

# ВЕСТНИК

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

|          |          |                |
|----------|----------|----------------|
| Серия 13 | 2010     | ВОСТОКОВЕДЕНИЕ |
| Выпуск 3 | Сентябрь | АФРИКАНИСТИКА  |

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ. ИЗДАЕТСЯ С АВГУСТА 1946 ГОДА

## СОДЕРЖАНИЕ

### РОССИЯ И ВОСТОК

|                                                                                                 |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Каздагли Н.</i> Дипломатическая переписка между Тунисом и Россией в 60-е годы XIX века ..... | 3  |
| <i>Победоносцева А. О.</i> Курды в русских периодических изданиях XIX в. ....                   | 14 |
| <i>Строева М. В.</i> Россия и Япония: Санкт-Петербургский договор 1875 г. ....                  | 25 |

### ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

|                                                                                                                                                  |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Жевелева А. В.</i> О социально-психологических истоках турецкого частного предпринимательства (по биографическим материалам Вехби Коча) ..... | 36 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

### ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

|                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Зеленев Е. И.</i> От <i>Genius loci</i> к <i>Imago mundi</i> .....                       | 46 |
| <i>Иванова В. В.</i> Охранительное значение воды в анатолийской магии .....                 | 61 |
| <i>Успенская Е. Н.</i> Индийское кастовое общество: особенности формирования и состав ..... | 68 |



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

© Авторы статей  
© Издательство  
Санкт-Петербургского  
университета, 2010

## ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

|                                                                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Герасимов И. В.</i> Теологические труды и деятельность исламских ученых в Судане в XVII–XVIII вв. (по произведению Ибн Дайфаллаха «Табакат») ..... | 77 |
| <i>Люттик Е. В.</i> Первые шаги миссионеров Ордена иезуитов во Вьетнаме в XVI веке — начале XVII в. ....                                              | 83 |

## ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

|                                                                                               |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Донченко С. С.</i> Лалон Фокир и его поэтическое наследие .....                            | 90 |
| <i>Заболотских М. Г.</i> Первые эфиопские интеллигенты и монархия: проблемы коммуникации..... | 95 |

## ЯЗЫКОЗНАНИЕ

|                                                                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Алексеева М. Е.</i> Основные принципы объектного маркирования в современном иврите: определенность и дифференцированное маркирование ..... | 107 |
| <i>Хронопуло Л. Ю.</i> Оптативные высказывания с императивной формой глагола в японском языке .....                                           | 114 |

## IN MEMORIAM

|                                                   |     |
|---------------------------------------------------|-----|
| Людмила Александровна Покровская (1925–2009)..... | 120 |
| Рефераты .....                                    | 122 |
| Summaries .....                                   | 125 |
| Сведения об авторах.....                          | 127 |

## РОССИЯ И ВОСТОК

УДК 94

*Н. Каздагли*

### **ДИПЛОМАТИЧЕСКАЯ ПЕРЕПИСКА МЕЖДУ ТУНИСОМ И РОССИЕЙ В 60-е годы XIX века<sup>1</sup>**

Вопросу отношений Российской империи с османскими владениями в Северной Африке, в частности с Тунисским регентством, посвящены специальные исследования [1–3], эта тема затрагивалась на нескольких научных конференциях. Российские исследователи внесли значительный вклад в изучение данной проблематики. Отрадно, что увидела свет подборка соответствующих документов из Архива внешней политики Российской империи [4], они имеются также в собрании Национального архива Туниса.

Безусловно, каждые новые материалы, относящиеся к дипломатическим связям Туниса и Российской империи, позволяют прояснить некоторые аспекты отношений между двумя странами, остававшиеся до сих пор «белыми пятнами» в истории. В предлагаемой читателю статье представлены результаты изучения дипломатической переписки между Тунисом и Россией в 60-х годах XIX в. За основу ее анализа был принят метод сопоставления содержания архивных документов и тех исторических условий, при которых они появились.

#### **Официальное письмо российского императора Александра II Мухаммеду ас-Садоку**

Настоящий документ был написан на русском языке 7 ноября 1863 г. и сообщает о приеме тунисского бея Мухаммеда ас-Садока, известного также как Садок-бей (1859–1882), в кавалеры Императорского и Царского Ордена Белого Орла. Статус этого ордена достаточно высокий, он занимал четвертое место по значимости в ряду российских ор-

<sup>1</sup>Выражаем благодарность Б. Н. Ромачеву, доценту кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова за любезные консультации в нашей работе над арабскими текстами, которые написаны старинным «магрибинским» почерком, причем с разной графикой, что создает определенные трудности для их прочтения и перевода.

© Н. Каздагли, 2010

БОЖИЕЮ УМОЩЕНОЮ  
**ИМ. АЛЕКСАНДРЪ ВТОРЫЙ,**  
 ИМПЕРАТОРЪ и САМОДЕРЖЕЦЪ  
 ВСЕРОССИЙСКИЙ, ЦАРЬ ПОЛЬСКИЙ,  
 ВЕЛИКИЙ КНЯЗЬ ФИНЛЯНДСКИЙ,  
 и прочая, и прочая и прочая.



Намъ Любезному  
 Состыгншему Турнисскому  
 Бейю Мухаммеду Б.е. Садоку.

Archives Nationales  
 de Tunisie

Въ пръхлелнне особеннаго  
 Намъ къ вамъ благоволеннн  
 признали Мы за благо  
 принять васъ въ число кав.  
 перовъ Императорскаго и

Царскаго Ордена Нанного  
 Бѣлаго Орла, кою знаки  
 при селѣ припровозоуде  
 предывалъ къ вамъ выно  
 склопны.

*(Signature)*



Намъ Любезному Бейю Мухаммеду Б.е. Садоку.

Archives Nationales  
 de Tunisie

1863

Рис. 1, 2. Факсимиле официального письма российского императора Александра II тунисскому бейю Мухаммеду ас-Садоку [12, р. 9].

денов<sup>2</sup>, его присуждение показывает высокую оценку Александром II важности вклада бея Туниса в развитие русско-тунисских отношений. Факт награждения Мухаммеда ас-Садока Орденом Белого Орла нашел свое отражение как в российских, так и в тунисских дипломатических документах [5, с. 11]. Рассмотрим, какие исторические события предшествовали решению России наградить тунисского бейя этим орденом.

В 1863 г. тунисский бей Мухаммед ас-Садок подарил местной православной общине участок земли в своей столице для строительства церкви (находится на улице Рима рядом с костелом). Одновременно он позволил расширить территорию православного кладбища [6, с. 22; 7, р. 10–12, 27]. Акт доброй воли бейя был воспринят русским правительством как желание Туниса улучшить отношения с Россией, поскольку она покровительствовала православным народам, проживавшим в пределах Османской империи.

После окончания Крымской войны, в которой Тунис принял участие на стороне Османской империи [8; 9, р. 269–285], Россия активно стремилась выйти из политической изоляции. Поэтому для нее было очень важным наладить разнообразные контакты со странами Средиземноморья, в том числе и с Тунисским регентством. Для него в то время установление миролюбивых отношений с Россией также имело большое значение.

<sup>2</sup>Императорский и Царский Орден Белого Орла был введен в состав российских орденов в 1831 г. по инициативе Николая I. Девиз: «За веру, царя и закон». Знаками его были восьмиконечная золотая звезда и красный крест с изображением белого орла. Награждались этим орденом сановники весьма высокого ранга за выдающиеся военные и гражданские заслуги перед государством.

Тунис в 1857 и 1861 гг. провел глубокие политические реформы, благодаря которым официально утверждались новые принципы свободы совести и отправления культа. Провозглашалось уважение верований и обрядов разных религиозных общин<sup>3</sup>. Была проявлена толерантность по отношению к немусульманским подданным бея (евреям и христианам), а также к иностранцам, проживавшим на территории Туниса. Вполне вероятно, что решение, принятое в пользу тунисской греко-православной общины, вписывается в этот контекст<sup>4</sup>.

Положительную оценку действий Мухаммеда ас-Садока выразил также в своем послании ему патриарх Александрийский Якус, который написал 10 июня 1865 г. следующее: «Доброе это дело [Вашего Высочества] — передача участка земли для церкви в Тунисе, относящейся к православному вероучению...» [11, р. 1]. Таким образом, наблюдается полное совпадение позиций императора Александра II и патриарха Якуса к поступку бея Туниса. Оба в своих посланиях высоко оценили его щедроты по отношению к греко-православной церкви в Тунисе.

### Официальное письмо бея Мухаммеда ас-Садока Александру II

В Национальном архиве Туниса хранится копия официального письма бея Александру II. Это ответ Мухаммеда ас-Садока на акт награждения его Орденом Белого Орла. Письмо было написано на арабском языке 10 зи аль-каада аль-харам 1280 г. хиджры (17 апреля 1864 г.). Последнее указывает на достаточно скорую реакцию тунисской стороны, так как послание Александра II датировано ноябрем 1863 г.

В это время Тунисское регентство переживало тяжелый политический и экономический кризисы. Страна находилась в самом разгаре народного восстания под руководством Али бен Гидахема (1815–1867). Известно, что главной причиной восстания, охватившего всю страну, являлось решение бея, принятое в сентябре 1863 г., об удвоении подушного налога (*межба*). Оно вступило в силу с апреля 1864 г. и вызвало возмущение населения, в частности ряда племен центральной и северо-западной части страны, которые с оружием в руках выступили против правительства и его представителей на местах. В результате народного восстания и внешнего давления бей был вынужден пойти на уступки повстанцам, которых, между прочим, улемы подбивали на требование отменить конституцию Туниса, названную ими «дьявольским текстом».

Указ бея, обнародованный 19 апреля 1864 г., известил об отмене решения о повышении налогов, а также о прекращении действия конституции (с 1 мая 1864 г.). Несмотря на договоренности, достигнутые между Али бен Гидахемом и беом 26 июля 1864 г., что означало практическое завершение восстания, правительство регентства принимало карательные меры и против полукочевых племен, и против горожан Сахеля (центрально-восточного побережья Туниса) за их участие в восстании.

Политическая нестабильность в Тунисском регентстве сохранялась. Это создало условия для развития насилия, воровства, эпидемий и голода в стране. Коррупция ста-

---

<sup>3</sup>Тексты Фундаментального пакта (*Ахд аль-Аман*) от 10 сентября 1857 г. и первой тунисской конституции от 26 апреля 1861 г. см.: [10, р. 465–467, 478–481]. Оба документа гарантировали любому подданному бея и всем иным проживающим в Тунисе свободу отправления культа.

<sup>4</sup>Греко-православная община в Тунисе в середине XIX в. была малочисленной — около 250 человек. В течение почти всего XIX в. она пользовалась покровительством главным образом российского консула, поддержку ей также оказывали британский и французский консулы [7, р. 7, 12, 17–18, 44].

لسلطنة العظمى التي اشتهر فضلها اي اشتهار وتارجت اخبارها في سائر الأقطار وهل تخفي الشمس في رابعة النهار  
سلطنة نخبة الملوك الأعيان مطاع السيوف والأقلام والأعوان ومن لا يعي بجزائله الحسان البيان السيد الكسندر الثاني

سلطان الموسكو الروس لا زالت سلطنته شامخة الغرر حميدة الذكر اما بعد تقديم التحية المناسبة لمرتبتكم السلطانية  
وشمانلكم الملكية فإنه وافانا النيشان العالي بل التشريف السلطاني وهو النيشان المسمى النسر الأبيض الصنف الأكبر على

يد نخبة أقرانه لنباهة شأنه الكولير السنيور انريكو نيسن واحسن في تبليغه غاية الإحسان وتلقيناه منه بما يجب من الاعتناء  
وراجلة مناعة اهرابهم والامال بغير شك هذا الجهد السلطاني التي هي مرتبة من بسموه واعادني داعية بالدمع احرهم في انهم اصبحو واحد من انهم وافرجهاء الذين أعدوا تحية من

الدولتين صديقا وفيه اياه امر اهلته من اعلانا وتقدموا واحد فله بدمه من السلطنة بكم عايد ومجملد عليكم شرايد حوري معطي فزح انهم عبركم عن اعادة بدمه حب

الملك الشريف عليه السلام في ايامه الفخام

الأرشيف الوطني التونسي

Рис. 3. Факсимиле ответа Мухаммеда ас-Садока на акт награждения его Орденом Белого Орла [13].

ла частью повседневной жизни Туниса, что привело впоследствии к банкротству государства и установлению управления его финансами международной комиссией [10, р. 393–411]. Тем не менее правительство Туниса не отменило те положения Фундаментального пакта и конституции, которые касались веротерпимости. А это, в свою очередь, содействовало развитию дружеских отношений между Тунисом и Россией.

Таким образом, факт переписки бея с Александром II следует рассматривать, с одной стороны, как желание Туниса установить связи с Россией, что расценивалось ее правительством положительно, а с другой, — как подтверждение курса тунисского государства на укрепление автономии страны от Османской империи.

### Текст ответа Мухаммеда ас-Садока на акт награждения его Орденом Белого Орла на арабском языке (современным шрифтом)

الحمد لله وحده

السلطنة العظمى التي اشتهر فضلها اي اشتهار وتارجت اخبارها في سائر الأقطار وهل تخفي الشمس في رابعة النهار  
سلطنة نخبة الملوك الأعيان مطاع السيوف والأقلام والأعوان ومن لا يعي بجزائله الحسان البيان السيد الكسندر الثاني  
سلطان الموسكو الروس لا زالت سلطنته شامخة الغرر حميدة الذكر اما بعد تقديم التحية المناسبة لمرتبتكم السلطانية  
وشمانلكم الملكية فإنه وافانا النيشان العالي بل التشريف السلطاني وهو النيشان المسمى النسر الأبيض الصنف الأكبر على  
يد نخبة أقرانه لنباهة شأنه الكولير السنيور انريكو نيسن واحسن في تبليغه غاية الإحسان وتلقيناه منه بما يجب من الاعتناء

والاحتفال ورايناه من اعز الفوائد والآمال فنحن نشكر هذا الفضل السلطاني الذي عظم موقعه يمنى ويسرى واعلاني داعيا  
بالعمر المديد في الزمن السعيد والعز المزيّد والمرجو ان لا يزال عقد المحبة بين الدولتين شديدا وتزداد المواصلّة بيننا  
احكاما وتسديدا والله تعالى يديم في سن السلطنة بكم عاليا وفضله عليكم متواليا حرره معظم قدركم الفقير الى ربه تعالى  
عبدّه محمد الصادق باي صاحب المملكة التونسية 10 في ذي القعدة الحرام 1280 ثمانين ومائتين والف

## Перевод

Слава Аллаху Единому!

В великое и достославное царство, вести о котором так приятно принимаются во всех странах. Разве затмить дневному светилу царство избранных благородных владык, подчинивших себе мечи, перья и помощников! Кто пройдет мимо очевидных благородных черт царя Московского и Руси государя Александра Второго, да не утерит его царствование величия и доброй славы. Приветствуем Вас сообразно Вашему царскому положению и монаршим добродетелям и сообщаем, что получили высшую награду, более того — знак царского почета, орден «Белого Орла» 1-й степени, врученный избранным за доблести достойным кавалером сеньором Энрико (Генрихом. — Н. К.) Ниссеном. Он с честью выполнил задание, от него мы видели нужное тщание и торжественность, выслушав много полезнейшего и обнадеживающего. Мы благодарны за такое выдающееся в любом отношении монаршее внимание. Мы же со своей стороны желаем [Вам] долгой жизни в счастливое время и нового могущества, надеясь на дальнейшее укрепление дружбы между обоими государствами, на рост, укрепление и совершенствование связей. Да продлит Всевышний Аллах для нас век Вашего царствования и Свою милость к Вам. Писал немощный пред Всевышним Господом, Его раб Мухаммед Садок-бей, владетель тунисского государства 10 числа заповедного [месяца] зуль-каада 1280 года по хиджре.

