставаться верным себе и жить в согласии с собой. *Спокойствие* с точки зрения Ихсана, которую позднее принял и Мюмтаз, возможно в том случае, если смотреть на жизнь, осознавая, что смерть расставит все по своим местам, т. е. находясь на уровне веры. Свои мысли о счастье и бытии Ихсан излагает так: «Вот истинное счастье для человека, ты понял, Мюмтаз? Постигать самого себя, осознавая неизбежность своего конца и вопреки ему <...> Простой жест, не правда ли? Я складываю руки у себя на груди. Я чувствую, как сокращаются мои мышцы. Это очень просто. Но, несмотря на неизбежное движение колеса смерти, я осознаю самого себя. Я говорю: я существую, но завтра, возможно, меня уже не будет, или я буду кем-то другим, может быть помешаюсь, выживу из ума <...> Но в эту минуту я есть <...> Мы существуем, ты понял, Мюмтаз? Ты можешь полюбить свое нынешнее бытие? Ты можешь молиться за свою телесность?» [9, с. 239].

Говоря на эту же тему, Ихсан на вопрос Маджиде «А разве бытие есть не только у Бога?» дает ответ, в котором приводит телесное бытие в качестве доказательства именно бытия Бога: «...Но и мы существуем; возможно, именно потому, что мы существуем, существует и та Божественная сила» [9, с. 239].

Однажды Ихсан и Мюмтаз слушают классические мелодии в исполнении певца и музыканта Тевфик-бея. Мюмтаз, который все еще ищет себя и пути к познанию истинных ценностей той культуры, в которой он родился, произносит: «Я иногда спрашиваю сам себя — что есть мы?» Ихсан отвечает ему: «Мы и есть вот эта мелодия Невакяр. Мы — эта мелодия Махур<sup>3</sup>, и мы многое, многое из того, что похоже на них! Мы — это их лики внутри нас, мы — это формы жизни, на которые они способны нас вдохновить» [9, с. 244].

По убеждению Ихсана, турецкий интеллигент, чтобы построить новую культуру своей страны, основанной на синтезе ценностей Запада и Востока, должен отказаться от реакционных взглядов, т. е. от того, чтобы, любясь только своим прошлым, отвер-

---

<sup>3</sup> «Невакяр», «Махур» — названия старинных мелодий-макамов в персидской и турецкой классической музыке.

гать реальности нынешнего времени. Но также он не должен, не познав самого себя, становиться поклонником Запада, которого он на самом деле не понимает. Ихсан говорит об этом так: «Это трудно. Но, тем не менее, это возможно. Сейчас мы живем в период реакции. Мы не любим самих себя. Наши головы заполнены массой сравнений: нам не нравится Дэдэ Эфенди<sup>4</sup>, потому что он — не Вагнер; нам не нравится Йунус<sup>5</sup> и Бакы<sup>6</sup>, потому что мы не можем сделать их Верленом<sup>7</sup>, Гете и Жидом<sup>8</sup>. Среди такого богатства, что накоплено в бескрайних просторах Азии, будучи самой изысканно одетой нацией в мире, мы живем словно совсем голыми. Географическое положение, культура, все вокруг ожидает, что мы все это вновь обустроим, но мы не понимаем, в чем наша миссия. Мы пытаемся жить опытом других народов» [9, с. 251–252]. Но для того чтобы построить новую культуру, нужно не только выработать у себя новое мировоззрение — необходимо стать человеком действия. Ихсан рассуждает: «Возьмем хотя бы эту книгу: остановить свое внимание на этом произведении и сделать его достоянием человеческого опыта, которым мы обладаем, начать нам хотя бы с этого. Но вот этого мы сделать не можем. Я недавно сказал — нужно любить, но и любить недостаточно; нужно идти дальше. Мы не умеем делать идеи и чувства чем-то действительно живым, заставляя их жить полной жизнью. Между тем наш народ желает этого» [9, с. 252].

А. Х. Танпынар — художник, чрезвычайно остро осознающий и воспринимающий время. В одном своем стихотворении он испытывает удовольствие от того, что одновременно размышляет о прошлом, настоящем и будущем и даже переживает это, называя три ипостаси времени «таинственным треугольником» (*esrarlı müselles*) [3, с. 162]. Как и в своих стихах, А. Х. Танпынар в роман «Спокойствие» старается вместить время во всей его широте. Для этого он пользуется модернистским приемом — нарушением единства места, действия и времени, несоблюдением временной последовательности событий. В первой главе романа все события происходят в течение одного дня. В этой части Мюмтаз занимается лечением Ихсана и делами по дому, будучи отпущенным Маджиде, бродит по городу, а к вечеру, узнав о том, что Нуран помирилась со своим прежним мужем, возвращается домой. Во второй и третьей главах ретроспективно рассказывается об истории «любовного треугольника» Мюмтаза, Нуран и Суата, которая завершается самоубийством Суата. В четвертой главе повествование возвращается в реальное время и происходит развязка сюжета — встреча Мюмтаза с призраком Суата, потеря им сознания и возвращение домой, где он узнает о начале Второй мировой войны.

Роман «Спокойствие» А. Х. Танпынара — зрелое произведение выдающегося писателя и своего рода веха во всей новой турецкой литературе. Возможно, это первый психологический роман, созданный турецким писателем, где сочетаются мотивы, эстетические и формальные приемы, характерные одновременно для реализма и модернизма. Несомненно, это произведение достойно того, чтобы быть переведенным

<sup>4</sup> Дэдэ Эфенди (1778–1846) — турецкий композитор, представитель классической музыки.

<sup>5</sup> Йунус Эмре (ум. 1320) — поэт-мистик, крупнейший представитель «народной суфийской литературы».

<sup>6</sup> Махмуд Абд-ул-Бакы (1526–1600) — один из крупнейших поэтов турецкой классической «литературы Дивана».

<sup>7</sup> Поль Верлен (1844–1896) — французский поэт-символист.

<sup>8</sup> Андре Жид (1869–1951) — французский прозаик.



на русский язык и стать предметом внимательного изучения отечественных исследователей. В частности, представляется плодотворным провести сравнительный анализ этого романа и других прозаических произведений новой турецкой литературы, созданных с использованием мотивов и приемов нескольких литературных течений, например романа современника Танпынара Назыма Хикмета (1902–1963) «Жизнь — прекрасная штука, брат мой» («Yaşamak güzel bir şey, kardeşim»).

Следует отметить, что творчество А.Х. Танпынара никогда не было предметом анализа в отечественном литературоведении. Ни его личности, ни его произведениям не нашлось места в известных исследованиях Л.О. Алькаевой, С.Н. Утургаури и других авторов. В работе С.Н. Утургаури упоминается цитированный выше литературовед Мехмед Каплан — ученик и близкий друг А.Х. Танпынара — как один из «идеологов правонационалистической буржуазии», поскольку он входил в Союз турецких писателей, боровшихся «против прогрессивной литературы» [10, с. 15]. Возможно, творчество А.Х. Танпынара замалчивалось именно по идеологическим причинам, поскольку писатель не скрывал свою приверженность принципам «чистого искусства», а следовательно, едва ли мог быть причисленным к «прогрессивным» авторам. Однако, как представляется, произведения А.Х. Танпынара по красоте и совершенству формы, по богатству идейного содержания (пусть и не декларируемого напрямую) достойны внимания современной русской читающей общественности. Эти произведения, прежде всего рассказы, очерки и романы, думается, найдут в России своих благодарных читателей и вдумчивых исследователей.

## Литература

1. *Kaplan M.* Tanpınar hakkında birkaç söz // Tanpınar A. H. Huzur. İstanbul: Dergah, 2007. 391 s.
2. *Pamuk O.* İstanbul: Hatıralar ve şehir. İstanbul: İletişim, 2007. 360 s.
3. *Bakırcıoğlu N. Z.* Başlangıçtan günümüze Türk romanı: Yıllara ve yazarlara göre romanımızın tarihi. İstanbul: Ötüken, 2005. 264 s.
4. *Yurt Z.* Şairler ve yazarlar. İstanbul: Yeni Okul, 1991. 221 s.
5. *Balcı Y.* Türk romanında aydın problemi (1908–1950). Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı, 2002. 352 s.
6. *Tanpınar A. H.* Hikayeler: Abdullah Efendinin rüyaları — Yaz yağmuru — Kitaplaşmamış hikayeler. İstanbul: Dergah, 2007. 328 s.
7. *Kantarcıoğlu S.* Ahmet Hamdi Tanpınar: Yapıbozumcu ve semiotik yaklaşımlar ışığında Tanpınar hikayeleri. Ankara: Akçağ, 2004. 166 s.
8. *Сулейманов А.* Модернизм // Словарь литературоведческих терминов / ред.-сост. Л. И. Тимофеев, С. В. Тураев. М.: Просвещение, 1974. 509 с.
9. *Tanpınar A. H.* Huzur. İstanbul: Dergah, 2007, 2007. 391 s.
10. *Утургаури С. Н.* Турецкая проза 60–70-х годов: основные тенденции развития. М.: Наука, 1982. 216 с.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

К. Н. Спешнева

## К ВОПРОСУ О СТИЛИСТИКЕ РОМАНА ЛЮ Э «ПУТЕШЕСТВИЕ ЛАО ЦАНЯ»

Роман «Путешествие Лао Цаня» всегда привлекал внимание исследователей прежде всего потому, что это единственное художественное произведение Лю Э, имеющее к тому же весьма своеобразную стилистику, выраженную как в лексике, так и в особенностях описания самого сюжета и героев произведения. На великолепное мастерство Лю Э в описании героев повествования и природы китайские исследователи обращали внимание неоднократно, об этом, в частности, пишут такие известные писатели и литераторы, как Лу Синь, А Ин, Ху Ши [1, с. 490].

Можно предположить, что автор романа, не будучи профессиональным писателем, использовал в своем повествовании известные ему приемы, характерные для сказовой литературы, или близкие к ней жанры, широко распространенные в те времена в Китае.

Песенно-повествовательная литература Китая своими корнями уходит в глубины народного творчества. Она дала импульс развитию средневековых эпопей и романов, драматургии, народной повести. Вместе с тем многие сказы возникли в результате переработки средневековых китайских драм и произведений повествовательной прозы.

Прозаический сказ — наиболее крупномасштабный вид китайского сказа. Самый известный объединяющий жанр в прозаическом сказе — это жанр *пиншу*, который распространен в Северном и Северо-Восточном Китае. Это повествование, перебиваемое вставными репликами сказителя по поводу тех или иных событий, поступков героев. Как правило, это произведения эпического плана.

Как отмечает Б. Л. Рифтин, повествовательные жанры складывались в Китае в период развитого средневековья (VII–XVI вв.). В это время в китайской литературе формируется литературная новелла, городская повесть, народные книги, книжная эпопея и бытовой роман. В народной повествовательной литературе можно обнаружить принципиальную установку на описательность. Стремление создать у слушателя зрительный образ героев повествования привело к появлению в жанре *бяньвэнь* портретных характеристик. *Бяньвэнь* — промежуточный жанр, знаменующий собой начало новой повествовательной традиции, тесно связанной с профессиональным сказительским искусством. Таким образом, прослеживается эволюционная цепочка «устный сказ — *бяньвэнь* — *пинхуа* — книжная эпопея — роман» [2, с. 214–215].

Хорошее знание китайского фольклора и сказительского искусства автором романа «Путешествие Лао Цаня» подтверждается многочисленными примерами подробного описания самого процесса исполнения сказов персонажами, по которым можно судить о глубоком познании Лю Э особенностей самого жанра. Можно говорить, с некоторой степенью условности, о краткой имитации им устной сказовой формы. Косвенно о сказанном можно судить и по художественным приемам, используемым

Лю Э, лексике, характерной именно для упомянутых выше жанров сказа. Это касается и композиции романа. Так, деление на главы в нем строго соответствует традиции народных романов, в свою очередь использующих форму народного сказа: каждая глава заканчивается словами: «Если хотите узнать, что было дальше, послушайте следующую главу» (未知后事如何, 且听下回分解). Именно так заканчивали свое выступление сказители, приглашая зрителей прийти в следующий раз.

В книге «От мифа к роману» Б. Л. Рифтин пишет: «В соответствии со сказово-повествовательным стилем народных книг читателю сначала преподносится красочное описание героя, а имя его сообщается позже. Это связано со стремлением рассказчика максимально заинтриговать читателя. Словесные портреты в народных книгах-пинхуа представляют собой статические описания, генетически восходящие к устному сказовому творчеству» [2, с. 267].

В народных книгах впервые в китайской литературе появляется подробное описание одежды героя как часть его портретной характеристики, что связано с установкой на создание зрительного образа. Изобразительность проявляется и в цветовых характеристиках одеяний главных героев. Устойчивый трафарет описания — один из основных художественных принципов средневековой литературы и фольклора — сочетание одновременно импровизации и канонизации.

Приведем для наглядности несколько примеров из романа, в которых именно таким образом впервые вводятся в действие персонажи повествования. Начнем с одежды.

«Перед ним стоял человек в блестящей синей шапке с цветным плюмажем и в сапогах из тигровой шкуры. На нем был теплый халат из фиолетового сукна и куртка из заграничной голубой шерсти [3, с. 22]. Или: «Через некоторое время они увидели, как к воротам подошел человек лет тридцати с небольшим, еще не отпускавший усов. Он был одет в халат из голубого нинбосского шелка, подбитый пушистым мехом, и куртку на меху с длинными рукавами. На ногах у него красовались расшитые шелком туфли, в которые уже успел набиться снег» [3, с. 47].

В отдельных случаях описание одежды сопровождается кратким описанием внешности. Например, «...портьера откинулась, и из двери вышла девушка лет семнадцати-девятнадцати, одетая в голубую кофточку и темно-синюю юбку. Ее чистое и строгое лицо было спокойно и светло, точно яшма» [3, с. 58]. Или: «...на нем была стеганая ватная одежда из темно-синей материи. Он оказался простоволосым, без головной повязки и без верхней куртки. На вид ему можно было дать лет пятьдесят. Лицо багровое, лоснящееся, с черными усами и бородой» [3, с. 64]. Или: «...впереди шла девушка лет двадцати в яркой фиолетовой кофте с желтыми цветами и темно-синей, словно перья ласточки, юбке. Волосы у нее были уложены локонами и напоминали клубящиеся облака. За ней шла совсем молоденькая девушка лет тринадцати или четырнадцати, одетая в ярко-синий халатик и красные шаровары с крупными белыми цветами. Ее волосы были связаны на голове узлом, в котором красовался изумрудный цветок, похожий на лист водяной лилии» [3, с. 70]. Иначе говоря, при появлении героя перед читателем характеристике внешнего облика человека обязательно предшествует описание его одежды.

В книжной эпопее принят особый тип метафорического описания персонажей с помощью готовых универсальных клише, трафаретов, легко переносимых с портрета одного персонажа на другой. Скажем, у мифических китайских императоров порт-

рет смоделирован во многом по образцу описания более ранних персонажей. У всех у них были «толстые щеки и узкий лоб» [2, с. 194].

Некое символическое изображение, вылепленное с помощью формул, мы наблюдаем и в портретных характеристиках героинь книжной эпопеи. Так, брови у них, как тонкий серп луны; щеки блестят, словно застывший жир; глаза подобны комете; лицо, как цветок; волосы длиною в семь чи; нос прям, а лоб квадратен; уши, будто висящие жемчужины; руки ниже колен и лицо, словно белый нефрит на шапке.

Если цвет лица «белый, словно застывший жир», или «черный, словно блестящий лак», или «желтый, словно парное просо», или «красный, как красный шелк» — это значит, что дух в человеке полон и жизненная сила в избытке, т. е. будет он славен и богат.

Примерно такой же графаретный способ описания внешности героев мы находим и у Лю Э. Вот несколько примеров.

«У нее было овальное личико и белая чистая кожа, красота ее мало чем отличалась от обычной девичьей красоты. Но в ее изяществе не было ни капли жеманства, чувствовалось, что чистота ее не холодна. Глаза ее были прозрачны, словно осенние воды, они горели, как звезды, как драгоценные жемчужины, и напоминали черные бусинки на сверкающем белом фоне» [3, с. 12].

«Он заметил, что у Ху-гу полные щеки с ямочками, длинные брови и глаза, похожие на два серебряных абрикоса. В ее алых губах, белоснежных зубах, во всей ее красоте было что-то смелое и мужественное, в то время как младшая, Шэн-гу, покрывала своей нежностью, милым кокетством, искрящимися в тонких бровях и ясных глазках» [3, с. 71].

«В этот момент послышался шорох портьер, и в комнату вошли две девушки. Первой из них, с лицом, похожим на утиное яичко, было не более 17–18 лет. Другой — лет 15–16. Ее личико по форме своей напоминало дынное семя» [3, с. 87].

«У наших красоток из заведения даже глаза и нос редко бывали на месте, а они сравнивали их то с Ван Ицян, то с Си Ши. Болтали, будто их красота способна “поразить рыбу в воде, а дикого гуся в небе, затмить луну и устыдить цветы”» [3, с. 91].

Приведенные примеры еще раз доказывают, что эстетика и когнитивные черты китайской психологии резко отличаются от европейских норм, и потому эпитеты и сравнения, используемые Лю Э, порой нам кажутся весьма своеобразными.

Предметность сопоставления характерна для стиля китайской народной книги, однако сам принцип передачи облика персонажа через последовательный ряд сопоставлений представляется характерной чертой именно эпического стиля. Это проявляется особенно отчетливо в детализации описания, скажем внутреннего убранства помещения, подробного перечисления поданных на стол яств и т. п. Как отмечает С. Ю. Неклюдов, «при анализе поэтической и изобразительной системы архаического повествовательного искусства мы все время сталкиваемся как бы с противоположными началами. С одной стороны, крайняя обстоятельность описаний, тенденция к дроблению и детализации сюжетных актов ведет, казалось бы, к особой, подчас этнографической конкретности повествования. С другой стороны, именно этот словно бы предельно конкретный материальный мир, подчас конструируемый из скрупулезных, почти инвентарных реестров вещей, порой обнаруживает для нас парадоксальную неуловимость своей предметной структуры» [4, с. 193].

Для прозаического сказа *пиншу*, песенных сказов эпического плана и для *цзыдишу*, в частности, характерно медленное, неторопливое повествование со значитель-

ной детализацией в описании внешнего облика героев, их одежды, в описании пейзажа или внутреннего убранства помещения. Для этого, как правило, используются параллельные синтаксические построения, группировки по четыре иероглифа и т. д. [5, с. 72].

Косвенно о степени детализации можно судить и по некоторым статистическим данным. Так, если в романа «Цзинь, Пин, Мэй» отрывок, в котором Чунь Мэй гуляет по заброшенному саду насчитывает всего 86 иероглифов, то этот же сюжет в сказе *цзыдишу* занимает 54 строки с не менее десятью иероглифами в каждой строке [5, с. 73]. В сказе «Вознаграждение за тайное доброе дело» использовано 36 строк только для описания убранства комнаты, в которую вошел герой повествования Ди Жэньцзе [5, с. 78–79].

То же мы находим и в романе Лю Э «Путешествие Лао Цаня».

«Двое слуг втащили три поставленные одна на другую продолговатых коробки и сняли с них крышки. В первой оказались тарелочки и блюда с закусками; во второй — миски с супами из ласточкиных гнезд и акульих плавников; в третьей — жареный поросенок, утка и две тарелочки с десертом» [3, с. 23].

«В книге было двадцать цзюаней. Первые два занимали четырехсложные стихи, с третьего по одиннадцатый цзюань шли пятисложные стихи, с двенадцатого по четырнадцатый — стихи новых форм, с пятнадцатого по семнадцатый — стихи разных размеров. В восемнадцатом цзюане были собраны статьи о музыке и т. п.» [3, с. 84].

«Оказывается, здесь уже были приготовлены постели: два одеяла из красного и зеленого хубэйского шелка, два матраца из красного с зеленым сукна и две подушки. Перед каном висел полог, скроенный из красно-фиолетовой лушаньской чесучи. На столе лежала красная бархатная скатерть, на которой стояли две красных восковых свечи. Со стены ниспадали две вертикальные красные надписи: стихи» [3, с. 126].

В другом месте автор приводит перечень всех литературных произведений, о которых идет речь, или подробнейшее описание внутреннего убранства помещения. Подробно описывается музыкальное исполнение одного из персонажей, что лишний раз свидетельствует о знании автором особенностей народного сказа и музыки до тонкостей. Это может быть и простой перечень предметов застолья: например, «пока они разговаривали, внесли еду: плошку с рыбой, миску баранины, чашки с овощами, четыре чистых тарелочки, небольшую жаровню, чайник с вином» [3, с. 144].

Огава Танаки обратил внимание на то, что подробное описание битв, пейзажей, строений, садов и церемоний организованы в народных книгах ритмически и вводятся особыми словами типа 只見 «чжи цзянь» («только видно, только посмотрите»), которые словно выключены из основного повествования, существуют не в том художественном времени, в котором живут и действуют герои. Это связано с традицией рассказа по картине, берущее начало от буддийских сочинений жанра *бяньвэнь* (цит. по: [2, с. 245]), в которых аналогично «чжи цзянь» используется 且看 «це кань» («взгляните на соответствующее место картины»).

Анализируя язык писателя, нельзя не согласиться с В. И. Семановым, который пишет, что «стиль романистов той поры представляет собой своеобразную переходную ступень от языка классических романов к новой литературе» [6, с. 15]. В романе повсюду мы встречаем как литературные обороты и цитаты из древних классиков, так и просторечные выражения. При этом во множестве присутствуют стандартные четырехсложные словосочетания типа 济世之才 («талант, который облагодетельст-

вует весь мир») или 蒙惠过分 («неловкость переходит всякие границы») и 感谢已极 («благодарность безмерна») и тут же рядом характерные для пекинского диалекта разговорные 今儿 («сегодня»), 明儿 («завтра») и вульгаризмы типа 放狗屁 («нести всякую хреновину»).

Краткий обзор романа Лю Э показывает, что в нем наблюдаются как традиционные для книжной эпопеи приемы изложения материала, так и совершенно новые веяния того времени — стремление приблизить с помощью ввода бытовой и просторечной лексики излагаемые события к реальностям дня, понятным читателю. Компилятивный подход писателя в использовании различных стилей изложения в известной мере отражает национальную психологию китайцев, для которых элементы стереотипа и эклектики сосуществуют с характерными для них интуицией, воображением и чувством реальности.

### Литература

1. Цзиньдай вэньсюэ яньцзю (Исследования новой литературы) / ред. Цзи Сяньлинь. Пекин, 2003.
2. Рифтин Б. Л. От мифа к роману. (Эволюция изображения в китайской литературе). М., 1979.
3. Лю Э. Лао Цань юцзи (Путешествие Лао Цаня). Шанхай, 2002.
4. Неклюдов С. Ю. Особенности изобразительной системы в долитературном повествовательном искусстве // Ранние формы искусства. М., 1972. С. 191–219.
5. Спешнев Н. А. Китайская простонародная литература. М., 1986.
6. Путешествие Лао Цаня. М., 1958.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

## ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 394(571.54)

*Б. З. Нанзатов, М. М. Содномпилова*

### КОНЦЕПТЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ЭКОНОМИЧЕСКИХ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИКАХ АВТОХТОННОГО НАСЕЛЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ БУРЯТИИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

Объектом данного исследования являются повседневный быт и современные экономические практики в среде коренных этносов этнической Бурятии, в частности бурятского сельского населения. Под этнической Бурятией подразумевается пространство, образованное территориями проживания бурятского населения, которые расположены в границах Байкальского региона.

Предметом исследования стали элементы традиционной культуры коренных этносов, в частности традиционное мировоззрение, встроенное в современные экономические практики и оказывающее определенное влияние на стратегии и формы реализации экономических практик.

Целью настоящего исследования стало выявление функциональности, духовной значимости концептов традиционного мировоззрения в жизнедеятельности современного сельского общества (главным образом бурятского) и степени трансформации традиционных духовных ценностей в условиях модернизационных процессов постсоветского периода.

Духовное наследие предыдущих поколений, характеризующееся особой помехоустойчивостью во времени и, следовательно, актуальное в жизнедеятельности современного сельского общества, представляет основу этнокультурной среды, сохранение которой в условиях современных модернизационных процессов и последствий модернизации является необходимым для сбережения самобытности этнокультурной общности.

Этнокультурная среда представляет собой результаты, средство и процесс коллективного существования людей. Это понятие объединяет не только языки общения, бытовые нормы и правила, но и хозяйственно-экономические виды деятельности со спецификой местных традиций и колорита [1, с.247]. Это означает, что вос-

производство культуры в контексте конкретной местности, в которой эта культура была создана, необходимое условие сохранения целостности этнокультурной среды. Несмотря на то что основным хранилищем культуры традиционно считается язык, по наблюдениям антропологов именно «традиция проживания на земле обеспечивает воспроизводство языка <...> Охотники и собиратели, следуя тропами своих предков, вспоминают это следование по мере их перемещения по местности» [2, с. 92–93]. При этом неважно, как изменился способ этого следования и кто именно является последователем, главное — уметь видеть оставленные предыдущими поколениями следы. В результате антрополог Т. Инголд приходит к выводу: «Сплетаемая как гобелен из жизни ее обитателей, земля является не столько сценой, на которой разыгрывается история, или поверхностью, в которую та вписывается, сколько застывшей историей» [2, с. 95].

Проявления традиционной культуры и мировоззрения наблюдаются в разных сферах современной этнокультурной среды. Наиболее актуальным на современном этапе в среде бурят, эвенков, сойотов в условиях активной ревитализации архаичных верований и представлений — шаманизма — становится феномен «вторичного» освоения территорий проживания, что проявляется в реконструкции сакрального статуса различных мест и объектов природного окружения, включенных в пространство освоения семейного, родового, племенного сообществ.

Другие проявления традиционных воззрений, обычаев менее заметны, но все же присутствуют в повседневной жизни сельского общества и определяют экономические и социальные стратегии его развития. Например, слабо развитое в хозяйствах бурят, эвенков и сойотов растениеводство и огородничество обусловлено не только отсутствием у представителей этих народов специальных знаний в этой области. Эта сфера домашнего хозяйства до сих пор является для большинства коренных этносов этнической Бурятии чуждой. В суровых климатических условиях Сибири этот вид деятельности требует приложения немалых сил и специальных знаний, особого интереса, который у основной массы сельчан отсутствует. Но в определенной степени неприятие огородничества обусловлено и религиозными воззрениями. Традиционный характер землепользования монгольских народов (кочевой и полукочевой тип хозяйства), как правило, исключал грубое механическое вмешательство или воздействие на землю (имеется в виду воздействие на почвенный или растительный покров). Согласно верованиям монгольских народов, нарушение «лика» земли могло повлечь различные несчастья — падеж скота, болезни близких и даже смерть. Подобные суеверия сохраняют свою актуальность и в наши дни. Многие старики в бурятских селах с большим предубеждением относятся к идее разбить на своем участке огород. Это отмечают исследователи, собирающие сведения этнографического характера в бурятских моноэтнических поселениях: «Кроме того, для некоторых стариков копанье земли — табу. Особенно такой запрет продолжает действовать в соседней чисто бурятской деревне Тоонта» [3, с. 27].

Наиболее распространенная культура, которую возделывают сельчане, — картофель. Некоторые сельские жители, особенно те, кто получил высшее образование, — учителя, медработники и др., сажают морковь, свеклу, огурцы, помидоры. Лука и чеснока в избытке хватает вокруг, на лугах и в лесу, их для своих нужд заготавливают все.

Традиционные верования, приметы и запреты порой являются серьезным обоснованием для смены хозяйственной деятельности. С древних времен в среде бурят



соблюдался запрет на вырубку живых деревьев в большом количестве, поскольку интенсивная рубка леса и особенно деревьев, имеющих статус живых/вечнозеленых, считалась равносильной сокращению годов собственной жизни [4, с. 65]. В этой связи некоторые сельские предприниматели, прежде в той или иной степени занимавшиеся заготовкой древесины, отказываются от этой деятельности. Один из сельских предпринимателей, бурят, свой отказ мотивировал запретом уничтожать лес, известным ему из традиционных верований: «*Буряты боятся рубить много деревьев, боятся наткнуться на священную рощу, нам, бурятам, нельзя много леса рубить — нугэл (грех). Все, кто из знакомых бурят лес заготавливал сейчас уже в могиле*» (фермер, бурят, 29 лет). Вместе с тем полностью отказываться от существенной прибыли, которая дает пилорама, предприниматели не намерены. Они находят неплохое решение — пилораму сдают в аренду другим людям, не обремененным грузом народных примет и запретов, например русским, китайским предпринимателям, и получают определенный процент в виде конечного продукта — пиломатериалов — либо денежных средств.

В негативном отношении к нетрадиционным для бурят, эвенков и сойотов занятиям в сфере сельского хозяйства, возможно, проявляются и иные рудименты традиционного уклада кочевой жизни — особенности организации хозяйственной деятельности, распределение обязанностей в семье и национальная специфика отношения к трудовой деятельности в целом. В наблюдениях исследователей культуры монгольских народов часто обнаруживаются замечания относительно неравноправия женщин и мужчин в сфере трудовой деятельности. Вот как характеризует положение женщин в бурятской семье К. Д. Басаева: «В хозяйстве рядовых бурят женский труд играл очень большую роль. Если мужчина резко разграничивал “мужские” и “женские” работы и не было для него большего унижения, чем выполнение последних, то женщина должна была делать все <...> Мужчина занимался в основном полеводческими работами, а в свободное от полевых работ время, особенно зимой, он был относительно менее занят» [5, с. 50, 56]. Наблюдая за таким распределением обязанностей в семье бурят (и монголов) и в целом за занятостью членов семьи в хозяйственных работах, многие исследователи приходили к выводу, что «мужчина у бурят бездеятелен», «монгол ведет праздный образ жизни».