### Официальное письмо министра иностранных дел государственного канцлера А. М. Горчакова Мухаммеду ас-Садоку

В тунисских и российских архивах хранятся оригинал и копия официального письма министра иностранных дел государственного канцлера А. М. Горчакова [14, p. 11; 15]. Оно было направлено Мухаммеду ас-Садок бею 19 декабря 1869 г. по поводу назначения Карла Ниссена, голландского консула в Тунисе, представителем России в этой стране (по совместительству). Этому предшествовал так называемый консульский кризис, растянувшийся на целых два года. Чем он был вызван? 14 (26) октября 1867 г. скончался нештатный российский консул в Тунисе Генрих Ниссен. Его брат Карл (бывший вице-консул) хотел занять вакантный пост и обратился с просьбой о надлежащей санкции к российскому послу в Стамбуле Н. П. Игнатьеву [16]. Последний сообщил 5 февраля 1868 г. управляющему азиатским департаментом МИД России, что Карл Ниссен уже вручил бею свидетельства о согласии российских властей и Высокой Порты на его назначение на искомую должность. Но в ходе встречи Ниссена с Мустафой Хазнадаром, казначеем и главным фаворитом бея (1837–1873 гг.), ему было отказано в признании его аккредитации. Хазнадар мотивировал свой отказ тем, что при назначении на данный пост Карл Ниссен не представил письмо от российского императора. Наконец компромисс был найден: «Его Высочество <...> довольствуется письмом, напрямую направленным ему



Altesse,

Désirant assurer la protection officielle aux sujets et aux intérêts Russes dans les Etats soumis à Votre Altesse, Sa Majesté l'Empereur, mon Auguste Maître, a daigné autoriser la nomination de Monsieur Charles Nysse au poste de Consul de Russie à Tunis.

En accréditant par la présente Monsieur Nysse en sa dite qualité, je prie Votre Altesse de vouloir bien l'admettre à l'exercice de ses fonctions et de prendre en gracieuse considération les représentations et les démarches qu'il aurait l'honneur de faire auprès du Gouvernement de Votre Altesse.

Les Archives Nationales  
de Tunisie

Il m'est agréable d'exprimer à cette occasion l'espoir de Sa Majesté l'Empereur que Votre Altesse continuera à témoigner à l'égard des intérêts de nos coreligionnaires

Son Altesse  
le Muekir Muhammed-Elsadyr-Pacha.  
Bey de Tunis

la sollicitude dont Elle n'a cessé de donner des preuves à des époques antérieures.

Les Archives Nationales  
de Tunisie

Je profite en même temps de la présente circonstance pour offrir à Votre Altesse l'assurance de ma plus haute considération.

— J. W. H. A. M.

Рис. 4, 5. Факсимиле письма министра иностранных дел государственного канцлера А. М. Горчакова Мухаммеду ас-Садоку.

министром иностранных дел из Санкт-Петербурга, в котором было объявлено о моем (т. е. Карла Ниссена. — Н. К.) назначении консулом России в Тунисе» [3, с. 80; 17].

Действительно, 19 декабря 1869 г. поступило письмо Горчакова на имя бея Туниса, полностью уладившее «консульский кризис» между двумя государствами. Карл Ниссен сразу приступил к работе по защите интересов России и православной общины на территории Туниса. Кроме того, эти события еще раз показали твердое намерение Мухаммеда ас-Садока продолжать курс предыдущих правителей регентства, которые пошли по пути защиты его автономии по отношению к Высокой Порте и укрепления международного статуса Туниса. Карл Ниссен подтверждал в своих записках Н. П. Игнатьеву наличие таких тенденций: «В последней нашей беседе Хазнадар признался, что испытывает сожаление по поводу происходящего, напомнив мне, что в течение последних пятидесяти лет не было у тунисского правительства более важной политической цели, чем желание получить независимость и заставить всех признать ее» [3, с. 79; 17].

Следует отметить, что «консульский кризис» между Россией и Тунисом показал крупным европейским державам, в том числе и России, что правящие круги регентства желали продвинуться дальше по пути избавления от гегемонии Османской империи и расширения фактической автономии своего государства.

### **Перевод**

Ваше Высочество!

Желая осуществлять официальную защиту подданных и интересов России во владениях под управлением Вашего Высочества, Его Величество Император, мой августейший государь, соизволил разрешить назначение г-на Шарля (Карла. — Н. К.) Ниссена на пост консула России в Тунисе.

Аккредитуя сим письмом г-на Ниссена в вышеуказанном качестве, прошу Ваше Высочество позволить ему приступить к исполнению своих обязанностей и любезно принимать во внимание его представления и шаги, которые он будет иметь честь делать перед правительством Вашего Высочества.

Мне приятно по этому случаю выразить надежду Его Величества Императора, что Ваше Высочество будет и дальше проявлять заботу об интересах наших единоверцев, доказательства которой Вы демонстрировали в предыдущее время.

Пользуюсь одновременно случаем, чтобы заверить Ваше Высочество в моем глубочайшем уважении.

Горчаков

### **Послание Мухаммеда ас-Садока государственному канцлеру А. М. Горчакову**

Этот документ датирован 11 зуль-хиджжа 1286 г. по мусульманскому календарю, т. е. 14 марта 1870 г. по григорианскому календарю. В нем бей сообщил о получении письма от А. М. Горчакова, в котором говорилось о назначении Карла Ниссена консулом России в Тунисе. Кроме того, Мухаммед ас-Садок писал, что дал свое согласие на то, чтобы Карл Ниссен приступил к выполнению своих новых обязанностей.

Послание бея, адресованное А. М. Горчакову, появилось спустя почти 18 месяцев после того, как госбюджет обанкротившегося Тунисского регентства был поставлен

الجناب الذي تفتخر به الوزارة وتستتر به عظم الدولة ومن لا يحاسبه العبرة تحفة الأعيان ومشهور الخصال في كل مكان  
السيد قرتشاكوف وزير الشؤون البرانية بدولة روسيا لا زالت الوزارة به مروسة والسياسة بنارائه محروسة . اما بعد  
التحية المناسبة لرتبتكم السنية فإن مكتوبكم المؤرخ في 19 دجنبر سنة 1869 م في الإعلام بأن جناب المعظم اميراطور  
الروسيا سمي الموقر المحترم السيد كارلو نيسن قنصل دولته باحضرتنا تونس بلغنا وعلمناه وسررنا هذه الخلطة الحميدة  
والوطة الأكيدة وقد قبلناه بسرور واحترام يناسبه خطته النبيلة ونرجو أن المودة بين الدولتين والخلطة بين الجانبين بواسطته  
تزداد وتتأكد ويحسن أثرها وتحمد ودمتم ودام لكم الإسعاد على ممر الأيام حرره الفقير الى ربه عبده المشير محمد الصادق  
باشا باي صاحب المملكة التونسية 11 في ذي الحجي الحرام سنة 1286 هـ .

Рис. 6. Факсимиле послания Мухаммеда ас-Садока государственному канцлеру А. М. Горчакову [18, р. 15].

(5 июля 1869 г.) под контроль международной финансовой комиссии, и в связи с этим возникает следующий вопрос: явилось ли послание бея скромной попыткой показать независимость своей внешней политики от европейских держав, навязавших Тунису режим, при котором его доходы и расходы контролировались иностранцами, или оно носило чисто протокольный характер, будучи ответом на письмо министра?

На него трудно дать однозначный ответ. Но ясно одно, что инициатива бея сотрудничать с Россией мало повлияла на ход деятельности международной финансовой комиссии в Тунисе, тем не менее она показала доброе желание и готовность регентства сотрудничать со всеми государствами, в том числе с Россией.

#### Текст послания Мухаммеда ас-Садока государственному канцлеру А. М. Горчакову на арабском языке (современным шрифтом)

الجناب الذي تفتخر به الوزارة وتستتر به عظم الدولة ومن لا يحاسبه العبرة تحفة الأعيان ومشهور الخصال في كل مكان  
السيد قرتشاكوف وزير الشؤون البرانية بدولة روسيا لا زالت الوزارة به مروسة والسياسة بنارائه محروسة . اما بعد  
التحية المناسبة لرتبتكم السنية فإن مكتوبكم المؤرخ في 19 دجنبر سنة 1869 م في الإعلام بأن جناب المعظم اميراطور  
الروسيا سمي الموقر المحترم السيد كارلو نيسن قنصل دولته باحضرتنا تونس بلغنا وعلمناه وسررنا هذه الخلطة الحميدة  
والوطة الأكيدة وقد قبلناه بسرور واحترام يناسبه خطته النبيلة ونرجو أن المودة بين الدولتين والخلطة بين الجانبين بواسطته  
تزداد وتتأكد ويحسن أثرها وتحمد ودمتم ودام لكم الإسعاد على ممر الأيام حرره الفقير الى ربه عبده المشير محمد الصادق  
باشا باي صاحب المملكة التونسية 11 في ذي الحجي الحرام سنة 1286 هـ .

Слава Аллаху Единому!

Его Превосходительство, гордость правительства, опора государства и монархии, сокровище знатных, носитель несравненных достоинств, повсеместно славный доблестями министр иностранных дел российского государства господин Горчаков, да продлится его руководство в правительстве и да останутся его взгляды залогом успеха политики. Приветствуем Вас сообразно Вашему высокому положению. Послание от декабря 1869 года от Р. Х. уведомляет, что Его Императорское Величество назначил благородного уважаемого господина Карла Ниссена консулом Его Величества в Нашей столице, с которым Мы по получении уведомления познакомились, испытав удовлетворение при виде столь похвальной приязни и несомненного дружелюбия. Мы приняли его с радостью и уважением, отвечающими его мудрым замыслам. Мы желаем, чтобы отношения между обоими государствами и взаимная дружба похвально ширились и крепили в полной мере, принося пользу и давая добрые плоды. Желаем Вам всех благ, и пусть в грядущие годы Вам сопутствует счастье. Писал немощный пред Господом, Его раб, маршал<sup>5</sup> Мухаммед ас-Садок паша-бей, владетель тунисского государства в запозданный [месяц] зуль-хиджжа 1286 года по хиджре.

Тунисские архивные документы, относящиеся к 60-м годам XIX в., отражают важные этапы в развитии политических отношений между Россией и Тунисом, показывая, в частности, что дипломатическая переписка велась ими на самом высоком уровне. Это, без сомнения, было результатом предыдущих контактов по консульским каналам. Важно также отметить, что обмен письмами между императором Александром II и беем Мухаммедом ас-Садоком отражает намерение двух государств перевернуть страницу вражды между ними, которая проявилась особенно во время Крымской войны, когда каждый из ее участников защищал свою политическую линию. Очевидно, что и бей, и российский император решили открыть новую страницу российско-тунисских отношений. Вместе с тем оба монарха стремились отыскать новые способы для сближения и сотрудничества их стран в мирное время. В рамках этого процесса было принято решение Садок-бея о выделении греческой церкви некоторых привилегий в его государстве. Вскоре были установлены официальные консульские контакты между Россией и Тунисом, что стало шагом вперед в деле укрепления их двусторонних отношений.

Обращает на себя внимание тот факт, что заметное оживление политических и дипломатических контактов между Россией и Тунисом произошло после установления над Тунисом в 1869 г. международного финансового контроля. И не для того ли, чтобы противостоять этой ситуации, чреватой полным порабощением страны, тунисское правительство старалось добиться косвенного признания ее автономии со стороны русского правителя? Хотело получить от него лично письмо по поводу консульских дел и тем самым «показать флаг» европейским державам (Франции, Англии, Италии).

В связи с этим стоит отметить, что в 1871 г. Порты издала фирман (указ) о вхождении Туниса в состав Османской империи, казалось бы, подтверждая давным-давно свер-

---

<sup>5</sup>Маршал (*мушир*) — один из титулов царствующих особ Туниса, введенный «первым маршалом» Ахмед-беем (1837–1855 гг.), употреблялся вплоть до ликвидации монархии Хусейнидов в 1957 г.

шившийся факт, но этим фирманом автономия государства беев Хусейнидов впервые признавалась Стамбулом официально. Разумеется, дипломатические шаги Садок-бея, кстати, изрядного мота, мало повлияли на ситуацию в Тунисе, подобную положению вещей в Египте, тоже опутанном долгами и в конечном итоге признавшем свое банкротство — предвестие закабаления этой страны Англией.

Некоторое сближение между Россией и Тунисом в этот период не получило продолжения, напротив, произошел временный разрыв их отношений в связи с русско-турецкой войной 1877–1878 гг., которая была проиграна Османской империей и вызвала волну антирусских настроений во всем арабо-мусульманском мире. Агрессия Франции против Туниса в 1881 г. встретила протесты русской общественности, но не царского двора и правительства. Ведь тот же князь Горчаков оставил без ответа послание бея с просьбой посодествовать созданию «срочной посреднической миссии», которая остановила бы французов, вторгшихся под ничтожным предлогом в его владения.

Позиция официального Санкт-Петербурга по данному вопросу обосновывалась тем, что Тунис находится далеко от России; поэтому она уделяла ему второстепенное внимание [19, с. 16–23]. Однако свою роль сыграло не только и не столько это обстоятельство.

Захват Туниса Францией был предreshен на Берлинском конгрессе 1878 г., под занавес которого британский министр иностранных дел лорд Солсбери заявил, что правительство королевы Виктории «заранее принимает на себя все последствия, какие может повлечь за собой естественное развитие французской политики для дальнейших судеб тунисской территории» [20, с. 229]<sup>6</sup>. В свою очередь, «железный канцлер» Отто фон Бисмарк даже торопил Францию ускорить это «естественное развитие» ее политики.

Если оно и задержалось на три года, то из-за разногласий во французском парламенте, а свершилось молниеносно — под нажимом умеренного республиканца Жюлья Ферри (премьер-министра в 1880–1881 и 1883–1885 гг.), которому принадлежит небезызвестная сентенция: «Будущность Франции зависит от нашей колониальной активности...» [21, с. 292]. Противодействие же такой активности не входило в планы России, которая в первой половине 1880-х годов медленно, но верно продвигалась по пути к союзу с Францией исходя из своих экономических и политических интересов.

После установления протектората Франции над Тунисом его официальные отношения с Россией пошли на спад (в 1910 г. последний консул из «династии» Ниссенов отбыл в Египет), да и осуществлялись они через метрополию, которая узурпировала «внешний суверенитет» протектируемого государства, оставив ему де-юре, но не де-факто «внутренний суверенитет», т. е. предоставив возможность безвластным беям царствовать, но не править. Тем не менее отношения, заложенные в XVIII–XIX вв., послужили фундаментом развития прямых советско-тунисских, а ныне российско-тунисских связей, которые стали строиться с 1956 г., когда Тунис получил независимость. И, наконец, последнее. Несомненно, дальнейшее изучение архивных документов, которые находятся в Тунисе и России, позволит раскрыть другие стороны истории отношений между двумя странами, представляющие большой интерес как в научном, так и в общественном планах.

---

<sup>6</sup>Как известно, посулы лорда Солсбери относительно свободы рук Франции в Тунисе явились для нее «утешительным призом», ибо Англия получила остров Кипр — форпост на подступах к Суэцкому каналу, что давало «Владычице морей» существенные преимущества в ее острой конкурентной борьбе против Франции за Египет.

## Литература

1. *Нерсесов Г. А.* К истории французского вторжения в Тунис 1881 г. (Обзор русских архивных материалов и периодической печати) // Африканский сборник. № 1. История. М.: Главное изд-во восточной литературы, 1963.
2. *Каздагли Н.* Внешняя политика России в отношении Алжира и Туниса в годы их колонизации Францией (30–80-е годы XIX века): Дис. ... канд. ист. наук. М., 1994.
3. *Жерлицына Н. А.* История российско-тунисских отношений: конец XVIII — начало XX вв.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 2005.
4. *Жерлицына Н. А.* Россия и Тунис. Из истории отношений: 1780–1917 гг. Архивные документы и свидетельства современников. М.: Институт Африки РАН, 2008.
5. Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. 151. Политархив. Оп. 482. 1863. Д. 1464.
6. АВПРИ. Ф. 149. Турецкий стол (старый). Оп. 502. 1863. Д. 3844.
7. *Kazdagli H.* Communautés méditerranéennes de Tunisie. Les Grecs de Tunisie: du Millet –i-rum a l'assimilation française (XVII–XX siècles) // Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. Paris, 2002. N 95–98.
8. Archives Nationales de Tunisie (ANT). Série historique. Expédition d'un corps armée en Orient (la guerre de Crimée), cartons 181–183, dossiers 1001–1016.
9. *Arnoulet F.* Participation tunisienne a la guerre de Crimée (1854–1856) // Les cahiers de Tunisie. Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Tunis. T. XX. N 79–80, 3-eme et 4-eme trimestres 1972.
10. *Guellouz A., Masmoudi A., Smida M., Saadaoui A.* Histoire générale de la Tunisie. T. 3. Les temps modernes. Tunis: Sud Editions, 2007.
11. ANT. Série historique. Eglise Orthodoxe, carton 64, dossier 767.
12. ANT. Série historique, carton 257, dossier 750.
13. ANT. Série historique, carton 257, dossier 748.
14. ANT. Série historique, carton 257, dossier 749.
15. АВПРИ. Ф. 149. Турецкий стол (старый). Оп. 502-а. 1869. Д. 158. Л. 18.
16. АВПРИ. Ф. 149. Турецкий стол (старый). Оп. 502-а. 1867. Д. 158. Л. 3–4 (письмо посла Н. П. Игнатьева управляющему Азиатским департаментом МИД России П. Н. Стремоухову от 31 октября 1867 г.).
17. АВПРИ. Ф. 149. Турецкий стол (старый). Оп. 502-а. 1869. Д. 158. Л. 12 (донесение консула России в Тунисе Карла Ниссена послу России при Высокой Порте Н. П. Игнатьеву от 27 ноября 1869 г.).
18. ANT. Série historique, carton 257, dossier 749.
19. *Каздагли Н.* «Россия и установление французского протектората над Тунисом (1881) // Восточный Архив. 2001. № 6–7.
20. История XIX века / Под ред. Лависса и Рамбо; пер. с франц. М.: ОГИЗ, 1939. Т. 8.
21. *Манфред А. З.* Внешняя политика Франции 1871–1891 годов. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1952.

А. О. Победоносцева

## КУРДЫ В РУССКИХ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЯХ XIX в.

Курдистан — страна курдов — издавна находился на пересечении караванных дорог, соединяющих Иран и Месопотамию со странами Средиземного и Черного морей. Товары и деньги, которые везли через перевалы гор Курдистана бесчисленные караваны, оседали в богатых городах Ближнего Востока. Ни византийские императоры, ни арабские халифы, ни турецкие султаны, ни иранские шахи не были заинтересованы в развитии курдских провинций в связи с их удаленностью от административных центров и расположением в горных районах.

В 1514 г. после победы османского султана Селима I над персидским шахом Исмаилом I в битве при Чалдыране произошел раздел Курдистана, причем львиная доля (северная, западная и южная части) достались Османской империи, а к Ирану отошла только его восточная часть. Курдские феодальные княжества, на которые делился Курдистан в то время, сохраняли свою фактическую независимость [1, р. 39]. Начавшийся еще в XVII в. и резко обострившейся в XVIII в. военно-политический и социально-экономический упадок османской Турции и Персии привел к заметному ослаблению власти турецких султанов и персидских шахов в Курдистане, который как один из самых нестабильных регионов для обеих держав притягивал особо пристальное внимание со стороны Запада и России.

Вмешательство центральной власти Турции в курдские дела началось после поражения под Веной в 1683 г. Именно тогда султан Сулейман I Великолепный назначил генерал-губернатора в Диярбакыр, который должен был служить посредником между курдскими феодалами и Стамбулом [2, с. 279]. С начала XIX в. до Первой мировой войны на территории Курдистана произошло более десяти восстаний (самые значительные — Абдуррахман-паши Бабана в 1806–1818 гг., эмира Шериф-хана в Битлисе в 1834 г., Бадрхана в 1843–1846 гг., Езданшира в 1854 г., шейха Обейдуллы в 1880–1881 гг.) [3, с. 7].

Первые русско-курдские контакты относятся к периоду русско-иранских и русско-турецких войн начала XIX в., что можно объяснить приближением театра военных действий к местам проживания курдского населения.

В XIX в. страны Ближнего Востока неоднократно посещались русскими учеными, писателями, журналистами, дипломатами, офицерами, духовными лицами, большим количеством паломников [4, с. 103]. Многие из тех, кто побывал на Ближнем Востоке, оставили записки, книги, дневники, журналы путешествий, научные исследования, которые публиковались на страницах специальных сборников и периодических изданий.

В отечественном и зарубежном востоковедении Курдистан лучше всего изучен с этнографической, лингвистической и археологической точек зрения, причем прежде всего внимание уделялось армянам и другим некурдским народам. Несмотря на то что русские востоковеды XIX и первой половины XX в. в своих исследованиях по курдскому вопросу не поднимались до уровня серьезных социальных обобщений, тем не менее они с предельной исторической достоверностью отображали события, свидетелями

которых являлись. Российскому востоковедению по праву принадлежит выдающееся место в объективной постановке и освещении многих важных социально-экономических проблем из жизни курдов и Курдистана.

Интерес таких русских ученых, как В. Диттель, С. А. Егиазаров, Х. Абовян, И. Брезин, П. И. Лерх, В. А. Гордлевский, А. Д. Жаба, А. Ходзько, Н. Я. Марр, И. А. Орбели и др., внесших основной вклад в развитие курдологии, объясняется в первую очередь сбором этнографического и лингвистического материала, а также тем, что Россия непосредственно граничила с Курдистаном и имела среди своих подданных некоторое количество курдов. Внимание России к Курдистану начиная с первых десятилетий XIX в. было вызвано не только научными соображениями, но и потребностями внешней и внутренней политики. Приграничные курдские племена часто становились объектом манипулирования со стороны собственных вождей, османских и персидских правительств, а также западных держав, преследовавших свои экономические и политические интересы.

Возникновение русской периодической печати относят к началу XVIII столетия. В то время стали появляться журналы, которые издавались отдельными писателями, а также литературными обществами. Созданная правящими кругами русская периодическая печать уже во второй половине XVIII в. перестала быть монополией государственной власти [5, с. 3]. До специализированных исследований, посвященных курдам, в первой половине XIX в. публиковались лишь отдельные статьи и высказывания путешественников о курдском языке, этнографии и истории курдов.

Тематическая периодизация прессы и иной печатной продукции совпадает с периодами основных изменений на внутри- и внешнеполитической арене того времени — 1800-е гг. (русско-персидская (1804–1813), русско-турецкая (1806–1812) война); 1820-е (русско-персидская (1826–1828), русско-турецкая (1828–1829) война); 1830–1840-е (период реформ (1839–1870-е), восстание Бадрхана в Джезире (1843–1846)); 1850-е (турецко-персидское разграничение (1849–1852), Крымская война (1853–1856), восстание Езданшира (1854)); 1870-е (русско-турецкая война (1877–1878)); 1880-е (восстание шейха Обейдуллы из Нехри (1880–1881)); 1890–1900 (формирование курдской конницы хамидие (1891), армянские погромы (1894–1896)).

Первые зафиксированные контакты представителей Российской империи с курдскими старшинами относятся к 1804–1805 гг., когда были предприняты первые попытки привлечь курдов на сторону России с целью обеспечения их нейтралитета в борьбе между Россией и Персией, Россией и Турцией, им предлагали принять подданство с сохранением прав и привилегий курдских вождей.

Иранские шахи и турецкие султаны смотрели на курдские племена как на «пушечное мясо». Привлекая местных шейхов и феодальных вождей различными подарками, прельщая их богатой военной добычей, правители Османской империи и Ирана старались добиться участия курдских всадников в борьбе с Россией, а также в турецко-персидских столкновениях. Это зачастую приводило к тому, что одно курдское племя сражалось против другого. Подобная политика препятствовала сплочению разрозненных племен, наносила тяжелый ущерб и без того слабо развитым производительным силам Курдистана и его экономике.

В разгар войн между Россией и Персией появилось одно из первых упоминаний о курдах в прессе. Это было «Путешествие в Персию и Малую Азию в 1796 году» Оливьера, опубликованное в 1809 г. на страницах первого номера «Журнала новейших пу-

тешествий». Журнал издавался в Санкт-Петербурге ежемесячно известным русским издателем Н. И. Гречем. Издание просуществовало недолго (с октября 1809 по октябрь 1810 г.), однако внимание, которое уделялось в нем Востоку с первых номеров, и сейчас является примечательным фактом для исследователей этого региона.

По итогам русско-персидской войны (1804–1813) к России отошло Карабахское ханство (в составе прочих земель), в котором проживали и курды. Большая активность курдских племен проявилась во время следующих русско-персидской (1826–1828) и русско-турецкой (1828–1829) войн, что также было вызвано приближением театра военных действий к районам их расселения. После победы России в войне с Ираном и присоединения Эриванского ханства численность курдского населения в России возросла [6, с. 39–40].

В 1826 г. в петербургском журнале «Северный архив» была опубликована заметка под названием «Курдистан» (1826. № 14) французского востоковеда профессора Пьера Амедэя Жобера, который по поручению Наполеона отправился с дипломатической миссией в Персию и Малую Азию в 1805–1806 гг. В своем путевом дневнике А. Жобер интересно описал курдское гостеприимство: *«При появлении чужеземца, в чем-либо нуждающегося, в одной из их орд, выезжают к нему некоторые навстречу и говорят: “Здравствуй! Будь здесь как дома. Мы ждем с нетерпением того часа, в который можем угостить тебя”»*. Далее он сообщал о том, с какой заботой поят и кормят курды своего случайного гостя и его лошадей, снабжают пищей в дорогу, дарят всевозможные вещи [6, с. 22].

В 1828 г. о курдах «турецких и персидских» узнали читатели журнала «Вестник Европы» (1828. № 8). Издание было основано в Москве в 1802 г. Н. М. Карамзиным, который был его редактором до 1804 г. и активно в нем печатался. «Вестник Европы» был одним из первых русских журналов, который наряду со статьями по литературе и искусству публиковал материалы, связанные с вопросами внешней и внутренней политики России, а также истории и политической жизни других стран.

В 30-е гг. XIX в. после расширения территории Российской империи за счет присоединенных по итогам войн земель и появления в ее составе новых народов сведения о курдах появились в первой русской газете на Кавказе «Тифлиссские ведомости». Издание просуществовало с 1828 по 1832 гг., подготовив широкий круг материалов о кавказских народах. Среди авторов газеты были А. С. Грибоедов, сосланные на Кавказ декабристы, а также выдающиеся просветители Закавказья С. И. Додашвили, А. К. Бакиханов, Х. Абовян и др. На страницах «Тифлиссских ведомостей» печатались описания Эрзерумского (1830. № 6) и Ахалцихского (1832. № 4, № 5/6) пашалыков, повествующие о курдах и их занятиях. Быту курдов-езидов посвящен очерк «Деревня Аргаджи; развалины города Оргова, кочевья езидов» (1830. № 59), также сведения о быте и обычаях курдов появлялись в отчетах о поездках к развалинам древнего армянского города Гарни и Кегартского монастыря (1830. № 64/65) и на Арарат (1830. № 1/3). Публиковались также статистические данные по Эриванской (1831. № 6/7) и Нахичеванской (1831. № 8, № 9/11) провинциям и этнографические сведения о курдах в «Письме из Тифлиса в Санкт-Петербург» (1831. № 27/29).

В 1834 г. издатель и книгопродавец А. Ф. Смирдин объявил о выпуске нового журнала «Библиотека для чтения» как энциклопедического и универсального издания. На страницах журнала до его закрытия в 1865 г. уже начиная с первого года выпуска стали печататься статьи, посвященные этнографии курдов. Например, Г. Клапрота «Описание Российской Армении» (1834. Т. 4, отд. 3), где автор дает описание Эриванской и Нахи-

чеванской областей, сведения о разделении наделов по народностям и племенам, в том числе курдским.

В журнале «Сын отечества» была опубликована статья «Области Азиатской Турции, сопредельные Российским владениям за Кавказом» (1834. № 21, № 22), которая была взята из сочинения Ушакова «История военных действий в Азиатской Турции в 1828 и 1829 гг.» [7, с. 10]. Основателем этого исторического, политического и литературного издания был Н. И. Греч. «Сын отечества», издававшийся в Петербурге с 1812 по 1844 гг., а затем после перерыва с 1847 по 1852 гг., до 1825 г. считался одним из лучших русских журналов, находился под влиянием идеологии декабристов; в дальнейшем придерживался консервативно-монархического направления.

Отдельной строкой хотелось бы указать на особые издания министерств — «Журнал Министерства Внутренних Дел», который издавался ежемесячно с 1829 по 1861 гг. Сведения о курдах, их быте и занятиях появляются с 1834 г. — «Статистическое описание Нахичеванской провинции, составленное В. Г. и напечатанное с Высочайшего соизволения» (1834. Ч. II), описание быта, нравов и обычаев в заметке «Курды» (1835. Ч. 15), описание курских кочевьев в очерке из дорожных записок Н. Нефедьева «Взгляд на некоторые места Закавказья России» (1838. Ч. 30, № 10), «Новые очерки Закавказья» Ю. А. Гагемейстера (1847. Ч. 20).

Одними из самых первых газет в Российской империи были «Санкт-Петербургские ведомости» и «Московские ведомости». Несмотря на статус издания, публикации на курдскую тему появлялись на их страницах крайне редко. Например, в «Санкт-Петербургских ведомостях» как столичной ежедневной газете, основанной еще в 1728 г. и до 1917 г. именующей себя «литературно-политической», описание быта, нравов и обычаев курдов впервые встречается в № 91 и № 92 (1835) в виде перепечатки статьи, выпущенной ранее в «Журнале Министерства Внутренних Дел» также в 1835 г., которая, по мнению П. И. Лерха, была «коротенькой и без отчетливости» [7, с. 10]. Видимо, данная тема особого интереса у читателей не вызвала.

В 1836 г. на страницах литературного и общественно-политического журнала «Современник» (1836–1846), основанного А. С. Пушкиным, впервые выходит его «Путешествие в Арзерум во время похода 1829 года» (Т. I). В 30-е гг. XIX в. в русской печати начинают появляться обрывочные и порой противоречивые сведения о религиозных догмах курдов-езидов, которые были чужды окружающим их христианскому и мусульманскому большинству. А. С. Пушкин интересно описывает свою встречу: *«Я старался узнать от язидов правду о их вероисповедании. На мои вопросы отвечал он, что молва, будто бы язиды поклоняются сатане, есть пустая баснь; что они веруют в единого бога; что по их закону проклинать дьявола, правда, почитается неприличным и неблагородным, ибо он теперь несчастлив, но со временем может быть прощен, ибо нельзя положить пределов милосердию аллаха. Это объяснение меня успокоило. Я очень рад был за язидов, что они сатане не поклоняются; и заблуждения их показались мне уже гораздо простительнее».*

В «Московских ведомостях» как в одном из старейших органов печати, издававшимся с 1756 г., курдская тема, за исключением историко-этнографического очерка «Курды» (1838. № 48), практически не освещалась.

В 1839 г. на страницах литературного журнала «Отечественные записки» появилась единственная публикация, посвященная религии курдов, — «Нравы и верования курдов и язидов» из письма француза Баптестена Пужула, путешествовавшего по Малой Азии (1839. Т. 6, отд. 8). Журнал, основанный историком и писателем П. П. Свиньиным,

выходил в Санкт-Петербурге с перерывами в 1818–1884 гг. и заполнялся статьями на темы истории, географии, быта и нравов народов России.

В 40-е гг. XIX в. появилось периодическое издание, которое наиболее полно освещало различные стороны жизни курдского народа. Таким изданием стала образованная по инициативе наместника князя Воронцова в 1846 г. газета «Кавказ». Как новый политико-литературный орган, «...предназначенный для распространения в крае полезных сведений и современных известий <...> для ознакомления России с особенностями жизни, нравов и обычаев племен, населяющих Кавказский край» [8, с. 7], газета пользовалась поддержкой правительства, с 1846 по 1849 гг. выходила еженедельно, с 1850 по 1876 гг. — два раза в неделю, а с 1877 г. стала выходить ежедневно.