Анализ современной трудовой деятельности большинства бурятских хозяйств показывает, что круг работ, связанный со скотоводством, являет собой минимум усилий, которые прилагают современные сельчане, чтобы обеспечить функционирование своих хозяйств (таковы рамки традиционного ведения хозяйства), минимум, который лишь удерживает хозяйство от развала. Отсутствие информационной базы, на которой могло и должно развиваться сельское хозяйство, главным образом промах самих фермеров, которые в большинстве своем не проявляют интереса к новым технологиям, новым способам ведения хозяйства, современным достижениям в различных отраслях сельского хозяйства. Предложения по усовершенствованию труда, улучшению условий содержания животных местные хозяйственники обычно встречали с недоумением: «А зачем? И так хорошо». Даже напрашивается сравнение с особенностями ведения хозяйства мифическими персонажами из бурятских мифопоэтических сюжетов: хозяйственные хлопоты главных героев ограничиваются лишь ежедневным/еженедельным ориентировочным подсчетом («на глазок») скота. Современные сельчане отказываются от трудоемких работ, в том

числе связанных с производством традиционных видов питания, предпочитая те виды деятельности, которые приносят больше доходов и не требуют приложения значительных усилий.

В отсутствие стремления к усовершенствованию своего труда у большинства сельчан, и не только бурят, но и представителей других коренных этносов Бурятии, Монголии, кроется, возможно, не лень, а отношение к жизни, присущее кочевнику: «По природе кочевник не слишком привязан к деньгам, не держит в мыслях накопительства» [6, с. 24]. В определенной степени это может быть обусловлено религиозными, этическими воззрениями, которые, в частности, обнаруживаются сегодня в мировоззрении тувинцев и в прошлом имели место в представлениях бурят и монголов.

Соседи бурятского народа — тувинцы — спокойно относятся к бедности, точнее бедность не вызывает дискомфорта в самооценке и в глазах окружающих. «Бедный человек не может быть презираем за это односельчанами. До сих пор часто приходится слышать, что боги или духи-хозяева дают людям одинаково, ровно столько, сколько необходимо для пропитания. У жителей кожууна нет стремления к накоплению средств, владению большим количеством скота. Сказывается культурный стереотип: накопил, имеешь много — значит обворовал других, и эти другие имеют полное право на отобранное у них. В последнее время такое отношение начало меняться. Так, информант-тувинец в Тере-Хольском районе сказал нам: «Тувинцы народ ленивый, работать не любят, работают только по необходимости». Русские, характеризуя тувинцев, часто отмечают их лень (с их точки зрения). Вероятно, правильнее говорить не о лени, а об отношении к жизни, смысл которой заключается в созерцании окружающего мира, а не в его переустройстве [7, с. 113].

Сходные в чем-то представления отмечены у бурят и монголов. На это указывают известные поговорки следующего содержания: «Богач до первого бурана, богатырь до первой пули», «Богатство скотовода что утренняя роса», — свидетельствующие об эфемерности такого вложения средств, как скот, и соответственно бессмысленности чрезмерного увеличения поголовья.

Кроме того, до сих пор в представлениях старшего поколения бурят сохраняется актуальность убеждение, что каждому человеку материальные блага полагаются соразмерно его способностям и возможностям. В прошлом бедняку не полагалось иметь большую юрту, покрытую белоснежной кошмой, — такую роскошь могли позволить себе только богатые люди. А бедняк, поставив такую юрту, бросил бы вызов судьбе и был бы незамедлительно наказан. Простой человек не мог построить для своей семьи огромный дом, так как его жизнь в таком доме могла сложиться несчастливо. Буряты верили, что некоторые предметы, в данном случае дом, обладают собственной духовной мощью, которая может «раздавить» недостойного этого предмета человека. Как видим, в современных экономических стратегиях сельских жителей, в их отношении к жизни все еще важно духовное наследие прошлого.

Не способствовала накопительству и специфика кочевого образа жизни. Накопительство и сегодня сложно осуществимо в условиях кочевой жизни — это может знать только кочевник, которому приходится в течение года несколько раз менять свое место жительства и перевозить с места на место свое имущество. «Кочевой образ жизни не располагает к накопительству, и даже “вещизм” нашего века оказался бессилен перед многовековыми традициями кочевников» [8, с. 219]. Вот почему в юрте нет ненужных вещей, обременяющих быт кочевника. Главное богатство кочевника

представляли стада животных. Не по богатому убранству юрты судили о состоятельности кочевника, а по количеству скота, которым он владел.

Буряты давно уже не ведут кочевую жизнь, соответственно меняются фундаментальные экономические диспозиции, потребности, предпочтения и склонности: к труду, накоплению, инвестициям. Накопление стало возможным, и теперь стадо животных не рассматривается как удачное вложение средств. Неблагоприятные экономические условия в стране формируют и особую стратегию реализации экономического интереса. Хозяйственники в разведении скота стремятся достичь того уровня, при котором реализация продукции будет рентабельной, а полученную прибыль вкладывают во что-нибудь более надежное, чем скот. Изменилось традиционное, прежде доброжелательное отношение к животным. В прошлом вся жизнь кочевника была посвящена уходу за животными, от которых зависело его жизненное благополучие. Жизнь семьи организовывалась в соответствии с потребностями животных. Большинство же современных животноводов подстраивает функционирование хозяйства под свои потребности, создание же более благоприятных условий содержания для скота не рассматривается как необходимость успешной деятельности хозяйства, отмечается грубое обращение с животными. За стадом овец или коров видится телевизор, мебель, машины, квартиры в городе, и большинство мечтает о тех временах, когда уже не нужно будет «ходить за скотом», а можно будет наслаждаться теплом и уютом городских квартир.

Возможно, что подобные трансформации следовало бы рассматривать как частную проблему самих этнокультурных общностей, однако существует «больной» вопрос, в котором игнорирование изменений традиционного сознания и мышления может иметь негативные последствия глобального масштаба. Существует убеждение, что традиционное мировоззрение представляется неотъемлемой частью традиционной культуры и быта и, следовательно, идеологической основой любой традиционной хозяйственной деятельности. В частности, предполагается, что именно на традиционном мировоззрении основывается традиционное природопользование, понятие, которое приводится как важный аргумент в пользу создания и выделения для осуществления различной хозяйственной деятельности коренным этническим общностям так называемых ТТП (территорий традиционного природопользования). В последнее время понятие «традиционное природопользование», непосредственно связанное с правом на пользование землей — область сосредоточения публичных, корпоративных и частных интересов, активно муссируется в средствах массовой информации, обсуждается политиками, учеными, лидерами этнических сообществ. С реконструкцией «традиционного природопользования» чиновники, ученые связывают решение множества проблем и главная среди них — возможность сохранения экологического баланса в регионе, этнической культуры населения Байкальского региона.

Однако надеяться на полное решение экологических проблем за счет введения практик традиционного освоения этнических территорий коренных этносов без координации природоохранных мер со стороны государства было бы ошибочным. Сохраняющееся в настоящее время признание за традиционным хозяйством аборигенов исключительной экологической сбалансированности не соответствует действительности. Коренное население, перед которым стоит проблема экономического выживания, давно уже не применяет неистощительные, ресурсосберегающие технологии природопользования. На это указывает ряд примеров, в частности организа-

ция охоты, современные методы и орудия промысла, неограниченные сроки охоты, наносящие тяжелый урон кедрочам и ягодникам способы сбора ягод и орехов (колодушки для сбора орехов, металлические скребки для сбора ягод) и других дикоросов. Как свидетельствуют результаты современных полевых исследований, традиционные представления и верования слабо срабатывают в качестве морального барьера в осуществлении интенсивной эксплуатации, добычи природных ресурсов, обнаруживают склонность к адаптации к существующей реальности и оправдывают потребительское отношение к природным ресурсам.

### Литература

1. Степанов В. В. Этнологическая экспертиза // Обычай и закон. Исследования по юридической антропологии. М., 2002. С. 241–261.
2. Инголд Т. Родословная, поколение, субстанция, память, земля // Этнографическое обозрение. 2008. № 4. С. 92–95.
3. Куклина В. «Черноруд — жители у Байкала» // Байкальская Сибирь: фрагменты социокультурной карты. Иркутск, 2002. С. 26–31.
4. Галданова Г. Р. Закаменские буряты. Новосибирск, 1992. 172 с.
5. Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Вторая половина XIX — начало XX века. Новосибирск, 1980. 222 с.
6. Шинкарев Л. Монголы: традиции, реальность, надежды. М., 1981. 254 с.
7. Торгоев А. И. Этносоциальные процессы в Южной и Юго-восточной Туве (по материалам экспедиций 2003–2004 гг.) // Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных, этнических процессов / отв. ред. Л. Р. Павлинская, Е. Г. Федорова. СПб., 2005. С. 109–128.
8. Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура, традиции, символика. М., 2002. 110 с.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

Е. О. Старикова

## ОРГАНИЗАЦИЯ МУЗЫКАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ ВЬЕТОВ

Любой лад является проявлением двенадцатиступенной тональной системы, которая была подробно описана отечественным музыковедом А. С. Оголевцом. Подобная система состоит из двенадцати звуков, расположенных по квинтам, причем ее тональный центр, состоящий из тоники и доминанты, располагается посередине. Рассмотрим, например, систему с тоникой *до* и доминантой *соль*:

фа $\sharp$  — си — ми — ля — ре — соль — до — фа — си $\flat$  — ми $\flat$  — ля $\flat$  — ре $\flat$

Каждый из звуков этой системы тяготеет к тональному центру, поэтому чем дальше звук располагается от *соль* и *до*, тем более интенсивным «зарядом» притяжения он обладает. Очевидно, что здесь присутствуют два направления тяготений, а именно от *фа $\sharp$*  к *соль* и от *ре $\flat$*  к *до*. А. С. Оголевец называет первый вид тяготений  $\alpha$ -тяготениями, а второй —  $\beta$ -тяготениями. Преобладание в ладе звуков с  $\alpha$ -тяготениями делает его мажорным, а звуков с  $\beta$ -тяготениями — минорным. У средневековых музыкальных теоретиков было представление, что мажор строится вверх, а минор — вниз. С точки зрения современной музыкальной теории подобное представление объясняется тем, что средневековые музыковеды интуитивно чувствовали разницу между тяготениями  $\alpha$  и  $\beta$ , т. е. тяготениями «вверх» и «вниз» [1].

Теперь рассмотрим эту же систему, но с коэффициентами тяготений:

фа $\sharp$  — си — ми — ля — ре — соль — до — фа — си $\flat$  — ми $\flat$  — ля $\flat$  — ре $\flat$   
 $6\alpha$      $5\alpha$     $4\alpha$     $3\alpha$     $2\alpha$     $1\alpha$     $1\beta$     $2\beta$     $3\beta$     $4\beta$     $5\beta$     $6\beta$

Тональный центр имеет минимальный коэффициент тяготения равный единице, причем тоника и доминанта являются носителями противоположно направленного тяготения. Носителями максимального напряжения являются звуки  $6\alpha$  (*фа-диез*) и  $6\beta$  (*ре-бемоль*).

Из строения этой системы вытекает логика ладово-гармонического и мелодического мышления [1]. На начальных этапах развития музыки (вне зависимости от региона) происходит осознание тонального центра, наиболее уравновешенной части системы, а также ближайших к нему звуков. Так, вначале осознаются трехступенные лады (а именно *до — ре — соль*, т. е.  $1\beta+2\alpha+1\alpha$ , и *до — фа — соль*, т. е.  $1\beta+2\beta+1\alpha$ ), а затем пятиступенные. Простейшие пятиступенные лады состоят из звуков с коэффициентами тяготения равными 1 и 2, а также из одного звука с коэффициентом 3 — либо  $3\alpha$  (*ля* в системе *до*), либо  $3\beta$  (*си-бемоль* в системе *до*). Последующее развитие ладово-гармонического мышления приводит к возникновению семиступенных ладов. Семиступенные лады могут быть различными по соотношению в них мажорных ( $\alpha$ ) и минорных ( $\beta$ ) компонентов.

Для вьетнамской народной музыки характерно избегание острых напряжений, именно поэтому в ней не встречается крайних звуков системы. Лады, получившие во

Вьетнаме наиболее широкое распространение, — миксолидийский и дорийский, слабо окрашенные мажор и минор.

Из строения системы вытекает не только наклонение лада, но и логика мелодического мышления. Музыкальная ткань — это постоянное движение от моментов с наибольшим напряжением к равновесию. Момент равновесия называется в музыкальной терминологии разрешением. Разрешением, как правило, являются звуки тоники и доминанты, но это отнюдь не единственно возможный вариант, так как разрешением с теоретической точки зрения будет и другой звук системы, на котором начнет спадать напряжение.

Известно, что интервал кварты или квинты обладает значительно меньшим напряжением, чем, допустим, интервал малой секунды. Но каждый интервал следует рассматривать внутри системы, где напряжение, а следовательно, и мелодические функции одинаковых по величине интервалов будут различными (к примеру, квинты до — соль ( $1\beta+1\alpha$ ) и си — фа-диез ( $5\alpha+6\alpha$ )).

На основании исследования достаточного количества полевых записей вьетнамских народных песен мы с уверенностью можем сказать, что во вьетнамской музыке чаще употребляются наименее напряженные интервалы. Ступени с коэффициентом напряжения равным 5 встречаются достаточно редко. Кроме того, из увеличенных и уменьшенных интервалов, которые по определению являются более напряженными, вьеты используют только две увеличенные кварты ( $4\beta+3\alpha$  и  $3\beta+4\alpha$ ), характерные для дорийского и миксолидийского ладов соответственно.

Итак, особенностями музыкального мышления вьетов являются стремление к ненапряженности звучания, которое выражается в тяготении к наименее напряженным интервалам, пятиступенным ладам и ненапряженным семиступенным, а также отсутствие многоголосия, т. е. монодия. Далее мы попробуем разобраться, что же повлияло на формирование во Вьетнаме именно такой музыкальной традиции.

Одним из важных факторов, оказавших влияние на формирование музыкальной теории как в Китае, так и во Вьетнаме, явилось конфуцианство. Но прежде чем мы рассмотрим эти влияния, считаем уместным остановиться на истории конфуцианства во Вьетнаме.

Конфуцианство, а также даосизм и буддизм проникли во Вьетнам в период северной зависимости, продлившийся более десяти столетий (111 до н. э. — 938 гг.). Однако, несмотря на то что в этот период многие вьетнамцы обучались в Китае Трех учениям, а китайские наместники, наиболее известным из которых является Ши Ниеп (кит. Ши Се 士變, правил 187–226 гг.), прилагали значительные усилия к всесторонней китаизации вьетнамского общества, некоторые ученые считают, что роль конфуцианства в этот период нельзя назвать значительной [2, с. 723], так как оно было распространено только среди аристократии, оставаясь неизвестным простому народу [3, с. 78]. По нашему мнению, речь идет не о неприятии народными кругами чужеземной идеологии, а о расслоении культуры с появлением аристократической, китаизированной, культуры. По словам исследователя А. Е. Черменского, отношение к Китаю в период северной зависимости вовсе не было негативным, более того, Китай был своеобразным «полюсом притяжения» для вьетнамцев [4].

Настоящий расцвет конфуцианства начался в X в. с обретением национальной независимости. Именно с этим и связано распространенное представление о том, что на протяжении периода северной зависимости конфуцианство воспринималось как идеология завоевателей, а посему никак не приживалось в народной среде. При им-

ператоре Ли Тхань Тонге (1034–1072) в Тханглонге (совр. Ханой) был основан храм Литературы *ван миеу* (кит. *вэньмяо* 文廟), где помимо Конфуция поклонялись также Чжоу Гуну (вьет. *Chu Công* 周公), Четырем единым и 72 ученикам Конфуция. При императоре Ли Нян Тонге (1073–1127) была учреждена система экзаменов по китайскому образцу, а также были основаны Школа Сынов Отечества (вьет. *Quốc tử giám*, кит. *Гоцзыцзянь* 國子監) — учебное заведение, которое осуществляло контроль за преподаванием классических китайских канонов и других дисциплин [5, с. 20], и Академия (вьет. *Hàn lâm*, кит. *Ханьлин* 翰林), которая занималась подготовкой проектов основных государственных документов [2, с. 724]. Целью экзаменов было отобрать людей, сведущих не только в конфуцианстве, но и в буддизме, тогда как в Китае экзаменационная система была исключительно конфуцианской [6, с. 17]. Однако эти экзамены проводились нерегулярно, первый раз они состоялись в 1075, второй — в 1086, а третий — лишь в 1152 г. В дальнейшем перерывы были менее продолжительными (1165, 1185, 1193 г.). В 1195 г. экзамены проводились по Трем учениям [6, с. 17].

Существует мнение, что в действительности появление Храма Литературы и Академии относится к более позднему периоду, так как в более ранней версии «Краткой истории Вьета» нет упоминаний ни о строительстве *ван миеу*, ни о создании Академии. А. Б. Поляков приходит к выводу, что вьетнамские конфуцианцы, стремясь доказать, что Вьетнам с самого своего возрождения в XI в. был цивилизованным государством, отодвинули указанные события на несколько веков назад [7, с. 73]. По мнению ученого, конфуцианство зародилось во Вьетнаме только в XII в. и было воспринято лишь небольшим числом чиновников [7, с. 73].

Исследователи отмечают, что буддизм, который до середины XIV в. считался государственной религией Вьетнама, занимал в этот период господствующее положение. По определению современного вьетнамского литературоведа Чан Нгиа, «в правление Чан Минь Тонга (1314–1329) и ранее двор смотрел на буддийское духовенство как на родных детей, а последователи Чжоу Гуна и Конфуция были на правах детей приемных» [6, с. 39]. Конфуцианцы той эпохи обрушивались на буддийское духовенство с нападками, осуждая аморальное поведение духовных лиц, чрезмерную роскошь в убранстве храмов и т. п. [6, с. 39, 58]. Положение конфуцианцев при дворе стало укрепляться с воцарением Чан Зу Тона (1341–1369), до этого времени реформы, предлагавшиеся конфуцианцами, рассматривались как желание подражать Китаю. Чан Минь Тонг (1298–1356) говорил: «У державы есть собственные начала — не похожи друг на друга Юг (Вьетнам) и Север (Китай); если поддаться на ухищрения белолицых книжников (конфуцианцев), добивающихся высоких чинов, наживешь смуту» [6, с. 59]. Интересной чертой конфуцианских экзаменов при династии Чан (XIII–XIV вв.) был искус «сомнений в каноне»: экзаменуемому предлагалось выявить спорное в конфуцианских канонических книгах [6, с. 59].

В 1407–1427 гг. Дайвьет (так на тот момент называлось вьетнамское государство) был оккупирован минскими войсками. В этот период китайцы провели в Дайвьете ряд реформ по расширению системы экзаменов (теперь экзамены начали проводить и на уровне уезда) и популяризации конфуцианства, а также способствовали распространению Четверокнижия и Пятиканония с комментариями Чжу Си (朱熹), Чэн Хао (程顥) и Чэн И (程頤) [2 с. 724].

Влияние Китая, как уже упоминалось, началось в период северной зависимости. Что мы знаем о музыкальной культуре Вьетнама до китайских завоеваний? Ученый

Чан Ван Хе называет последние тысячелетия до нашей эры «темным периодом» [8]. Судить о музыкальном искусстве той эпохи остается лишь по археологическим находкам, таким как литофон Ндут Лиенг Крак, который в сущности не имеет к вьетам никакого отношения (считается, что его создатели были протомалайцами), а также многочисленным барабанам донгшонской культуры, принадлежность которых к вьетской культуре является весьма спорной. Чан Ван Хе считает, что с уверенностью можно утверждать только то, что вьетам в древности были известны различные барабаны, а также губной органчик *кхен* [8].

Имеются свидетельства того, что помимо китайского влияния в X–XIII вв. Вьетнам испытывал влияние Тямпы. «Государь Ли Као Тонг (правил в 1176–1211) приказывал “петь мелодии Тямпы — они были жалобными и проникновенными, слушая их, придворные роняли слезы”» [8, с. 52]. Бытует мнение, что название минорного лада *нам* во вьетнамской музыке происходит именно от печальных песен тямских девушек (слово *нам* переводится с вьетнамского как «юг», королевство Тямпа располагалось к югу от Дайвьета). С нашей точки зрения, для любой культуры естественно существование ладов как мажорного, так и минорного наклонения, поэтому версию о том, что лад мажорного наклонения (*бак*, т. е. «север») был заимствован из Китая, а лад минорного наклонения — из Тямпы, мы склонны считать не более чем легендой. Более конкретной информации о тямской музыке нигде не встречается. Более того, свидетельств о том, что же собой представляла музыка Тямпы, ничтожно мало. Мы считаем, что это влияние было достаточно незначительным в отличие от влияния Китая. Было ли у тямов теоретическое осмысление музыки, опять-таки остается неизвестным. Как отмечают вьетнамские исследователи Чан Линь Кюи и Хонг Тхао, хотя хроники эпохи Ли (1010–1225) и пестрят упоминаниями о том, что императоры проявляли интерес к тямской музыке, обнаружить хоть какое-либо влияние тямской музыки на вьетнамскую не представляется возможным [9, с. 237].

Таким образом, музыкальная культура Вьетнама была сформирована под влиянием Китая. И те достижения национального искусства, которые традиционно считаются исконно вьетнамскими, такие как, например, театр *хат чео*, пение *качу* и другие, также были сформированы под влиянием китайской культуры. Как отмечает Д. В. Деопик, важнейшей чертой вьетнамского искусства «была его двуслойность: наличие народного искусства, обслуживавшего основную массу населения, и искусства китаизированного, предназначенного для верхушки господствующего класса» [10, с. 5]. Однако народное искусство в том виде, в котором оно смогло сохраниться до наших дней, также является китаизированным. Это связано прежде всего с тем, что та музыка, которая дошла до наших дней, может быть датирована достаточно поздним периодом. Как отмечает исследователь Ноэль Пери, «местные музыканты, которых я имел возможность опросить, считают, что самые древние мелодии из тех, которые сейчас в ходу, датируются эпохой императора Зя Лонга (годы правления 1802–1820), а о мелодиях прошлых династий они ничего и не знают» [11, с. 19]. Есть свидетельства, что и *хат чео*, и *качу* зародились как часть ритуала, а затем в результате процесса десакрализации превратились в светское искусство. Театр *хат чео*, по мнению ученого Ха Ван Кау, являлся изначально буддийским [12, с. 54].

Что касается связей вьетнамской музыки с музыкой малых народностей Вьетнама, можно сказать, что за исключением песенной обрядности эти связи нигде не прослеживаются. Вьетнамский песенный жанр *хат куанхо*, видимо, имеет общие корни с встречающимися у многих малых народностей так называемыми песнями-пере-



кличками: *хат тхьонг занг* (hát thường rang) народности мыонг, *хат льон* (hát lượn) народности тай, *хат хан кхуонг* (hát hạn khuông) народности тхай и др. [13, с. 79].

Итак, влияние конфуцианства на различные сферы жизни во Вьетнаме было весьма значительным, под влиянием конфуцианства оказалась литература и другие искусства, в том числе и музыка.

Систематического учения о китайских влияниях на музыкальное искусство вьетнамцев нет. Причин тому несколько: во-первых, достаточно невысокий уровень вьетнамской музыковедческой науки, а во-вторых, общая тенденция вьетнамских исследователей-музыковедов снижать роль китайских влияний на культуру Вьетнама, доказывая, что «вьетнамское национальное традиционное искусство, существующее больше 4 тысяч лет, всегда, на всех этапах развития отличалось большим своеобразием, глубокой характерностью и неповторимостью специфических черт характера, а также неисчерпаемым богатством народных традиций» [14, с. 6], а в-третьих, стремление вьетнамских теоретиков сопоставлять вьетскую музыкальную культуру с культурами пятидесяти трех малых народностей Вьетнама, многие из которых даже не являются родственными вьетам. Конечно, при таком подходе в поле зрения не могут попасть общие с Китаем черты, присущие исключительно вьетам.

Особая роль, отводимая музыке в китайской картине мира, — тема, достаточно широко освещенная в синологической литературе. «Музыка почиталась внутренней частью мироустроительного ритуала, призванной в большей мере, чем любые другие церемониальные акты, осуществить взаимосвязь между социумом и энергиями Вселенной» [15, с. 32].

Что же дает нам смелость проецировать китайские реалии на вьетнамскую культуру? Музыковед Чан Ван Кхе, к примеру, утверждает, что вьетнамцам была чужда система *люйлюй* (律吕), объясняя это тем, что «ступени традиционного вьетнамского звукоряда никогда не имели строго определенной высоты», и утверждая, что именно неопределенность звукоряда придает истинно вьетнамский колорит какой-либо мелодии [8, с. 191]. За туманным термином «звукоряд, где звуки не имеют строго определенной высоты», видимо, скрывается желание исследователя объяснить присутствие во вьетнамской музыке микрoальтерации, вибрации и глиссандирования. Но эти приемы, появление которых связано с именем китайского лютника Сучжипо (561–578) [15, с. 57], широко использовались в китайской традиционной музыке и отнюдь не перечеркивали системы *люйлюй*. В действительности вьетнамцы были, без сомнения, знакомы с этой системой, во вьетнамской транскрипции она называется *луатлы* (luật lý). Вьетнамский исследователь То Ву упоминает, что в эпоху императора Ле Тхань Тонга (правил в 1460–1497) известные мыслители Льюнг Тхе Винь и Фам Динь Хо «пересмотрели» китайскую музыкальную теорию и утвердили систему «пяти тонов и семи тональностей» [16, с. 31]. Мы склонны полагать, что речь идет вовсе не о какой-то инновации, внедренной вьетнамскими учеными мужами, а о системе «У дань ци дяо» 五旦七調, привнесенной в китайскую музыку Сучжипо [15, с. 56]. По этой системе «тональности» (кит. *дяо*, вьетн. *дыеу*), опиравшиеся на семиступенный лад, образовывались от пяти ступеней *люйлюй* — первой, третьей, пятой, восьмой и десятой, которые приблизительно соответствуют *до*, *ре*, *ми*, *соль* и *ля* современного темперированного строя [15, с. 57].

Кроме того, известно, что во вьетнамской музыке существовала классификация музыкальных инструментов в зависимости от материалов, из которых они изготовлены. В китайской традиции церемониальной музыки (так называемой «совершенной

музыки» *яюэ* 雅樂) таких классов было восемь, откуда и название — «восемь звуков» (кит. *баинь* 八音, вьетн. *bát âm*) [17, с. 42]. Вьетнамская музыка, как и китайская, использовала следующие восемь материалов: кожа, камень, металл, глина, шелк, дерево, бамбук и тыква-горлянка [18, с. 255].

Само понятие «совершенной музыки» *яюэ* существовало во вьетнамской культуре. Известно, что в эпоху Хонгдык (вьетн. *Hồng Đức* 1470–1497) при династии Ле при дворе императора было учреждено два оркестра — Донгван (вьетн. *Đông vãn*) и Няняк (*Nhã nhạc*), исполнявших придворную музыку [19, с. 61]. *Няняк* — это вьетнамская транскрипция китайского *яюэ*.

Кроме того, для вьетнамцев характерно и отождествление вьетнамского песенного фольклора с древнекитайской «Книгой песен». «В названия сборников *казао* (лирические народные песни) включались слова “нравы Южного [царства]”, “нравы царств” и т. п., которые прямо соотносили эти сборники с разделом “Книги песен” — “нравы царств» [6, с. 220]. Само название *казао* является вьетнамской транскрипцией китайских жанров песен *гэ* и *яо* — песен, которые собирала Музыкальная палата Юэфу в Китае в III в до н. э. — III в. н. э. Однако вьетнамская традиция сбора песен достаточно поздняя, первые сборники датируются концом XVIII в. [6, с. 220].

Не вызывает сомнений и использование вьетнамцами китайской иероглифической нотации. Китайские пять ступеней *гун* (宮) -*шан* (商) -*цзяо* (角) -*чжи* (徵) -*юй* (羽) именуется во вьетнамской транскрипции *cung-thường-giốc-chủ-yũ*. Помимо этих пяти ступеней есть еще две ступени — *бянь гун* (變宮) и *бянь чжи* (變徵), *biến cung* и *biến chủ* соответственно. Вьетнамские музыковеды нередко подчеркивают весьма незначительную роль этих ступеней во вьетнамской музыке, делая логичный на первый взгляд вывод, что невнимание к этим ступеням составляет некую специфическую особенность музыки Вьетнама. Но в действительности семиступенный лад, включавший ступени *бянь гун* и *бянь чжи*, не пользовался популярностью и в Китае, так как казался чрезмерно напряженным. Подобный лад образовывался в результате шести ходов на квинту от основного тона, т. е. если принять за основной тон *до*, представлял собой последовательность *до — ре — ми — фа — соль — ля — си* [15, с. 37]. Таким образом, этот лад идентичен лидийскому ладу, который является резко мажорным и две наиболее напряженные ступени которого — четвертая и седьмая (в нашем случае *фа* и *си*) — как раз и соответствуют *бянь чжи* и *бянь гун* соответственно. Итак, в восприятии вьетнамцами и китайцами ступеней *бянь гун* и *бянь чжи* вовсе нет принципиальной разницы.

В предисловии к книге Нгуен Фи Хоаня «Искусство Вьетнама» Д. В. Деопик отмечает, что «вьетнамскому искусству во все времена была присуща простота, неприятие вычурности» [10, с. 5]. И хотя Д. В. Деопик имеет в виду изобразительное искусство, данное высказывание более чем верно и для музыки. А. Г. Сторожук считает, что это неприятие вычурности и стремление к естественности вытекает из восприятия музыки как части ритуала, для которого легкость и естественность — признаки соответствия Великой естественности, силе *Дэ* (德) [15, с. 37]. И склонность к пентатонике также является свидетельством стремления к «ненапряженности» звучания, к естественности восприятия, т. е. к исполненности *Дэ* [15, с. 38].