Многие курдские езидские племена, которые оказались в числе подданных Российской империи, вызывали интерес издателя и авторов очерков, печатавшихся на страницах газеты. Предположения о происхождении курдов-езидов и территория их расселения в России и в других государствах появились в статьях «Иезиды близ озера Гокчи (в нынешнем Эриванском уезде)» (1846. № 43 (26 окт.), в ней также были приведены некоторые сведения о языке курдов-езидов, «Иезиды» (1848. № 8 (21 февр.), № 9 (21 февр.); описание обычаев и поверьев было дано в заметке «Предрассудки иезидов» (1850. № 30 (15 апр.); курдам, живущим в Эзурумском пашалыке, была посвящена статья «Описание Эрзерумского пашалыка» (1852. № 65 (25 окт.), № 66 (29 окт.)).

На страницах «Кавказа» публиковались статьи основоположника нового армянского литературного языка Х. Абовяна под общим названием «Курды» (1848. № 46 (15 нояб.), № 47 (20 нояб.), № 49 (4 дек.), № 50 (11 дек.), № 51 (18 дек.)). В этих статьях приводятся интересные сведения по истории и этнографии курдского народа, дается превосходная характеристика социально-общественного строя курдов, их семейных отношений, положения женщины, образа жизни, нравов, обычаев, религии, народного творчества и языка [9, с. 5]. *«Курдов, — говорит Абовян, — можно было бы назвать рыцарями Востока в полном смысле этого слова, если бы они вели жизнь более оседлую. Воинственность, прямотушие, честность и беспредельная преданность к своим князьям, строгое исполнение данного слова и гостеприимство, месть за кровь и родовая вражда даже между ближайшими родственниками, безграничное уважение к женщинам — вот добродетели и качества, общие всему народу»* [2, с. 140].

Подписанный Турцией и Ираном Эрзурумский договор 1823 г. не решил вопрос о спорных пограничных территориях между этими государствами, вдоль границы непрерывно вспыхивали конфликты и усиливались сепаратистские тенденции среди курдских феодалов, что негативно сказывалось на отношениях монархий. В конфликт вмешались Англия и Россия, предложившие враждующим сторонам свое посредничество. Назревавшая война грозила помешать торговле этих государств с Турцией и Ираном и, безусловно, была для них нежелательной. Шахское правительство было склонно к мирному урегулированию отношений с Турцией. Царским миссиям в Турции и Иране было предложено принять участие в разрешении спорных проблем.

Пока шли переговоры, в горной области Курдистана Джебзире вспыхнуло одно из крупнейших в XIX в. курдских восстаний, организатором и руководителем которого был Бадрхан-бей, обладавший большим авторитетом среди феодальной знати и популярный в народе. В начале 1840-х гг. огромная горная страна к югу от озера Ван и иранской границы на востоке до Диярбакыра и Мосула на западе лишь номинально числилась в составе Османской империи. Фактически здесь правил Бадрхан-бей, пользовавшийся

поддержкой местного населения — не только курдов, но и армян, халдеев, айсоров и др. Посетившему этот район В. Диттелю местные жители рассказывали, что общественная безопасность при Бадрхане, обеспеченная для его жителей, вошла в поговорку: *«Через земли Бадрхан-бека посылают ребенка с золотом в руках»*. Стремления «попасть к Бадрхану» очень хорошо описал тот же автор, сообщивший некоторые сведения о внутренней обстановке в княжестве, созданной этим курдским правителем [6, с. 52–54].

Воспользовавшись общим недовольством турецкой тиранией, в короткий срок Бадрхан-бей создал армию сопротивления. Несмотря на упорство сторонников Бадрхан-бея, исход борьбы был предreshен несоизмеримым соотношением сил и недостаточным снабжением продовольствием и боевым снаряжением. В 1847 г. племянник Бадрхан-бея Езданшир, который командовал группой курдских отрядов на фланге позиции повстанцев, открыл фронт врагу, и окруженный султанскими войсками эмир Бадрхан-бей вместе с ближайшими соратниками вынужден был сдаться. «Усмирив» на некоторое время Курдистан, турецкие власти стали вводить там свою администрацию, лишая наследственных феодальных правителей их прав и привилегий [6, с. 56–57].

В. Диттель больше известен как путешественник по Востоку и автор нескольких интересных работ. В 1847 г. в «Журнале Министерства Народного просвещения» (1834–1917) был опубликован его «Обзор трехгодичного путешествия по Востоку с 1842 по 1845 г.» (1847. Ч. I, отд. 4), (1849 № 5, 6, Ч. 98, отд. 1) [4, с. 133]. На страницах журнала также печатались «Извлечение из отчета магистра Березина» (1845. Ч. 48, отд. 4), который в одно время с В. Диттелем совершил поездку в Мосул, в Курдистанские горы и езидские деревни (1845. Ч. 48, отд. 4). Магистр восточной словесности И. Н. Березин, востоковед, лингвист, историк и путешественник, был хорошо известен в дореволюционной России. В 1843 г. он совершал поездки по Курдистану, в места паломничества езидов, что дало ему возможность близко познакомиться с курдским населением района, его бытом.

«Очерк путешествия...» В. Диттеля публиковался в «Библиотеке для чтения» (1849. Ч. 95, отд. I). Там же была опубликована заметка Диттеля о происхождении курдского народа, его языке и диалектах «Курды: Из неизд. “Путевых записок 1846 года”» (1853. Т. 119, отд. 7).

Между тем англо-русско-турецко-иранская разграничительная комиссия в течение четырехлетней работы (1849–1852 гг.) собрала материалы для подготовки карты границы. Однако дальнейшая деятельность комиссии была прервана Крымской войной (1853–1856), в которой Англия выступила на стороне Османской империи против России. Результатом деятельности комиссии стал труд «Материалы для географии Азиатской Турции и Персии. Путевой журнал Е. И. Чирикова, русского комиссара-посредника по турецко-персидскому разграничению, 1849–1852» [6, с. 66–67] и записки М. Гамазова «От Босфора до Персидского залива», опубликованные уже после Крымской войны в журнале М. М. и Ф. М. Достоевских «Время» (1861. Т. 3. № 6; Т. 4, № 8; Т. 5, № 9; Т. 6, № 11), с описанием быта и нравов курдов, в том числе и езидов, курдских набегов и карательной экспедиции турецких войск против курдов. Пребывание комиссии в Курдистане сыграло большую роль в развитии русского курдоведения.

Период Крымской войны характеризуется более тесными контактами курдов с Россией в связи с проведением военных кампаний на Кавказе, а также усилением антитурецкой борьбы в различных областях Курдистана. Часть курдских феодалов вступала в контакт с представителями царского правительства для получения покровительства России, некоторые курдские вожди воспользовались тем, что значительная часть вооруженных сил Османской империи была занята в Крыму, на Балканах и в Закавказье, и

попытались укрепить свою самостоятельность, а те курдские старшины и феодалы, чьи земли находились поблизости от театра военных действий, под давлением турецкой администрации принимали в них участие на стороне Османской империи.

Близкое расположение к очагу военных действий позволяло газете «Кавказ» своевременно освещать события. На ее страницах появлялись статьи по статистическим сведениям, заметки о событиях реального времени, очерки и отчеты посетивших Курдистан представителей дипломатических миссий, высших офицерских чинов и путешественников: историко-этнографический очерк Ксавьера Раймона «Курды и страна ими обитаемая» (1853. № 38 (25 мая)), № 39 (27 мая), некоторые сведения об обычаях курдов-езидов «Из записок кавказского старожила» (1853. № 51 (11 июля)), о вооружении курдов в статье Р. И. «О военных силах Турции» (1853. № 62 (22 авг.)), статистические сведения о пространстве азиатских провинций Турецкой империи (1853. № 95 (23 дек)).

Турецкое правительство не пользовалось авторитетом среди населения восточных областей — последние антикурдские походы турецкой армии еще были свежи в памяти народа. В то же время, изгнав многих влиятельных курдских вождей, султанское правительство лишило себя в значительной мере социальной базы как рычага влияния на курдское население.

Недовольство курдского населения турецкими властями было очевидно: каждый призыв курдов-новобранцев осуществлялся с применением силы. Чтобы уклониться от мобилизации, мужское население бежало в горы. Единственную надежду султанские власти возлагали на курдские племена граничивших с Россией районов, которых манила возможность грабежа и военной добычи. Но все же на турецкой стороне курды воевали неохотно. К турецкой армии примкнули всего 4–5 тыс. всадников, да и те в первом же крупном сражении на Кавказском фронте у Башкадыклара отвернулись от турок и направили свое оружие против них, завершив их поражение. Очевидцы рассказывали, что курды так усердно громили турок, что из всех турецких регулярных войск, участвовавших в этом сражении, в Карс добрались не более 5–6 тыс. солдат, а позже несколько вождей племен, выступавших на стороне турок в начале войны, прибыли в Александрополь и выразили свою покорность русским властям [10, с. 14–15].

Успехи русских войск у Кючюк-Дере в 1854 г. и занятие г. Баязита привели к дальнейшему сдвигу симпатий курдов в сторону России, в которой видели избавительницу от османского гнета, и оказали сильное воздействие на ход событий в Курдистане. А по мере продвижения русских войск вглубь малоазиатских владений Османской империи, среди курдских вождей усилились стремления установить связи с Россией [6, с. 68].

Столкновения с курдами были описаны в «Рассказе офицера, бывшего под Кадык-ляром» (газета «Кавказ». 1854. № 1 (2 янв.), № 2 (6 янв.)). Там же появилась статья «Курды» (1854, № 5), позже перепечатанная в «Русском инвалиде» (1854, 15 февр.) и в «Санкт-Петербургских ведомостях» (1854, № 53). Действия курдов в Азиатской Турции освещались в письмах корреспондента газеты «Кавказ» — «Известия из Азиатской Турции» (1855. № 49 (25 июня), 1855. № 51 (2 июля), № 58 (27 июля)).

В течение Крымской войны существенно увеличивается количество публикаций, посвященных курдам, особенно их религии. Возможно, учитывая основные причины, послужившие предпосылкой к войне, особый интерес издатели уделили религиозному вопросу, рассматривая не только христианское население Османской империи. Сведения об отношениях между курдами и несторианами из статьи И. Березина «Христиане в Месопотамии и Сирии» (1854. Т. 4, Т. 5, отд. 2) были опубликованы в «учено-литературном журнале»

«Москвитянин», выходившем в Москве с 1841 по 1856 гг. В географическом сборнике «Магазин земледения и путешествий», издаваемом Н. Фроловым, вышел очерк того же автора, посвященный езидам (1854, т. III). Об этом очерке Н. Г. Чернышевский писал: «Третий том магазина земледения и путешествий» *заключает в себе только две небольшие этнографические статьи: “Езиды” Березина и “Воспоминания о восточной Сибири” Корнилова. Они, без сомнения, будут прочитаны с большим интересом, хотя их почтенные авторы передают нам только краткие очерки виденных ими земель и народов*» [4, с. 201–203]. Несмотря на то что Н. Г. Чернышевский уделял огромное внимание востоковедению, в годы его руководства «Современником» (1853–1862) и «Военным сборником» (1858) на страницах этих изданий статьи по курдской культуре и истории не публиковались [4, с. 165].

Труды И. Березина, богатые этнографическими сведениями о турецких курдах, часто размещались на страницах «Библиотеки для чтения»: «Мосуль: (Из путешествия по Востоку)» (1855. Т. 133, отд. I), «Опасный путь: (Из путешествия по Востоку)» (1858. Т. 152). На страницах того же издания были опубликованы путевые заметки статского советника барона К. Боде, члена Русского Географического Общества, бывшего первым секретарем Российской императорской миссии в Тегеране, «Из Исфагана в Гамадан. Из Гамадана в Тегеран и на гору Алемонт. Али-Уллахи» (1854. Т. 123, отд. 3), где автор пишет о курдах племени мукри и о малоизвестной религии курдов — али-илляхи.

После того как в 1855 г. во время Крымской войны около 100 курдов были взяты русской армией в плен, их разместили в Смоленской губернии, в городе Рославле. В том же году в газете «Северная пчела» (1825–1864) была опубликована заметка Микешина «Курды в Смоленской губернии» (1855, № 283 (23 дек.)). В 1856 г. по поручению Российской Академии наук П. И. Лерх отправился в Рославль для собрания этнографических и лингвистических материалов у поселенных там военнопленных курдов — выходцев из районов Мардина, Джезире, Дерсима, Муша, Диярбакыра, Урфы, Береджика, Харпута, Бегесне, Малаты, Мадена, Арбекира и Эрзерума. Большинство из них говорило на наречии курманджи, лишь незначительная часть — на заза. В итоге проделанной работы были собраны ценные материалы, объединенные П. И. Лерхом в «Исследования об иранских курдах и их предках, северных халдеях».

Середина XIX в. ознаменована важной датой в истории русской географической науки — открытием в 1845 г. Русского Географического Общества (с 1849 г. Императорского), сыгравшего большую роль в достижениях русских исследователей. Потребность в подобной организации ощущалась еще с 1820-х гг., когда началось деятельное изучение России и ее отдаленных окраин.

В «Вестнике Императорского Географического Общества» (1851–1860) была опубликована «Поездка в Персидский Курдистан» Н. В. Ханыкова (1852. Ч. VI, отд. V), которую позже перепечатали с некоторыми исправлениями в газете «Кавказ» (1853. № 22, 23). Во многих периодических изданиях публиковались переводные труды европейских исследователей. Например, «Статистическое обозрение Персии, составленное в 1841 г.» И. Ф. Бларамберга (1853. № 8) в «Записках Императорского Географического Общества» (1846–1859). Там же была опубликована заметка Н. Зейдлица «Путешествие вокруг озера Урмия» (1858. Ч. 22, № 3, отд. 5) о курдских кочевьях.

В 1850 г. возникла необходимость в учреждении в разных частях России отделов РГО, первым в 1850 г. был основан Кавказский Отдел. Деятельность общества осуществлялась по четырем направлениям: физической географии, математической географии, статистическое и этнографическое.

Основные проблемы, освещаемые специализированными периодическими изданиями Кавказского Отдела «Известия КО ИРГО» (1852–1919) и «Записки КО ИРГО» (1852–1919), касались географии (по материалам и запискам путешественников как описание отдельных местностей), статистических данных по населению, истории и этнографии, классификации курдских племен, литературы и фольклора, языкознания, религии, взаимодействия с представителями протестантских миссий, экономики, роли курдов в международной политике и позже, к концу XIX в., национально-освободительного движения курдов и т. д. По объему публикаций, раскрывающих проблему исследования курдского вопроса, издания Кавказского Отдела превосходят какую-либо другую периодику XIX в.

В 1891 г. была выпущена тринадцатая книга (выпуск 2) «Записок Кавказского Отдела», целиком посвященная вопросам языкознания, религии и этнографическо-юридическим сведениям о курдах-езидах Эриванской губернии, что свидетельствует о глубоком интересе и основательном изучении проблемы курдов России и на ее границах.

С началом войны 1877–1878 гг. султанское правительство обратилось к виднейшим курдским религиозным и политическим деятелям с призывом поддержать Турцию. На этот призыв откликнулся религиозный лидер шейх Обейдулла, выступивший из Хак-яри на север с отрядом из 300 человек. Ему удалось заручиться согласием на участие в войне со стороны некоторых курдских феодалов Северо-Восточной Турции, надеявшихся поправить свое бедственное положение за счет военной добычи. Немалую роль в этом сыграла и британская агентура, подкупавшая вождей курдских племен. Некоторые курдские беи отправляли гонцов с предложением своих услуг к русским дипломатам, которые готовились покинуть Османскую империю из-за войны [6, с. 97].

В петербургской народной газете «Мирское слово» (1863–1879) в связи с военными действиями и возрастающим интересом к приграничным народам появляется серия статей под заголовком «Курды и Курдистан» (1877. № 18 (30 апр.), № 20 (14 мая), № 21 (21 мая), № 22 (28 мая), № 23 (4 июня), № 24 (11 июня), № 25 (18 июня), № 26 (25 июня)), в которых рассказывалось о расселении и численности курдов, их племенах, образе жизни и религии, устройстве жилища, взаимоотношениях с турками и русскими. Были опубликованы описания городов Баязета, Битлиса, Вана и «Письма с Востока» известного немецкого полковника Мольтке.

Успехи русских войск в районе Карса, Баязета и в других стратегически важных пунктах оказали большое воздействие на политическую обстановку в Курдистане и нашли свое отражение в печати. В историко-литературном журнале «Русский архив» появляется очерк Н. Н. Муравьева «Первое взятие русскими войсками Карса (июнь 1828 года)» (1877. № 3) об участии курдов в военных действиях.

О знаменитом и показательном эпизоде войны — «баязетском сидении» — было рассказано уже после войны в журнале «Русская старина» в статье К. К. Гейне «Славное Баязетское сидение в (июне) 1877 г.» (1885. № 1, 2, 3). Засев в каменной цитадели, русский гарнизон в течение 22 дней (с 18 июня) упорно отражал натиск турецких войск, принимая вылазки и контратаки, пока на выручку своих товарищей прибыл из Игдыра Эриванский отряд [6, с. 101].

В течение войны в различных изданиях часто появляются историко-этнографические очерки, в основном носящие характер разовой публикации: «Курды» в иллюстрированном еженедельном журнале «Кружозор» (1877. № 22), «Курды и персияне» в санкт-петербургской газете «Отголоски» (1880. № 44 (2 нояб.)).

Русско-турецкая война усугубила экономический и политический кризис Османской империи. Военные действия на восточном фронте особенно тяжело сказались на экономическом положении восточных районов страны, где проживали армяне и курды. Мобилизация в армию трудоспособного сельского мужского населения, разбой в деревнях иррегулярных войск, увеличение налогов для пополнения опустевшей государственной казны, карательные экспедиции вызывали недовольство местного населения. В 1877–1880 гг. сильный голод — результат засухи и ливней — охватил и районы Иранского Курдистана. По сообщениям многих очевидцев, положение жителей Иранского Курдистана ничем не отличалось от положения населения восточных районов Османской империи [10, с. 23–24].

По Сан-Стефанскому мирному договору Ардаган, Карс, Батум, Алашкертская долина и город Баязид отходили к России, но под нажимом Британского правительства была достигнута договоренность о возвращении последних — города Баязида и Алашкертской долины — Османской империи [6, с. 101].

С 1883 г. при канцелярии карсского военного губернатора стала выпускаться еженедельная газета «Карс», основная цель которой заключалась во всестороннем изучении Карсской области. Практически все публикации на курдскую тему были посвящены религии курдов-езидов: происхождение вероучений, молитвы, посты, правовые нормы при заключении брака и установления наследства в статьях «О религиозных понятиях езидов» (1884. № 50 (11 дек.)), «Курды и карапахи» (1891. № 12 (19 март)), «Верования езидов» (1892. № 32), «Поклонники дьявола» (1897. № 10 (11 марта)).

С 1884 г. в Тифлисе начала издаваться ежедневная газета «Новое обозрение», в которой также отводилось место для этнографических сведений о курдах Закавказья — С. Корганов «О курдах» (1885. № 391 (14 февр.)), «Курды» (1885. № 400 (23 февр.), № 404 (27 февр.)), бытовой очерк «На куртинской свадьбе» (1886. № 924 (27 авг.)), описание А. Т. Васильева курдских кочевьев в горах Алагеза «Курды» (1890. 13 дек.), перевод курдской песни Д. Пагирева (1891. 18 сент.), о курдских племенах в «Письме из Эрзерума» (1893, 30 мая).

Многие исследователи отмечали особую роль женщины, выделяя положение курдянки в семье, обществе и даже на войне. По этому поводу Минорский замечал, что курды, вероятно, самые либеральные среди мусульман. *«Женщины не закрывают лица. В толпе они смешиваются с мужчинами и в общем разговоре всегда могут сказать свое слово»* [2, с. 164]. В журнале «Северный вестник», выходившем в Петербурге (1885–1898) и сыгравшем видную роль в литературном движении конца XIX в., был опубликован текст публичной лекции А. В. Елисеева «Положение женщины на Востоке» (1888. № 8, отд. 1), в которой автор охарактеризовал роль курдянки, как мусульманки, так и езидки. Чуть ранее в журнале был опубликован очерк того же автора «Среди поклонников дьявола: (Очерки верований иезидов)» (1888. № 1, отд. I, № 2, отд. I). Положению женщины в курдском обществе была посвящена заметка «Курды» (1885. № 35 (25 авг.)) в издании Общества любителей духовного просвещения «Московских церковных ведомостях» (1880–1918).

Подъем армянского освободительного движения в Османской империи в конце XIX в. был закономерным следствием как социально-экономических, так и политических процессов, в частности победы России в ее войнах против Турции. Основание для оптимизма в первую очередь давала интернационализация армянского вопроса, о чем прямо говорила 61-я статья Берлинского трактата, увенчавшего русско-турецкую

войну 1877–1878 гг. [10, с. 31–32]. Проблема армяно-курдских отношений, формирование конницы хамидие и анализ общей ситуации в регионе освещались на страницах иллюстрированной газеты «Тифлисский листок» (1886–1916) начиная с 1891 г.: «Эрзерум» (1891. 7 июля, 9 июля, 14 июля; 1892, 9 янв.), «Из Эрзерума» (1895. 11 окт.), «Из Кагызмана» (1895. 7 нояб.).

В 1890-е гг. частота публикаций, посвященных курдскому вопросу, который к концу XIX в. приобрел международное значение, существенно возрастает. Как уже указывалось, наиболее полно картину представили авторы очерков в номерах газеты «Кавказ» и в изданиях Кавказского Отдела Русского Географического Общества — С. А. Егiazаров, Ю. Карцев, Я. Д. Малом, А. М. Колюбакин, Л. П. Загурский и др. В 1894 г. на страницах журнала «Русская старина» (1870–1917) был опубликован этнографический очерк М. Я. Ольшевского «Кавказ с 1841 по 1866 год» (1894. № 7, № 9). Спустя более полувека с момента первой публикации на страницах «Санкт-Петербургских ведомостей» появились две статьи А. Черкезова «Айриджа: (Из беглых набросков)» (1898, 4 июня) и «Обычно-правовой быт курдов» (1898, 19–20 дек.).

Перечень русских периодических изданий XIX в., рассмотренных в рамках статьи, насчитывает около 30 наименований [11]. Их можно разделить на следующие категории: 1) столичные — санкт-петербургские и московские издания; 2) кавказские издания; 3) журналы министерств; 4) издания различных обществ. Большинство изданий просуществовало до 1916–1917 гг., а длительность некоторых едва ли превышала несколько лет в силу финансовых возможностей издателя, а также заинтересованности читателей. В любом случае, примечательным является интерес издателя к курдской проблеме даже в кратковременной периодике, что позволяет осуществить анализ прессы того времени.

К выводу о значимости периодической печати, отражающей события реального времени и играющей важную роль в деле просвещения, нужно добавить, что в 1899 г. в Каире была выпущена первая курдская газета «Курдистан» [12, с. 8].

## Литература

1. McDowall D. A modern history of the Kurds. London; New York, 2005.
2. Никитин В. Курды. М., 1964.
3. Джалилов О. Д. Исторические песни курдов. СПб., 2003.
4. Данциг Б. М. Ближний Восток в русской науке и литературе. М., 1973.
5. Русская периодическая печать (1702–1894). М., 1959.
6. Халфин Н. А. Борьба за Курдистан (Курдский вопрос в международных отношениях XIX века). М., 1963.
7. Лерх П. И. Исследования об иранских курдах и их предках северных халдеях. СПб., 1856.
8. «Кавказ». 1846–1901. Тифлис, 1901.
9. Курдоев К. К. Грамматика курдского языка на материале диалектов курманджи и сорани. М., 1978.
10. Гасратян М. А., Лазарев М. С., Мгоян Ш. Х. Курдское движение в новое и новейшее время. М., 1987.
11. Мусаэлян Ж. С. Библиография по курдоведению. Ч. I–II. СПб., 1996.
12. Сапан М. Печать курдской диаспоры: история и современное состояние. СПб., 1998.

М. В. Строева

## РОССИЯ И ЯПОНИЯ: САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ДОГОВОР 1875 г.

Вопрос пограничного урегулирования являлся основным предметом в переговорном процессе между Россией и Японией на протяжении почти двадцати лет. В 1855 г. был заключен Симодский трактат, согласно которому «весь остров Итуруп принадлежит Японии, а весь остров Уруп и прочие Курильские острова к северу составляют владение России». Остров Сахалин (Крафто) «остается неразделенным между Россией и Японией, как было до сего времени» [1, с. 52].

Летом 1862 г. в Санкт-Петербург прибыла японская дипломатическая миссия, которую возглавляли чиновники правительства сёгуната. Основной целью были переговоры по вопросу отсрочки открытия японских портов и вопрос о Сахалине. Однако пограничный вопрос так и не был решен.

С января по март 1867 г. в российской столице велись очередные переговоры, главным предметом обсуждения на которых был так и не решенный вопрос о Сахалине. В результате было подписано Временное соглашение об острове Сахалин. Статус острова был изменен с «неразделенной» территории на «совместное» владение. Однако территориальная проблема не была решена и вызывала постоянные конфликты и напряженность из-за столкновения интересов двух стран на острове.

В 1869 г. Япония стала искать дипломатический выход из ситуации. Мэйдзийское правительство консультировалось с британским посланником Г. Парксом (1828–1885) и американским посланником Ч. Де Лонгом (1832–1876), которые проявляли интерес к вопросу о Сахалине.

Летом 1869 г. капитан И. Уилсон на бриге «Джолли» посетил Южный Сахалин. В сентябре 1869 г. секретарь британской миссии Дж. О’Дрисколл был направлен на Сахалин и Курилы на военном корабле «Корморант» для сбора информации. 6 августа 1869 г. Паркс встретился с заместителем министра иностранных дел Тэрадзима Мунэ-нори (1832–1893). Цель этой встречи состояла в ознакомлении японского правительства с докладом капитана Уилсона. На этой встрече Тэрадзима сообщил, что чиновник Окамото Кансукэ (1839–1904), отправленный ранее на Сахалин в Кусункотан (Корсаков), вернулся в Токио. Согласно Окамото, в Кусункотане высадились около 250 русских и там ведутся строительные работы. Японское правительство выразило по этому поводу протест. Однако российская сторона правомерно ссылалась на Временное соглашение 1867 г. [2, с. 207].

Тэрадзима объяснил, что Япония, в отличие от России, вынуждена продвигаться в северном направлении, неблагоприятном для японцев с точки зрения климата. Еще в 1868 г. Паркс высказывал предположение, что продвижение России по Сахалину согласно Временному соглашению 1867 г. является неизбежным результатом. На этой встрече он еще раз намекнул японской стороне на то, что следовало бы защищать Эдзо (Хоккайдо). Доклад Уилсона, в котором сообщалось о планах русских усилить военную мощь на побережье залива Анива, только утвердил такую позицию британского посланника.

На встречах с японскими представителями Паркс высказывал мнение, что, если японцы и отправят своих высокопоставленных чиновников на остров и увеличат число своих переселенцев, все равно бессмысленно противостоять России. Ивакура был обеспокоен тем, что под предлогом освоения Сахалина Россия продвинется на Эдзо [2, с. 211]. Паркс посоветовал японскому правительству отказаться от Сахалина, который практически принадлежит России и приложить больше сил для освоения Эдзо. Наибольшую озабоченность у Паркса вызывало то, что японцы вмешивались в дела России на Сахалине и это приводило к столкновениям и давало повод России для продвижения на Эдзо. В случае возникновения спорных моментов между подданными британский посланник советовал обратиться к генерал-губернатору Приморской области, а не решать вопрос на местном уровне [3, с. 101].

3 февраля 1870 г. заместители министра иностранных дел Тэрадзима Мунэнори, Окубо Тосимити (1830–1878) и Ито Хиробуми (1841–1909) встретились с Ч. Де Лонгом. Как следует из письма последнего от 14 февраля, статус «совместного проживания» на Сахалине для японцев и русских вызывал немало беспокойств и у американского правительства, и если непосредственные переговоры между двумя сторонами затруднительны, то согласно второй статье договора между США и Японией от 1858 г. американский президент мог выступить посредником в решении этого вопроса. Японская сторона представила Де Лонгу следующие положения возможного переговорного процесса с участием третьей, американской, стороны в качестве посредника. Во-первых, японцы предлагали провести границу на Сахалине по 50°. В этом случае южная часть острова отходила Японии, а северная — России. Во-вторых, Кусункотан следовало сделать открытым портом. В-третьих, российские граждане, проживающие в южной части, должны были уплачивать земельный налог Японии. Японцам, проживающим в северной части, следовало уплачивать вышеназванный налог российской стороне. В-четвертых, порт Кусункотан должен был находиться под охраной японской стороны [4, с. 124].

18 марта Де Лонг подтвердил, что получил японские условия относительно вопроса о границе на Сахалине. Он также попросил прислать документы, доказывающие наличие спорной ситуации между двумя странами и описывающие историю этого вопроса и нынешнее положение дел. В августе японцы представили все необходимые документы. Было также решено отправить в США специального уполномоченного Мори Аринори (1847–1889) [4, с. 122]. 19 сентября Де Лонг уведомил японскую сторону о получении документов и пообещал отправить их своему правительству.

Пока японское правительство ожидало ответа от США, в октябре 1870 г. российский поверенный в делах в Китае Е. К. Бюцов (1837–1904) прибыл в Японию. Перед отъездом в июне Бюцов получил инструкцию от министерства иностранных дел, утвержденную Александром II (1818–1881). Ему предписывалось убедить японскую сторону направить своих уполномоченных в Николаевск или Владивосток для окончательного решения вопроса о Сахалине. Границу предполагалось установить по проливу Лаперуза, уступив о. Уруп с прилегающими островками и сохранив за японцами их рыбалки [5, с. 173].

3 ноября в дипломатическом представительстве Пруссии состоялась встреча Бюцова и двух японских представителей: государственного советника Созэдзима Танэоми (1828–1905) и заместителя министра иностранных дел Тэрадзима. Созэдзима поставил Бюцова в известность о просьбе японской стороны, направленной США, о посредничестве в урегулировании вопроса о Сахалине. Японская сторона также отметила, что надеется на прямые переговоры с Россией [4, с. 123]. Российский поверенный подчерк-

нул, что лучше вести переговоры непосредственно с Россией, а не с помощью посредника в лице США. Бюцов посоветовал японской стороне отправить своих представителей в Николаевск [6, с. 8]. На следующий день Тэрадзима срочно сообщил Де Лонгу о том, что японское правительство отказывается от американского посредничества. Таким образом, несмотря на давление со стороны США, японская сторона предпочла решать вопрос о пограничном урегулировании напрямую с Россией.

С августа 1870 г. по октябрь 1871 г. бывший государственный секретарь США У. Сьюард (1801–1872) совершал кругосветное путешествие. В конце сентября 1870 г. он прибыл в Японию. 4 октября состоялась его встреча с японским министром иностранных дел Сава Нобуёси (1835–1873). Японский министр обратился к Сьюарду с просьбой посодействовать в вопросе посредничества США в решении пограничного вопроса между Японией и Россией. Сьюард, не желая брать на себя такую ответственность, ограничился только рекомендацией. Когда между двумя соседними державами (США и Россией) возник спор о рыболовном промысле американских подданных в российских водах, то эта проблема была решена путем приобретения у России Аляски. Рекомендация Сьюарда для Японии состояла в том, что ей необходимо следовать такому же плану, т. е. приобрести Сахалин у России. Сава ответил, что Япония не может купить территорию, которая, как уже доказано японскими историками, принадлежит ей же [7, с. 58].