Как мы видим, китайское влияние на музыку Вьетнама было всесторонним и отнюдь не ограничивалось наиболее очевидным и часто упоминаемым заимствованием китайского инструментария. Поэтому можно считать, что китайское, а прежде всего конфуцианское осмысление музыки было характерно и для вьетнамцев.

При кажущейся очевидности присутствия во вьетнамской культуре всех составляющих Трех учений (кит. *сань цзяо* 三教, вьетн. *там зяо*) вопрос о степени китаизированности вьетнамской культуры и о существовании в ней тех же реалий, что и в китайской, достаточно спорный. Меньше всего противоречий у отечественных и зарубежных вьетнамистов вызывает значительное влияние буддизма на культуру Вьетнама. А. Б. Поляков утверждает, что буддизм занял при династии Ли (1010–1225) положение государственного культа, сами императоры принимали участие в его отпращивании и всячески способствовали его распространению [10, с. 72]. Известно, что один из императоров династии Чан (1226–1400), Чан Нян Тонг, отрекся от престола и ушел в монахи, основав секту *чук-лам* (вьетн. *Trúc lâm*, бамбуковая роща) буддизма *чань* (кит. 禪, вьетн. *тхиен*). Считается, что впервые вьетны познакомились с буддизмом благодаря проповедникам из Индии [6, с. 15].

Относительно третьей составляющей Трех учений, даосизма, у вьетнамистов нет единого мнения. А. Б. Поляков, ссылаясь на то, что в летописи «Краткая история Вьета» почти нет упоминаний о даосизме, утверждает, что это учение не получило широкого распространения во Вьетнаме. «Магия и колдовство были явлениями чисто местными, а предопределения свыше познавались через посредство знамений, а не гаданий» [7, с. 73]. Д. В. Деопик отмечает, что с XII в. во Вьетнаме распространяются обряды Трех религий, т. е. буддизма, конфуцианства и даосизма, однако «последнее название обозначает, скорее всего, верования, связанные с культом предков, магией и проч.: философский даосизм не был распространен у вьетов, как и везде за пределами проживания ханьцев» [20, с. 120]. Он же пишет также, что в начале XII в. система Трех религий прижилась и стала на веки «ориентиром плюралистического миропонимания для образованных вьетов», однако, по мнению ученого, в «чистом» виде каждая из трех систем не существовала [20, с. 120]. Широко известно высказывание Е. А. Торчинова о том, что «во Вьетнаме сохранились только элементы даосизма в не-даосских культурах, и там никогда не было даосского духовенства (дао ши)» [21, с. 30].

Тем не менее точка зрения, нивелирующая самостоятельную роль даосизма во вьетнамской религиозной практике, не является единственной. Ученый Нгуен Тай Тхы отмечает, что даосизм, как философской, так и магической разновидности, проник во Вьетнам в период северной зависимости, причем наиболее широкую известность получили два направления религиозного даосизма — *фушуй* (вьетн. *футхуй*, магия) и *шэньсянь* (вьетн. *тхантхиен*, «достижение бессмертия») [22, с. 175]. Известным последователем даосизма был китайский губернатор эпохи Тан Гао Пянь. Нгуен Тай Тхы считает, что уже упоминавшийся в контексте истории развития конфуцианства Ши Се также не был чужд даосскому учению [22, с. 175]. Есть мнение, что вьетны заимствовали почти полностью ритуальную часть даосизма, но, создав собственный даосский пантеон, восприняли китайский избирательно [3, с. 79].

Таким образом, можно считать, что буддизм, даосизм и конфуцианство, Три учения Китая оказывали влияние на вьетнамскую культуру наряду с местными верованиями. А следовательно, художественные концепты, актуальные для различных видов искусства, основывающихся на китайских философских учениях, применимы и к вьетнамскому художественному творчеству.

Конфуцианство не было единственным фактором, оказывавшим влияние на художественные концепты музыкального творчества. Но если говоря о конфуцианстве,

мы могли опереться на вьетнамские источники, описывающие реалии, созвучные исследуемой теме, то рассматривая синтез Трех учений, мы будем исходить исключительно из вывода, что музыкальное мышление вьетов было сходно с китайским. Подобный вывод можно сделать, опираясь на то, что китайское влияние на вьетнамскую музыку было преваляющим. Кроме того, известно, что вьетнамские поэты обращались к опыту китайской литературы, черпая из китайской поэзии, прежде всего танской эпохи (608–907 гг.), тематику произведений, образы, восприняв и китайскую систему стихосложения, и язык литературного творчества — *ханван* [6, с. 16]. Таким образом, заимствования, коснувшиеся литературы, не могли не затронуть и генетически родственной ей вид искусства — музыку.

Упоминаний даосизма в контексте вьетнамского музыкального искусства почти не встречается. Ученый Нгуен Ван Нгок считает, что идеи Чжуан Цзы (莊子 вьетн. Чанг Ты, Trang Tử) оказали значительное влияние на вьетнамский песенный жанр *хат ной* (hát nói, мелодекламация, разновидность жанра *качу*). Однако эти влияния сводятся, по мнению ученого, к даосским мотивам в поэзии *хат ной*, которые проявляются в описаниях природы, воспеваниях вина и застолий [12, с. 89]. Собственно о музыкальной составляющей *хат ной* не говорится ничего.

Аналогичная ситуация и с буддийскими влияниями — вьетнамские ученые ограничиваются упоминаниями важной роли музыки в буддийском ритуале, не уточняя, каковы особенности вьетнамской буддийской музыки. Редкие уточнения отнюдь не вносят ясности. В частности, музыковед Нгуен Ван Нам пишет, что «буддийские псалмы» имеют в своей основе «полифонический принцип мелодического наслаения» [14, с. 17]. Однако полифония вообще не свойственна вьетнамской музыке, поскольку является продуктом равномерно темперированного музыкального строя, тогда как в основе вьетнамской музыки лежит неравномерно темперированный строй.

Особое значение музыки как в китайской культуре, так и в синизированной вьетнамской происходит не только от ее сакральной роли как части конфуцианского ритуала, но и от понимания музыки как проявления могущественных вибраций первоосновы, общего для доктрин Трех учений [15, с. 425]. Поскольку наличие высших вибраций в художественном произведении соотносится с проявленностью первоосновы — Абсолюта, но не с искусностью фигур украшения, способ воплощения художественного замысла должен быть безыскусен и пресен [15, с. 427]. «В конфуцианском осмыслении проблем творчества эта теза напрямую соответствует принципу “духа-костяка” литературы (*фэнгу* 風骨), в буддийском — концепту “указания на луну” (*чжиюэ* 指月), в даосском — идее пресности (*су* 素)» [15, с. 427]. Хотя перечисленные концепции прежде всего относятся к литературному творчеству, они также применимы и к другим видам искусства, в частности к музыке. Например, *фэнгу* — это стиль, отличающийся необычайной силой, ясностью и простотой выражения, созданный в противовес стилю *пяньвэнь*, в котором цветистость формы выражения и активное украшательство превалявали над содержанием [15, с. 50–51].

В буддийском понимании мастерство художника состоит в умении «указать на Истину», «оформить *Пустоту*», так как смысл произведения таится в рождающей целый мир *Пустоте*, соотносящейся с истинным и всеобъемлющим сознанием Будды. Слово должно быть максимально емким и сжатым, чтобы не отвлекать внимания от направления мысли, которое оно задает [15, с. 182–184].

Согласно даосским представлениям, «мудрость, рождающаяся от истока витальности и исходящая от сердца, лишена красоты и умствований, она пресна (кит. су 素); и этим же термином су (пресность) обозначается и Абсолют» [15, с. 303].

Таким образом, следствием заимствования китайских концептов творчества явилось характерное для вьетнамской музыки стремление к ненапряженности звучания, пентатонике, отсутствию многоголосия, употреблению наименее напряженных интервалов и полный отказ от использования крайних звуков двенадцатиступенной системы, имеющих максимальное напряжение ( $6\alpha$  и  $6\beta$ ).

## Литература

1. Оголевец А. С. Основы гармонического языка. М., 1941.
2. *Trần Trọng Kim*. Đại cương triết học Trung Quốc: Nho giáo, 1992 (*Чан Чонг Ким*. Общая философия Китая: конфуцианство, 1992).
3. Essais sur la civilisation vietnamienne // Etudes vietnamiennes. No 63. Hanoi, 1980. (Эссе о вьетнамской цивилизации // Исследования Вьетнама. № 63. Ханой, 1980).
4. *Черменский А. Е.* О роли и месте китайского влияния в истории Вьетнама (к вопросу о «китаизации» Вьетнама в прошлом) // XIII научная конференция «Общество и государство в Китае»: тез. и докл. М., 1982. Ч. 2.
5. Полное собрание исторических записок Дайвьета. М., 2002. Т. 1.
6. *Никулин Н. И.* Вьетнамская литература X–XI веков. М., 1977.
7. *Поляков А. Б.* Краткая история Вьета во вьетнамской историографии // Краткая история Вьета. М., 1980. С. 9–103
8. *Trần Văn Khê*. La musique vietnamienne traditionnelle. Paris, 1962 (*Чан Ван Кхе*. Традиционная вьетнамская музыка. Париж, 1962).
9. *Trần Linh Quý, Hồng Thao*. Tìm hiểu dân ca quan họ. Hà Nội, 1997 (*Чан Линь Кью, Хонг Тхао*. Исследование народных песен в жанре *quan họ*. Ханой, 1997).
10. *Деоник Д. В.* Предисловие // Нгуен Фи Хоань. Искусство Вьетнама М., 1982. С. 5–17.
11. *Noel Peri G.* Knosp: Rapport sur une mission officielle d'étude musicale en Indochine // BEFEO. 1912. Vol. 12. No 1. P. 18–21.
12. *Hà Văn Cầu*. Lịch sử nghệ thuật chèo đến giữa thế kỷ XX. Hà Nội, 2005 (*Ха Ван Кау*. История искусства тео (до середины XX века). Ханой, 2005).
13. Một số vấn đề về dân ca quan họ. TỰ VĂN HÓA HÀ BẮC xuất bản, 1972 (Некоторые вопросы, касающиеся народных песен в жанре *quan họ*. Областной комитет по культуре пров. Ха Бак, 1972).
14. *Нгуен Ван Ниет*. Существенные черты традиционной музыки Вьетнама: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1981.
15. *Сторожук А. Г.* Три учения и культура Китая. СПб., 2010.
16. *Tô Vũ*. Âm nhạc Việt Nam, truyền thống và hiện đại. Hà Nội, 2002 (*То Ву*. Вьетнамская музыка, традиционная и современная. Ханой, 2002).
17. *Сусаури В. И.* Церемониальная музыка Китая и Японии. СПб., 2008.
18. *Durand P., Huard M.* Connaissance du Viet-nam. Paris; Hanoi, 1954.
19. Góc phần tìm hiểu lịch sử ca trù, Hà Nội, Nhà xuất bản khoa học xã hội, 2000 (Вклад в исследование истории музыкального жанра *ca trù*. Ханой, 2000).
20. *Деоник Д. В.* История Вьетнама. М., 1994.
21. *Торчинов Е. А.* Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998.
22. *Нгуен Тай Тхы*. Ранняя история вьетнамской мысли: общая характеристика, периодизация и проблемы источниковедения // Антология традиционной вьетнамской мысли. М., 1996. С. 172–181.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

## ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

УДК 96

*Д. А. Логинова*

### НЕКОТОРЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В ПОЛИТИКЕ КНР В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Сегодня процессы интеграции и тенденции к экономической глобализации в Юго-Восточной Азии все больше набирают силу. Будучи крупнейшей азиатской державой и лидером в данном регионе, Китай не только напрямую участвует в политических и экономических процессах, происходящих здесь, но и активно их стимулирует. В представленной статье автор попытался выделить некоторые направления политики Пекина в ЮВА в настоящее время, в частности обозначить геополитические и экономические интересы Китая в указанном регионе. Именно они являются одними из основополагающих для выбора путей развития внешнеполитического курса страны.

Выступления китайских руководителей довольно часто содержат постулат о том, что в основе внешнеполитического курса КНР лежат пять принципов мирного сосуществования, а именно: принцип взаимного уважения суверенитета и территориальной целостности государств, принцип взаимного ненападения, принцип невмешательства во внутренние дела друг друга, принцип равенства и взаимной выгоды, принцип мирного сосуществования. Здесь также следует добавить борьбу с гегемонизмом. Целью внешней политики Китая, которая обозначена в официальных документах, является защита мира во всем мире и поддержание мирной международной обстановки [1]. В работах китайских политологов и специалистов по международным отношениям постоянно встречается термин «мирное возвышение» (хэпин цзюэци 和平崛起), который начиная с 2004 г. и по настоящее время стал одним из основополагающих для внешнеполитической доктрины Китая [2]. В настоящее время, как пишут китайские аналитики, помимо пяти принципов мирного сосуществования и борьбы с гегемонизмом в основе теории внешней политики с китайской спецификой лежат 4 главных источника: классическая марксистская теория международных отношений, теория построения социализма с китайской спецификой, понятия из традици-

онной культуры Китая, квинтэссенция западной теории международных отношений и внешней политики [1, с. 12].

Если же проанализировать практическую реализацию действий Китая на международной арене, претензии на доминирующую роль, прежде всего в ЮВА, станут очевидны. В настоящее время Китай стремится все более упрочить свои позиции в вышеупомянутом регионе, активно внедряя взятый в начале 1990-х гг. курс на сближение и последовательную интеграцию. Такой внешнеполитический курс уходит своими корнями в прошлое, когда в основе взаимоотношений Китая и Азии лежала так называемая «система данничества» (фэнгун 封贡), при которой Китай традиционно воспринимал эти страны сферой своего влияния. Проявления так называемого «вассалитета» (отправка «дани», обмен посольствами и т. д.), пусть даже и номинального, выступали для Китая механизмом регулирования международных отношений [2].

Сегодня же политические и экономические интересы КНР в странах ЮВА приобретают новую окраску. Прежде всего это связано с растущей мощью КНР [3, с. 28]. По данным, опубликованным в сборнике аналитических докладов Исследовательского центра проблем развития при Госсовете КНР, удельный вес Китая в мировой экономике в 2007 г. составлял 6,7% [4, с. 9]. В этих условиях Пекин всячески старается доказать мировому сообществу, что западные рассуждения о «китайской угрозе» беспочвенны: Китай вполне может быть сильным государством, не нанося при этом ущерба интересам других стран и миру в целом [5, с. 46].

Возвращаясь к курсу внешней политики КНР, следует отметить, что прежде всего Китай заинтересован в сохранении стабильной политической ситуации в странах, непосредственно с ним граничащих. Более того, проецируя мировое противостояние двух держав (США и КНР), борьба за сферы влияния в АСЕАН становится первоочередной задачей для Китая [6, с. 36]. Пекину отнюдь не выгодно иметь вокруг себя страны проамериканской направленности. Между тем ни одно из государств Юго-Восточной Азии, имеющих поддержку США, не желает полностью отказываться от нее в пользу КНР, какие бы экономические выгоды ни предоставлял им Пекин, а страны, не имеющие такой поддержки, не прочь ее приобрести. Вопрос борьбы за лидерство в регионе стал особенно актуален на фоне того, что в 2009 г. правительство США обнародовало свою стратегию «возвращения в Азию», основной целью которой является повышение статуса США в этом регионе [7]. Накануне нового года заведующий Азиатско-Тихоокеанским бюро информационного агентства «Синьхуа» Цзюй Мэнцзюнь в своем выступлении, посвященном ситуации в Азии, охарактеризовал действия Америки как поведение страны, которая является крупной Азиатской державой, и, что «возвращаясь в Азию», США напрямую вмешивается в споры между азиатскими державами, будь то перехват китайского судна вблизи о-ва Дяоюйдао (Сенкаку) в сентябре 2010 г. или инцидент с гибелью южнокорейского корвета «Чхонан» в марте 2010 г. [8].

С точки зрения геополитики Китаю необходимо иметь как минимум дружественные отношения со странами, имеющими выход к акваториям в юго-восточных морях, что сильно укрепит его военно-стратегические возможности. С возрастанием экономической мощи Пекин начал активно реализовывать свои военно-морские амбиции. В рамках такого внешнеполитического курса последние несколько лет Китай, например, постоянно выставляет запреты на ловлю рыбы в спорных водах Южно-Китайского моря и показательно задерживает вьетнамских рыбаков, отказавшихся подчиниться

запретам [9]. В 2009 г. китайские корабли заставили судно ВМС США покинуть территорию в 120 км к югу от о-ва Хайнань, заявив о том, что американский военный корабль незаконно проводил исследования в исключительной экономической зоне Китая [10]. Такими действиями Пекин вызвал волну осуждений в западной прессе, кричащей о нарушении вышеупомянутыми действиями Декларации о поведении в Южно-Китайском море, которая была заключена между КНР и 10 странами — участницами АСЕАН в 2002 г. Официальные СМИ Китая в свою очередь продолжали излагать стандартные постулаты китайских властей о дружественной позиции Пекина по отношению к соседним странам и стремлении сохранить мир во всем мире [11].

В марте 2010 г. правительство КНР впервые открыто назвало Южно-Китайское море зоной «ключевых национальных интересов», а в одном из своих выступлений представители министерства обороны КНР заявили о том, что Китай обладает бесспорным суверенитетом над Южно-Китайским морем. В августе 2010 г. Пекин провел учения военно-морских и военно-воздушных сил на территории Южно-Китайского моря, после которых китайский контр-адмирал Чжан Хуачэнь заявил, что китайская стратегия на море меняется, КНР переходит от береговой обороны к обороне в открытом море [12].

Китай также претендует на некоторые архипелаги неподалеку от Брунея, Малайзии, Филиппин, Тайваня и Вьетнама. Речь идет об о-вах Спратли и Парасельских о-вах. Хотя большая часть этих районов представляет собой цепи крошечных островов, контроль над ними крайне важен для китайских военно-стратегических амбиций. Помимо этого предполагается, что некоторые из них имеют залежи нефти и газа. В условиях сильной нехватки энергетических ресурсов этот факт усиливает заинтересованность КНР в этих территориях. В апреле 2011 г. официальный представитель министерства иностранных дел КНР на одном из регулярных брифингов еще раз высказал непреклонную позицию КНР в отношении этих территорий. «Китай обладает неприкасаемым суверенитетом над островами Южно-Китайского моря и прилегающими к ним акваториями» [13].

Возвращаясь к вопросу о противостоянии США и КНР в этом регионе, стоит отметить, что правительство Соединенных Штатов постоянно вмешивается в территориальные споры между КНР и странами Юго-Восточной Азии, «создавая» себе легальную базу для этого, в частности, и тенденциозными публикациями в печатных изданиях, в которых говорится о том, что «многие полагают, что участие США может составить противовес растущему влиянию Китая в регионе» [14]. Здесь интересно было бы заметить, что официальная пресса Китая неустанно подчеркивает позицию дружественной поддержки стран — участниц АСЕАН. Ярким примером такой позиции служит выступление официального представителя МИД КНР Хун Ляя, в котором он комментирует нападки западных журналистов, обвинивших КНР в том, что ее дамбы стали причиной рекордно низкого уровня воды в реке Меконг в 2010 г. «Китай и прилегающие к Меконгу государства — дружественные соседи, связанные общими горами и водами. Рациональное освоение и использование водных ресурсов реки Ланьцанцзян (верхнего течения Меконга) и реки Меконг отвечают их общим интересам. Как ответственное государство, расположенное в верхнем течении реки, Китай при освоении водных ресурсов реки Ланьцанцзян всегда уделяет большое внимание охране экологии и окружающей среды и в полной мере учитывает озабоченность стран, расположенных ниже по течению Меконга» [15].



Как пишет вице-президент Шанхайской АОН Хуан Жэньвэй в своей работе «Эволюция геополитической теории и путь мирного развития Китая», где речь идет о выборе направления геополитики Китая, США хотят, чтобы ближайшие 10 лет Пекин не претендовал на статус морской державы, в противном случае это может «отразиться на характере эпохи мирного развития» [16, с. 65]. Далее он приводит основные постулаты, которые должны лечь в основу геополитического курса КНР: 1) Пекин должен постараться избежать недостатков всех существующих геополитических теорий; 2) следует уделять большое внимание понятию «предвидение» различных геополитических школ; 3) правительство КНР должно создать отличный от всех теорий геополитический курс, который бы учитывал стратегию мирного возвышения Китая [16].

Помимо геополитической стороны отношений КНР со странами ЮВА стоит отметить и сторону экономическую. Создание в 2010 г. Пекином и странами АСЕАН единого экономического пространства, ставшее результатом подписанного в 2002 г. Рамочного соглашения о всестороннем экономическом сотрудничестве между Китаем и АСЕАН, предоставит КНР новые перспективы в торгово-экономической сфере, значительно расширив рынок сбыта и поле для инвестиций. Помимо этого тесное экономическое сотрудничество углубит взаимозависимость между государствами, что позволит КНР активнее проводить внешнюю политику в выгодном для Пекина русле. Таким образом, развитие взаимодействия в сфере экономики между указанными государствами для Китая имеет не столько экономический, сколько политический интерес.

Приведенные выше факты служат ярким примером того, что осторожная политика Китая в ЮВА перешла на новый уровень. Как уже отмечалось, такой переход продиктован прежде всего изменением статуса КНР на мировой арене. Китайские аналитики в своих работах пишут о том, что «надо сочетать стратегию открытости со стратегией безопасности. С одной стороны, поддерживать благоприятный климат для торговли и инвестиций, но и осуществлять правильный финансовый контроль со стороны государства» [4, с. 29]. Тем не менее не следует забывать, что «во внешней политике Пекина по-прежнему играют немалую роль тезис о “мирном возвышении” (хэпин цзюэци 和平崛起) и понятие “мягкой силы” (жуань шили 软实力)» [5]. В последнее время также появилась концепция «гармоничного развития» по всем направлениям, в том числе и в международных отношениях. XXI век Китай объявил эпохой мира и развития, а основной долгосрочной целью назвал строительство гармоничного мира. Следовать по пути мира и развития, прикладывать все силы к строительству гармоничного мира, содействовать общему развитию — основные особенности теории внешней политики с китайской спецификой на настоящем этапе [1, с. 16]. Пекин не оставляет попыток убедить своих соседей в том, что экономический рост Китая не представляет угрозы, более того, является выгодным для них. Правительство КНР нацелено на продолжение расширения экономического взаимодействия, региональной интеграции и создание экономических блоков, которые в перспективе смогут заменить существующие союзные системы и даже изменить геополитическую модель мира [16].

Таким образом, в политике КНР по отношению к странам Юго-Восточной Азии на современном этапе преобладают тенденции к региональной интеграции прежде всего на экономической основе. Однако было бы неверно считать такую политику

следствием реализации чисто экономических интересов Китая; как отмечалось выше, здесь тесно переплетаются экономические и политические стремления Пекина. Помимо этого, если говорить о геополитических интересах КНР, учитывая возвышение статуса на международной арене, Пекин стал активнее реализовывать свои военно-морские амбиции в этом регионе, что также не может не отражаться на направлении его внешнеполитического курса. Учитывая традиционное восприятие стран Юго-Восточной Азии как сферы своего влияния, которое уходит своими корнями в глубокое прошлое, а также экономический рост мощи страны на современном этапе, руководство КНР занимает все более непреклонную позицию в территориальных спорах в указанном регионе.

Принимая во внимание сложившуюся на сегодняшний день международную обстановку, в которой статус Китая неустанно повышается в первую очередь за счет роста экономической мощи этой державы, внешняя политика Пекина становится вполне закономерной. Говоря о Китае в настоящее время, не следует забывать о роли, которая уделяется традициям в любой сфере деятельности этого государства. Учитывая вышеизложенное, обозначенные тенденции политики КНР в странах Юго-Восточной Азии представляются автору статьи продолжением грамотной политики руководства страны в целом, соответствующей продвижению интересов Китая как в ЮВА, так и во всем мире.

## Литература

1. Ся Липин. О формировании теоретической системы внешней политики с китайской спецификой // Китайские политологические оценки некоторых теоретических и практических аспектов современной ситуации в мире и межгосударственных отношений. М.: ИДВ РАН, 2011. С. 12.

2. Ся Липин, Цзян Сиюань. Чжунго хэпин цзюэци (Мирное возвышение Китая). Пекин, 2004. 夏立平 江西元。中国和平崛起。北京, 2004.

3. Тан Юншэнь. Национальная безопасность Китая в меняющемся мире // Современные международные отношения (по случаю 30-летней годовщины КАСМО). Пекин. 2010. Экспресс-информация. № 7. М.: ИДВ РАН, 2010. С. 28.

4. Исследование проблем развития Китая: Сб. аналит. докладов Аналитического центра проблем развития при Госсовете КНР // Китай: экономика и безопасность. Экспресс-информация. № 1. М.: ИДВ РАН, 2007. С. 6.

5. Ломанов А. В. Идея «мирного возвышения Китая» и традиционная культура // Философия Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация : Материалы X и XI Всероссийских конференций (Москва, 23–24 ноября 2004 г. и 23–24 мая 2005 г.). Вып. 13. Ч. 1. М.: ИДВ РАН, 2006. С. 46.

6. Юань Пэн. Стратегический взгляд на развитие китайско-американских отношений в будущем мире // Современные международные отношения (по случаю 30-летней годовщины КАСМО). Пекин. 2010. Экспресс-информация. № 7. М.: ИДВ РАН, 2010. С. 34.

7. Burns R. Hillary Clinton declares the U. S. «is back» in Asia // China post on-line. URL:<http://www.chinapost.com.tw/asia/regional-news/2009/07/22/217346/Hillary-Clinton.htm> (дата обращения 18.03.2011).

8. Цзюй Мэнцзюнь. Годовой обзор: Отношения внутри АТР осложняются из-за ускорения «возвращения в Азию» США // Газета «Женьмин жибао» он-лайн. URL: <http://russian.people.com.cn/31520/7244111.html> (дата обращения: 18.03.2011).

9. Nga Pham China releases Vietnamese fishermen // BBC News. URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8196575.stm> (дата обращения: 01.04.2011).

10. US and China «vow to avoid rows» // BBC News. URL: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7936468.stm> (дата обращения 01.04.2011).

11. China warms to code of conduct on South China Sea dispute // Channel NewsAsia. URL: [http://www.channelnewsasia.com/stories/afp\\_asiapacific/view/1090299/1.html](http://www.channelnewsasia.com/stories/afp_asiapacific/view/1090299/1.html) (дата обращения: 23.03.2011).

12. *Maginnis R.* Winning the new cold war // Human events. URL: <http://www.humanevents.com/article.php?id=38425> (дата обращения: 23.03.2011).

13. 外交部:不能接受菲律宾对中国南海主张的质疑 // 新浪军事\_新浪网 МИД: Китай не может принять претензии Филиппин на Южно-Китайское море // Информационный ресурс Синьланван. URL: <http://mil.news.sina.com.cn/2011-04-15/0722642678.html> (дата обращения: 19.04.2011).

14. *Шарф Д.* США и Китай выясняют отношения из-за Южно-Китайского моря // Голос Америки. URL: <http://www.voanews.com/russian/news/China-US-Southeast-Asia-2010-07-31-99691429.html> (дата обращения: 02.03.2011).

15. 2010年11月18日外交部发言人洪磊举行例行记者会 // 中华人民共和国外交部 очередная пресс-конференция официального представителя МИД КНР Хун Лэя 18 ноября 2010 года // МИД КНР. URL: <http://www.fmprc.gov.cn/chn/gxh/tyb/fyrbt/jzhsl/t770294.htm> (дата обращения: 29.03.2011).

16. *Хуан Жэньвэй.* Эволюция геополитической теории и путь мирного развития Китая // Современные международные отношения (по случаю 30-летней годовщины КАСМО). Пекин. 2010. Экспресс-информация. № 7. М.: ИДВ РАН, 2010. С. 64.

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

*П. П. Николаев*

## НЕПАЛ В КОНТЕКСТЕ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ КНР (1949–1962 гг.)

После Второй мировой войны расстановка политических сил в Азии стала претерпевать существенные изменения. На политической карте мира появились два крупных политических образования — Индийская республика (1947 г.) и Китайская Народная Республика (1949 г.). Не будет преувеличением сказать, что от хода взаимоотношений этих стран стала зависеть политическая стабильность во всей Азии. Особенно сильное влияние китайско-индийские отношения оказывали на соседние страны. Непал в этом плане является наиболее показательным примером.

Зажатому между двумя «азиатскими гигантами» крохотному Непалу, казалось, ничего не оставалось, как выбрать из двух соседей «покровителя» и следовать в русле его внешней политики. Однако Непал пошел по третьему пути, а именно по пути балансирования между обеими странами. Непальскому руководству удалось умело играть на китайско-индийских противоречиях и в итоге получать экономическую помощь как от Индии, так и от КНР.

Для Индии Непал был важен прежде всего в военно-стратегическом отношении, так как через его территорию можно было проникнуть в уязвимый для индийской безопасности Силигурийский коридор, потеря которого грозила изоляцией северо-восточного района страны от остальной части Индии. Сближение КНР с Непалом рассматривалось в Дели как угроза безопасности Южноазиатского региона.

Пекин в свою очередь расценивал взаимоотношения с Непалом как успех собственной дипломатии. Ведь Индии в конечном итоге не удалось превратить Непал в протекторат и свободно размещать на его территории свои вооруженные силы. Кроме этого, отношения с Непалом «рекламировались» китайской стороной как образцовый пример мирного сотрудничества между крупным и малым государствами, а также как пример мирного урегулирования пограничной проблемы между соседями.

По мнению автора, тема китайско-непальских отношений значима и актуальна как минимум по трем причинам. Во-первых, через изучение китайско-непальских отношений можно проследить политику КНР в отношении малых государств. Во-вторых, представляет интерес ход пограничного урегулирования между обеими странами, прежде всего как один из примеров улаживания Китаем пограничного спора с соседним государством. В-третьих, изучение данной темы может оказать помощь в исследовании истории китайско-индийских отношений.