19 ноября 1870 г. Сава известил российскую сторону о намерении японской стороны направить в залив Посьета уполномоченных для переговоров по пограничному вопросу на Сахалине. Японская сторона просила также предоставить российского лоцмана. 21 января 1871 г. российский консул в Хакодате А. Е. Оларовский информировал японского министра иностранных дел о том, что отправил канцлеру А. М. Горчакову (1798–1883) сообщение о данном намерении и просьбе японской стороны. Однако Оларовский отметил, что положительные результаты переговоров возможны только при согласии Японии уступить Сахалин российской стороне в обмен на что-нибудь равнозначное [4, с. 123].

С января по май 1871 г. Курода Киётака (1840–1900) совершал поездку по США и Европе. Будучи в США, он вместе с японским поверенным Мори нанес визит российскому посланнику К. Г. Катакази (1830–1890). Курода пытался выяснить вероятность посредничества США в сахалинском вопросе. Российский посланник ответил, что «вернейшим средством осложнить вопрос было бы вовлечь в него постороннее государство» и что «мы хотим сами улаживать свои дела с нашими соседями» [8, с. 264].

В мае 1871 г. японским правительством было принято решение отправить делегацию во главе с Соэдзима в залив Посьета для переговоров с российской стороной по вопросу разграничения на Сахалине [9, с. 33]. Инструкция включала три варианта. Первый пункт состоял в том, что Япония, отказавшись от статуса «совместного проживания» и выплатив России денежную компенсацию, завладеет всем островом. Второй пункт содержал следующие условия: разделив остров пополам и отказавшись от статуса «совместного проживания», обе стороны занимают каждая свою территорию. Япония выплачивает России денежную компенсацию. В третьем пункте говорилось о том, что остров отходит России, а Япония получает от этого выгоду [2, с. 248]. В этой инструкции японская сторона предусмотрела варианты с наиболее и наименее благоприятными результатами, основываясь на опыте предыдущих переговоров. Первый пункт не представлялся возможным для реализации. Второй пункт показывал позицию японского правительства. Из этого пункта становится ясно, что японская сторона определенно

представляла, что Россия владеет большей частью острова и не согласится на деление острова пополам без должной денежной компенсации. Третий пункт являлся отражением действительного положения вещей, а именно — показывал сильные позиции России на Сахалине.

В состав миссии вошли также шесть чиновников от министерства иностранных дел, которые уже 26 мая прибыли в Хакодате. 27 мая накануне своего отъезда Соэдзима встретился с британским поверенным в делах Ф. Адамсом (?–1889) по просьбе последнего [2, с. 249]. Адамс говорил о том, что Япония, отправляя миссию в залив Посьета, теряет время, и Россия этим воспользуется, заняв еще несколько важных пунктов и отправив еще больше поселенцев на остров. Адамса интересовали и те условия, которые выдвигала Япония. Соэдзима сообщил британскому поверенному, что Япония намерена отстоять южную часть Сахалина. Адамс привел в пример Аляску, которую Россия продала США. Однако Соэдзима в ответ заявил, что продажа территории выглядит недостойным поступком в глазах японцев. Вероятно, выходом из положения могла стать территориальная уступка российской стороне за некоторые льготы и денежную компенсацию для японской стороны. В этом и состоял план, ранее одобренный на правительственном совещании. По мнению Адамса, чем бороться за Сахалин, было бы лучше укрепляться на Эдзо и отправлять туда поселенцев.

После этой встречи 28 мая Соэдзима направился в Хакодате. Там японские уполномоченные стали ждать ответа российской стороны. 29 июня А. Е. Оларовский нанес японскому представителю визит. Он сообщил, что весной следующего года в Японию прибудет Бюцов для ведения переговоров по пограничному вопросу на Сахалине [2, с. 250]. Кроме того, военный губернатор Приморского края А. Е. Кроун (1823–1900), уполномоченный вести переговоры с японской стороной, находился в Санкт-Петербурге и на месте не было российских чиновников, у которых были бы полномочия на ведение таких переговоров [4, с. 125]. Таким образом, не было ни необходимости, ни возможности проводить переговоры в Николаевске или Посьете. Соэдзима был вынужден вернуться в Токио. После несостоявшихся переговоров в заливе Посьета Ивакура в августе предложил японскому правительству отправить представителя для переговоров непосредственно в российскую столицу, не дожидаясь прибытия Бюцова в Японию. Однако это предложение не получило должной поддержки. 9 ноября японское министерство иностранных дел сообщило Оларовскому, что оно ждет Бюцова для переговоров [6, с. 8].

В январе 1871 г. министерство иностранных дел России утвердило инструкцию Бюцову, который был назначен поверенным в делах в Японии и консулом в Токио [5, с. 176]. В отношении пограничного вопроса инструкция указывала на важность отстоять весь Сахалин. Бюцов должен был вести переговоры, основываясь на российских предложениях 1867 г. В крайнем случае, при настойчивости японской стороны, ему разрешалось уступить Японии не только Уруп, но и часть других Курильских островов до Онекотана [10, с. 321]. В инструкции также предписывалось добиваться обязательства японской стороны не переуступать свои рыболовные промыслы на Сахалине и Курильские острова третьей стороне [5, с. 176]. Под «третьей стороной» подразумевались США, чьи подданные активно занимались рыболовным и китобойным промыслами у берегов Камчатки, Сахалина и на Курильских островах.

В мае 1872 г. российский поверенный прибыл в Токио. 11 июня он вручил императору Муцухито (1852–1912) свои верительные грамоты [11, с. 275]. В конце месяца начались

переговоры между Бюцовым и Соэдзима. Следует отметить, что это не были специальные переговоры — Бюцов исполнял свои дипломатические обязанности и периодически встречался с Соэдзима для обсуждения пограничного вопроса. Российский представитель настаивал на том, что Сахалин издавна является российской территорией, и не принимал точку зрения японской стороны поделить остров. В начале переговоров Соэдзима предложил продать России права Японии на остров, но Бюцов в ответ заявил, что у России нет средств на покупку [2, с. 251]. Тогда Соэдзима предложил купить у России ее права на эту территорию за 2 млн иен [12, с. 47]. Министр финансов Окума Сигэнобу (1838–1922) согласился ассигновать эту сумму [13, с. 161]. Однако рассмотрение подобного вопроса не входило в полномочия Бюцова. Российский представитель также отметил, что Сахалин необходим России как место ссылки. Соэдзима предложил в качестве условия уступки Японией Сахалина следующее: в случае отправки Японией военной экспедиции на материк Россия должна согласиться пропустить японские силы через свою территорию. Под этим подразумевалось сохранение Россией молчаливого одобрения японского военного присутствия в Корее [14, с. 202]. Бюцов не дал согласие на это предложение: у Кореи с Россией общая граница, и Россия не желала портить отношения с Китаем и Кореей.

В феврале 1873 г. Соэдзима сообщил Бюцову, что японское правительство не может отказаться от Сахалина, который необходим как место ссылки, а Уруп является слишком малой компенсацией. В марте 1873 г. Соэдзима был назначен чрезвычайным послом в Китай для ведения переговоров по Тайваню. С его отъездом переговорный процесс был приостановлен. Переговоры были возобновлены только в августе 1873 г. Однако стороны не пришли к взаимному согласию.

После неуспешных переговоров в Токио японское правительство пересмотрело свою позицию в отношении вопроса пограничного урегулирования на Сахалине. Япония теперь была готова уступить свои права на Южный Сахалин взамен на Курильские острова севернее Итурупа.

Причин для подобного пересмотра позиции было несколько. Во-первых, Япония стремилась урегулировать вопрос с Россией до начала действий в Корее. Во-вторых, у правительства Японии стало складываться мнение о том, что лучше направлять средства и усилия на регионы с более благоприятными условиями проживания. В-третьих, колонизация Сахалина стоила Японии немалых затрат, как финансовых, так и людских. Курода Киётака, глава Бюро по колонизации Хоккайдо, не раз предлагал умножить усилия по освоению Хоккайдо, а не направлять их на освоение Сахалина. В-четвертых, после миссии Ивакура в западные страны сам Ивакура Томоми (1825–1883) и другие члены правительства стали более реалистично оценивать позицию страны в тех или иных международных вопросах [15, с. 343].

18 января 1874 г. было принято решение о назначении Эномото Такэаки (1836–1908) чрезвычайным и полномочным посланником в Россию с присвоением ему чина вице-адмирала флота. Сайго Такамури (1827–1877) и Окубо Тосимити высказывали желание отправиться в Россию, но правительство по рекомендации Курода Киётака остановило свой выбор на Эномото, который был более осведомленным в вопросе по Сахалину [9, с. 32].

5 марта 1874 г. Эномото получил инструкцию, которая включала 12 пунктов. При проведении переговоров о Сахалине с российской стороной чрезвычайному и полномочному посланнику следовало «определить границы, упразднив статус “совместного проживания” на острове» (п. 1). Япония в случае отказа от острова должна была

получить «равнозначные уступки» со стороны России (п. 2). В качестве компенсации японской стороне уступались Курильские острова, «протянувшиеся от о. Уруп до Камчатки» (п. 3). Японское правительство предполагало открыть консульство в Корсакове (Кусункотане) (п. 6). Россия же должна была открыть для японцев четыре порта: Анива, Владивосток, Петропавловск и Посъет (п. 7). Японии необходимо было защитить права своих подданных на китобойный промысел (п. 8). Пункты 4, 5, 9–12 касались прав проживания подданных на уступаемых территориях [16, с. 2–6].

Четыре уточняющих подпункта в пункте 12 включали в себя права подданных двух стран (исключая подданных третьих стран) на собственность, промыслы и хозяйственную деятельность. Особого внимания заслуживал четвертый подпункт, в котором говорилось о возможности участия японцев в проведении горных разработок. В частности, были названы шесть месторождений, являющихся «целью» японских подданных: Хигасисирахама, Наяси, Сёуни, Токомбо, Ноборибо и Касихо. Месторождение Ниситоннай следовало рассматривать как собственность Японии [16, с. 7; 12, р. 170].

Эномото также получил документы, связанные с делом перуанского судна «Мария-Луз», для вручения российскому императору. 28 мая 1872 г. перуанское судно «Мария-Луз» вышло из португальской колонии Макао и направилось в Каллао с 237-ю китайскими кули на борту. По пути судно попало в шторм, и 10 июля было вынуждено зайти в порт Канагава. 13 июля один из кули попытался укрыться на судне «Айрон Дьюк», но был отдан властям Канагава. Другой кули предпринял аналогичную попытку, но, когда он был отпущен на японский берег, его схватили офицеры с «Марии-Луз» и вернули на перуанское судно. Перуанское судно «Мария-Луз» было задержано в японском порту Йокогама и передано японскому суду [17, с. 3].

С апреля 1870 г. дипломатические интересы Перу в Японии представлял американский посланник Де Лонг. Он изучил это дело и сообщил детали перуанской стороне. Министр иностранных дел Соэдзима предложил вынести дело для разрешения окружного суда Канагава и судить виновного по японским законам, воспрещающим осуществлять куплю-продажу людей в Японии. Канагавский окружной суд объявил контракт о продаже кули недействительным [17, с. 4].

Перуанская сторона подняла вопрос о правомерности мер, принятых японской стороной. Представители двух стран вели переговоры, в результате которых было принято решение передать дело на рассмотрение третьей стороны. Третейским судьей был выбран российский император Александр II.

10 марта 1874 г. Эномото отправился из Йокогама в Европу и в начале июня прибыл в Санкт-Петербург из Берлина. По приезду Эномото нанес визит в Азиатский департамент, где встретился с его главой П. Н. Стремоуховым (1823–1885). Стремоухов сообщил японскому представителю, что с согласия императора и Государственного Совета было решено дать полномочия на ведение переговоров по данному вопросу К. В. Струве (1835–1907), который вскоре должен был сменить Бюцова на посту российского посланника в Токио. На встрече 22 июня российская сторона повторила заявление о том, что новый поверенный в делах Струве уже отправился в Японию. Было принято решение, компромиссное для обеих сторон. Местом для обсуждения основных положений был выбран Санкт-Петербург, вести переговоры предстояло Стремоухову и Эномото, а детали подлежали обсуждению Струве и Тэрадзима в Токио [16, с. 8–11]. В июле 1874 г. Эномото был на аудиенции у Александра II по поводу инцидента с перуанским судном «Мария-Луз» [18, с. 310].

Сами переговоры официально начались позже: первый раунд состоялся 20 августа. На этом раунде П. Н. Стремоухов заменил его заместитель Ф. Р. Остен-Сакен (1832–1916). Японская сторона подчеркнула важность дружественных отношений между двумя странами. Эномото отметил, что обе страны, являясь географическими соседями, тесно соприкасаются на Тихом океане не только в политических, но и в торговых вопросах. Перед началом переговоров, на которые Эномото был уполномочен, он сообщил о том, что с 1871 г. имели место случаи нападения и убийства японских подданных на Сахалине. За эти 2–3 года появились тюрьмы на Сахалине, и остров стал местом каторги. Японское министерство иностранных дел несколько раз сообщало об этих фактах российскому поверенному. Однако за исключением одного случая сведений по этим делам не было. По информации от Оларовского, российская сторона в марте задержала в Николаевске виновных в совершении грабежа и убийстве японских подданных в 1872 г.

На данном заседании Эномото запросил у российской стороны информацию о результатах расследования инцидентов на Сахалине за период 1871–1873 гг. Эномото попросил сообщить имена беглых каторжан, участвовавших в этих событиях с российской стороны. По информации, имевшейся у японской стороны, один из участников был осужден в Николаевске.

Японский представитель затронул также вопрос о пожарах на японских рыбалках Камадомари в 1872 г. и в Хаккотомари в 1873 г. Эномото подчеркнул, что принятие мер по этим вопросам ускорит переговорный процесс. Ф. Р. Остен-Сакен пообещал навести справки о расследовании данных инцидентов. Речь также шла о сотрудничестве на благо и выгоду обеих сторон. По пожару в Хаккотомари было предложено создать совместную комиссию из представителей российского консульства и японских чиновников для расследования данного случая [16, с. 14–22].

Находясь в Петербурге, Эномото собирал информацию о российском Дальнем Востоке. В письме к Тэрадзима от 12 октября он дал подробную характеристику Владивостоку как основному российскому порту в регионе. Эномото обратил внимание министра на статью в одной из российских газет, где говорилось, что Япония осваивает угольное месторождение Исикари взамен месторождения Дуэ на Сахалине [16, с. 25–30].

14 ноября состоялся четвертый раунд переговоров. Стороны затронули вопрос о столкновениях на острове. Стремоухов напомнил, что когда он подписывал Временное соглашение об острове Сахалин в 1867 г., то неоднократно предупреждал, что статус «совместного проживания» станет основой для непрекращающихся споров и конфликтов. Российская сторона настаивала на проведении границы по проливу Лаперуза, тем самым претендуя на весь остров. Эномото же подчеркивал, что проведение границы на острове значительно улучшит ситуацию. Стремоухов же возразил, что если рассматривать Сахалин как место ссылки, то проведенная граница не станет препятствием для преступников.

Глава Азиатского департамента выдвинул три аргумента в поддержку позиции российской стороны. По его мнению, во-первых, японцы сами не желали жить на Сахалине из-за холодного климата. Во-вторых, российское правительство, предлагая компенсацию (т. е. Уруп с прилегающими островками), не собиралось владеть островом совместно. В-третьих, если по согласованию обеих сторон одна уступала другой на основе компенсации, то проигравшая сторона не получала поддержку своего народа.

По мнению Эномото, российские подданные так же с неохотой приезжали на остров, как и японские. Случаи смертельного исхода были и у россиян. Японцы проживали на

Сахалине и желали не только вести там рыболовный промысел, но и заниматься лесозаготовками. Японский уполномоченный высказал мнение и о том, что остров Уруп с прилегающими островками не является равнозначной компенсацией. Кроме того, японское правительство планировало отправку преступников на Сахалин. По словам Эномото, уступка имеющихся прав на остров означала уступку в правах японцев [16, с. 32–41].