В статье мы остановимся лишь на некоторых моментах. Основной из них — выявить изменения в развитии китайско-непальского диалога на фоне постепенного роста напряженности в китайско-индийских отношениях и проанализировать оценки китайского руководства в отношении непальской позиции по тибетскому вопросу и китайско-индийскому пограничному спору. Таким образом, в статье Непал выступает объектом внешнеполитической активности КНР, характер и степень интенсив-

ности которой напрямую зависели от ряда факторов, основным из которых был, безусловно, индийский фактор.

Хронологические рамки выбраны также не случайно и отражают убеждение автора в том, что китайско-непальские связи развивались в прямой зависимости от динамики китайско-индийских отношений. За период с 1949 по 1962 г., т. е. к моменту эскалации пограничной проблемы между КНР и Индией, китайско-непальские отношения претерпели ряд изменений, обретя стабильность к началу 1960-х гг., и оставались более или менее ровными на протяжении последующих нескольких десятилетий.

Основными источниками для статьи стали публикации газеты «Жэньминь жибао» и сообщения информагентства «Синьхуа».

В научной литературе теме китайско-непальских отношений уделялось незаслуженно мало внимания. Из отечественных изданий, не считая пропагандистской работы Н. С. Кулешова «Пекин против национально-освободительного движения» [1], данная тематика была исследована в коллективной монографии «Границы Китая: история формирования» [2]. Автор раздела об истории формирования гималайской границы КНР Т. Л. Шаумян достаточно емко и подробно описала ход пограничного урегулирования между Пекином и Катманду. Но заявленная тема монографии ограничила исследование китайско-непальских связей рамками разрешения пограничной проблемы между обеими странами, оставив в стороне более широкий политический и военно-стратегический аспекты двухсторонних отношений.

Из англоязычных авторов данную тему исследовали Шэнь Юйдаи [3], Д. Маниш [4], П. Харш [4], Л. Роуз [5] и др. В их работах преимущественно исследуется формирование в Непале независимой внешней политики в условиях китайско-индийского соперничества. Из этих работ удалось почерпнуть интересную информацию про влияние внутренней обстановки в Непале на внешнюю политику его руководства. Однако в них практически не исследован процесс выработки КНР целенаправленной и продуманной политики в отношении этого гималайского королевства.

Автор надеется, что данная статья расширит понимание внешней политики КНР рассматриваемого периода в целом и процессов в китайско-непальских отношениях в частности.

\* \* \*

Сразу после образования КНР китайская сторона развернула критику в адрес Дели за «агрессивную» политику по отношению к Непалу. На это указывают публикации подконтрольных Пекину СМИ, в частности статья в «Жэньминь жибао» от 26 ноября 1949 г. «Два тяжких преступления Неру». Индийский лидер Дж. Неру обвинялся в данной публикации, например, в том, что отправил непальскую армию гуркхов для подавления «малайской революции», «дабы помочь английским палачам» [6]. Пекин не устраивало, что Индия пыталась всячески предотвратить возможное возращение влияния КНР в Непале.

Поначалу и сам Китай проводил не очень дружественную политику по отношению к этой стране. Это объясняется объявлением непальским правительством вне закона Коммунистической партии Непала. Лидеру оппозиции К. И. Сингху было предоставлено политическое убежище в Тибете, и китайская сторона игнорировала запросы Катманду об его экстрадиции [3, с. 88]. Кроме этого, сближению Пекина и Кат-

манду препятствовало то, что между Индией и Непалом были достаточно тесные отношения в сфере безопасности. Так, по второй статье индийско-непальского договора 1950 г. обе стороны обязались информировать друг друга о любом вмешательстве третьей стороны, способном ухудшить индийско-непальские отношения [4, с. 165].

Однако по мере развития китайско-индийских отношений стали возрастать и китайско-непальские контакты. Надо отметить, что начало диалога между обеими странами — заслуга как китайского, так и непальского руководства. Обе стороны стремились к сближению. Индия в свою очередь не препятствовала этому в данный период.

Непал поддерживал сближение КНР и Индии, подписание ими в 1954 г. соглашения о пяти принципах мирного сосуществования<sup>1</sup>. Вместе с ними непальское руководство осудило действия США по формированию военного блока СЕАТО и призывало заключить общий договор о мире между всеми странами Азии на основе пяти принципов мирного сосуществования. При этом отношения Китая и Индии в этой связи рассматривались Катманду как «пример для подражания» [7].

Осознав, что от хороших отношений с северным соседом Непал выиграет больше, чем проиграет, непальские руководители решили снять любые вопросы, которые могли повредить нормальному развитию двухсторонних связей. Так, в 1955 г. К. И. Сингху была предоставлена амнистия, и опальный лидер оппозиции смог вернуться на Родину [3, с. 90].

Дипломатические отношения между КНР и Непалом были наконец установлены 1 августа 1955 г. С тех пор китайско-непальские связи стали интенсивно развиваться.

20 сентября 1956 г. стороны подписали двухстороннее «Соглашение о торговле и транспортном сообщении между Непалом и Тибетским районом КНР, а также о сохранении дружественных связей между Китайской Народной Республикой и Королевством Непал». Данный документ, как по названию, так и по содержанию, был очень схож с китайско-индийским соглашением 1954 г. Этим соглашением Непал, как и Индия в 1954 г., официально признал принадлежность Тибета КНР. В нотах, переданных сторонами друг другу в день подписания соглашения, определялись сроки вывода непальского вооруженного персонала из Тибета [8], что ранее было сделано Индией. Автор согласен с мнением Е. И. Кычанов и Б. Н. Мельниченко о том, что китайско-индийское соглашение 1954 г. и китайско-непальское соглашение 1956 г. «способствовали интеграции Тибета в состав КНР» [9, с. 270].

Ход развития китайско-непальских отношений на этом этапе сильно схож с ходом развития отношений между Китаем и Индией. Вероятно, не случайно должность генерального консула КНР в Непале и посла КНР в Индии занимал один и тот же человек [10]. 7 октября 1956 г. стороны подписали соглашение о предоставлении Непалу безвозмездной экономической помощи [2, с. 309]. В начале 1958 г. в Лхасе было открыто генеральное консульство Непала.

Одним словом, как в свое время соглашение 1954 г. знаменовало собой начало «медового месяца» в отношениях КНР и Индии, соглашение 1956 г. открыло анало-

---

<sup>1</sup> Китайско-индийское соглашение 1954 г. носит название «Соглашение о торговле и транспортном сообщении между Индией и Тибетским районом КНР». Оно определяло месторасположения торгпредств обеих стран, рынков для взаимной торговли, места паломничества, а также процедуры и горные перевалы для пересечения границы. В нем также определялось, что стороны будут основывать свои отношения на пяти принципах мирного сосуществования (*панчашила*).

гичный период в истории китайско-непальских связей. Вот такую характеристику давала Непалу китайская сторона в 1956 г.: «Непал стоит на позиции мирного нейтралитета, сопротивляется колониализму, не участвует в западных военных блоках, стимулирует дружественное сотрудничество между всеми странами» [11].

Тем не менее в отношениях с Непалом Пекин действовал осторожно, так как эта страна традиционно ориентировалась на Индию. Слишком серьезное проникновение китайцев в Непал могло вызвать недовольство в Дели. Показателем взвешенного подхода Китая в этом отношении может быть, например, тот факт, что премьер-министры Китая и Непала во время визита Чжоу Эньлая в Катманду 27 января 1957 г. не преминули посетить праздновавшийся тогда День основания республики в индийском посольстве в Непале. А статья в «Жэньминь жибао», освещавшая данный визит, заканчивалась фразой: «Нынешний визит премьер-министра Китая, несомненно, продвинет и усилит традиционную дружбу между нашими *тремя* (курсив мой. — Н. П.) странами» [12]. Под третьей страной имелась в виду, естественно, Индия. Все это должно было продемонстрировать Дели, что в отношениях с Непалом Пекин «не забывает про Индию».

После событий в Тибете в марте 1959 г. позиция Непала относительно ситуации в данном регионе в целом удовлетворяла Пекин. Непальское руководство заявило, что восстание в Тибете — это внутреннее дело КНР и оно не собирается в него вмешиваться. Если сообщения индийской прессы и высказывания индийских политиков относительно событий в Тибете по большей части подвергались критике китайской стороны, то непальские газеты в основном печатали «правильные» с точки зрения Пекина новости и обзоры о Тибете. Из сообщения «Синьхуа» от 3 мая 1959 г. следовало, что «реакционные» газеты и политики Индии призывали Непал занять более активную позицию по отношению к ситуации в Тибете, что было отвергнуто непальской общественностью. По сведениям «Синьхуа», официальный Катманду трижды (последний раз 28 апреля) опровергал слухи, запущенные английской и индийской прессой, о вторжении китайской армии вслед за тибетскими беженцами на территорию Непала [13].

Но уже 6 мая 1959 г. китайская сторона выразила возмущение относительно заявления партии «Непальский конгресс» о ситуации в Тибете, в котором действия КНР в Тибете практически сравнивались с действиями западных держав XIX в. Неудивительно, что это было расценено Пекином как вмешательство во внутренние дела КНР [14].

Разногласия мнений в Непале относительно событий в Тибете в марте 1959 г. говорит о том, что одна часть непальской политической элиты находилась под влиянием Дели и, видимо, стремилась заручиться поддержкой Индии, другая же тяготела к Китаю. Здесь будет уместно упомянуть про расклад политических сил в Непале в 1950-х — начале 1960-х гг., так как это важно для исследования китайско-непальских отношений в рассматриваемый период.

На протяжении 1950-х гг. в Непале можно было наблюдать сосуществование королевской власти с политической активностью множества разношерстных партий и группировок. Наибольшую популярность среди политически активного населения имела умеренно-левая партия «Непальский конгресс» (ПНК), которая во многом благодаря поддержке Дели приобрела значительное влияние на политической арене страны. В 1950 г. Индия ввела свои войска на территорию королевства и оказала военную поддержку ПНК в борьбе с отрядами правящего тогда семейства Рана [15, с. 270].

С тех пор Непальский конгресс стойко ассоциировался с проиндийскими силами. В конечном итоге ему удалось победить на первых демократических выборах в парламент в мае 1959 г. Во главе правительства и ПНК встал известный политик Б. П. Койрала. Однако король Махендра не хотел делить власть с конгрессистами и приказал подконтрольной ему армии арестовать Б. П. Койралу и его сторонников, что и было сделано 15 декабря 1960 г. В январе 1961 г. вышел указ о запрете многопартийной системы. Король сконцентрировал в своих руках всю полноту власти [15, с. 274–275]. Действия короля подверглись жесткой критике со стороны Дели, что во многом способствовало переориентации внешнеполитического курса Непала на КНР [16, с. 94].

До сих пор остается неясным вопрос о роли Непала в беспорядках в Тибете. Автору неизвестны случаи, когда китайское правительство обвиняло бы непальскую сторону в подготовке «тибетских мятежников», что нередко делалось в адрес Дели. Но Пекин не отвергал того факта, что на территории Непала орудовали спецслужбы враждебных КНР стран (США, Индии, Тайваня и др.), в обязанности которых входила подготовка «боевиков» для ведения партизанской войны на территории Тибета.

В любом случае официальный Катманду был не меньше Пекина заинтересован в нейтрализации антикитайских сил в стране в лице тибетских беженцев. Во-первых, Пекин мог использовать наличие антикитайских сил в Непале как предлог для вторжения на его территорию. Во-вторых, ни одно государство не пожелает иметь на своей территории вооруженных людей, которые к тому же не хотят становиться гражданами этого государства.

Исходя из этих соображений, непальское правительство согласилось провести совместную с КНР полицейскую операцию в 1959 г. по поимке ряда тибетцев, замешанных в антикитайских действиях [4, с. 160].

Китайская пресса пыталась доказать, что оружие «тибетским мятежникам» в Непале сбрасывалось с индийских самолетов. Так, в феврале 1962 г. непальские официальные лица подтвердили, что через воздушное пространство Непала пролетали неизвестные самолеты для доставки «тибетским мятежникам», осевшим в Непале, каких-то вещей, возможно, оружия. При этом непальская сторона обращалась в Дели с требованием дать объяснение относительно самолетов. На это индийское правительство ответило, что не может этого сделать. Из сообщения «Синьхуа» следовал намек, что самолеты, возможно, были индийского происхождения [17].

В начале 1960-х гг. Пекин предложил непальскому руководству провести переговоры по границе. Время, выбранное китайской стороной для улаживания пограничного спора с Непалом, объясняется во многом активизацией КНР попыток по разрешению пограничного спора с Индией в данный период.

К началу 1960 г. Пекин и Дели договорились о встрече на высшем уровне между Дж. Неру и Чжоу Эньлаем. Китайское руководство надеялось, что планируемый на апрель визит главы китайского правительства уладит все спорные вопросы между сторонами. Для того чтобы продемонстрировать Индии решимость КНР мирно и с выгодой для обеих стран провести пограничные переговоры, китайское руководство во что бы то ни стало стремилось заключить пограничные соглашения с теми соседями, с которыми у него существовали разногласия по границе. Причем Пекину необходимо было отработать тот «сценарий» переговоров, который задумывался им в отношении Индии. Он заключался в проведении предварительных переговоров о принципах пограничного урегулирования (между главами государств), за которы-



ми следовали переговоры о деталях (в ходе заседаний экспертных комиссий). В итоге в соответствии с данным «сценарием» китайскому руководству удалось заключить пограничные соглашения с Бирмой и Непалом.

Китайская сторона сделала все, чтобы пограничное соглашение с Непалом было подписано в максимально сжатые сроки. 11 марта 1960 г. в Пекин прибыл премьер-министр Непала Б. Койрала. Он и не предполагал, что соглашение с Китаем будет заключено так быстро и обсуждение всех вопросов пройдет так гладко. В итоге 29 марта стороны торжественно подписали китайско-непальское соглашение о границе. Пограничную линию предполагалось провести в соответствии с «традиционной пограничной линией», физическими свойствами рельефа и фактическим контролем над территорией (договоренность о принципах). В случае возникновения разногласий стороны согласились отправлять совместные комиссии в спорные районы для определения границы на месте (договоренность о деталях).

Индийское руководство, как потом стало ясно, не соглашалось на такую схему пограничного урегулирования. Оно не понимало, как можно обсуждать «принципы», когда стороны не могут сойтись на «фактах». Интересно, что в статье четвертой соглашения говорилось об отводе вооруженного персонала на двадцать километров от границы и воздержании от патрулирования. То же самое в свое время предлагал Чжоу Эньлай Дж. Неру в письме от 7 ноября 1959 г. [2, с. 310].

Быстрота, с какой было подписано пограничное соглашение с Непалом, может быть также объяснена тем, что во время мартовского визита Б. П. Койралы Китай обещал предоставить Катманду очередную экономическую помощь [3, с. 93].

Единственным серьезным препятствием для заключения окончательного пограничного договора между КНР и Непалом оставался вопрос о пике Эверест<sup>2</sup>. Но и он был в конце концов полностью разрешен в пользу Непала к концу 1961 г. [18].

Заключение пограничного соглашения с Непалом широко освещалось китайской прессой и трактовалось как готовность Пекина разрешить все спорные вопросы со своими соседями. Индию настораживало, что Пекин собирается использовать Непал для демонстрации того, как нужно «правильно» улаживать пограничные споры. Кроме того, Б. Койрала и Чжоу Эньлай составили совместное коммюнике об открытии посольств в Пекине и Катманду, что лишало Индию былой посреднической роли [3, с. 93].

Первого апреля индийское правительство приказало своему послу в Катманду предупредить непальское руководство о том, что договор о ненападении с Пекином, который также обсуждался на переговорах Б. П. Койралы и Чжоу Эньлая, сведет на нет взаимопонимание по совместной обороне, которое было достигнуто между Индией и Непалом в 1950 г. [19, с. 43].

На обратном пути из Дели в апреле 1960 г. Чжоу Эньлай посетил Катманду и подписал с Непалом Договор о мире и дружбе, при этом слово «ненападение» было вычеркнуто, что говорило об успехе воздействия, оказанного индийской дипломатией на Непал в начале апреля. Правда, сам Чжоу Эньлай на пресс-конференции 30 апреля 1960 г. в Катманду опроверг факт выдвижения китайской стороной вопроса о включении в договор слова «ненападение» [20].

Китайская сторона на данном этапе хотела использовать отношения с Непалом как средство политического давления на Индию и во что бы то ни стало стремилась

---

<sup>2</sup> В КНР пик назывался Джомолунгма, в Непале — Сагарматха.

предотвратить любые конфликты и разногласия с этой страной. Показательным здесь является инцидент на китайско-непальской границе в июне 1960 г. и поведение Пекина после него [19, с. 59].

28 июня 1960 г. на китайско-непальской границе произошел инцидент, в результате которого был убит один непальский офицер и взяты в плен 15 непальских солдат. Премьер Б. П. Койрала отправил три письма Чжоу Эньлаю с требованием объяснить ситуацию и потребовал отвести вооруженные отряды НОАК на 20 км от границы, как это было обговорено в марте. Непальский лидер грозил срывом переговоров по формированию совместной комиссии, что означало бы большую политическую неудачу Пекина. С 30 июня Чжоу Эньлай отправил четыре письма Б. П. Койрале, в которых назвал произошедший инцидент ошибкой и «безответственностью» со стороны китайских военных и обещал возместить все потери непальской стороны [21]. Все это было предпринято не в последнюю очередь в связи с ситуацией в китайско-индийских отношениях. Публикация Непалом материалов по пограничному инциденту могло бы дать Дели доказательство двуличия и агрессивных намерений Пекина.

Созданная по результатам переговоров между Б. Койралой и Чжоу Эньлаем совместная комиссия по пограничному урегулированию не могла начать работу до октября, и лишь смещение правительства Б. Койралы королем Махендрой в середине декабря 1960 г. привело к более интенсивной работе этой комиссии и в конце концов к достижению «понимания» по границе к февралю 1961 г. Так как Дж. Неру не одобрил действия Махендры по смещению «демократического правительства», неудивительно, что король Непала стал ориентировать внешнюю политику государства на Пекин и пограничное урегулирование было произведено за столь короткий срок [3, с. 94].

Отношения короля Непала с Индией охладели. Китайское правительство не могло не использовать эту ситуацию и с начала 1960-х гг. стало последовательно поддерживать представителей королевской династии Непала. Об этом, например, говорят торжественные мероприятия, проводившиеся китайской стороной по случаю юбилеев короля Махендры в 1965 и 1970 гг. (королю исполнилось 45 и 50 лет).

В то же время, по мнению Пекина, в Непале имелись силы, которые хотели подключить Индию к решению пограничного вопроса с КНР и видели в Китае угрозу безопасности Непала. Так, о существовании в Индии и Непале таких сил говорит, например, сообщение агентства «Синьхуа» от 29 июля 1961 г., в котором перечислялись некоторые непальские и индийские публикации о просьбе непальского министра иностранных дел привлечь Дели к работе третьего заседания совместной китайско-непальской комиссии по границе. В этом же сообщении было опубликовано опровержение непальского премьер-министра о том, что он делал такой запрос [22].

Пограничный договор между двумя странами был наконец заключен в октябре 1961 г. во время визита короля Махендры в Пекин. Катманду получил дополнительно 500 кв. км территории, и пик Эверест (Джомолунгма) остался в пределах Непала. Вместе с Договором о границе 15 октября 1961 г. было подписано соглашение о прокладке дороги из Тибета в Катманду. При этом китайская сторона обещала предоставить Непалу безвозмездную экономическую помощь на ее строительство с июля 1962 по июнь 1966 г., а также технических специалистов и материалы [23].

Индия негативно отреагировала на планы КНР и Непала построить данную дорогу. Некоторые индийские газеты писали, что дорога Лхаса — Катманду может повлиять на торговлю Непала с Индией. Китайская сторона цитировала в этой связи

слова министра иностранных дел Непала, который сказал: «Эта дорога не может нарушить древние торговые связи между Непалом и Индией» [24].

Дружественными отношениями с Непалом китайское руководство стремилось продемонстрировать Индии и всему миру то, что Пекин способен мирно улаживать любые вопросы двухсторонних отношений и развивать дружественные связи. О намерениях Китая в отношении Непала в начале 1960-х гг. можно судить из следующего пассажа в ноте протеста китайского МИДа против действий Индии на границе от 31 мая 1962 г.: «Любой человек со здравым смыслом спросит: “Если бирманское и непальское правительства смогли уладить пограничный вопрос с Китаем путем мирных переговоров <...> почему же Индия не может сесть за стол переговоров и уладить пограничный вопрос с Китаем?”» [25].

С конца 1961 г. руководители КНР стали призывать Непал продолжать «отстаивать свою независимость». И хотя прямо не говорилось, кто может посягнуть на суверенитет Непала, под расплывчатыми формулировками руководящих кругов КНР, как несложно было догадаться, скрывалась Индия. Так, во время противостояния с Индией в октябре 1962 г. исполнявший должность министра иностранных дел маршал Чэнь И сказал даже, что «если любая внешняя сила вдруг посмеет напасть на Непал, китайское правительство и китайский народ заодно со всеми ратующими за справедливость странами и народами будет всегда стоять на стороне Непала» [26].

В конечном итоге в политическом плане действия Китая все-таки возымели успех. Непальское руководство заняло нейтральную позицию по отношению к воюющим сторонам во время военных действий на китайско-индийской границе в октябре 1962 г. и приветствовало одностороннее прекращение огня Китаем 21 ноября 1962 г. [27].

Таким образом, целью Пекина в 1950–1960-е гг. было «переманить» Непал на свою сторону и сделать положение Индии в регионе более уязвимым и нестабильным, что способствовало укреплению собственной безопасности КНР и должно было, по мнению китайского руководства, сделать Индию «более стоворчивой». Дружественные отношения с Непалом использовались китайской пропагандой в качестве демонстрации дружелюбного курса КНР по отношению к малым развивающимся странам, что в конечном итоге было направлено на реализацию Пекином политики по превращению Китая в неформального лидера развивающегося мира.

## Литература

1. Кулешов Н. С. Пекин против национально-освободительного движения. М., 1981.
2. Границы Китая: история формирования / под общ. ред. В. С. Мясникова и Е. Д. Степанова. М.: Памятники исторической мысли, 2001.
3. Shen-Yu Dai. Peking, Katmandu and New Delhi // *The China Quarterly*. 1963. N 16. P. 86–98.
4. Manish D., Harsh P. Coping with challenges to sovereignty: Sino-Indian rivalry and Nepal's foreign policy // *Contemporary South Asia*. 2004. Vol. 13, N 2. P. 157–169.
5. Rose L. E. India and Sikkim: Redefining the Relationship // *Pacific Affairs*. Spring, 1969. Vol. 42, N 1. P. 32–46.
6. Нихэлу чжэнфу фань шуанчжун цзуй (Два тяжких преступления правительства Неру) // Жэньминь жибао. Пекин. 26.11.1949 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=63](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=63) (дата обращения: 10.01.2011).
7. Нибоэр гован шоуси гувэнь тань Чжун Ни гуаньси (Главный советник непальского короля обсудил китайско-непальские отношения) // Синьхуа. Пекин. 20.11.1955 // Сайт Акаде-

мии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=1526](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=1526) (дата обращения: 18.01.2011).

8. Жэньминь жибао. 1956. 24 сентября.

9. Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М., 2005.

10. Жэньминь жибао. 1956. 25 сентября.

11. Жэньминь жибао. 1956. 26 сентября.

12. Жэньминь жибао. 1957. 30 января.

13. Нибоэр баочжи фабяо гунчжэн яньлунь (Непальские газеты опубликовали правдивые обзоры) // Синьхуа. Пекин. 03.05.1959 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=2961](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=2961) (дата обращения: 22.01.2011).

14. Нибоэр дахуэйдан фабяо хуанмю шэнмин (Партия Непальский конгресс сделала лживые заявления) // Синьхуа. Пекин. 06.05.1959 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=3095](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=3095) (дата обращения: 23.01.2011).

15. Редько И. Б. Очерки социально-политической истории Непала в новое и новейшее время. М., 1976.

16. *Whelpton J.* A history of Nepal. Cambridge, 2003.

17. Нибоэр гуаньфан чжэнши вайго фэйци будуань цзецзи ницзин Сицзан паньфэй (Непальские официальные лица подтвердили, что иностранные самолеты непрерывно сбрасывают грузы тибетским мятежникам в Непале) // Синьхуа. Пекин. 11.02.1962 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=4395](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=4395) (дата обращения: 30.01.2011).

18. Махэндэла гован хэ ванхоу шоудао Бэйцзин у ши вань жэнь цзядао хуаньин (Короля Махендру с супругой приветствовали пятьсот тысяч пекинцев) // Синьхуа. Пекин. 30.09.1961 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=4269](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=4269) (дата обращения: 30.01.2011).

19. The Sino-Indian Border Dispute // Section 2 (1959–1961) of the CIA working paper. 19 August 1963. Approved for release in May 2007. P. 43.

20. Нибоэр шоусян Кэйлале цзай цзичжэ чжаодайхуэй шан шо Чжоу цзунли фан Ни цзинь и бу цзяцян Чжун Ни юи (Премьер-министр Б.П. Койрала сказал на пресс-конференции, что визит Чжоу Эньлая укрепил китайско-непальскую дружбу) // Синьхуа. Пекин. 03.05.1960 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=3860](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=3860) (дата обращения: 24.01.2011).

21. Чжунго чжэнфу шэньгань ихань бин сян Нибоэр чжэнфу бяоши цяньи (Китайское правительство выразило глубокое сожаление и принесло извинения непальскому правительству) // Синьхуа. Пекин. 03.07.1960 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=3928](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=3928) (дата обращения: 24.01.2011).

22. Нибоэр вайцзяо дачэнь фабяо таньхуа (Непальский министр произнес речь) // Синьхуа. Пекин. 29.07.1961 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=4230](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=4230) (дата обращения: 30.01.2011).

23. Чжунго Нибоэр гуаньюй сюэцзянь гунлу дэ седин (Китайско-непальское соглашение о строительстве дороги) // Синьхуа. Пекин. 29.10.1961 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=4306](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=4306) (дата обращения: 30.01.2011).

24. Сюэцзянь тунван Ласа дэ гунлу бу хуэй инсян Ни Инь маои (Дорога из Лхасы не по-

влияет на непальско-индийскую торговлю) // Синьхуа. Пекин. 21.07.1962 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=4483](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=4483) (дата обращения: 30.01.2011).

25. Notes, Memoranda and letters Exchanged and Agreements signed between The Governments of India and China // WHITE PAPER VI (November 1961 — July 1962). Ministry of External Affairs, Government of India. P. 112 / Claude Arpi official website. URL: [http://www.claudearpi.net/maintenance/uploaded\\_pics/WhitePaper6.pdf](http://www.claudearpi.net/maintenance/uploaded_pics/WhitePaper6.pdf) (дата обращения: 29.01.2011).

26. Нибоэр даши цзюсин чжаодайхуэй цинчжу Чжун Ни бяньцзе тяоюэ цяньдин чжунянь (Посол Непала провел встречу, посвященную празднованию годовщины китайско-непальского пограничного договора) // Синьхуа. Пекин. 07.10.1962 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=4549](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=4549) (дата обращения: 30.01.2011).

27. Нибоэр тэбе даши Шаа цзай хуаньин та дэ яньхуэй шан бяоши жэле хуаньин во го чжудун тинхо чжудун хоучэ дэ цоши (Посол Непала сказал, что приветствует решение КНР по одностороннему прекращению огня и отводу войск) // Синьхуа. Пекин. 24.11.1962 // Сайт Академии социальных наук КНР, посвященный 50-летию освобождения Тибета. 2000. URL: [http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show\\_News\\_1.asp?id=4673](http://www.cass.net.cn/zhuanti/2009xizang50/show_News_1.asp?id=4673) (дата обращения: 30.01.2011).

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

*Г. М. Сидорова*

## **МЕЖДУНАРОДНАЯ ПОДДЕРЖКА МИРНЫХ УСИЛИЙ В ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ КОНГО В ПЕРЕХОДНЫЙ ПЕРИОД (2003–2006 гг.)**

Забытая Демократическая Республика Конго (ДРК) вновь заставила обратить на себя внимание в 1996 г., когда в стране началась гражданская война. Тогда в фокусе внимания мировых держав был главный вопрос — обеспечение безопасности в Центральной Африке. Расширение рамок конфликта, принявшего транснациональный характер после 1998 г., большое число его участников, сложность и противоречивость отношений между враждующими группировками требовали неотлагательных мер для «тушения пожара», охватившего почти всю страну. В урегулирование конфликта в Центральной Африке были вовлечены многие страны Европы, Африки, США, забили тревогу международные организации. Результатом коллективных усилий было подписание между враждующими сторонами 10 июня 1999 г. Лусакского соглашения о прекращении огня, в котором важное место отводилось Совету безопасности ООН (СБ ООН) и Организации африканского единства (ОАЕ).

В соответствии с резолюцией 1258 (1999 г.) СБ ООН направил в ДРК миротворческую миссию — МООНДРК. Начиная с момента вступления на территорию ДРК, ее мандат ежегодно продлялся, увеличивался бюджет и людские ресурсы. Если в 1999 г. численность МООНДРК составляла всего 79 человек с финансированием в 41 млн дол. США, то в 2011 г. в ее состав входило 19 815 человек с финансированием в 1 млрд 369 млн дол. США [1]. Этого требовала военно-политическая обстановка в ДРК, от которой зависел мир во всем центральном регионе Африки.