После этого заседания Эномото отправил в японское министерство иностранных дел аналитическую записку, в которой указал ряд причин, отражающих желание России владеть всем Сахалином. Во-первых, Дуэ и другие угольные месторождения острова для России имели большое значение. Сахалинский уголь по качеству мог соперничать с японским. Во-вторых, Владивосток стал военно-морским оплотом на Дальнем Востоке, а пролив Лаперуза также был важен для страны в военном плане. Сахалин стал иметь стратегическое значение. В-третьих, российских военных сил, расквартированных в Приамурском крае и на дальневосточном побережье, было недостаточно для оборонительных и наступательных действий в регионе. Эномото предположил, что «не более чем через 50 лет будет проложена дорога до границы с Китаем и до Владивостока», а пока Россия была вынуждена использовать морской путь через Индийский океан не только для перевозки товаров, но и в военных целях [16, с. 43–50].

В конце ноября российскому посланнику Струве была отправлена телеграмма чрезвычайной секретности, в которой его просили навести справки о предварительных инструкциях, данных Эномото. Состоящему при японской миссии Помпе фон Мердверту (1829–1908) удалось получить копию этой телеграммы через своего осведомителя [16, с. 52–54].

2 января 1875 г. был проведен пятый раунд переговоров. Стремоухов сообщил, что российский император высказал мнение о проведении границы по проливу Лаперуза. В отношении компенсации император выразил надежду, что обе стороны по мере возможности придут к согласованному мнению. Российской стороной было заявлено, что для Эномото необходимы полномочия на ведение переговоров по вопросу компенсации за Сахалин и его уступку. Японский представитель сообщил, что компенсацией могли послужить остров Уруп с тремя прилегающими островками, а также российские военные суда старого образца. Он предложил ввести беспошлинный режим для японцев в Кусункотане. Стремоухов сказал, что запросит министерство финансов по этому вопросу.

Эномото настаивал и на том, что, по свидетельству Сига Тикатоми (1845–1914), Бюцов на переговорах в Токио в качестве компенсации предлагал острова до Камчатки. Стремоухов подчеркивал необходимость пролива между Парамуширом и Онекотаном для России, указывая, что «проливы между островами, находящимися у Камчатки, чрезвычайно узки для прохождения судов и военный министр не даст согласия на подобные уступки» [16, с. 55–67]. 25 января Эномото телеграммой сообщил Тэрадзима, что российская сторона не выразила согласия ни на проведение границы на Сахалине, ни на передачу устаревших военных судов в качестве компенсации [16, с. 80].

4 марта на шестом раунде Эномото подтвердил, что получил телеграмму, удостоверяющую его полномочия на ведение переговоров по уступке Сахалина и получения в качестве компенсации всех Курильских островов. Стремоухов настоятельно повторил, что пролив между Парамуширом и Онекотаном необходим для российских военных судов, и альтернатива прохода через японские проливы не устраивает морское мини-

стерство. Японский посланник представил главе Азиатского департамента предложение, состоящее из следующих семи пунктов, которые отражают содержание инструкции от 5 марта 1874 г. [19, с. 116–117]:

1. Уступка Сахалина России взамен на все Курильские острова.

2. Движимое и недвижимое государственное имущество передается соответственной стороне. Имеющиеся на Сахалине правительственные здания и постройки (количеством 194) оценены в 74 тыс. 612 иен и 312 сэна. Стоимость движимого имущества составляет 19 тыс. 813 иен и 95 сэнов.

3. Проживающие до этих пор подданные могут быть свободны в выборе места проживания, но должны подчиняться местным законам. Проживающие на Сахалине японцы попадают под контроль России, а проживающие на Курильских островах российские подданные — под контроль Японии.

I. Подданные двух государств, проживающие на островах и ведущие промыслы (исключая подданных третьих стран), сохраняют права собственности и освобождаются от налогов.

II. Проживающие на уступаемых островах подданные двух стран могут заниматься лесным промыслом.

III. Японцы, получив лицензию на разработку месторождений, освобождаются от налогов.

4. Кусункотан (Корсаков) становится беспошлинным портом для японцев. Японское правительство учреждает там консульство.

5. Порты на российском побережье открываются для торговых японских кораблей.

6. Иноверцы (айну) по желанию могут либо остаться на островах, либо покинуть их.

7. Японцам разрешается проводить китобойный промысел у берегов Приморья.

24 марта в японской миссии состоялся седьмой раунд переговоров. Стремоухов представил Эномото проект договора, одобренный Александром II. Российский представитель попросил телеграфного подтверждения полномочий Эномото для подписания договора. Стремоухов также подчеркнул, что летом российский император отбудет за границу и лучше заключить договор до отъезда императора [19, с. 122]. 27 марта в Токио начались консультации Струве и Тэрадзима [19, с. 137].

30 марта на 8 раунде в Азиатском департаменте обсуждали вопрос о полномочиях Эномото и компенсации за движимое и недвижимое имущество на уступаемых территориях [19, с. 140–141]. 19 апреля был проведен девятый раунд, на котором стороны продолжили обсуждение вопроса о компенсации за движимое и недвижимое имущество [19, с. 164]. В этот же день были подтверждены полномочия чрезвычайного и полномочного посланника Эномото для подписания договора относительно территориального разграничения на Сахалине [19, с. 160].

24 апреля состоялся завершающий десятый раунд, посвященный правам на собственность и промысел [19, с. 183]. 27 апреля Эномото сообщил Тэрадзима, что договор должен быть ратифицирован в Токио в течение 6 месяцев после подписания [19, с. 192]. Подписание договора, получившего название Санкт-Петербургский договор 1875 г., состоялось 7 мая 1875 г.

Санкт-Петербургский договор 1875 г. состоит из самого трактата, декларации о компенсации за движимое и недвижимое имущество, подписанной в тот же день, и дополнительной статьи о правах жителей уступаемых территорий, подписание которой состоялось в Токио 22 августа того же года.

Согласно трактату, русские и японцы могли вернуться в свое отечество или остаться на уступаемых территориях. За ними сохранялись право собственности на принадлежащее им имущество, свобода занятий промыслами (охотой и рыболовством) и вероисповедания на одинаковых правах с местными жителями, но они должны были находиться под юрисдикцией той страны, к которой перешла территория.

Японским судам разрешалось посещать в течение 10 лет со дня ратификации трактата порт Корсаков без уплаты торговых и таможенных пошлин, японскому правительству было предоставлено право назначать туда консула. Японские купцы и владельцы рыбопромышленники могли пользоваться правом наибольшего благоприятствования при рыбной ловле и торговле в портах Охотского моря и Камчатки.

Декларация являлась дополнением к четвертой статье трактата и была посвящена компенсации за движимое и недвижимое имущество японцев на Южном Сахалине. Согласно дополнительной статье, жителям уступаемых территорий разрешалось вести промысел на занимаемых ими землях, за ними сохранялось право на собственность и свободу вероисповедания. Коренным жителям уступаемых территорий предоставлялось три года со дня обнародования этой дополнительной статьи для принятия решения относительно постоянного места проживания. По истечении этого срока они становились подданными государства, ставшего новым владельцем территории. Дополнительная статья имела равную силу с самим трактатом. Взаимная передача территорий состоялась в сентябре 1875 г.

Санкт-Петербургский договор 1875 г., решив вопрос пограничного размежевания на ближайшие 30 лет, сыграл важную роль в русско-японских отношениях второй половины XIX в. В силу политической обстановки на Балканах и в Средней Азии российская сторона пошла на некоторые уступки, получив возможность интенсивно развивать свой дальневосточный регион. Санкт-Петербургский договор стал одним из первых дипломатических документов, заключенных Японией на равных с западной державой. Для Японии заключение договора также стало важным фактором, послужившим для более активного освоения Хоккайдо.

## Литература

1. *Гримм Э. Д.* Сборник договоров и других документов по истории международных отношений на Дальнем Востоке (1842–1925). М.: Институт востоковедения, 1927. 221 с.
2. *Исии Такаси.* Мэйдзисёки но нихон то хигасиадзиа (Япония начала периода Мэйдзи и Восточная Азия). Йокогама: Ю:риндо:, 1982. 368 с.
3. *Daniels Gordon.* Sir Harry Parkes, British Representative in Japan (1865–1883). Richmond: Taylor & Francis, 1996. 239 p.
4. Нитиро ко:сё:си (История русско-японских контактов). Т. 1. Архив МИД Японии, 1944, с. 77–143. URL: [http://www.jacar.go.jp/DAS/meta/listPhoto? IS\\_STYLE=default &ID=M2006090417321297277](http://www.jacar.go.jp/DAS/meta/listPhoto? IS_STYLE=default &ID=M2006090417321297277) (дата обращения: 15.01.2008).
5. *Кутаков Л. Н.* Россия и Япония. М.: Главная редакция восточной литературы, 1988. 382 с.
6. *Акидзуки Тосиюки.* Мэйдзи сёэн но Карафуто: нитиро дзаккё о мэгуру сёмондай (Остров Сахалин в первые годы периода Мэйдзи: вопросы, связанные с «совместным владением») // Славянские исследования. Т. 40. Саппоро: Университет Хоккайдо, 1993. С. 1–21.
7. *Seward H.* Seward's travels around the world / Ed. by O. R. Seward. New York: D. Appleton and Company, 1873. 730 p.

8. Нарочницкий А. Л. Колониальная политика капиталистических держав на Дальнем Востоке 1860–1895. М.: Изд-во Академии наук, 1956. 899 с.
9. Ясуока Акио. Бакумацу исин но рё:до то гайко: (Территориальные владения конца периода Бакумацу — начала периода Мэйдзи и внешняя политика). Осака: Сэйбундо:, 2002. 270 с.
10. Сенченко И. А. Сахалин и Курилы: история освоения и развития. М.: Кучково Поле, 2006. 512 с.
11. Файнберг Э. Я. Русско-японские отношения в 1697–1875 гг. М.: Главная редакция восточной литературы, 1960. 314 с.
12. Harrison J. A. Japan's Northern Frontier. Gainesville: University of Florida Press, 1953. 202 p.
13. Японцы о Японии. Сборник статей первоклассных японских авторитетов, собранных и отредактированных А. Стэдом. СПб.: Просвещение, 1906. 590 с.
14. Акидзуки Тосиюки. Нитироканкэй то Сахаринто: (Русско-японские отношения и остров Сахалин). Токио: Тикумасёбо:, 1994. 280 с.
15. Calman D. The Nature and Origins of Japanese Imperialism. A reinterpretation of Great Crisis of 1873. London; New York: Routledge, 1992. 354 p.
16. Гайко:сирё: карафуто тисима ко:кан дзидзё: (Дипломатические исторические документы по ситуации относительно обмена Сахалина и Курильских островов). Т. 1 (январь 1874 г. — февраль 1875 г.). Архив МИД Японии, 1929. С. 1–101. URL: [http://www.jacar.go.jp/DAS/meta/listPhoto?IS\\_STYLE=default&ID=M2006092114110187939](http://www.jacar.go.jp/DAS/meta/listPhoto?IS_STYLE=default&ID=M2006092114110187939) (дата обращения: 04.01.2007).
17. Пэру:коку сайбан иккэн. Пэру:коку мариалудзусэн иккэн сёруй (Документы по судебному делу перуанского судна «Мария-Луз»). Архив МИД Японии, 1873. 108 с. URL: [http://www.jacar.go.jp/DAS/meta/listPhoto?IS\\_STYLE=default&ID=M20060904172349851055](http://www.jacar.go.jp/DAS/meta/listPhoto?IS_STYLE=default&ID=M20060904172349851055) (дата обращения: 08.01.2008).
18. Эномото Такэаки 1836–1908 / Под ред. Эномото Такамицу. Токио: Фудзивара сётэн, 2008. 338 с.
19. Гайко:сирё: карафуто тисима ко:кан дзидзё: (Дипломатические исторические документы по ситуации относительно обмена Сахалина и Курильских островов). Т. 2 (март 1875 г. — май 1875 г.). Архив МИД Японии, 1929. С. 102–219. URL: [http://www.jacar.go.jp/DAS/meta/listPhoto?IS\\_STYLE=default&ID=M2006092114110187940](http://www.jacar.go.jp/DAS/meta/listPhoto?IS_STYLE=default&ID=M2006092114110187940) (дата обращения: 04.01.2007).

## ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

УДК (930.85):330.342.143

*А. В. Жевелева*

### О СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОКАХ ТУРЕЦКОГО ЧАСТНОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА (ПО БИОГРАФИЧЕСКИМ МАТЕРИАЛАМ ВЕХБИ КОЧА)<sup>1</sup>

В 1992 г. в мире 291 человек обладал капиталом свыше одного миллиарда долларов. Среди них три турка: Коч, Сабанджи и Еджаджибаши. Вехби Коч приступил к своей деятельности в первой половине XX в. Его по праву можно назвать одним из самых успешных и богатых людей Турецкой Республики.

Становление В. Коча как предпринимателя происходило в первой половине XX в. Это было непростое время для молодой Турецкой Республики. К 1920-м гг. Турция находилась в удручающем состоянии. Десятилетия войн, социальные, политические и экономические кризисы не могли не сказаться на состоянии хозяйства страны. В наследство от Османской империи Турецкой Республике досталась отсталая, неразвитая экономика, зависимая от иностранного капитала, к тому же ослабленная десятилетием освободительной борьбы. После провозглашения республиканского строя Мустафа Кемаль Ататюрк вынужден был «ввести» капиталистический строй в Турецкой Республике силой, потому что в предшествующие эпохи он не зародился. Исторически эта проблема восходит еще ко временам султаната, когда по ряду причин в полную силу проявилась имобильность мусульманской буржуазии в хозяйственной жизни империи, что по общему правилу создавало объективные условия для утверждения ведущей роли немусульманской (греческой, армянской и еврейской) буржуазии [1, с. 446]. Направление экономического развития страны было определено в начале 1920-х гг. практически одновременно с победой национально-освободительного движения. Турецкое руководство понимало, что становлению и модернизации национальной экономики принадлежит решающее значение как в закреплении политического суверенитета страны, так и для ее будущего включения в мировую экономику на равноправных началах [2, с. 121]. Правительство Турецкой Республики с первых же дней избрало капитализм

<sup>1</sup>Материал подготовлен при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 годы)» на 2009 г.

© А. В. Жевелева, 2010

в качестве системы общественно-политического развития страны. П. П. Моисеев определяет следующие этапы в социально-экономическом развитии страны в первой половине XX в.:

1. Попытка механического переноса на развивающуюся страну опыта общественного прогресса индустриальных государств Запада (курс экономического «либерализма» 1920-х гг., т. е. нерегулируемого частного предпринимательства).

2. Политика и практика государственного капитализма в слаборазвитой стране, решавшей задачи борьбы за экономическую самостоятельность (турецкий этатизм 1930–1940-х гг.) [1, с. 447].

На первом этапе кемалисты считали возможным преодоление социально-экономической отсталости страны лишь путем ее вестернизации, внедрения современных норм и технических достижений передовых стран во все сферы хозяйственной и предпринимательской деятельности. В решениях проведенного в феврале 1923 г. Измирского экономического конгресса, которые были положены в основу экономической стратегии правительства после провозглашения республики, главное внимание было обращено на создание условий и закладку основ национального хозяйства, определение его направлений. Один из советских очевидцев так описывал свои наблюдения в первые дни конгресса: «Бурная агиткампания против западноевропейского капитала велась в то время по всей Анатолии, вплоть до самых глухих углов, но наиболее отчетливую форму приняла она именно в Смирне, где свыше трех четвертей предприятий — набережная, конка, железные дороги, большинство фабрик и пр. — принадлежало (да в значительной мере принадлежит и сейчас) иностранцам, в первую очередь французам. И иностранцы, сотнями фланирующие по набережной, вынуждены с кислой улыбкой проглатывать пилюли, которые им преподносят...» [3, с. 43–44]. Первыми шагами кемалистов в экономической сфере стали укрепление финансово-налоговой и кредитной систем, достижение сбалансированного государственного бюджета, обеспечение дешевым кредитом национальной предпринимательской прослойки [2, с. 123]. В области финансов основным были упразднение откупной системы сбора налогов и отмена шариатского налога ашар (десятина), в османский период бывшего главным источником государственных доходов, вместо которого были введены современные, в основном косвенные, налоги.