МООНДРК оказала значительную поддержку ДРК в переходный период (2003–2006 гг.) и в ходе проведения выборов 2006 г. «Голубые каски» обеспечивали охрану переписчиков, избирательных пунктов (9120 единиц), а также высокотехнологичного оборудования, предназначенного для выборов, включая бюллетени, компьютеры, коллекторы биометрических данных и прочий материал. По этому поводу журналист Радио Франс Энтернациональ Т. Виркулон отмечал, что «поиск мира и поддержка переходного процесса в ДРК как никогда мобилизовали усилия международного сообщества в политической, военной и экономической сферах» [2]. Военные эксперты МООНДРК оказывали также содействие реформе сектора безопасности в ДРК, предусмотренной Лусакским соглашением. Армия и полиция находились на тот момент в зачаточном состоянии, они не могли выполнять свою главную функцию — оборону страны.

Восстановление боеспособной конголезской армии было тесно связано с разоружением конголезских и иностранных формирований, действовавших на территории ДРК. В рамках Глобального и всеобъемлющего соглашения 2002 г. этим вопросом занимался Высший совет по национальной обороне во главе с президентом Ж. Кабилой. Исполняющие функции возлагались на министерство обороны. 18 декабря 2003 г. Ж. Кабила издал три указа, в которых излагались структура Национальной комиссии по разоружению, демобилизации и реинтеграции (CONADER) в рамках

одноименной Национальной программы (DDR) и механизм сотрудничества с международным сообществом. Разоружение касалось следующих конголезских формирований: бывшие вооруженные конголезские силы (FAC), Движение за освобождение Конго (MLC), Конголезское объединение за демократию (ex-RCD/Goma), Конголезское объединение за демократию — Движение за освобождение (RCD-ML), Конголезское объединение за демократию — Национальное (RCD-N), Май-май, разного рода этнические повстанцы в Итури (UPC/RP, FNI/FRPI, FPDC, PUSIC et FAPC), а также изолированные армейские части и конголезские боевики, находившиеся за пределами страны, частично в Конго-Браззавиле.

Другим важным направлением в области безопасности и создания армии, также исходившим из Лусакского соглашения, была реализация программы по разоружению, демобилизации, репатриации, реинтеграции и реадaptации иностранных боевиков (DDRRR) при финансовой поддержке Всемирного банка. В соответствии с ооновскими резолюциями МООНДРК была участником этих программ. Она взяла на себя обязательства по наблюдению за разоружением, демобилизацией и реинтеграций, хранением оружия, добровольным разоружением отдельных лиц и небольших групп за пределами находившихся под контролем правительства центров, включая уничтожение сданного оружия и боеприпасов.

По всей стране были развернуты центры по разоружению и дальнейшей ориентации экс-комбатантов, а также центры переподготовки, так называемые брассажи, для целей интеграции армии. Туда стекались представители различных военных формирований, пожелавших включиться в мирный процесс. Взамен оружия они получали карточку демобилизованного, что позволяло проводить мониторинг общей численности разоруженных бойцов. Первый приемный центр МООНДРК открыла 16 декабря 2002 г. в населенном пункте Люберо в провинции Северное Киву, где, по оценкам Миссии, находилось от 3 до 4 тыс. руандийских комбатантов.

В результате к началу сентября 2006 г., в канун выборов, было демобилизовано 76 614 комбатантов, включая 19 тыс. детей; 85 тыс. бойцам еще предстояло пройти процесс демобилизации [3, с. 22]. Подростки до 18 лет, дети-солдаты и инвалиды, а также категория лиц, непригодная по возрасту для прохождения службы, попадали под реабилитационную опеку соответствующих служб. По информации, полученной в центрах брассажа, где автору приходилось встречаться и беседовать с демобилизованными солдатами и офицерами, сложнее всего приходилось женщинам. Привыкшие к полевым условиям, они с трудом подвергались социальной и психологической реадaptации, неохотно возвращались к мирным занятиям. Кроме того, за годы конфликта сформировалось целое поколение «детей-солдат», не видящих своего места в мирной жизни. С ними также возникали подобного рода проблемы.

Помимо МООНДРК правительства Анголы, Бельгии, Нидерландов, ЮАР и Евросоюза проявили активный интерес и выступили в качестве доноров в процессе воссоздания вооруженных сил ДРК. Они оказали поддержку шести центрам подготовки военных кадров: ЮАР с использованием средств, предоставленных Нидерландами, — в Мушакии Ньялеке (провинция Северное Киву), Ангола — в Китоне (Нижнее Конго), Евросоюз — в Луберизи (Южное Киву) и Лукусу (Восточная провинция), Бельгия и ЮАР — в Камине (Катанга).

Всего планировалось создать 20 интегрированных бригад, каждая численностью около 3 тыс. человек. Однако, как потом выяснилось, потенциал для их создания ока-

зался не так велик. Первая бригада была сформирована в марте 2004 г. в г. Кисангани при содействии бельгийского правительства на базе договора о военно-техническом сотрудничестве. Она стала своего рода прообразом новой армии и позднее была возвращена на востоке страны в Итури.

Вторая объединенная бригада была укомплектована в мае 2005 г. на военной базе Китона в провинции Нижнее Конго. По случаю завершения очередного этапа армейского строительства — создания третьей бригады на военной базе Камина — туда прибыла правительственная делегация в составе трех министров обороны (ДРК, Бельгии и ЮАР), представителей МООНДРК, местного дипломатического корпуса, включая Россию. В итоге проведенных переговоров главы военных ведомств ДРК, Бельгии и ЮАР подписали трехсторонний протокол о намерениях, дополнявший подписанное этими странами 13 декабря 2004 г. соглашение и совместный коммюнике о продолжении сотрудничества в военной области. Важным итогом встречи стало подписание другого документа — трехстороннего соглашения между ДРК, Нидерландами и ЮАР. В соответствии с положениями договора голландское правительство обязалось предоставить сумму в 5 млн евро для дальнейшего процесса демобилизации и реинтеграции на востоке страны, в частности в центрах Мушаки и Ниалеке в провинции Северное Киву. ЮАР в свою очередь обязалась использовать предоставляемый транш голландцами для технического оснащения центров демобилизации, предоставления транспорта и других услуг.

Реформа силового блока ДРК предусматривала также создание двух объединений полиции. Первое предназначалось для охраны государственных деятелей, объектов и имущества институтов переходного периода, второе — для поддержания порядка в стране (полиция быстрого реагирования — UPI). Ряды полиции пополнили правоохранительные органы из числа жандармерии, гражданской полиции и дорожного патруля, действовавшие еще при режиме Мобуту. В 2006 г. численность полиции составляла примерно от 90 до 114 тыс. человек. В соответствии со стратегическим планом правительства предусматривалось формирование 74 631 единицы полиции, в том числе 50 000 в Киншасе, 11 491 в Гоме, 8000 в Гбадолите, 2640 в Бени, 1500 в Изиро, 1000 в Люберо [4].

Правительство ДРК при опоре на полицейские силы МООНДРК разработало в 2005 г. национальный план по формированию полиции. Он предусматривал поддержку инициатив правительства ДРК в рамках двусторонних отношений с Анголой, ЮАР, Францией, Бельгией и Евросоюзом до марта 2006 г. С помощью МООНДРК к концу 2005 г. была создана территориальная полиция численностью 17 800 человек, которая была направлена в будущие избирательные центры. Кроме того, было создано 5300 единиц полиции, дислоцированной в крупных городах страны, для борьбы с различного рода кризисными проявлениями. Франция сформировала два батальона полиции быстрого реагирования в столице. Ангола и ЮАР приняли участие в формировании полицейских объединений для охраны порядка во время выборов.

30 апреля 2005 г. Евросоюз (ЕС) развернул Миссию европейской полиции под названием «ЕВРОПОЛ Киншаса» (EUPOL Kinshasa). Речь шла о первой гражданской миссии Европейской политики безопасности и обороны (PESD) в Африке. В ее задачу входили создание и обучение подразделения конголезской UPI под непосредственным контролем спецпредставителя ЕС по проблемам в РВО Альдо Аелло. Формирование и экипировка объединений UPI была профинансирована Фондом европейско-



го развития под управлением Еврокомиссии. Проект предусматривал создание 1008 офицерских кадров, которые должны были распределяться следующим образом: 293 — в Киншасе, 217 — в Гоме, 271 — в Гбадолите, 81 — в Бени, 51 — в Исиро, 41 — в Лулингу [4].

Правительству национального единства ДРК оказывалась помощь со стороны ЕС непосредственно в военных акциях. Первую свою военную операцию за пределами Европы под названием «Артемис» ЕС провел в рамках резолюции 1484 СБ ООН в период с июня по сентябрь 2003 г. [5, с. 78]. Главная ее цель состояла в обеспечении безопасности округа Итури Восточной провинции ДРК, и в первую очередь его административного центра г. Бунья. Операция проводилась преимущественно силами Франции совместно с частями конголезской армии. Командование международными силами осуществлял французский генерал Ж.-П. Тоние. Общие затраты на операцию «Артемис» составили около 7 млн евро. И хотя операция вписывалась в рамки по обеспечению безопасности, ее расценивают скорее как исключение, примененное «в специфических условиях», чем правило. По собственным оценкам ЕС, операция «Артемис» имела «неоспоримый успех» и доказала важность подобных действий для обеспечения безопасности в конфликтных регионах Африки [6].

С целью поддержания мира и безопасности во время проведения всеобщих демократических выборов в ДРК в 2006 г. ЕС направил в ДРК временный военный контингент (ЕВРОФОР) для оказания помощи Миссии ООН в ДРК на основании решения Совета ЕС по политике и безопасности (COPS) от 30 мая 2006 г. [7]. Силы ЕВРОФОР включали военнослужащих из 21 страны — члена ЕС под общим командованием штабов Германии и Франции. Военные ресурсы распределялись по трем основным каналам: силы быстрого реагирования в Киншасе (400–450 чел.), воинский контингент в 1100 человек в соседнем Габоне (столице Либревиль), а также были готовы «в ружье» стратегические резервы, расположенные на территории Франции и Германии.

Международное сообщество оказывало дипломатические усилия переходному правительству ДРК в стабилизации обстановки. Оно определило рамки переходного периода, наметило его цели, обеспечило материальную базу и людские ресурсы. Всякий раз, когда возникала угроза срыва электорального календаря, западные страны стремились повлиять на ход событий, чтобы мобилизовать внутренние резервы страны. Так, посол Германии Рейнхард Букхольц в интервью газете «Потансиэль» от 22 ноября 2005 г. высказал следующую мысль, предостерегая тем самым коалиционное правительство ДРК: «Если выборы будут перенесены, ДРК может раздробиться на части <...> Провал переходного периода означал бы возврат к эпохе переговоров в Сан-Сити» [8].

На протяжении всего переходного периода, вплоть до проведения выборов 2006 г., в ДРК функционировал Международный комитет в поддержку переходного периода (СИАТ) под непосредственным руководством МООНДРК. Создание СИАТ было предусмотрено Глобальным и всеобъемлющим соглашением от 17 декабря 2002 г. Важным элементом деятельности СИАТ была постоянная практика проведения совместных встреч с руководством страны, участие в работе исполнительной и законодательной ветвей власти. В своих заявлениях СИАТ обращался к главным политическим деятелям с призывом о том, чтобы они добивались мира, безопасности и восстановления страны «единственным путем через избирательные урны, а не через оружие». В одном из заявлений говорилось: «СИАТ призывает коалиционное

правительство национального единства к восстановлению климата доверия, спокойствия и примирения, необходимых для успешного проведения выборов, и призывает всех конголезцев в их массовом участии. СИАТ примет необходимые меры против всякого рода манипуляций, откуда бы они ни исходили, направленных на блокирование электорального процесса» [9].

Настойчивая позиция СИАТ, который постоянно реагировал на очевидные недочеты в процессе политического урегулирования и в итоге смог предотвратить массовое кровопролитие в период выборов, не всегда встречала поддержку администрации президента и правительства. Особенно когда речь заходила о суверенитете страны. Официальный спикер правительства К. Касонго обвинял СИАТ в превышении полномочий и вмешательстве во внутренние дела страны. Однако было похоже, что правительство «хотело прикрыться лозунгом суверенитета, чтобы скрыть видимые неудачи» [10, р. 247]. В этой связи вспоминаются слова посла Габона в ДРК Мишеля Мадунгу, который в одном из своих выступлений назвал роль СИАТ весьма деликатной [11]. В заявлении СИАТ от 25 ноября 2005 г. главы дипломатических миссий прямо указали конголезским властям, что они перестали «регулярно платить и кормить армию и предоставлять ей адекватные санитарные условия» [12]. В ответ последовала незамедлительная реакция. В официальном заявлении конголезского правительства говорилось: «Правительство не потерпит актов вмешательства во внутренние дела и унижения конголезского народа. Демократическая Республика Конго больше не колония, чтобы повелевать ею. Напоминаем также, что помощь одного государства другому не должна сводиться к его порабощению» [13].

Процесс формирования новой власти в ДРК в ходе переходного периода был нелегким. Благодаря своевременному представлению рекомендаций и оказанию сторонам активной помощи СИАТ сыграл важную роль в выходе из ряда тупиковых ситуаций. Просуществовав с 2003 по 2006 г., этот беспрецедентный локальный орган окончил свою миссию в связи с завершением переходного периода и проведением общенациональных выборов. Он выполнял важную посредническую роль между мировым сообществом и конголезскими властями в деле урегулирования политического кризиса в стране. Дипломатия международного сообщества в рамках СИАТ оказывала сдерживающее влияние на власти ДРК в самые критические моменты переходного периода, когда внутренние противоречия накалялись до предела и страна была на грани новой войны. «Он дал возможность ведущим членам международного сообщества выступить единым фронтом, а также совместно оказать политическое давление с целью добиться прогресса по тем направлениям переходного процесса, где были отмечены задержки» [14, с. 18].

Неоспоримой заслугой международного сообщества, в первую очередь ООН и Афросоюза, стало проведение Международной конференции по миру, безопасности, демократии и устойчивому развитию в Районе Великих Озер. После длительной подготовки, которая продолжалась в течение двух с половиной лет, конференция состоялась в Дар-эс-Саламе 19–20 ноября 2004 г. с участием 11 стран региона, включая Анголу, Бурунди, ЦАР, ДРК, Кению, Руанду, Судан, Танзанию, Уганду и Замбию. В качестве наблюдателей на конференции присутствовали делегации ЮАР, Габона, Малави, Мозамбика, Намибии, Нигерии, Зимбабве, Афросоюза и ООН [15]. В ходе конференции были выдвинуты инициативы по проблемам мира и безопасности, демократии и эффективному управлению, экономическому развитию и интеграции, гуманитарным и социальным проблемам.

Участники конференции выработали ряд базовых документов, главным из которых стала Дар-эс-Саламская декларация по миру, безопасности, демократии и развитию в Районе Великих Озер [16]. Декларация закрепила обязательства глав государств по обеспечению мира, безопасности и урегулированию спорных вопросов мирным путем, включая переговоры, арбитраж, юридические консультации. Второе совещание глав государств и правительств в рамках Международной конференции по миру, безопасности, демократии и устойчивому развитию состоялось 15–16 декабря 2006 г. в Найроби. Новый важный документ под названием Пакт о мире, безопасности, стабилизации и развитии в Районе Великих Озер [17] требовал серьезных обязательств от партнеров и строгого контроля над выполнением его положений. Его цель состояла в оформлении юридических рамок сотрудничества между странами региона Центральной Африки, воплощении в жизнь положений Дар-эс-Саламской декларации, а главное — создании условий безопасности в Центральной Африке.

Однако, несмотря на то что участники столь масштабных форумов подтвердили свое желание в разработке конструктивных подходов к решению острых проблем региона, сформулировали концептуальные основы и разработали стратегию для решения намеченных проблем, ситуация в Районе Великих Озер коренным образом не изменилась.

Вопрос стабилизации в Центральной Африке сложный, и его урегулирование трудно представить себе без активной поддержки международного сообщества, играющего незаменимую роль координатора мирных усилий и спонсора многих программ развития. В условиях хрупкой демократии, перманентных военно-политических взрывов и, главное, при отсутствии сильной национальной армии поддержка мирных усилий в ДРК, как и во всей Центральной Африке, сегодня необходима.

## Литература

1. Доклад генерального секретаря о миссии Организации Объединенных Наций в Демократической Республике Конго : Официальный документ // Совет безопасности ООН: S/2000/30 от 17 января 2000. С. 16, 19.

2. Republique democratique du Congo. Mobilisation sans precedent de la communaute internationale. RFI 07.07.2006. URL: <http://www.rfi.fr/fichiers/mfi/politiquediplomatie/1812.asp> (дата обращения: 07.02.2011)

3. Двадцать второй доклад Генерального секретаря о Миссии Организации Объединенных наций: Официальный документ // Совет Безопасности ООН: S/2006/759 от 21 сентября 2006. С. 22.

4. *Sebahara Pamphile*. La reforme du secteur de la securite en RD Congo. 13 mars 2006. // Note d'analyse du groupe de recherche et d'information sur la paix et la securite. URL: <http://www.grip-publications.eu/bdg/g4600.html> (дата обращения: 12.08.2008).

5. Ханс Э. Г. Что делает ЕС в Конго? // *Internationale politik*. 2004. N 2. С. 78.

6. «Incontestable réussite» de l'opération Artémis en République démocratique du Congo. URL: <http://www.assemblee-ueo.eu> (дата обращения: 15.01.2011).

7. Decision MONUC SPT/2/2006 du Comite politique et de securite du 30 mai 2006 : Официальный документ // *Jourral Officiel de l'Union Europeenne*. L 194/31 du 14.07.2006. URL: <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:L:2006:194:0031:0032:FR:PDF> (дата обращения: 31.01.2011).

8. (Le) Potenciel. Kinshasa. 2005.22.11.

9. (Le) Potentiel. Kinshasa. 2006.18.02.

10. *Omasombo J. et Obotel N.* La dernière transition politique en R.D.C. // *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire 2005–2006.* Paris: L'Harmattan, 2006. P. 247.
11. Actes du Séminaire international sur la gestion de la Transition en République démocratique du Congo (avril 2004). Du rôle du Comité International d'Accompagnement de la transition en RRC. S.E. Monsieur Michel Madoungou, 26–28 avril 2004. URL: [http://democratie.francophonie.org/rubrique.php?id\\_rubrique=705](http://democratie.francophonie.org/rubrique.php?id_rubrique=705) (date de consultation: 30.01.2011).
12. (Le) communiqué du Comité International d'Accompagnement de la transition : Officiel document // *Le Potentiel.* Kinshasa, 26 novembre 2005.
13. (Le) gouvernement répond au CIAT: Officiel document. URL: [http://www.lepotentiel.com/afficher\\_article.php?id\\_edition=&id\\_article=18668](http://www.lepotentiel.com/afficher_article.php?id_edition=&id_article=18668) (date de consultation: 27.01.2011).
14. Troisième spécial rapport du Secrétaire général sur la Mission de l'Organisation des Nations Unies en République démocratique du Congo de 2004: Officiel document // Conseil de Sécurité des Nations Unies: S/2004/650. C. 18.
15. *Sebahara Pamphile.* La Conférence internationale sur l'Afrique des Grands lacs. Enjeux et impact sur la paix et le développement en RDC // Rapport du groupe de recherche et d'information sur la paix et la sécurité (GRIP). Bruxelles, 2006. 25 p.
16. Déclaration Dar-es-Salaam sur la paix, la sécurité, la démocratie et le développement dans les régions des Grands Lacs: Officiel document. URL: <http://marc.oberle.pagesperso-orange.fr/declaration-dar-es-salaam.html> (date de consultation: 13.02.2001).
17. Pacte sur la sécurité, la stabilité et le développement dans la Région des Grands Lacs. 14 au 15 décembre 2006: Officiel document. URL: <http://www.cirgl.org/IMG/pdf/pacte.pdf> (date de consultation: 15.02.2001).

Статья поступила в редакцию 31 мая 2011 г.

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

Афанасьева В.К. *Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья*. М.: Водолей, 2007. 464 с.

Монография В.К.Афанасьевой «Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья» стала итогом пятидесятилетней работы автора на ниве научной и переводческой деятельности, так что она может рассматриваться как ее основная работа теоретического характера. Вместе с тем композиция и идейное содержание, равно как и техническая сторона исполнения данной работы, представляются мне глубоко симптоматичными именно для нашей эпохи.

Начать хочется с технической стороны. Книга очень плохо набрана и вычитана. Для нее характерно обилие неточностей в библиографии. Бывают неточности, которые можно квалифицировать как ошибки наборщиков<sup>1</sup>. Но есть и серьезные неточности, явно принадлежащие автору. Так, в тексте книги М.Коэн (M. Cohen) неоднократно называется М. Kohen [1, с. 232], а книга Т.Якобсена «The Harps that once...» называется почему-то «Once the Arphe» [1, с. 185]. Создается впечатление, что некоторые книги вписывались в текст работы по памяти, лучше помнящей немецкие, а не английские слова. Вы-

зывает удивление желание автора склонять шумерское имя Нингирсу: Нингирсе, Нингирсы [1, с. 43]. Такое склонение было бы возможно, если бы имя звучало как Нингирса, но в данном случае оно неуместно. К числу то ли ошибок, то ли описок автора относится и датировка правления Эанатума и Гудеа (в книге — Гудеи) вторым раннединастическим периодом [1, с. 295]. Во-первых, расстояние между этими правителями составляет более трехсот лет и они относятся к разным династиям Лагаша. Во-вторых, согласно принятой на сегодняшний день средней хронологии Эанатум жил в Раннединастическом периоде III, а правление Гудеа и вовсе выпадает из раннединастического периода, поскольку оно пришлось на послесаргоновское время [2, с. 180–181]. Иногда автор по ошибке переименовывает своих коллег, как случилось с Яном Ван Дейком, названным в тексте книги А. Van Dijk и А. Ван Дийк [1, с. 185], и с Джеральдом Купером, названным D. Cooreg [1, с. 186]. Некоторые книги, указанные в тексте, почему-то отсутствуют в списке литературы (как случилось с той же «The Harps...»). Наконец, самое печальное в книге — неточные цитаты. Например, поставленные в эпитаф Заключение строки В.Соловьева вместо «только отблеск, только тени от незримого очами...» набраны как «только отблеск, только тени от невидимого нами...» [1, с. 369]. В книге, насыщенной именами, фактами и мифологическими мотивами, совершенно отсутствуют указатели, что недопустимо для издания такого объема. Хочется надеяться, что в следующем издании книги все технические недочеты и неточности будут выявлены и исправлены.

<sup>1</sup> Приписывание сборника под ред. Ц. Абуша «Riches Hidden in Secret Places», выпущенного в 2002 г., давно покойному Т.Якобсену, памяти которого этот сборник посвящен [1, с. 447], «Mesopotamian» вместо «Mesopotamien» в названии немецкой статьи Д. О. Эдгарда [1, с. 446], 2000 г. выхода монографии Т. В. Корниенко вместо правильного 2006 [1, с. 443], не проставленные знаки умлаута в статье А. Фалькенштейна о шумерских религиозных текстах [1, с. 446].

Перейдем теперь к содержательной стороне работы, именно к ее методу, основным выводам, к ее философии, а затем и к деталям исследования.

Прежде всего, монография, написанная доктором исторических наук, ведущим научным сотрудником отдела Востока Государственного Эрмитажа, не является научным исследованием. Как пишет сама В. К. Афанасьева о теоретической стороне своей работы, «строго говоря, как таковой ее нет. На целостность и всеохватность она не претендует, равно как и на принятие ее читателем, хотя большинство наблюдений вылилось в формулировки, для автора очень важные. Возможно, в какой-то мере это связано с повышенно субъективным подходом к материалу и уходом от строго логического научного метода. Но ведь и к науке сейчас, в конце XX — начале XXI в., изменилось отношение...» [1, с. 385]. О нестрогости работы в связи с изменением отношения к науке речь еще впереди. Пока же следует сказать о том, что с точки зрения композиции и содержания рассматриваемая монография являет собой пример синкретического постмодернистского текста с элементами фольклористики (Введение), искусствоведения (глава I «Змеи, птицы, монстры в изобразительном искусстве Северного и Южного Двуречья дописьменного периода», глава II «Львиноголовый орел в памятниках изобразительного искусства и письменных источниках раннединастического Шумера», глава IV «Орел и змея в изобразительном искусстве раннединастического Шумера»), шумерской филологии (глава III «Шумерские эпосы о Лугальбанде», глава V «Шумерское эпическое сказание о Гильгамеше, Энкиду и подземном мире. Анзуд и змея в эпосе», глава VI «Вавилонское сказание об Этане», глава VII «Аккадское сказание о птице Анзу»), литературоведения (глава VIII «О стилистике, жанре и композиции памятников шумеро-аккадской литературы»), культурной антропологии (глава X «Пути Змеи и пути Орла — куда и как?», глава XI «Пути Лугальбанды и пути Этаны — куда и как?»), аналитической психологии и теософии (глава XII «Я открою тебе, Гильгамеш, сокровенное слово...» Мир магии и тайного знания). Основным приемом автора является пере-

сказ сюжетов и изображений, содержащих похожий образ, и соотнесение этого пересказа с известными ей концепциями современных гуманитариев и мистиков (Кастанеды, Юнга, Д. Андреева, Гурджиева и др.).

Во Введении излагается не столько история вопроса, сколько история авторского интереса к данной теме. Этот интерес начался с вавилонских сюжетов об Этане, летящем на орле, и о вражде орла и змеи. С самого начала образы орла и змеи воспринимались автором работы как некая тайна и сопоставлялись с библейским стихом из Книги Притчей Соломоновых о непостижности четырех путей: пути орла в небе, пути змея на скале, пути корабля среди моря и пути мужчины к девице (30: 18–19)<sup>2</sup>. Подобные же сюжеты находились ранее и фольклористами, что позволило провести сопоставительный анализ множества текстов, в которых бытовали истории об орле и змее (или о птицах и змеях). В начале своего труда автор задает те главные, по ее мнению, вопросы, ответы на которые можно получить после анализа клинописных источников и сюжетов глиптики: «Каков был исходный рассказ и каковы были последующие изменения?.. Возможно ли сейчас, когда нам известны многие памятники шумерской литературы, понять, в какой мере соотносятся (и соотносятся ли) шумерские и вавилонские предания о дружбе человека с представителем пернатого мира? Был ли исходный рассказ единственным или их существовало несколько, и какой из известных нам следует признать наиболее древним? Какие версии иллюстрируют (и иллюстрируют ли) сцены полета на орле и на львиноголовой птице? Сколь различны в изобразительном искусстве образы орла и Анзуда? Эпизод со змеей, играющий столь важную роль в вавилонском сказании, находит ли какие-то параллели в шумерской литературе и мог ли он быть совершенно самостоятельным сюжетом, как предполагают некоторые исследователи? Когда, почему и как появился мотив враждебного отношения между птицей Анзу и богами, покровителями человека? Суще-

<sup>2</sup> Все четыре пути объединены одним свойством: они не оставляют следов, и потому их трудно постичь.

стует ли он в изобразительном искусстве Двуречья?» [1, с.17–18]. Выводы, сделанные автором в ЗаклЮчении, лишь в самой малой степени касаются ответов на эти вопросы. По сути дела, автор получает только два результата. Во-первых, изучение сюжетов глиптики показывает, что среди изображений чудовищ-монстров уже с периода Урук-IV встречается наряду с обычным орлом фигура львиноголовой гигантской птицы, нападающей на копытных, а змея присутствует на изображениях в связи со сценами соития. Во-вторых, в шумерской и аккадской словесности существует несколько эпических текстов, в которых содержатся мифологические мотивы: а) помощи орла отпрыску царского рода или царю; б) вражды орла и змеи; в) вражды орла и богов [1, с.370–371]. Все эти тексты подробно обсуждаются автором с точки зрения композиции и сюжета, приводятся и их полные переводы. Однако ни на один из остальных поставленных вопросов монография ответа не дает. Вопросы эти просто повисают в воздухе. Вместо ответа читателю предлагается весьма причудливая концепция научно-философско-мистического характера, в которой просматриваются две составляющие — исследовательская и эзотерическая.

Концепция книги в ее исследовательской части довольно проста и понятна. Существует несколько ассоциаций, которые можно провести при сопоставлении изобразительных и текстовых мотивов:

- Любовное соитие. Змея.
- Розетка, женщина. Змея.
- Скрещенные львы. Змея.
- Козлы вперекрест. Змея.
- Львиноголовый орел, распростерший крылья над львами (козлами).
- Человек, опутанный змеей.
- Орел (Анзуд) — змея — водная стихия — дерево — женщина (волшебное существо).
- Полет (волшебный бег) — дар Орла.
- Орел (Анзуд) — посредник неба и земли, «око истины» [1, с.270].

Из этих ассоциаций на основе исследования всех имеющихся памятников иконо-

графии и текстов делаются выводы: а) о связи змеи с женской сексуальностью и оргиастическими культами как силами Низа (в том числе и телесного); б) о связи орла с инициацией, медитацией и обрядами посвящения как силами Верха: «Культы, связанные со змеей (с раскрытием “нижних чакр”), имеют тенденцию вырождаться в оргиастические, что угрожает жизни и благополучию общества гораздо сильнее, чем культы (и практика) раскрытия “верха”, то есть головы, которые во все периоды человеческой истории никогда не были массовыми и имели бóльшую тенденцию к закрытости, чем “культы змеи”» [1, с.373]. Автор рассматривает орла и змею как два из трех образов трехчастной модели мира. Эта трехчастная модель усматривается из композиции текста о Гильгамеше, Энкиду и Подземном мире. Автор пишет: «Таким образом, перед нами оказывается произведение, где создана стройная и цельная картина представлений об устройстве и установлении миропорядка, об основных законах жизни. При этом принцип трехчастности преобладает не только в основном членении темы (верх — середина — низ), но заметно тяготение к нему по всему ходу действия, в более мелком членении в каждой части рассказа» [1, с.140].

Возникает вопрос, насколько оригинальны эти выводы. В этой связи удивляет полное игнорирование автором работы ее предшественников по данной проблематике — Вяч. Вс. Иванова и В. Н. Топорова. Если бы их исследования были включены в книгу, то примерно половину теоретических рассуждений автора нужно было бы закавычить со ссылками на статьи в «Мифах народов мира». Ведь уже в энциклопедических статьях «Орел» и «Змей» содержались все основные выводы по данной тематике: «Орел, орлица, символ небесной (солнечной) силы, огня и бессмертия» [3, с.258]. «Змей, змея, представленный во всех мифологиях символ, связываемый с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом — с другой <...> Так, известное в искусстве верхнего палеолита противопоставление змей и птиц, по-

лучившее продолжение в раннеевразийском искусстве (птицы и змеи как животные верхнего и нижнего миров, см. Верх и низ) и отразившееся в позднейших мифологических сюжетах <...> сменяется образом летучего, крылатого или “пернатого” (как в древней Мексике) Змея-дракона, соединяющего в себе признаки змеи и птицы» [4, с. 468–469]. «В развитых вертикальных трехчленных моделях мира (типа шумерской, индоевропейской и исторически связанных с ней древнегерманской, индоиранской, славянской) космический Змей приурочен к низу в противопоставлении верха и низа» [4, с. 470]. Характерно, что Иванов и Топоров прекрасно осведомлены о работах ассириологов, на которые ссылается В. К. Афанасьева: в библиографии статьи «Орел» есть работы Б. Грушки и И. Фур-Яппельт.

Таким образом, мы убеждаемся в том, что ничего принципиально нового в области исследования данной проблемы в монографии нет. Более того, ее выводы уже раньше были получены представителями российской семиотической школы.

Новость содержится в самой интерпретации известных идей. Образы орла и змеи объявляются полученными путем разноплановых медитаций, основой для которых были либо сексуальные практики, либо наркотические вещества<sup>3</sup>. А что касается орла Анзу,

<sup>3</sup> «Галлюциногенные растения — мак, конопля — распространены в Двуречье. Нет сомнения в их употреблении не только в обрядах и ритуалах, но и в быту. Также можно не сомневаться, что в состоянии «расширенного сознания» древние жители Двуречья могли входить и без применения галлюциногенов, при помощи других весьма разнообразных практик, в том числе и связанных с сексом» [1, с. 354]. Утверждению автора насчет употребления наркотиков можно возразить дважды и с разных позиций. Во-первых, в известном нам словаре шумерского языка отсутствуют слова для мака и конопли, что само по себе примечательно: в стране, где религия связана с употреблением наркотиков, такие растения не только многократно упоминались бы, но и воспевались в гимнах (как сома-хаома у индоиранских народов). Во-вторых, в хорошо известном автору тексте «Энки и Нинхурсаг» (его перевод см.: [1, с. 389–396]) три растения (*amhara*, *atutu*, *ardadillu*) из восьми, незаконно съеденных Энки, относятся к сильнодействующим медицин-

так его внешний облик вообще был «результатом медитации на летучую мышь? (спрашивает себя автор. — В. Е.)» [1, с. 354]. Все рассуждения о возможных приемах медитации в конце концов сводятся к книге К. Кастанеды «Дар Орла», в которой образ орла, по мнению автора, являет собой «результат видения в состоянии более глубокой и уже непредметной медитации» [1, с. 358]. Разумеется, ни одного из этих положений нельзя подкрепить древними текстами. Из сказаний древней Месопотамии нельзя почерпнуть сведения об употреблении тамошними магами наркотических веществ, о галлюцинациях или сексуальных практиках типа тантрических. Если бы таковые существовали, то неминуемо были бы названы и упомянуты в заговорах или в записях ритуалов. Однако ничего подобного мы до сих пор не находим. Что касается орла как медитации на летучую мышь, то эта своеобразная фантазия возникла из одной строчки силлабария, где лицо летучей мыши названо «лицом Анзу» [1, с. 50]. Но в большинстве случаев Анзу все же имеет лицо льва; значит, следуя авторской логике, можно предположить, что под сильным наркотическим опьянением шумер мог медитировать одновременно и на льва, и на летучую мышь, а в результате почему-то появилась птица... Наконец, ссылка на Кастанеду представляется постмодернистской провокацией в том смысле, что налицо явный анахронизм: разумеется, Кастанеда писал свою книгу (вышедшую в 1982 г.), изучив гору сравнительно-этнографического материала по образу орла в мифологиях народов мира, и вполне

ским препаратам (Р. Кэмпбелл-Томпсон в своем *Dictionary on the Assyrian Botany* (London, 1949) и вовсе считает их наркотиками), но эффект от их поедания не положительный, а резко отрицательный: Энки не радуется, на него не находит просветление или расширение сознания — он просто *заболевает* и жаждет поскорее исцелиться. А это может означать, что наркотические вещества вызывали у шумеров реакцию отторжения. Прибавим к сказанному, что ни один из известных нам священных снов правителей Шумера не был вызван употреблением каких-либо лекарств или напитков. Употребление же такого слабоалкогольного напитка, как пиво, в мифологии шумеров всякий раз приводило богов к необдуманным или деструктивным действиям.



возможно, что среди этого материала ему попался и шумерский эпос о Лугальбан-де, и вавилонский эпос об Этане. Во всяком случае исследователь-позитивист не стал бы ссылаться на продукт современной массовой культуры при исследовании образов древнейшей письменной культуры.

Итак, мы видим, что мистическая интерпретация сведений, ранее полученных семиотиками, не только не подтверждается текстами, но и грешит против логики научного исследования. Однако не стоит забывать о философско-эзотерической стороне концепции автора, ради которой во многом и была написана эта книга. Она изложена в главе IX «Этиологический миф и мифологема в шумеро-аккадской литературе». Здесь речь идет о мифологеме как основе иррационального мышления. Автор книги дает следующее определение мифологемы: «...мифологема — интуитивно-эмоциональный образ, содержащий в себе догадку о сущности граней бытия» [1, с. 252]. Этот образ рассматривается в книге как «некое ядро мифологического» [1, с. 259], тесно связанное с поэтической интуицией, «но не логически, а скорее спонтанно» [1, с. 260]. Мифологема «ахронична, иррациональна, оттого что она интуитивно прорывается сквозь сознание, воплощаясь в поэтических образах. Мифологема всегда первична по отношению к этиологическому мифу, она может оказаться его тайным смыслом» [1, с. 260]. Далее речь заходит о трех уровнях герменевтического толкования Священного Писания: телесном, душевном и духовном (мистико-аллегорическом). И наконец, автор подходит к ключевой для себя теме, которую можно назвать «изучение мира интуитивно-поэтическим методом». Сперва она констатирует: «Для автора удивительным оказалось обнаружить, что в течение многих лет работа велась им по некоему методу, к тому же, видимо, каждый раз открываемому каждым исследователем для себя заново, что особенно явствует из категорий, выбираемых для рассмотрений» [1, с. 261]. Далее сопоставляется авторское видение и видение писателей (Набокова и Берберовой) и произносятся слова «точность поэтического видения и пророческого прозрения» [1, с. 261]. Наконец, эти туманные высказывания обретают вполне

конкретную форму: «Мифологема как бы выговаривается поэтом, который не всегда осознает ее истинный глубинный смысл. Она тот текст, что рождается прежде губ... Но в ней нередко раскрываются некие законы духовного развития мира. Мифологема всегда говорит о единстве мира, она — выразитель этого скрытого единства, выраженного средствами поэзии» [1, с. 268]. Читателю наконец становится понятен замысел автора: В. К. Афанасьева, представляющая себя поэтом и изучающая древние мифологемы, хочет проникнуть в тайны шумерской мифологии тем же способом, какой был характерен, с ее точки зрения, для самих шумеров. Налицо попытка мистического слияния субъекта познания с его объектом<sup>4</sup>. Все бы хорошо, но затем автор монографии выражает свое недоверие существующим в науке рациональным способам объяснения мира, принимая при этом определение Философского словаря, что иррациональное есть «находящееся за пределами разума» [1, с. 268]. Далее приводятся цитаты из различных физиков (Эддингтона, Гейзенберга), которые писали о преодолении бреши между рациональным и иррациональным началами нашего сознания. Книга заканчивается цитатой из Гейзенберга: «Первый глоток из кубка науки делает нас атеистами. Но на дне кубка нас ждет Бог...» [1, с. 386].

Попробуем теперь разобраться в невероятной путанице этих построений. Начнем с конца. Гейзенберг пишет о том, что увеличение наших знаний способствует нашей религиозности. С этим трудно спорить в том смысле, что изменение количества и качества наших знаний приводит нас к обнаружению еще большего числа неведомых объектов и проблем, непознанное расширяется до бесконечности, и эта бесконечность начинает представляться нам чрезвычайно сложно

<sup>4</sup> Об этом свидетельствуют и слова из ее интервью: «В какой-то момент я заметила, что поэзия и наука идут параллельно. Как будто пишут два разных человека <...> Хотя если строго говорить, это не переводы, а в значительной мере поэтические переложения. К тексту я отношусь не как переводчик, а скорее как поэт» ([http://www.russ.ru/besedy/k\\_svoim\\_shumerskim\\_perevodam\\_ya\\_otnoshus\\_kak\\_poet](http://www.russ.ru/besedy/k_svoim_shumerskim_perevodam_ya_otnoshus_kak_poet)).

и хорошо устроенной. В этом смысле любой ученый неизбежно религиозен. Но ведь автор книги пишет совсем о другом, а именно об интуитивно-эмоциональных образах предметов, получаемых посредством наркотических медитаций, магии или сексуальных практик. Не о такой религиозности думает Гейзенберг. Он имеет в виду углубление *рационального* познания, которое приводит к открытию в самом человеке духовных глубин, к изменению сознания человека под влиянием его научной деятельности<sup>5</sup>. Ни он, ни Эддингтон не призывают к недоверию науке и к уходу в экстаз. Если же говорить об иррациональном компоненте научного знания, то это не поэтический образ, не метафора, а идея, полученная путем неожиданного для исследователя соположения нескольких фактов. Иррациональный компонент науки лишен произвольной фантазии, он основан на пристальном наблюдении за феноменами (как в случае Леонардо) или на чувстве красоты теоретических построений (как у Коперника или Менделеева). В этом отношении шумеры, нацеленные на объяснение устройства мира, являются прекрасным примером. Вся их мифология служит основной цели — этиологической. Мифы об Инанне и Думузи объясняют, почему год состоит из двух полугодий. Миф об Энки и Нинхурсаг показывает, как зародилась жизнь на Дильмуне. Миф об Инанне и Энки рассказывает, почему жизнь перешла из Эреду в Урук. И мифологические мотивы служат здесь инструментами для протонаучного объяснения реальных явлений природы и истории<sup>6</sup>. Далее, если мы будем считать иррациональное находящим-

<sup>5</sup> Строго говоря, В. Гейзенберг только повторяет слова Ф. Бэкона: «Малое знание удаляет от Бога, а большое приближает к нему».

<sup>6</sup> В этой связи уместно будет вспомнить определение мифологемы, данное И. М. Дьяконовым: «Мифологемы — это сюжетобразные персонажи и ситуации, определяющие общее содержание мифологического сюжета и способные повторяться в семантически однородных рядах» [5, с. 191]. Сам же миф является «способом массового и устойчивого выражения мироощущения и миропонимания человека, еще не создавшего себе аппарата абстрактных обобщающих понятий и соответственной техники логических умозаключений» [5, с. 9].

ся за пределами разума, то никакое познание (кроме разве что сенсорного) будет невозможно, потому что без разума вообще невозможно интеллектуальная деятельность. Значит, нужно как-то переформулировать само понятие «иррациональное». Наконец, говоря о герменевтике, следует опять-таки обратить внимание на анахронизм авторского подхода: шумерские тексты не являются каноном Священного писания, они не считаются боговдохновенными, и современному человеку не нужно рассматривать их в мистико-аллегорическом плане, поскольку ничего для своей собственной веры он в них не найдет.

Но в этом пункте автор может полностью не согласиться со мной и сказать, что, напротив, именно рассматриваемые тексты оказываются близки ей в эмоциональном и духовном плане, именно их аллегории были для нее подспорьем все эти годы, и именно эта тема волновала ее больше всего в нравственном плане. Тогда останется лишь развести руками и констатировать очевидное: автор книги решила задачи, поставленные ею перед самой собой, но она не решила задачи, которые ставит перед исследователем сам предмет.

Пора теперь обратиться к самому предмету исследования. И здесь для начала следует сказать, что автору были известны далеко не все важнейшие источники по рассматриваемому предмету, вышедшие за последние десять лет. Особенно досадно отсутствие в исследовании последних изданий тех самых текстов, на которых, собственно, оно и базируется: вавилонских эпосов об Этане и о похищении Таблицы Судеб орлом Анзу, а также аккадского эпоса о Гильгамеше [6; 7; 8]. Автору осталось неизвестным большое исследование голландского коллеги по проблеме инициации и консекрации Лугальбанды [9, р. 259–289]. Не учла она и последние данные по шумерским и семитским этимологиям [10, р. 1–5; 11, с. 121–126]. Это существенно обеднило филологическую часть книги, без которой в данном случае вряд ли возможно полноценное исследование. Пострадал и перевод, поскольку в нем не учтены фрагменты, отсутствовавшие в более ранних изданиях.

Теперь по существу самой проблемы. Надо сказать, что никакой загадки под названием «Орел и Змея» в ассириологии нет

и не было. Орлы и змеи — распространенные виды фауны в Южном Двуречье и прилегающих к нему горах Загроса. То, что они изображались на печатях, свидетельствует о наблюдательности древних жителей Месопотамии. Нельзя не заметить, что орел, ниспадая с неба, когтит бегущих по земле животных (как копытных, так и хищников). Нельзя, увы, игнорировать тот факт, что змея ползет понизу, что ее яд опасен для человека и от него трудно найти противоядие, не говоря уж о заклятье. Если бы на месопотамских печатях изображались коалы или кенгуру — это было бы проблемой для исследователей, поскольку данные животные нехарактерны для Ближнего Востока. Мы же видим образы животных не только распространенных, но и играющих важную роль в жизни человека. Следовательно, никакой проблемы нет. Орел летит поверху, значит, он ассоциируется с небом. Змея ползет понизу, стало быть, она сила низа. Орел обзревает с высоты всю землю, значит, ему присуща особая зоркость, которая ассоциируется и с особым знанием, а отсюда и последующая связь орла с властью над судьбами неба и земли. Все ассоциации устанавливаются довольно легко и исключительно эмпирическим путем. Ни о какой особой интуиции, позволяющей в результате мистического наития или трансa связать орла с верхом, а змею с низом, говорить не приходится. В чем же тогда проблема, есть ли она, и какие вопросы нужно задать предмету, чтобы исследование пошло по естественному руслу, без привлечения посторонних сил?

Проблема в том, что:

а) на изображениях обычный орел и птица, называемая Анзу, отличаются наличием у Анзу львиной головы (у орла она птичья). Следовательно, это разные живые существа. Нужно поставить вопрос о терминологии этих птиц в клинописных языках и о различиях в облике двух птиц на орнитологическом уровне;

б) обнаруженная в клинописных текстах эволюция образа Анзу также нуждается в комментарии. Непонятно, почему в одну эпоху Анзу считался символом божеской и царской власти, а в другую — этой власти противопоставлялся;

в) при наличии эмпирически выводимой ассоциации между змеей и низом, змеей и водой (изоморфность) остается совершенно непонятной связь между змеей и женщиной (правда, связь эта известна исключительно по изображениям, тексты ее не транслируют). Оргиастические вихревые танцы и «нижние чакры» не способны здесь ничего прояснить. Апелляция к оппозиции «активность — пассивность» тоже была бы неуместна. Ассоциация между женским началом и низом отнюдь не универсальна, например в Египте женское начало связано с Небом, а мужское — с Землей. При этом нужно заметить, что в Месопотамии птица Анзу отчетливо связана именно с мужским началом, поскольку она покровительствует правителям мужского пола.

Нетрудно сообразить, что первый из поставленных предмету вопросов касается биологии и терминологии того, что месопотамский человек видел перед собой. Второй вопрос имеет отношение к политической идеологии государств Двуречья, которая, что также естественно, не могла не меняться на протяжении тысячи лет. Третий вопрос касается особенностей мышления и мироощущения древних жителей Месопотамии. Эти главные вопросы даже не были поставлены в рецензируемой работе, несмотря на обилие второстепенных для темы вопросов. Но мы поставим их и попытаемся определить нынешние границы возможностей науки в решении проблемы.

В клинописи «орел» пишется либо слоговым образом  $u_{11}$ -ri-in (= *urinnu*), либо идеографически  $Tl_8$  (*erú*). Птица, называемая у автора «Анзуд», обозначается двумя или тремя знаками: AN.MI («небо», «темно»), AN.IM.DUGUD («небо», «тяжелая туча»). Ассоциация хорошо понятна: большая птица закрывает своими крыльями солнце и небо, подобно тяжелой туче. В начале прошлого столетия это сочетание знаков читалось как  $^d$ Im-dugud, но Б. Ландсбергер, основываясь на аккадском эквиваленте *an-zu-u*, предложил читать знаки шумерского текста аналогичным образом [12, s. 14]. В конце столетия появились аргументы в пользу раздельного чтения: по-шумерски следует читать  $^d$ Im-dugud, по-аккадски *anzú* [10, p. 1–5; 13, p. 126–137]. В статье Л. Е. Когана, опубликованной

в четвертом выпуске журнала «Тирош», среди прочих фаунистических этимологий разбирался вопрос о еврейском названии хищной птицы (орла или коршуна) *'ozniyyā*. Автор приводит параллели *zn'* (сир.), *'nz-* (араб.) и отмечает большое сходство с аккадским наименованием мифологической хищной птицы *anzū*. В конце списка следуют похожие семитские названия для орла, в которых отсутствует -п: *e-zi*<sup>musen</sup> (акк.), *'ōz* (евр. ПБ), *'uzzā*, *'wz*, *'uzuā* (иуд.), *'āzā*, *'azzā* (также иуд. и ПБ), *'azizat* (арб.) [11, с. 124; 14, р. 71–72]. Следовательно, перед нами особая разновидность хищной птицы, которую нельзя отождествить с обычным орлом, но которая, несомненно, была реальным живым существом<sup>7</sup>. Ее фаунистическое отождествление — дело орнитологов и, возможно, палеонтологов<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> В пользу такого предположения говорит и упоминание птицы *anzū* в шумеро-аккадских списках известных птиц, а также сообщения о ее птенцах и яйцах (ED Birds, 145; OB Nippur, Ura 4 Seg. 6, 101'–103'; данные приводятся по электронному словарю шумерского языка (<http://psd.museum.uconn.edu/epsd/nepsd-frame.html>)). Львиная голова Анзу в сочетании с изображениями этой птицы на двух львах может свидетельствовать о намеке на ее способность к поражению крупных кошачьих хищников.

<sup>8</sup> К этому стоит прибавить свидетельства еврейских текстов, в которых упоминается птица *Ziz*: «Не приму я быка из дома твоего, ни козла из дворов твоих, ибо все звери в лесу — мои, и скот (*Бехемот*) на тысячах холмов. Я знаю всех птиц в горах, и Зиз-Саддай (букв. *Зиз поля*) — мой» (Ps. 50:9–11); «Затем Рабба б. Бар Ханна сказал: «Однажды мы плыли на лодке и увидели птицу, стоявшую по крыльям в воде, в то время как голова ее достигала неба. Мы подумали, что вода (в этом месте) неглубока и захотели прыгнуть, чтобы освежиться. Но *Бат Кол* сказал: «Не вздумайте прыгнуть, ибо топор плотника был брошен в эту воду семь лет назад и до сих пор еще не достиг дна»... Р. Аши сказал: «Это птица Зиз-Саддай, ибо сказано: «И Зиз-Саддай — со мной»» (Вав. Талмуд, Баба Батра 73 б); «Р. Йоханан со слов р. Йонатана сказал: «Кроме того, что я запретил вам, я разрешаю вам»... Кроме той рыбы — *Левиафан*. Кроме той птицы — Зиз. Это та, о которой сказано: «Я знаю всех птиц в горах, и Зиз поля — мой»» (Ps. 50:11). Р. Иуда б. Симон сказал: «Когда она протирает свои крыла, то затмевает диск солнца»... Почему ее имя Зиз? Потому что в ней множество вкусов, вкус этого и вкус того (*mizzeh u-mizzeh*)» (Midrash Leviticus Rabbah 22:10). То есть птица не

В большинстве контекстов Анзу — птица восточных гор (по-видимому, Загроса), не живущая на территории Месопотамии. Особое внимание уделяется горным гнездам птицы Анзу, о чем свидетельствует эпос «Лугальбанда и Анзу», где рассказывается о птичьей семье, ее гнезде и птенцах. Сходное упоминание гнезда Анзу содержится и в эпической песне «Гильгамеш, Энкиду и Подземный мир». До начала Старовавилонского периода Анзу воспринималась положительно: она олицетворяла силу власти правителя или бога, ее образ использовался как эмблема и царский штандарт (особенно в Лагаше). В эпических песнях урукского цикла Анзу была определителем судеб и отпрыском Энлиля. Упоминание птицы Анзу содержится также в тексте «Нанше и птицы», не учтенном ни в одном из перечисленных исследований: *Im-dugud*<sup>musen-de<sub>3</sub></sup>, *dAnun-na-ke<sub>4</sub>-ne-/bi<sup>2</sup>\ nam mu-un-di-ni-ib<sub>2</sub>-tar-re* — «Анзу с Анунаками судьбы определяет» (Birds, 30)<sup>9</sup>.

Попробуем проследить историю Анзу в шумероязычных клинописных текстах. Из работы Б. Грушки следует, что во всех текстах на шумерском языке сочетание знаков AN.IM.DUGUD применяется а) по отношению к самой горной птице — определительнице судеб в эпических текстах урукского цикла; б) по отношению к храмам, памятникам и статуям, установленным правителями, в царских надписях; в) по отношению к самим царям в царских гимнах [15, с. 41–77]. Обращает на себя внимание следующая деталь. В гимнах шумерским храмам, приписанных дочери Саргона Энхедуанне, храм Эннинну бога Нингирсу называется *dIm-dugud*<sup>musen</sup> *kur-š[e<sub>3</sub> igi-il<sub>2</sub>-la* — «Анзу, за горами надзирающий» (ТН 20, 241), а в следующей строчке упоминается «шарур Нингирсу». В гимне храму Нинурты Эшумеша сопоставление его с Анзу отсутствует (ТН 5). Отождествление храма Эннинну с Анзу можно най-

только существовала, но ее даже можно было употреблять в пищу. Я цитирую данные неопубликованного доклада Н. Вазана «Ziz — the Biblical Anzu», прочитанного на 48-м Международном конгрессе ассириологов в Лейдене (июль 2002 г., handout).

<sup>9</sup> Здесь и далее все текстовые данные цитируются по электронной базе шумерских литературных текстов (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>).

ти и в Цилиндрах Гудеа (например, А XI 3). Следовательно, можно предположить, что в Раннединастический период с Анзу сопоставлялся только храм Нингирсу в Лагаше. Политический упадок Лагаша привел к возвышению ниппурского Нинурты, к полному отождествлению Нинурты и Нингирсу и в свою очередь вызвал изменение отношения к Анзу. Роль победителя Асага приписали Нинурте, а Нингирсу, культ которого отныне не был значим, стал не более как эпитетом Нинурты в ипостаси земледельца [7, р. 28]. В последний раз Анзу упоминается в контексте царской власти в гимне исинского царя Липит-Иштара, который говорит о себе: <sup>d</sup>Imdugud kur-ša<sub>3</sub>-ga igi-gala<sub>2</sub>-me-en — ‘Я — Анзу, за глубинами гор надзирающий’ (Lipit-Eshtar A, 8). После этого образ Анзу приобретает в месопотамских текстах исключительно негативную окраску, ассоциируясь со злодеем Асагом, нарушением мирового порядка и демоническими силами Нижнего мира. Но в шумерских текстах эта негативная окраска зафиксирована только в трех из 61 литературного текста с упоминанием Анзу — в двух гимнах о подвигах Нинурты и во фрагменте «Нинурта и черепаха». Характерно, что эти тексты дошли до нас, самое раннее, в копиях начала II тыс. до н.э. Остальные негативные упоминания относятся уже к текстам на аккадском языке.

Итак, обычное чтение текстов в хронологическом порядке с привлечением данных лингвистики дает исследователю в руки следующие факты.

1. Птица Анзу, несомненно, существовала как зоологический феномен. В списках живых существ упомянуты ее яйца, ее птенцы, ее гнездо и она сама.

2. Птица Анзу всегда связана с горами в различных ситуациях: она живет в горах, она контролирует горы.

3. Ее культ в царских надписях был связан с почитанием лагашского бога войны Нингирсу, которому и приписывались до разгрома кутиев подвиги в восточных горах. А в более раннем урукском эпосе она покровительствовала знам I династии Урука, также ходившим в восточные горы.

4. С начала III династии Ура наступил политический упадок Лагаша и культа Нин-

гирсу, после чего подвиги этого бога были приписаны ниппурскому Нинурте.

5. А в эпоху I династии Исина, после Липит-Иштара, птица Анзу, бывшая символом только Нингирсу, была объявлена противником Нинурты, поскольку в тонкостях шумерской политической идеологии наследники амореев уже не разбирались. Именно тогда, в исинский период, могли быть составлены и шумероязычные тексты, в которых Анзу (а затем и сам герой Нинурта) объявлены нарушителями мирового порядка («Нинурта и черепаха», «Нинурта и Анзу»).

Причина, по которой произошла трансформация культа Анзу в антикульт, на теоретическом уровне объясняется просто: каждая новая эпоха делает ценности предыдущей антиценностями, воспринимая их как причину зла и хаоса. Но вот в конкретно-историческом плане все пока не слишком ясно. Можно предположить, что ранняя связь шумерской царской власти с культом птицы восточных гор должна объясняться очень сильными экономическими, культурными, а возможно, и родственными связями между шумерами и жителями гор Загроса (как и более удаленных восточных земель, например Аратты). Впоследствии эти связи могли ослабеть, поскольку были освоены иные маршруты (например, Сирия и области Средиземноморья), произошла семитизация властной элиты, и потому ассоциация Анзу с царской властью не воспринималась более как что-то естественное. Более того, пришедшие с запада амореи рассматривали восток и горы как абсолютно чуждый себе мир и боялись любых проявлений активности с Востока. Да и сама Аратта была через тысячу лет забыта в Месопотамии. Однако это только мои предположения, хотя в любом случае ответ на второй из поставленных вопросов следует искать в конкретном материале месопотамской истории.

Третий вопрос — о связи змеи, низа и женщины — намного сложнее двух предыдущих. Между этими образами явно есть какое-то пропущенное звено, обнаружив которое, можно объяснить не только месопотамское правило (мужчина — верх, женщина — низ), но и египетское исключение из него. Можно предположить, что это зве-

но — вода. То, что вода и змея изоморфны, очевидно. Менее очевидно то, что вода обладает свойством давать жизнь. Такова функция реки во время ирригации. Этим речная вода, несущая ил полям, напоминает оплодотворенную женщину, дающую жизнь новому существу. Прекрасной иллюстрацией данного отождествления является фрагмент гимна об Энки и устройстве мира, в котором Энки после своего воцарения оплодотворяет две реки — Тигр и Евфрат, совершая священный брак, в котором эти реки заменяют женщин (Enki and the world order, 250–266). Следовательно, ассоциация «вода — женщина» на шумерском материале доказана. Теперь возникает неожиданный момент: нужно доказать ассоциацию «вода — низ», что вроде бы очевидно, когда речь идет о речной воде. Но не так оно и очевидно. Если в шумерской мифологии истоком речной воды является водная бездна (Абзу), расположенная под землей, то в мифологии египетской истоки Нила помещаются наверх, на Небо. Небо воспринимается одновременно и как небесный океан Нун, и как женщина, рождающая звезды<sup>10</sup>. Отсюда становится понятно, почему женское начало у египтян связано с верхом, а не с низом. И таким образом реконструируется вся цепь ассоциаций, идущая именно от образа речной воды: воде подобна змея (по форме), женщина (по функции), и женское начало расположено там, где находятся источники плодородной речной воды<sup>11</sup>. Следовательно,

<sup>10</sup> Исследователь египетской мифологии Р. Антес пишет: «Имя богини Нут (Нунут) как будто указывает на нее как на женскую параллель Нуну, изначального океана» [16, с. 36]. Нут — египетская богиня неба.

<sup>11</sup> В рецензируемой работе связь женщины, змеи и воды рассматривается только на примере заговоров, в которых фигурирует хранительница заклятий Нингирима, ассоциированная со змеей [1, с. 277–278]. Та же самая змеиность обсуждается и в связи с богинями Инанной и Ишхарой. Но каких-то определенных выводов автор работы по этой теме не делает, повторяя только хорошо известные теории о связи змеи с женской сексуальностью. Мне представляется обойденной чрезвычайно важная тема женского колдовства. Не случайно колдунья называется в шумерской традиции *munus uš<sub>7</sub>-zu* 'женщина, знающая слюну'. К этому стоит добавить примечательный лингвистический факт:

при ответе на этот вопрос можно обойтись без магии и наркотических медитаций.

Подводя итоги, следует сказать, что для рецензируемой работы характерны принципиальный антиисторизм и субъективный психологизм. Антиисторизм проявляется в подчеркнутом нежелании рассматривать предмет в традиционных для науки аспектах: этимология, хронология, связь с событиями социально-политической истории, исследование по всем родам и жанрам текстов. Причем антиисторизм перерастает по ходу книги в декларированное недоверие к науке, и в результате вместо получения новых данных автор приходит к апологии хорошо известных и достаточно тривиальных положений современных мистиков. Субъективный психологизм сказывается в построении композиции книги и в самом рассмотрении ее предмета, который автор считает порождением медитации посвященного. Вместе с тем в работе собрано множество источников и опубликованы (хотя и не впервые) переводы большинства важнейших текстов по данной проблематике, что делает фактологическую основу книги чрезвычайно полезной для входящих в науку исследователей.

Переходя теперь на образный язык самого автора монографии, можно сказать, что в тексте борются друг с другом «змеиное» и «орлиное» начала. «Змеиное» сказывается в желании увязать древний миф с поэтическими наитиями современных мистиков. «Орлиное» начало демонстрируется систематическим описанием и сопоставлением двух родов источников. Происходит борьба рационального и иррационального, научного и мистического в одном тексте. И борьба эта, столь симптоматичная для нашего времени, не позволяет орлиному началу торжествовать. Ученый противостоит модам и течениям времени, именно поэтому его поиск истины наталкивается на препятствия в виде обыденного сознания большинства. Никто еще не видит того, что ведомо ему, но это ведомое просвечивает из совокупности фактов. Здесь же налицо увлеченность потоками

в шумерском языке «яд змеи» и «слюна» — омонимы, которые пишутся разными знаками: *uš<sub>11</sub>* и *uš<sub>7</sub>*. То есть колдующая женщина напоминает змею.

эпохи, стремление плыть по течению, видеть то же, что желает видеть большинство гуманитарно образованных людей. В результате исследование, ставшее результатом большого пути по частностям научного знания, в теоретическом отношении оказалось лишь иллюстрацией той простой мысли, что мистика не ведет к новому пониманию человеческой истории и не расширяет горизонтов мировоззрения. Она способна лишь к порождению новой мифологии, имеющей косвенное отношение к мифам древнего мира.

### Литература

1. *Афанасьева В.К.* Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья. М.: Водолей, 2007.
2. *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. М., 1975.
3. *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Орел // Мифы народов мира. М., 1992. Т. II. С. 258–260.
4. *Иванов В.В.* Змей // Мифы народов мира. М., 1991. Т. I. С. 468–471.
5. *Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990.
6. *Novotny J.R.* The Standard Babylonian Etana Epic. Helsinki, 2001 (State Archives of Assyria. Cuneiform Texts. Vol. II).
7. *Annus A.* The Standard Babylonian Epic of Anzu. Helsinki, 2001 (State Archives of Assyria. Cuneiform Texts. Vol. III).
8. *George A. R.* The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford, 2003.
9. *Vanstiphout H. L. J.* Sanctus Lugalbanda // Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen. Winona Lake, 2002.
10. *Alster B.* Contributions to the Sumerian Lexicon. 1. The Reading of AN. IM. DUGUD. mushen // Revue d'assyriologie. 1991. N 85. P. 1–5.
11. *Коган Л.Е.* Некоторые новые этимологии к древнееврейской фаунистической лексике // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 121–126.
12. *Landsberger B.* Einige unerkannt gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1961. N 57. S. 1–23.
13. *Watanabe Ch. E.* Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach. Wien, 2000 (= Wiener Offene Orientalistik 1).
14. *Militarev A., Kogan L.* Semitic Etymological Dictionary. Vol. II. Animal Names. Münster, 2005.
15. *Hruška B.* Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien. Budapest, 1975.
16. Мифологии древнего мира. СПб., 2005.

В.В. Емельянов

**Ойратский словарь поэтических выражений / Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н. С. Яхонтовой.** М.: Восточная литература, 2010. 615 с. (Памятники письменности Востока. СХХ).

Книга Н. С. Яхонтовой представляет собой исследование небольшой рукописи, написанной ойратским (западномонгольским) письмом, которая хранится в собрании Института восточных рукописей РАН. Эта рукопись — словарь поэтических и синонимических выражений, которые вошли в монгольскую литературу благодаря переводам буддийских текстов с тибетского языка. Хотя многовековая переводческая деятельность монголов породила весьма значительную лексикографическую литературу, однако словарей и лексических пособий на ойратском письме сохранились единицы. Согласно колофону, данный словарь был переведен с тибетского языка самим создателем ойратской письменности Зая-пандитой Намхайджалцаном (Nam-mka'i rgyal-mtshan; 1599–1662), т. е. в XVII в. Тибетским оригиналом являлся неидентифицированный словарь, восходящий к знаменитому санскритскому словарю «Амаракоша» (Amarakośa), который был составлен в VI в. н. э.

Исследовательскую работу Н. С. Яхонтовой осложнило то обстоятельство, что в ойратском словаре отсутствует тибетская часть, т. е. оригиналы терминов. Каждый исследователь, который сталкивался с проблемой перевода и интерпретации монгольских буддийских текстов, знает, что многие встречающиеся в них термины и выражения малопонятны и труднообъяснимы. Как отмечал еще в 1896 г. профессор Санкт-Петербургского университета А. М. Позднеев в статье о монгольской литературе в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Эфрона, «монголы не знают других переводов, кроме подстрочных, рабски следующих оригинальному тексту, причем переводчики совершенно жертвуют особенностями своего языка и извращают его до неузнаваемости».

Отталкиваясь от ойратских переводов, Н. С. Яхонтова провела работу по поиску

и выявлению не только тибетских, но и исходных санскритских оригиналов ойратских терминов и словосочетаний. Основную и наиболее важную часть работы составляет комментарий, в котором объясняется происхождение различных поэтических выражений. Ведь зачастую тибетские переводы с санскрита и монгольские переводы с тибетского — результат возникших в головах переводчиков лексических ассоциаций, что является источником трудноразрешимых проблем для современного исследователя.

Ойратский словарь построен по тематическому принципу и содержит 82 раздела, которые отличаются по своему объему: эпитеты Будды и различных божеств буддийского пантеона, небо, названия планет, природных стихий, животных и др.

Непосредственно исследованию лексического материала предшествует подробное введение (с. 13–66), которое содержит сведения об использованных в работе словарях монгольского и тибетского языков и санскрита. Важнейшей частью введения является исследование и описание тех методов, которые применялись в традиционных переводах с тибетского языка на монгольский. Большой интерес и ценность представляет проведенное Н. С. Яхонтовой исследование о передаче тибетскими и монгольскими переводчиками исходных грамматических форм и показателей.

В книге опубликовано факсимиле словаря, выполнены его латинская транскрипция и русский перевод, который был бы малопонятен читателю без обширного комментария Н. С. Яхонтовой. Для каждого из 1032 поэтических выражений, содержащихся в словаре, приводятся ойратская транскрипция, монгольская транскрипция с указанием использованного лексикографического источника (в основном это известный «Словарь Суматиратны» бурятского ученого ламы Ринчена Номтоева и популярный тибетско-монгольский словарь XVIII в. rTogs par sla ba — ‘Легкий для понимания’), тибетский эквивалент, санскритский оригинал. Очень важно, что Н. С. Яхонтова рассматривала ойратские термины не изолированно, а в связи с общемонгольской традицией.

Анализ отдельных выражений и терминов представляет собой подлинные ис-



следования, которые выполнены на основе привлечения разноязычного лексического материала. Целый ряд ойратских выражений остался неидентифицированным, и Н. С. Яхонтова высказала предположения о возможном значении и этимологии неясных отдельных слов и выражений.

Важнейшей частью работы являются ойратский, монгольский, тибетский и санскритский индексы встречающихся в работе слов и поэтических выражений. Эти индексы особенно важны для изучения монгольской буддийской литературы, терминологическая база которой недостаточно разработана в современной науке.

Как и всякое крупное лексикографическое пособие, труд Н. С. Яхонтовой несвободен от некоторых мелких неточностей. Например, на с. 107 Шакьямуни совершенно правильно

назван седьмым Буддой (согласно буддийской историософии), а следующий за ним Майтрея на с. 112 почему-то назван пятым Буддой. Кроме того, в книге даже не упоминается крупная работа японских ученых, посвященная монгольской буддийской терминологии: *Ishihama Yumiko, Fukuda Yoichi. A New Critical Edition of the Mahāvvyutpatti: Sanskrit–Tibetan–Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology. Tokyo: The Toyo Bunko, 1989.*

Но в целом Н. С. Яхонтовой удалось решить исключительно сложную задачу: положив в основу своей работы небольшой (объемом 17 листов) и довольно несовершенный письменный источник, она создала капитальный труд по лексике монгольской переводной буддийской литературы.

*В. Л. Успенский*

## IN MEMORIAM

### ПАМЯТИ КХМЕРИСТА Ю. Ю. КРЫЛОВА

Двадцать четвертого марта 2011 г. ушел из жизни доцент кафедры филологии Китая, Кореи и ЮВА Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета Юрий Юрьевич Крылов. На 31 марта была назначена защита его докторской диссертации на тему «Проблемы слоговой и мон-кхмерской фонологии». Ниже публикуются отзывы ведущей организации и официальных оппонентов на диссертацию, поступившие в Ученый совет. С согласия авторов отзывы публикуются в сокращенном варианте и в той последовательности, в которой они были бы представлены на процедуре защиты.

#### Отзыв ведущей организации (ИВР РАН)

Диссертация Ю. Ю. Крылова — комплексное исследование фонологии мон-кхмерских языков, многие из которых изучены крайне слабо. В связи с этим диссертация является новаторской и, безусловно, представляет научный интерес. Не вызывает сомнения актуальность подобной работы, охватывающей материал большого количества мон-кхмерских языков, на котором прослеживается фонологическая специфика, закономерности и особенности этих языков. Поскольку мон-кхмерские языки относятся к квазислоговым языкам, то автор выработал собственную методику описания фонологии этих языков, отличную от описания слоговых языков.

В первой главе разбираются проблемы, связанные с типологической классификацией языков мира с точки зрения фонологии. В частности, рассматривается разница между структурой слога в слоговых и неслоговых языках. Принципиально новым в этой главе является подход к типологической классификации по фонологическим признакам. В частности, показано, что такие признаки принятой классификации, как наличие/отсутствие ресиллабации, наличие/отсутствие морфов короче слога, отражают лишь частные случаи отличия слоговых от неслоговых языков. Весьма существенно замечание о том, что в качестве классификационных признаков могут использоваться лишь те из них, которые имеют характер элементарных, т. е. не обусловленных одновременно двумя или несколькими факторами.

В этой же главе, по замыслу автора общетеоретической, изложены основные принципы слоговой фонологии — теории фонологического описания, разработанной специально для описания слоговых языков в Санкт-Петербургском государственном университете. Весьма интересен краткий исторический обзор возникновения и становления этой теории.

Инновационным является предложение распределить употребление терминов «силлабема» и «слогоморфема», которые нередко используются как взаимозаменяемые, по отдельным нишам: «В первом случае слог трактовался бы как фонологическая единица (силлабема), во втором — как лексико-морфологическая (слогоморфема), хотя для языков рассматриваемо-

го типа это материально тождественные единицы». Диссертант безусловно прав, считая, что неоспоримым аргументом для такого разграничения является их принадлежность разным парадигмам в зависимости от уровня анализа.

Во второй главе исследуется фонологическая специфика мон-кхмерских языков, которые в принятой классификации рассматриваются как квазислоговые. Хотя в типологическом плане они неоднородны и варьируют от собственно слоговых (вьетнамский) до неслоговых языков (никобарский), в основной массе они обладают многими общими особенностями, занимая промежуточное положение между слоговыми и неслоговыми языками. С точки зрения собственно фонологии мон-кхмерские языки, безусловно, гораздо ближе к слоговым языкам. Однако отнесению мон-кхмерских к собственно слоговым языкам препятствует в первую очередь наличие морфем с экспонентом короче слога.

Диссертация достаточно подробно знакомит читателя с основными типами мон-кхмерских языков — тональными, регистровыми и пострегистровыми. Можно согласиться с автором, что эти просодические типы второстепенны для мон-кхмерских по сравнению с потенциальной подвижностью инициалей или их частей в случае использования инфиксации. В результате образуются так называемые «полуторасложные слова».

В третьей главе подробно рассмотрены фонологические проблемы современного монского языка, судя по всему крайне интересного не только для специалистов по мон-кхмерским языкам, но и для фонологов любого профиля. Знание монской фонологии способно значительно расширить представления о том, что вообще возможно в фонологии. Фонология слога и слова рассматриваются в отдельных разделах.

Подробно рассмотрено соотношение между слогом и морфемой. Как и в других квазислоговых языках, в монском допускается наличие неслоговых аффиксов, а следовательно, слогов, состоящих из двух морфем. Они уже не могут считаться слогоморфемами в отличие от непроеизводных односложных слов. Вместе с тем наличие вокалического инфикса ведет к образованию «полуторасложных» слов, состоящих из ударного слога и пресиллаба — безударной части слова, единственным гласным в которых может быть только «шва».

Большой интерес представляет фонологическое явление, которое автор рассматривает как «закон диссимиляции», согласно которому в «полуторасложных» словах монского языка инициали ударного слога и пресиллаба не могут быть гоморганными. Это правило, похоже, специфично для монского языка, поскольку в кхмерском в этих позициях допускаются не только гоморганные, но даже идентичные согласные.

Четвертая глава специально посвящена фонологии и морфонологии кхмерского языка. В кхмерском языке, как и в монском, гласные четко распределены по двум сериям, отражающим актуальное, потенциальное или преодоленное регистровое противопоставление. Количественный и качественный состав серий гласных различен вследствие относительно автономного развития вокализма в регистровых подсистемах. Но поскольку в мон-кхмерских языках, как и в слоговых языках, и сам инвентарь слогов, и набор согласных, закрепленных за той или иной слоговой позицией, представляют собой замкнутые парадигмы, каждая регистровая или серийная подсистема располагает собственными наборами всех элементов слога — инициалей, финалей, центральных, терминалей.

#### **Отзыв д-ра филол. наук, проф. А. М. Карапетьянца (ИСАА МГУ)**

Проблемы унификации языка фонологического описания в настоящее время — период экспоненциального расширения числа и экзотичности изучаемых языков — как никогда актуальны. Рассматриваемая работа, с моей точки зрения, очень важный шаг в этом направлении, поскольку представляется удачной попыткой совмещения, а лучше сказать — примирения традиционной и слоговой фонологии. А поскольку к этому еще добавляется скрупулезное и увле-

кательное описание фонологии и морфонологии монского (описанного весьма приблизительно) и кхмерского (адекватно пока не описанного) языков на фоне имеющихся данных по всем мон-кхмерским языкам, то масштаб и значимость рецензируемой работы становятся достаточно очевидными.

Результатами работы также являются уточнение делимитации слоговых языков, выделение промежуточной группы квазислоговых языков. Это существенный прогресс по отношению к фундаментальным работам В. В. Касевича в этой области.

Многого стоит одна систематизация материала по полутораслогам мон-кхмерских языков. Понятие пресиллаба — неполного пред[шествующего] слога — открывает новый подход к проблеме нейтрализации одного из слогов бисиллаба, — ключевой для китайской фонологии и описания китайского языка в целом.

Существенным теоретическим вкладом диссертанта представляется предложенное им субсистематическое описание фонологических систем, плодотворное, как отмечает и сам автор, даже для описания такого, казалось бы, прекрасно описанного языка, как русский.

Выводы диссертации выверены с максимальной логической четкостью, формулировки отточены, работа в целом прекрасно написана и читается на одном дыхании.

Диссертант блестяще владеет мон-кхмерским материалом, демонстрирует глубокие знания китайского и вьетнамского языков (в частности, прекрасно осведомлен о проблеме неслогового экспонента морфемы в китайском языке).

Работа Ю. Ю. Крылова уточняет не только типологию квазислоговых языков. Она вносит новое и в типологию слоговых языков. Речь идет о вопросе обязательности начального согласного для слога слогового языка. Здесь следует заметить, что вопросу нулевых элементов слога в диссертации уделено особое внимание. Этот сложный вопрос разобран всесторонне и тщательно. Аргументация автора фактически не содержит слабых мест.

Чрезвычайно плодотворным явилось раздельное рассмотрение регистровых подсистем (фактически, кхмерские квазирегистры представляются теми же регистрами). Здесь показаны существенные различия не только в наборе фонем, но и в их дистрибуции. Еще одно безусловное достоинство диссертации — скрупулезное рассмотрение ряда аспектов ресиллабации. Здесь все прекрасно описано, можно спорить лишь о степени связи между ресиллабацией и дублированием согласных в начале неприкрытых слогов (наличие самой связи сомнения не вызывает).

Подробно рассмотрен вопрос, который я бы назвал вопросом придыхательности, а именно: чем является *h* — признаком фонемы, линейной фонемой или просодической характеристикой слога. Вывод автора о том, что в общем случае *h* следует признать фонемой, представляется вполне убедительным.

Интересно и мнение Ю. Ю. Крылова о том, что наличие полуторных слогов в мон-кхмерских языках свидетельствует об этапе перехода от полисиллабизма к моносиллабизму. Замечу, однако, что появление некоторого подобия таких слогов в китайском языке вряд ли свидетельствует о его переходе к полисиллабизму.

В целом перед нами блестящая докторская диссертация и прекрасный текст, фактически готовый к публикации.

#### Отзыв д-ра филол. наук, ведущего научного сотрудника ИЛИ РАН А. А. Бурькина

Диссертация Ю. Ю. Крылова представляет очень большой интерес как для изучения мон-кхмерских языков и языков Юго-Восточной Азии в целом, так и для фонологической теории, т. е. для общего языкознания, в обеих названных областях науки подводятся некоторые итоги и намечаются весьма серьезные перспективы.

*Актуальность темы*, избранной Ю. Ю. Крыловым, определяется как с позиций фонологической теории и лингвистической типологии, так и с позиций восточного языкознания. *Научная новизна* диссертации несомненна также и в плане описания конкретного материала — материала отдельных мон-кхмерских языков по всему тексту работы, монского и кхмерского — в 3-й и 4-й главах, и в плане решения теоретических проблем, прежде всего встраивания мон-кхмерских языков между неслоговыми и слоговыми языками с серьезным уточнением характеристик слоговых языков и свойств мон-кхмерских языков.

*Теоретическая значимость* работы Ю. Ю. Крылова наглядно показывается на таких примерах, как состояние разработки теории слогофонемы и механизмов описания слоговых языков, уровень изученности типологии слогов и последовательностей минимальных дистинктивных единиц (наверное, не совсем корректно называть фонемами все единицы, о которых ведет речь диссертант), решение проблем состава фонем и соотношения линейно смежных звуковых единиц, или монофонемность/бифонемность некоторых комплексов, дистрибутивные характеристики звуковых единиц, характеристика тональных систем и еще многие сложные, сложнейшие и нерешенные проблемы фонологии. К этому стоит добавить, что диссертант внес значительный вклад и в историю фонологической теории, развив ее на материале языков Юго-Восточной Азии.

*Практическая ценность* представленной диссертации состоит в том, что на ее основе могут быть разработаны грамматики монского и кхмерского языков, а также в том, что этот материал может быть инкорпорирован в курсы введения в языкознание, прежде всего для востоковедов, что имеет свои письменно оформленные традиции (ср. курсы Е. Д. Поливанова, В. А. Кочергиной) и существует как факт (ценное учебное пособие В. Б. Касевича).

В рассматриваемой диссертации довольно много необычного, начиная с общей социолингвистической характеристики многих мон-кхмерских языков (географическое положение, количество говорящих, условия существования языка). Надо полностью согласиться с диссертантом: эти лингвистические сокровища могут затеряться, если не будут своевременно изучены и описаны. Оригинальны и серьезные теоретические положения, начиная с характеристики мон-кхмерских языков как квазислоговых языков. Это понятие, безусловно, должно получить дополнительную характеристику. Удачно то, что в диссертации используется всесторонний опыт изучения фонологического строя языков, как тот, который ориентирован на слоговые языки, так и опыт описания неслоговых языков. Заслуживает особых похвал не догматическое, а, напротив, критическое (но вполне корректное) отношение автора ко всему тому, что касается фонологии так называемых слоговых языков.

Пожалуй, наиболее интересна и полезна работа Ю. Ю. Крылова для фонологической типологии. То что сделано в ней для построения аппарата описания квазислоговых языков, совершенно индивидуально и составляет абсолютную заслугу автора. Но вместе с тем эта работа существенно дополняет известные работы (назовем нестарующую для неслоговых языков книгу В. В. Шеворошкина «Звуковые цепи в языках мира», 1969) и по существу аннигилирует квазитипологические штудии Ю. А. Тамбовцева, ориентированные на неслоговые языки. Трудно найти исследование, где бы столь содержательно были охарактеризованы фонологические компоненты слога мон-кхмерских языков и каких-либо других языков Юго-Восточной Азии, причем в этом рассмотрении уделялось бы внимание классическим бодуэновско-щербовским постулатам о фонеме или единице фонологического строя языка как потенциально конститутивном элементе-эквиваленте морфемы.

Хочется особо отметить выводы диссертанта. Во-первых, им существенно доработана классификация языков, в которой между слоговыми и неслоговыми языками устанавливаются пограничные состояния и переходные типы, число которых много больше, чем число чистых типов. Далее мы читаем: «В диссертации установлено, что *необходимым и достаточным условием для отнесения языка к слоговым является отсутствие морфов большей протяженности, чем слог*. Мы склонны пойти еще дальше, утверждая, что *особенность СЯ состоит не в том, что в них, по общему принципу, отдельные звуки не могут быть экспонентами мор-*

*фем, а в том, что их морфемы, как правило, не могут экспонироваться одним фоном.* Таким образом, при всех кардинальных различиях фонологий СЯ и НСЯ данное различие должно быть перенесено из области фонологии в область морфологии». Это весьма и весьма существенно.

Интересны типологические перспективы работы Ю. Ю. Крылова начиная с первых параграфов первой главы — в слоговых языках связь фонологического слога и морфемы на несколько порядков более вероятна, нежели в неслоговых и тех, которые имеют тенденцию к моносиллабизму (английский, диалекты датского, предположительно шведский). Что важно на типологическом макроуровне вне зависимости от предмета исследования, так это прослеживаемая в диссертации связанность распределений структурных элементов слога, ее типы и варианты. В конце концов она вместе с другими явлениями (до отсутствия связанности) приводит к противопоставлению собственно слоговых и квазислоговых языков.

Хочется отметить тонкие наблюдения диссертанта над соотношением фонемного состава и транскрипционной системы, привлекает внимание и анализ японских примеров, кстати не лишенный любопытности для алтаистики в плане морфологии.

Особенно интересными для описательной и типологической фонологии нам кажутся пассажи, связанные с регистровыми корреляциями: эта система достаточно необычна, и есть основания предполагать ее, по крайней мере былое, существование в тех системах и тех языках, история звукового строя которых не находит решения многих проблем.

К этому необходимо добавить рассуждение автора о регистре и сериях гласных в кхмерском языке. Эти факты и обобщения выглядят весьма важными для реконструкций многих неслоговых языков. В частности, можно думать, что за регистровыми противопоставлениями кроются истоки такого явления, как сингармонизм, так и не получившего корректного фонологического объяснения, несмотря на все усилия специалистов по урало-алтайским языкам. Что касается противопоставления тональных и регистровых языков в целом, ясно, что стоит за этим, однако тут возникают вопросы, связанные с существованием универсалий, касающихся тонов (некоторые из них были отмечены еще в классической книге Б. А. Успенского «Структурная типология языков» (1965) и в выпуске V серии «Новое в лингвистике», посвященном проблеме универсалий).

Критические замечания по диссертации Ю. Ю. Крылова, как вообще критические замечания по работам, посвященным фонологии, когда эти работы оригинальны и самостоятельны (а мы, бесспорно, имеем дело как раз с таким примером), могли бы и отсутствовать вовсе.

Диссертация Ю. Ю. Крылова «Проблемы слоговой и мон-кхмерской фонологии» является самостоятельным и оригинальным научным исследованием, отвечающим современному уровню теории языкознания, общему состоянию изученности мон-кхмерских языков и языков Юго-Восточной Азии, существенно обогащающим исследование по названным языкам и выводящим знания о них на качественно новый уровень.

**Отзыв д-ра филол. наук, проф. В. Б. Касевича  
(восточный факультет СПбГУ)**

Начать нужно с того, что перед нами *первое в мире* монографическое сочинение, на титульном листе которого значатся словосочетания «фонология слоговых языков» и «мон-кхмерская фонология». В работе присутствует как тщательно выполненное исследование фонологии мон-кхмерских языков, прежде всего кхмерского и монского, так и общетеоретический анализ узловых вопросов слоговой фонологии, или фонологии слоговых и квазислоговых (несобственно слоговых) языков. Привлечение именно мон-кхмерских языков в качестве предметной базы анализа абсолютно адекватно. Слоговая фонология, как относительно молодая лингвистическая субдисциплина, безусловно нуждается в прояснении и развитии своих положений, а мон-кхмерские языки замечательны среди прочего тем, что ставят перед

фонологом дополнительные трудные вопросы, не возникающие при теоретическом изучении «классических» слоговых языков наподобие китайского или бирманского.

В первой части автор, привлекая существенно более обширный материал, чем это имело место до сих пор, представляет детальный анализ практически всех важных аспектов теории (фонологического) слога и слоговой фонологии. Особенно стоит отметить вовлечение в анализ и учет в типологии характера анлаута и ауслauta. То, что природа анлаута до сих пор относительно мало привлекала внимание исследователей, понятно: наборы согласных инициалей, приуроченных к этой структурной позиции в слоговых языках, не слишком отличаются от таковых в языках неслоговых. Но Ю.Ю. Крылов обращает внимание на то простое обстоятельство, что при отсутствии неприкрытых слогов становится невозможной ресиллабация (во всяком случае в соответствующей позиции), а возможность/невозможность ресиллабации — важнейший критерий для определения различия между слоговыми и неслоговыми языками.

Точно так же диссертант совершенно справедливо подмечает, что отсутствие закрытых слогов приводит к такому же результату: ресиллабация опять-таки становится невозможной.

Главный результат первой части — новая фонологическая типология языков, в рамках которой различаются так называемая первичная классификация и внутри последней — классификация вторичная. Первичная классификация — это все те же слоговые и неслоговые языки, только выделяемые по переосмысленным признакам; внутри слоговых и неслоговых языков выделяется ряд подклассов, в результате автор получает более богатую по сравнению с известной в существующей литературе (хотя и не всегда более убедительную) классификацию языков мира.

Для рецензируемой диссертации важно обращение к фонологическим системам, существующим в рамках одного языка; в данном случае это системы, выделяемые по признаку «исконная/заимствованная лексика». Такой подход отнюдь не нов (для него используется даже особый термин — «диасистемный подход»), но диссертант безусловно прав, уделяя особое внимание этому вопросу, поскольку, как известно, в дальневосточных языках (например, в японском) существуют обширнейшие пласты заимствованной лексики; соответственно, автор полагает, что, в частности, наряду с собственно японской фонологией есть сино-японская. Конечно, сохраняется вопрос об операционных критериях (как установить: перед нами ассимилированные языковые единицы и их существенные признаки входят в общий набор признаков для данной системы, или же эти единицы не полностью ассимилированы, т. е. их отличительные признаки релевантны лишь для особой подсистемы?), но уже само по себе привлечение внимания к этой проблеме применительно к фонологической типологии следует поставить в заслугу автору.

Во 2-й главе первой части Ю. Крылов анализирует проблемы фонологической специфики мон-кхмерских языков, рассматривая их в общетеоретической и типологической перспективе. Диссертант учел практически всю доступную литературу по мон-кхмерским языкам, он представляет внушительный список этих языков, многие из них вообще никогда не упоминались на страницах отечественных изданий.

В теоретическом ракурсе при рассмотрении материала мон-кхмерских языков особенно выделяются две проблемы: регистр и пресиллабы; обе составляют ярко выраженную особенность мон-кхмерских языков, пожалуй, неизвестную за пределами этой языковой семьи (ср. трансфиксы, которые приурочены к морфологии семитского типа и за пределами соответствующей генеалогической общности как будто бы не встречаются).

Для решения проблемы регистра Крылов также привлекает диасистемный подход. В данном случае диасистемный подход — это постулирование расщепления общей вокалической системы на две подсистемы, коррелирующие с регистром. Когда в процессе исторического развития регистры «выравниваются», но остаются дополнительно распределенные (относительно «бывших» регистров) вокалические подсистемы, регистровая система переходит в по-

стрегистровую. Именно такова, согласно диссертанту, характеристика кхмерского языка, и в этом с ним следует согласиться (хотя невозможность подведения регистров под общую категорию тонов остается необоснованной).

Для анализа пресиллабов и, соответственно, «полуторасложных» слов важна демонстрация правила диссимиляции инициалей пресиллаба и основного слога.

Вторая часть диссертации, как уже сказано, целиком посвящена фонологическому и морфонологическому анализу двух наиболее крупных языков, давших название семье, — кхмерскому и монскому. Естественно, анализ выполнен в свете теоретических представлений, сформулированных в первой части.

В этих главах в качестве отдельных подразделов описывается фонология разносложных слов — односложных, многосложных. Описание слога определяется по ведомству фонологии, а описание односложного слова — по ведомству морфонологии.

Пожалуй, наибольший интерес помимо материала как такового (весьма богатого) здесь представляет тщательное исследование сочетаемости разных элементов слога. Все комбинаторные соотношения определяются количественно, численно, в результате возникают очень интересные возможности качественной интерпретации количественной комбинаторики, чем, хочется надеяться, автор сможет заняться в своей последующей деятельности.



## АННОТАЦИИ

УДК 811.584.21

Я н с о н Р. А. **Периодизация бирманской фонологической системы. Часть I. Инициали** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 3–12.

В статье рассмотрены различные этапы эволюции инициалей бирманского языка. Анализу подвергнута подсистема как простых, так и сложных инициалей, которые в древнем языке представлены весьма широко. По ходу изложения уточнены некоторые реконструкции прототибетобирманского языка. Подробно описаны этапы перехода древних сложных инициалей в простые. Проведенный анализ свидетельствует, что уже к XVI в. система инициалей бирманского языка приобрела современный облик.

*Ключевые слова:* инициали, финали, медиали, эволюция, реконструкция, рефонологизация.

УДК 96

А л е с к е р о в а Н. Э. **Некоторые сведения об истории и мировоззрении средневекового суфийского братства Халватийа** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 13–23.

В статье рассматриваются основные положения теории и практики средневекового суфийского братства Халватийа. Автором впервые в научный оборот вводятся персидские научно-богословские послания (раса'ил) второго (пир-и сани) основного пира Халватийа сайида Йахьи Бакуви. Раса'ил, а также суфийский молитвенник «Вирд-ас Саттар» («Прощающая молитва») являются основными источниками, в которых описаны доктрины, теоретические, практические и этические взгляды шейха Йахьи Бакуви. Эти положения в последующий период развития братства были широко распространены во всех дочерних ответвлениях Халватийа в Османской империи.

*Ключевые слова:* Ат-Тасаввуф, Халватийа, раса'ил, ма'рифат, сирр-ал-хакк, сирр-ас-сирр, ан-Нур ал-Мухаммади, Рух, Кашф-ал-Кулуб, Асрар-ал-Кулуб, Маназил-ал-ашикин, Вирд-ас-Саттар.

УДК 159.961.3

В л а с о в а Н. Н. **Маги (фанши) в официальной китайской истории. Биография Гуань Лу. Часть 2** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 24–31.

Издревле в Китае процветал культ учености, поэтому любой человек, обладающий знаниями, пускай и не входившими в сферу официальной учености, вызывал уважение, и в Китае маг зачастую был поставлен на государственную службу.

Биография Гуань Лу, которая подробно разбирается в статье, наряду с жизнеописаниями других магов фанши служит отличным материалом как для исследователей магических практик, так и для литературоведов, поскольку тексты жизнеописаний фаншу дали толчок к созданию произведений в других жанрах, послужив их своеобразным фундаментом. Кроме того, они являются интересными примерами собственно исторических жизнеописаний со всеми их формальными особенностями.

*Ключевые слова:* Китай, династийные истории, маги, фанши, Гуань Лу, гадания.

УДК 94(5).001.81

К а л м а н о в и ч Д. В. **Фетвы Абу Су'уда-эфенди как источник по истории семейного права в Османской империи XVI в.** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 32–41.

В статье рассматриваются фетвы Абу Су'уда-эфенди как источник по истории семейного права в Османской империи XVI в. Фетва — неиссякаемый источник информации о мусуль-

манском праве изучаемого периода, он позволяет получить максимально достоверные сведения о семейном праве в Османской империи XVI в. Особое внимание в статье уделяется *фетвам* Абу Су'уда, касающимся регистрации брака, свидетельства, разрешения опекуна, согласия невесты и выкупа.

*Ключевые слова:* Османская империя, мусульманское право, семейное право, *фетва*, Абу Су'уд-эфенди.

УДК 39:314.74

Меренкова О.Н. **История бангладешской иммиграции в Великобританию** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 42–50.

«Британскими бангладешцами» (British Bangladeshi) в Великобритании называют иммигрантов из Бангладеш и их потомков. Специфика ситуации, однако, такова, что восточные бенгальцы, прибывшие ранее в Англию из ассамского округа Силхет в Британской Индии, а также мигранты восточно-бенгальского происхождения, приехавшие из единого государства Пакистан, идентифицировали себя позднее как «бангладешцы». История иммиграции бангладешцев в Великобританию может быть разделена на несколько временных периодов с характерными для каждого особенностями. В настоящее время «британские бангладешцы» могут быть названы одной из самых больших этнических групп в британском обществе.

*Ключевые слова:* иммиграция, миграция, мигранты, бангладешцы, Бангладеш, Силхет, община, Великобритания, южноазиаты.

УДК 821.512.161

Пылев А.И. **Ахмед Хамди Танпынар и его роман «Спокойствие» (о некоторых стилистических особенностях формы и содержания произведения)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 51–65.

Статья посвящена жизни и творчеству одного из наиболее крупных турецких литераторов XX в. Ахмеда Хамди Танпынара (1901–1962) — автора множества стихов, новелл, романов, очерков и трудов по истории новой турецкой литературы. Впервые в отечественном литературоведении дается общая оценка творчества А.Х. Танпынара, при этом привлекаются труды турецких литературных критиков. Рассматривая творчество А.Х. Танпынара-романиста, автор анализирует образы основных героев, особенности социального и идейного содержания, а также стиля первого и самого известного романа А.Х. Танпынара «Спокойствие» («Huzur»). Особо отмечается, что в этом социально-психологическом романе, возможно, впервые в турецкой литературе сочетаются мотивы, эстетические и формальные приемы, характерные для реализма и модернизма.

*Ключевые слова:* турецкая проза XX века, проблема интеллигенции в турецкой литературе, стихотворная эстетика в произведениях прозы, психологический роман, реализм, модернизм.

УДК 82

Спешнева К.Н. **К вопросу о стилистике романа Лю Э «Путешествие Лао Цаня»** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 66–70.

Статья посвящена стилистическим особенностям китайского обличительного романа начала XX в. «Путешествие Лао Цаня» Лю Э, которые согласно фольклорным, сказовым традициям проявляются прежде всего в определенных стереотипах описания внешнего облика и одежды героев повествования.

*Ключевые слова:* обличительный роман, народный сказ, стилистика, «Путешествие Лао Цаня», Лю Э.

УДК 394(571.54)

На н з а т о в Б.З., С о д н о м п и л о в а М.М. **Концепты духовной культуры в экономических и социокультурных практиках автохтонного населения этнической Бурятии в условиях современности** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 71–76.

Статья посвящена проблеме актуальности концептов духовной культуры, традиционно мировоззрения в различных практиках коренных этнических обществ этнической Бурятии, исследованию функциональности, культурной значимости, трансформации традиционных духовных ценностей в условиях современности.

*Ключевые слова:* этнокультурная среда, традиции, традиционное природопользование.

УДК 781.7

С т а р и к о в а Е.О. **Организация музыкального мышления у вьетов** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 77–86.

Статья посвящена проблеме формирования вьетнамской музыкальной традиции. Рассматривается влияние китайской культуры на вьетскую музыку, которое было всесторонним и включало в себя заимствование не только китайского инструментария, но и китайских эстетических концепций, понимания музыки в контексте Трех учений — конфуцианства, буддизма и даосизма.

*Ключевые слова:* вьеты, музыка, музыкальное мышление.

УДК 96

Л о г и н о в а Д.А. **Некоторые тенденции в политике КНР в Юго-Восточной Азии на современном этапе** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 86–91.

В представленной статье предпринята попытка выделить некоторые направления политики Пекина в странах Юго-Восточной Азии в настоящее время, в частности, обозначить геополитические и экономические интересы КНР в этом регионе. Принимая во внимание сложившуюся на сегодняшний день международную обстановку, в которой статус Китая неустанно повышается в первую очередь за счет роста экономической мощи этой державы, указанные в статье направления внешней политики КНР представляются последовательным продолжением политического курса страны в целом.

*Ключевые слова:* КНР, внешняя политика, Юго-Восточная Азия.

УДК 94

Н и к о л а е в П.П. **Непал в контексте внешней политики КНР (1949–1962 гг.)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 92–101.

В статье исследуются роль и место Непала в контексте внешней политики КНР в 1949–1962 гг. Автором была сделана попытка выявить изменения в развитии китайско-непальского диалога на фоне постепенного роста напряженности в китайско-индийских отношениях. Кроме этого на основе публикаций газеты «Жэньминь жибао» и сообщений информгентства «Синьхуа» были проанализированы оценки китайского руководства в отношении непальской позиции по тибетскому вопросу и китайско-индийскому пограничному спору.

*Ключевые слова:* Китай, Непал, Индия, Тибет, внешняя политика, китайско-индийский пограничный вопрос.

УДК 94

Сидорова Г.М. **Международная поддержка мирных усилий в ДР Конго в переходный период (2003–2006 гг.)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2011. Вып. 4. С. 102–108.

Затронутая тема обсуждается многими зарубежными исследователями. Одни считают, что роль международного сообщества негативна, поскольку западные страны подчинили своему контролю весь процесс демократизации в ДР Конго. Другие, наоборот, приветствуют координацию международных усилий по стабилизации обстановки в стране в переходный период (2003–2005 гг.) и полагают, что в противном случае обострившаяся ситуация обернулась бы хаосом и кровопролитием. Автор предпринял попытку разобраться в этом вопросе, опираясь на полевые исследования, проведенные в ДР Конго.

*Ключевые слова:* Африканский континент, переходный период, международное сообщество, стабилизация обстановки, Афросоюз, ООН, Евросоюз.

## ABSTRACTS

Yanson R. A. **Periodization of the Burmese phonological system. Part I. Initials** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 3–12.

The paper deals with the periodization of the Burmese phonological system, focusing on the evolution of initials. The analysis proves that the phonological system acquired its present state by the XVIth. century, when the chain of mutually dependent phonological processes completed. As a result, out of the three types of complex initials of Old Burmese only one is being preserved in Modern Burmese. The evolution of simple initials is dealt with as well.

*Keywords:* evolution, reconstruction, initials (simple and complex), medials, rhymes.

Alasgarova N. E. **Some information about history and teaching of the medieval Sufi brotherhood Khalwatiya** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 13–23.

The article describes main doctrines of theory and practice of the medieval Sufi brotherhood Khalwatiya. Ten religious-philosophy *rasa'il*s and one sufi prayer — book — *Vird-as Sattar* of Yahya Bakuvi describe metaphysics ontology and anthropomorphism of Khalwati. The scientific and theological works by Yahya Bakuvi were didactical works serving for mystical perfection of Khalwati dervishes.

*Keywords:* at-Tasavvuf, Khalwatiya, *rasa'il*, *ma'rifat*, *sirr-al khakk*, *sirr-as-sirr*, *an-Nur al-Muhammadi*, *Ruh*, *Kashf-al-Kulub*, *Asrar-al-Kulub*, *Manazil-al-Ashikin*, *Vird-as-Sattar*.

Vlasova N. N. **Magicians (*fangshi*) in official dynastic history of China. Biography of Guan Lu. Part 2** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 24–31.

Since ancient times in China there was the cult of scholarship, so any person obtained knowledge, albeit not within the sphere of official scholarship was held in respect, and in China, the magician often was in public service.

Biography of Guan Lu, dealt in detail in this article, along with the biographies of other magicians *fangshi* is an excellent material for both researchers of magical practices and researchers of literature, since the texts of the biographies gave impetus to the creation of works in other genres, serving as a kind of foundation. In addition, they are also interesting examples of historical biographies with all their formal features.

*Keywords:* China, dynastic histories, magicians, *fangshi*, Guan Lu, fortunetelling.

Kalmánovich D. V. ***Fatwas* of Ebu's-Su'ud-efendi as the source on the history of the family law in the Ottoman Empire in the XVI century** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 32–41.

The article deals with the *fatwas* of Abu Su'ud-efendi as the source on the history of family law in the Ottoman Empire in the XVI. *Fatwa* is an inexhaustible source of information on the Islamic law of the period studied. This source, like no other allows us to obtain the most reliable information about family law in the Ottoman Empire in the XVI. Particular attention in the presented article is paid on *fatwas* of Abu Su'ud regarding marriage registration, witnesses, permission of the guardian, the consent of the bride and the dowry.

*Keywords:* the Ottoman Empire, Islamic Law, family law, *fatwa*, Ebu's-Su'ud-efendi.

Merenkova O. N. **The history of Bangladeshi immigration in Great Britain** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 42–50.

The history of Bengali migration in Great Britain, according to numerous scientific researches, count at least two centuries, while immigration from Bangladesh is lengthening only about 50 years. 'British Bangladeshis' is a common name for those people who originated from East Bengal

(subsequently known as Bangladesh — since 1971) and their descendants. Bangladeshi immigration in England can be divided into several periods, each of them with its own peculiarities. At present time, British Bangladeshis can be considered as one of the largest ethnic group in the British society.

*Keywords:* Immigration, migration, migrants, Bangladeshi, Bangladesh, Sylhet, ethnic group, Great Britain, South Asians.

**P y l e v A. I. Ahmed Hamdi Tanpýnar and his novel “A Mind at Peace” (about some stylistic features of the novel’s form and content)** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 51–65.

The article is dedicated to the biography and creative works of one of the most famous Turkish writers — Ahmed Hamdi Tanpýnar (1901–1962), the author of various poems, novellas, novels, essays and researches on the Modern Turkish literature.

For the first time in the sphere of Russian philology the author of the article using the Turkish literary critics’s researches presents the general analysis of Tanpýnar’s works. Examining Tanpýnar-novelist’s creation, the author analyses images of the main characters, features of the social background and the most particular ideas. Also the author examines the style of the first and the most famous Tanpýnar’s novel — “Huzur” (“A Mind at Peace”). It’s particularly pointed out that in this psychosocial novel the motifs, aesthetic moves and formal methods, typical for realism and modernism, combine together.

*Keywords:* Turkish prose of the XXth century, problem of the intelligentsia in Turkish literature, poetical aesthetics of prose, psychological novel, realism, modernism.

**S p e s h n e v a K. N. On the Stylistics of the Liu E Novel “The Travels of Lao Can”** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 66–70.

The article focuses on the stylistic features of the Chinese diatribe novel (beginning of XX c.). According to folklore and story-telling tradition we first of all find these features in detailed and stereotype description of appearance and dress of characters in “The Travels of Lao Can” by Liu E.

*Keywords:* Diatribe novel, story-telling, stylistics, “The Travels of Lao Can”, Liu E.

**N a n z a t o v B. Z., S o d n o m p i l o v a M. M. Concepts of spiritual culture in the economic and socio-cultural practices of the indigenous population of ethnic Buryatia in Modern time** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 71–76.

The problem of concept actuality of spiritual culture and traditional world view in different practices of aborigin ethnic groups on the territory of Ethnic Buryatia are researched in the article. The aim is researching of functionality, cultural meaning, transformation of traditional spiritual value in modern times.

*Keywords:* Ethno-cultural environment, traditions, traditional nature management.

**S t a r i k o v a E. O. Musical thought of the Viets** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 77–85.

The article is dedicated to problems of forming Vietnamese musical tradition. Namely the author analyses the essential influence of Chinese culture on Vietnamese music. Chinese culture gave it not only musical instruments, but also Chinese aesthetic concepts, interpretation of music in view of Three Teachings (Confucianism, Buddhism and Taoism).

*Keywords:* viets, musical tradition, musical thought.

**L o g i n o v a D. A. Some aspects of China’s foreign policy in South-East Asia** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 86–91.

The present article seeks to define some aspect of China’s foreign policy in South-East Asia, as long as specify China’s geopolitical and economic interests in that region. In current international situation when China’s status is continuously rising first of all because of its economic power, defined aspects appear as part of China’s political course.

*Keywords:* China, foreign policy, Southeast Asia.

N i k o l a e v P.P. **Nepal in the context of China's foreign policy (1949–1962)** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 92–101.

The article examines the role of Nepal in the context of China's foreign policy in 1949–1962. The author has attempted to identify changes in the development of Sino-Nepalese dialogue against the backdrop of a gradual rise of tension in Sino-Indian relations. In addition, based on publications of the newspaper "Renmin Ribao" and reports of the news agency Xinhua the author also analyzed assessment of the Chinese leadership on the Nepal position on Tibet and the Sino-Indian border dispute.

*Keywords:* PRC, China, Nepal, India, Tibet, foreign policy, border settlement.

S i d o r o v a G.M. **International support of peace-keeping efforts in the DR Congo during the transition period (2003–2006 rr.)** // Vestnik St. Petersburg University. Ser. 13. 2011. Issue 4. P. 102–108.

The named subject is widely discussed by a number of foreign researchers. Some of them find that the role of the international community is negative, since the Western countries have established the full control over the democratization process in the country. As opposed to them, other researchers are welcoming the coordination of international efforts for the country stabilization during the transition period (2003–2005) and argue that without this control the situation would have turned to chaos and bloodshed. The author has made an attempt to clarify this issue basing on field research performed in the DR Congo.

*Keywords:* African continent, transition period, international community, stabilization, African Union, UN, European Union.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Алескерова Несрин Эльдар кызы**, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных наук филиала МГУ им. М.В. Ломоносова (г. Баку); e-mail: naleskerova@yandex.ru

**Власова Наталья Николаевна**, соискатель ученой степени кандидата филологических наук, ассистент кафедры филологии Китая, Кореи и ЮВА Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: natashamur@inbox.ru

**Емельянов Владимир Владимирович**, доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории и методики преподавания языков и культур стран Азии и Африки Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: banshur69@gmail.com

**Калманович Дарья Владимировна**, аспирант кафедры Центральной Азии и Кавказа Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: dashaxp@gmail.com

**Логина Дарья Андреевна**, аспирант Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: loginova.daria@gmail.com

**Меренкова Ольга Николаевна**, старший лаборант Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, соискатель степени кандидата исторических наук МАЭ РАН; e-mail: lelchitay@mail.ru

**Нанзатов Баир Зориктоевич**, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; e-mail: nanzatov@yandex.ru

**Николаев Павел Петрович**, аспирант Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: dao4000@mail.ru

**Пылев Алексей Игоревич**, кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: pylev\_aleksey@mail.ru

**Сидорова Галина Михайловна**, кандидат исторических наук, заведующая Центром научной информации и международных связей Института Африки РАН; e-mail: gal\_sid@mail.ru

**Содномпилова Марина Михайловна**, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; e-mail: sodnompilova@yandex.ru

**Спешнева Ксения Николаевна**, ассистент кафедры философии и культурологии Востока философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: speshneva@mail.ru;

**Старикова Екатерина Олеговна**, студентка 1-го курса магистратуры Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: staekaterina@yandex.ru

**Успенский Владимир Леонидович**, доктор исторических наук, и.о. заведующего кафедрой монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: erdem108@gmail.com

**Янсон Рудольф Алексеевич**, доктор филологических наук, профессор Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; e-mail: yanson@ry1703.spb.edu



ПЕРЕЧЕНЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ  
«ВЕСТНИК САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА»  
в 2011 году

СЕРИЯ 13: ВОСТОКОВЕДЕНИЕ, АФРИКАНИСТИКА

	Вып.	Стр.
<b>Россия и Восток</b>		
<i>Малзурова Л. Ц.</i> Представители русского народа в бурятских преданиях .....	(1)	3–8
<i>Санчилов В. П.</i> Русские посланцы в ставке калмыцкого тайши Далай-Батыра во втором десятилетии XVII в. ....	(1)	9–15
<i>Соснина Е. Л.</i> Востоковедение и роль России в современном восприятии Кавказа .....	(3)	3–9
<b>Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки</b>		
<i>Завидовская Е. А.</i> Социологические исследования как источник данных о народной религии Китая республиканского периода (первая половина XX в.).....	(1)	16–28
<i>Завидовская Е. А.</i> Этнографические материалы по народной религии Китая: республиканский период .....	(2)	65–75
<i>Зорькина М. С.</i> Эволюция и структура даосского ритуала .....	(1)	29–39
<i>Каткова Н. М.</i> Стратегичность мышления и поведения как характерная особенность китайской цивилизации .....	(2)	76–85
<i>Мыльникова Ю. С.</i> Имущественные права женщин в институте наследования средневекового Китая (династии Тан — Сун) .....	(3)	71–81
<i>Нанзатов Б. З., Содномпилова М. М.</i> Концепты духовной культуры в экономических и социокультурных практиках автохтонного населения этнической Бурятии в условиях современности .....	(4)	71–76
<i>Николаева Д. А.</i> Ключевые понятия социально-возрастного статуса женщин в традиционной культуре бурят.....	(3)	82–89
<i>Старикова Е. О.</i> Организация музыкального мышления у вьетов .....	(4)	77–85
<i>Старикова Е. О.</i> Особенности ладового мышления в культуре вьетов.....	(3)	90–105
<b>Внешняя политика и международные отношения стран Азии и Африки</b>		
<i>Логинова Д. А.</i> Некоторые тенденции в политике КНР в Юго-Восточной Азии на современном этапе .....	(4)	86–91
<i>Николаев П. П.</i> Непал в контексте внешней политики КНР (1949–1962 гг.) .....	(4)	92–101
<i>Самойлов Н. А.</i> Современная внешняя политика КНР в оценках европейских исследователей .....	(2)	86–91
<i>Самойлов Н. А.</i> Состояние и перспективы российско-китайских отношений в оценках западных исследователей .....	(3)	106–112
<i>Сидорова Г. М.</i> Международная поддержка мирных усилий в Демократической республике Конго в переходный период (2003–2006 гг.).....	(4)	102–108
<b>История и источниковедение</b>		
<i>Алескерова Н. Э.</i> Некоторые сведения об истории и мировоззрении средневекового суфийского братства Халватийа .....	(4)	13–23
<i>Алибегиев Ш. А.</i> О полной политической и правовой реабилитации репрессированных народов Северного Кавказа .....	(2)	15–19
<i>Бизюков С. Н.</i> К вопросу об иностранных заимствованиях в период формирования исламского права .....	(1)	40–58

<i>Болдина Ю. С.</i> К вопросу об иммиграции морисков Андалусии и их интеграции в социально-экономическую жизнь Магриба в XVI–XVII вв. ....	(1)	59–64
<i>Власова Н. Н.</i> Маги (фаниши) в официальной китайской истории. Биография Гуань Лу. Часть 1 .....	(3)	42–46
<i>Власова Н. Н.</i> Маги (фаниши) в официальной китайской истории. Биография Гуань Лу. Часть 2 .....	(4)	24–31
<i>Илюшина М. Ю.</i> Арабские рукописи из каталога А. К. Казем-бека 1852 г. в восточном отделе Научной библиотеки СПбГУ .....	(1)	65–80
<i>Калманович Д. В. Фетвы</i> Абу Су'уда-эфенди как источник по истории семейного права в Османской империи XVI в. ....	(4)	32–41
<i>Камаль Абу-Рабиа.</i> Муфтий Иерусалима Мухаммад Амин аль-Хусейни и арабо-германские отношения накануне и в годы Второй мировой войны: источники и историография проблемы.....	(3)	47–51
<i>Меренкова О. Н.</i> История бангладешской иммиграции в Великобританию .....	(4)	42–50
<i>Москалёва А. О.</i> Договор Асархаддона с восточными соседями (672 г. до н.э.).....	(1)	81–93
<i>Соснина Е. Л.</i> Французская исследовательская традиция в изучении Северного Кавказа..	(2)	20–25
<i>Чочиев Г. В.</i> «Общество единения черкесов» и его печатный орган — газета «Иттихад» (Каир, 1899 г.).....	(3)	52–62
<i>Яфиа Юсиф Джамиль, Азаркина М. А.</i> Рукописи, посвященные арабскому глаголу .....	(2)	26–31

#### Литературоведение

<i>Гурьева А. А.</i> О некоторых особенностях корейской поэзии на родном языке XVIII–XIX вв. (поэма-каса «Песнь о цветке сливы»).....	(1)	94–103
<i>Зиза П. А.</i> Трансформация традиционного образа героя в литературе Индонезии .....	(2)	32–41
<i>Москаленко Ю. В.</i> Основные мотивы в лирике корейского поэта Чхон Санбёна .....	(2)	42–50
<i>Носов Д. А.</i> Структура повествования волшебной сказки монголоязычных народов .....	(3)	63–70
<i>Писчурникова Е. П.</i> Афганские пословицы и поговорки в стихотворном собрании 'Абд ал-Хамида Моманда.....	(2)	51–56
<i>Пылев А. И.</i> Ахмед Хамди Танпынар и его роман «Спокойствие» (о некоторых стилистических особенностях формы и содержания произведения).....	(4)	51–65
<i>Спешнева К. Н.</i> К вопросу о стилистике романа Лю Э «Путешествие Лао Цаня» .....	(4)	66–70
<i>Суворов М. Н.</i> Большая проза Йемена в 70–80-х годах XX в. ....	(1)	104–110
<i>Туранская А. А.</i> Монгольский перевод садханы Ямантаки в сборнике «Сутра четырех дхармапал» .....	(2)	57–64

#### Языкознание

<i>Ogloblin A. K.</i> On the voice conformity in West Austronesian domain.....	(1)	111–121
<i>Бабаев К. В.</i> Язык зиало и классификация юго-западных языков манде .....	(3)	10–22
<i>Гурьян Н. В.</i> О способах семантизации лексических единиц в первом китайском толковом словаре «Эръя».....	(3)	23–30
<i>Давыдов А. В.</i> Грамматическая традиция манинка в трудах Сулеймана Канте. Часть 1....	(2)	3–14
<i>Давыдов А. В.</i> Грамматическая традиция манинка в трудах Сулеймана Канте. Часть 2....	(3)	31–41
<i>Янсон Р. А.</i> Периодизация бирманской фонологической системы. Часть I. Инициали ....	(4)	3–12

#### Дискуссии

<i>Гомоз В. В.</i> Азербайджанизация Низами .....	(3)	113–120
<i>Дроздов В. А.</i> Отзыв о статье Вадима Гомоза «Азербайджанизация Низами».....	(3)	121–126

## Обзоры и рецензии

- Дьяков Н. Н.* Рецензия на книгу: С. А. Кириллина. «Очарованные странники»: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М.: Ключ-С; Изд-во ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова, 2010. 564 с. .... (3) 127–132
- Емельянов В. В.* Рецензия на книгу: Афанасьева В. К. «Орел и Змея в изобразительности и литературе Двуречья». М.: Водолей, 2007 ..... (4) 109–119
- Оглоблин А. К., Сирк Ю. Х.* Австронезийские языки: введение в сравнительно-историческое изучение / отв. ред. Ю. А. Ландер. М.: Восточная литература, 2008. 480 с. ... (2) 92–94
- Румынская И. Г., Самойлов Н. А.* Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М. Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока РАН. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / редакторы тома: М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2009. 1087 с. .... (1) 122–124
- Тюнь Г. Т.* Индонезийцы и их соседи: Festschrift E. В. Ревуненковой и А. К. Оглоблину. Маклаевский сборник. Вып. 1. СПб., 2008 ..... (2) 95–99
- Успенский В. Л.* Рецензия на книгу: Ойратский словарь поэтических выражений / факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, приложения Н. С. Яхонтовой. М.: Восточная литература, 2010. 615 с. (Памятники письменности Востока. СХХ) ..... (4) 120–121

## Хроника научной жизни

- Дьяков Н. Н.* Конференция к 200-летию профессора Восточного факультета Санкт-Петербургского университета М. А. ат-Тантави (1810–1861)..... (2) 100–103
- Желтов А. Ю.* Международный семинар «Личные местоимения в языках Нигер-Конго»... (2) 104–109

## In memoriam

- Алексеев А. К.* Памяти ираниста О. Ф. Акимушкина (1929–2010)..... (2) 112–114
- Бочаров В. В.* Памяти африканиста В. Р. Арсеньева (1948–2010)..... (3) 133–134
- Гузев В. Г., Дьяков Н. Н.* Памяти тюрколога А. П. Григорьева (1931–2010) ..... (2) 115–116
- Колотов В. Н.* Памяти профессора Чан Ван Зау (1911–2010)..... (2) 117–120
- Памяти хммериста Ю. Ю. Крылова (1952–2011) ..... (4) 122–128
- Пелевин М. С.* Памяти академика М. Н. Боголюбова (1918–2010) ..... (2) 110–111

## CONTENTS

### Linguistics

<i>Yanson R. A.</i> Periodization of the Burmese phonological system. Part I. Initials.....	3
---	---

### History and Source Studies

<i>Alasgarova N. E.</i> Some information about history and teaching of the medieval sufi brotherhood Khalwatiya.....	13
<i>Vlasova N. N.</i> Magicians ( <i>fangshi</i> ) in official dynastic history of China. Biography of Guan Lu. Part 2.....	24
<i>Kalmanovich D. V.</i> <i>Fatwas</i> of Ebu's-Su'ud-efendi as the source on the history of the family law in the Ottoman Empire in the XVI century.....	32
<i>Merenkova O. N.</i> The history of Bangladeshi immigration in Great Britain.....	42

### Literary Studies

<i>Pylev A. I.</i> Ahmed Hamdi Tanpynar and his novel "A Mind at Peace" (about some stylistic features of the novel's form and content) .....	51
<i>Speshneva K. N.</i> On the Stylistics of the Liu E Novel "The Travels of Lao Can" .....	66

### Geocultural Spaces and Codes of the Cultures of Asia and Africa

<i>Nanzatov B. Z., Sodnompilova M. M.</i> Concepts of spiritual culture in the economic and socio-cultural practices of the indigenous population of ethnic Buryatia in Modern time .....	71
<i>Starikova E. O.</i> Musical thought of the Viets .....	77

### Foreign Policy and International Relations of Asian and African Countries

<i>Loginova D. A.</i> Some aspects of China's foreign policy in South-East Asia.....	86
<i>Nikolaev P. P.</i> Nepal in the context of China's foreign policy (1949–1962).....	92
<i>Sidorova G. M.</i> International support of peace-keeping efforts in the DR Congo during the transition period (2003–2006 rr.) .....	102

### Book Reviews

<i>Emelyanov V. V.</i> Review of the book: Afanasieva V. K. <i>The Eagle and the Snake in Art and Literature of Ancient Mesopotamia</i> . Moscow: Vodoley, 2007.....	109
<i>Uspenskiy V. L.</i> Review of the book: Oirat Vocabulary of Poetical Names. With the Facsimile of the Manuscript, Transliteration, Introduction, Translation From the Oirat Language, Annotated Glossary and Attachments by N. S. Yakhontova. Moscow: The "Vostochnaya Literatura" Academic Publishers, 2010.....	120

### In memoriam

In memoriam of specialist in Khmer studies Yu. Yu. Krylov (1952–2011).....	122
--	-----

<b>Abstracts</b> .....	133
------------------------	-----

<b>Authors</b> .....	136
----------------------	-----

<b>List of the Articles</b> .....	137
-----------------------------------	-----