В этот период, для того чтобы потеснить иностранный капитал в банковском деле, кемалисты учредили несколько национальных банков. 24 августа 1924 г. был учрежден Деловой банк Турции. Капитал банка был объявлен в один миллион лир, причем 250 тысяч внес президент республики. Именно поэтому в народе Деловой банк иногда называли банком Кемаля. «В Деловом банке соединились финансовые интересы местного капитала и видных военных и политических деятелей кемалистского режима, что породило в итоге мощную группу влияния. Ее членов охватила жажда наживы, “чувство лиры”» [4, с. 164–165].

В 1927 г. был принят Закон о поощрении промышленности. Этим законом предусматривался ряд льгот для владельцев предприятий. Собственники крупных предприятий получали наибольшее число льгот и поощрений. Например, они были свободны от ряда налогов, акции компаний, владевших такими предприятиями, освобождались от гербового сбора, ввоз необходимого оборудования и материалов для них не подвергался таможенным сборам, перевозка товаров этих предприятий по железным дорогам производилась по сниженным тарифам, крупным капиталистам на льготных условиях

предоставлялось необходимое сырье, правительство обязывалось приобретать их продукцию даже в том случае, если ее цена на 10% превышала цену соответствующей заграничной продукции [4, с. 45–46; 6, с. 65].

Однако все эти меры не дали нужного результата. Кемалю так и не удалось индустриализовать Турцию. Д. Е. Еремеев приводит следующие причины: частный турецкий капитал был распылен, турецкие предприниматели предпочитали работать в таких областях, как внутренняя и внешняя торговля, кредитование сельского, ремесленного и мануфактурного производства, страхование. Для вложения денег в создание крупных промышленных предприятий у турецких капиталистов не было ни средств, ни желания [4, с. 166].

Подводя итог экономическому развитию страны в 1920-е гг., Н. Ю. Ульченко, ссылаясь на мнение турецкой исследовательницы Г. Казган, утверждает, что обогащение национальной буржуазии оказалось единственным положительным эффектом проводившейся в этот период политики, которая не смогла обеспечить ни роста экономики, ни проведения индустриализации, ни развития сельского хозяйства [7, с. 72].

С начала 1930-х гг. экономическая политика турецкого правительства взяла основной курс на государственный капитализм. Эта политика получила название «этатизм» (от франц. «эта» — государство). По мнению российского востоковеда Д. Е. Еремеева и турецкого исследователя Д. Авджиоглу, у кемалистов уже был некоторый опыт в проведении этатистской политики — с 1924 г. они проводили аналогичный курс в преобразованиях на транспорте (железнодорожном) [8, с. 212; 4, с. 166]. Многие турецкие исследователи сходятся во мнении, что политика этатизма восходит к экономической политике, проводимой в начале XX в. младотурками [9, с. 259].

В 1930–1940-х гг. этатизм стал концептуальным принципом экономической политики турецкой национальной буржуазии: в 1931 г. он был включен в текст устава монопольно правившей тогда Народно-республиканской партии, а в 1937 г. — в конституцию страны. Государственный капитализм в Турции как особая форма капиталистического предпринимательства на практике означал активное вмешательство буржуазного государства в хозяйство страны, во-первых, путем создания государственного экономического потенциала в основных отраслях и сферах хозяйства, во-вторых, в результате проведения мероприятий экономического регулирования, направленных на активизацию деятельности частного капитала, укрепление политического суверенитета и хозяйственной самостоятельности страны. Иначе говоря, этатизм — это политика форсированного становления с помощью государства капиталистического способа производства в молодой развивающейся стране, борющейся за экономическое освобождение. В указанные выше десятилетия государственный капитализм затронул практически все отрасли народного хозяйства Турции [1, с. 448]. Турецкие исследователи Н. Ентюрк и Я. Кепенек придерживаются такого же взгляда. По их мнению, уже к середине 1930-х гг. политика этатизма стала приносить плоды — расширялся внутренний рынок, повышался доход на душу населения, происходила быстрая урбанизация страны. Индустриальное развитие обеспечивалось в основном за счет развития текстильной промышленности. К концу 1930-х гг. предприятия текстильной промышленности обеспечивали 80% потребительского спроса. Четыре сахарные фабрики после 1935 г. полностью снабжали внутренний рынок страны своей продукцией. Среднее количество работников на одном предприятии по сравнению с 1933 г. (47 человек) увеличилось до 84 человек [5, с. 76–77]. Одновременно велась политика окончательного «вытесне-

ния» инонационального капитала. Точку в этом вопросе поставил введенный в 1942 г. налог на имущество. Он исчислялся не от прибыли (дохода) того или иного лица, а от стоимости его имущества. Ставки доходили до 50–70%. Сумму платежа устанавливали специально созданные комиссии. Существовала также специальная инструкция, согласно которой немусульмане (греки, армяне, евреи) платили в 10 раз больше, чем мусульмане. Лица, не уплатившие налог в течение месяца, ссылались в лагеря в Восточную Анатолию, их имущество конфисковывалось в пользу государства. Таким образом государство не только пополняло свой бюджет, но и окончательно «добивало» остатки инонациональной буржуазии Турции [4, с. 42–43; 6, s. 130–131]. Подобное физическое устранение конкурентов турецких коммерсантов началось еще во время Первой мировой войны. Младотурецкое правительство издавало указы, направленные на «депортацию» армян и греков [11, с. 235].

Попробуем теперь понять, возникли ли в Турции в исследуемый период предприниматели европейского типа, или экономическая политика государства была насаждением капитализма «сверху», и функция капитала абсолютно доминировала над его содержанием.

Для этого обратимся сперва к выражению «дух капитализма», которое М. Вебер считает необходимым условием для зарождения капитализма, его предпосылкой. «Советы молодому бизнесмену» известного идеолога североамериканского капитализма Б. Франклина считаются выразителем «духа капитализма», новой этической системы. У человека, живущего согласно этому своду правил, появляется новая цель жизни — нажива, интересом и смыслом жизни становится само дело. По мнению Вернера Зомбарта, в каждом буржуа соединены две души: душа предпринимателя и душа мещанина. Автор характеризует человека, имеющего духовную предрасположенность к предпринимательской деятельности следующим образом: «Он должен быть толковым, умным и одаренным» [12, с. 197]. Важной характеристикой предпринимателя является также воля к развитию и мотивация на получение прибыли.

Вехби Коч родился в 1901 г. в Анкаре. Его отец Кочзаде Хаджи Мустафа Эфенди, решив заняться торговлей в 1914 г., организовал вместе со своими товарищами компанию, которая занялась продажей пшеницы [13, s. 45]. Можно с уверенностью сказать, что организовать такую компанию в это время было весьма мудрым решением. Дело в том, что во времена империи инфраструктура между Анкарой и такими крупными торговыми центрами, как Стамбул и Измир, еще не была достаточно развита. Торговцам невыгодно было везти свой товар (особенно продовольствие) из внутренних районов страны по бездорожью, подвергая себя опасности быть ограбленными. Стамбулу же проще было получать необходимое продовольствие из-за границы. Однако во время Первой мировой войны ситуация изменилась. Международные отношения Турции с европейскими странами испортились, поэтому Стамбулу пришлось получать продовольствие (пшеницу) из внутренних районов страны. Вскоре дело Кочзаде Хаджи Мустафы расширилось, он открыл новый магазин, где продавал изюм, инжир и мыло, привезенные из Измира [13]. В это же время пятнадцатилетний Вехби Коч, не окончив школу, сообщает отцу о том, что хочет работать вместе с ним. В одной из первых глав своей автобиографии Вехби Коч так объясняет свое решение покинуть школу: «Вся торговля Анкары находилась в руках армян, греков и евреев. Турки-мусульмане, хотя и считались хозяевами своей страны, работали на них и жили простой, скромной жизнью. Самые красивые здания, самые красивые магазины и виллы принадлежали немусуль-

манам» [14, s. 15]. Далее Вехби Коч описывает, как его, пятнадцатилетнего мальчишку, поражали красивые, чистые и богатые дома, ухоженные виноградники, новые машины, образ жизни немусульман. «Я хотел быть как они», — пишет В. Коч [14, s. 16]. Отец определяет его в качестве ученика на свое предприятие. Постепенно Вехби проходит все ступени от ученика до мастера и завоевывает доверие отца. В этот период его интересуют работающие рядом с ним люди — армяне, греки, евреи. В. Коч видит их трудолюбие и мастерство, он учится у них [13, s. 46].

Провозглашение Турецкой Республики и перенос столицы в Анкару во многом преопределили будущее Вехби Коча. История его становления как предпринимателя началась с черепицы «Марсилья». Почувствовав, что новой столице могут понадобиться строительные материалы, Вехби Коч закупил партию черепицы «Марсилья». Этот поступок вызвал неодобрение отца будущего предпринимателя. Однако вскоре ураган срывает крыши со всех домов в Анкаре, включая строящееся здание Великого Национального Собрания Турции. Согласно воспоминаниям самого Вехби Коча, в тот день, когда начался ураган, в его лавку зашел некий господин и обратил внимание на только что привезенную черепицу. Позже оказалось, что этот господин был не кто иной, как государственный чиновник по имени Рюшту бей. На следующий день он вновь пришел в лавку Вехби Коча, скупил всю черепицу и заказал еще одну партию для новой крыши Великого Национального Собрания. Таким образом, поставки государству черепицы «Марсилья» заложили основу «империи Коч» [14, s. 48].

Важной вехой в предпринимательской деятельности В. Коча можно считать 1926 г., когда предприятие его отца «Кочзаде Мустафа Рахми», основанное в 1917 г., перешло в его руки. Предприятию было дано новое имя — «Кочзаде Ахмет Вехби» [13, s. 57].

Уже в 1920-е гг. В. Коч достигает значительных успехов, занимаясь продажей масла и газа. То, что Анкара тогда являлась новым развивающимся центром Турецкой Республики, несомненно, сыграло свою роль в успехе его предприятия. Многие турецкие исследователи сходятся во мнении, что В. Коч «оказался в нужном месте в нужное время, при этом сумев выстроить нужные связи» [15, s. 84]. Показателен ответ В. Коча на вопрос журналиста, почему он решил продавать жидкое топливо в Анкаре: «Начало этому делу положила газовая лампа <...> В Анкаре в домах электричества не было <...> В лавках в жестяных банках продавался керосин под маркой “Девели”, принадлежащей сегодняшней компании “Мобил”. Я исследовал эту область и понял, что в этом деле меня ждет успех» [14, s. 45–47]. Так, в 1928 г. В. Коч становится пайщиком компаний «Форд» и «Стандарт Ойл» (сегодняшний «Мобил»). В это время он выступал в качестве посредника по продаже самых разнообразных товаров: цемента, строительных кранов, строительного железа, арматуры и черепицы [13, s. 58].

Начиная с 1930-х гг. в условиях новой экономической политики государства В. Коч стал задумываться о создании еще одного частного предприятия. 29 июня 1938 г. он учреждает Акционерное общество «Коч Тиджарет», которое, по мнению Дж. Кырача, сыграло роль краеугольного камня в его дальнейшей предпринимательской деятельности.

Свой первый капитал Вехби Коч накопил при поддержке государства и благодаря государственным заказам. Согласно словам турецкого исследователя Э. Идиль, причиной успешного накопления капитала для Вехби Коча стали условия черного рынка, сложившегося в Турции во время Второй мировой войны. «В своих воспоминаниях Вехби Коч описывает продажу государству грузовиков во время Второй мировой войны с комиссией в 90% как важный этап в своей предпринимательской деятельности. Он не скры-

вает характер своих спекуляций в период черного рынка» [13, s. 75]. В разгар Второй мировой войны лишь некоторые деловые люди Турции предполагали, что Германия потерпит поражение. Среди них был и В. Коч, являвшийся торговым агентом ряда иностранных фирм [13, s. 78]. Стремясь опередить конкурентов, он отправил в США своего представителя, которому удалось установить связи с американскими компаниями, а затем получить представительство таких крупных фирм, как «Дженерал-Электрик», «Ю. С. Раббер», «Оливер», «Барроуз», «Йорк». Сразу же после окончания войны В. Коч сам отправился в США, чтобы лично участвовать в деловых переговорах [13, s. 96]. После встречи с руководством компании «Дженерал-Электрик» было создано первое американо-турецкое смешанное общество («Дженерал-Электрик ТАШ»), которое построило в 1950 г. электрозавод недалеко от Стамбула. 60% акций «Дженерал-Электрик ТАШ» принадлежало «Дженерал-Электрик», 25% — Деловому банку и 15% — В. Кочу [16, с. 257–259]. Таким образом, пользуясь опытом иностранных предпринимателей и получая поддержку у государства, в 1940-х гг. Вехби Коч принял решение перейти от торговой деятельности к предпринимательской, т. е. заняться производством. В этот период Вехби Коч из представителя иностранных компаний стал пайщиком. К 1960-м гг. он превратился из самого успешного предпринимателя в «императора», главу крупного турецкого холдинга — «Империи Коч».

Теперь обратимся к характеристике предпринимателя, которую дает В. Зомбарт в своей работе «Буржуа», и попробуем найти эти черты в характере В. Коча.

Предприниматель, по В. Зомбарту, человек толковый, т. е. быстрый в схватывании, обладающий так называемым «чутьем существенного», которое позволяет ему узнавать верный момент. Он должен быстро ориентироваться среди сложных рыночных отношений. Важной характеристикой предпринимателя является также ум, т. е. способность «узнать свет и людей» [12, с. 198]. Два факта из биографии В. Коча указывают на то, что он, несомненно, обладал «чутьем существенного». Это случай с черепицей «Марсилья», когда он предугадал потребность новой столицы Турецкой Республики в строительных материалах, и деятельность предпринимателя во время Второй мировой войны. Здесь стоит привести также слова В. Коча из рассказа о его первом путешествии в Стамбул (впервые он отправился в Стамбул, когда ему было всего 15 лет): «Вместе с Исраилем эфенди мы до самого вечера обходили рынки, вечером он отводил меня в отель “Шахинпаша” района Сиркеджи, где обычно останавливались жители Анкары. Каждое утро мы встречались в торговых рядах “Зиндан” и вместе закупали товары, необходимые в Анкаре» [14, s. 25]. Характеризуя предпринимательскую деятельность В. Коча, Дж. Кырач неоднократно цитирует его знаменитую фразу: «Первым условием успеха в любом деле является подробное изучение этого дела до начала самой деятельности и совместная работа с одним или несколькими людьми, которые хорошо разбираются в нем» [13, s. 47]. В. Коч всегда действовал в соответствии с этим правилом [13, s. 80]. Большое внимание уделял Вехби Коч и выбору персонала; прежде чем нанять человека на работу, он изучал его сильные и слабые стороны. Так, в заключительной части своей автобиографии В. Коч целый раздел посвящает советам молодым предпринимателям по выбору персонала, где приводит список из 12 необходимых действий. При приеме на работу помимо опыта, возраста, образования для В. Коча очень важными являлись также вопросы, как происхождение, семья, взгляды кандидата [14, s. 190–192].

Предприниматель должен быть одаренным, богатым идеями и обладающим «жизненной силой», т. е. желанием и возможностью осуществить свои идеи. «Должно быть

что-то в натуре, что выгоняет, делает мукой праздный покой у печки», — пишет В. Зомбарт [12, с. 198]. В свою очередь идеи предпринимателя должны быть направлены на извлечение прибыли. Обратимся к воспоминаниям Вехби Коча, опубликованным в работе турецкого автора Джана Кырача. Как мы уже упоминали, во времена юности В. Коча все торговые операции в азиатском вилайете осуществлялись евреями, армянами и греками. Все роскошные дома и богатые лавки принадлежали им. В. Коч уже тогда мог почувствовать, что такое быть богатым, и уже тогда начал выстраивать перед собой высокие цели, у него появилась мотивация на получение прибыли: «С этими чувствами, я тоже решил заняться торговлей и стать богатым. Первой моей целью стало заработать 50 тысяч лир и открыть на них в Анкаре пятиэтажный магазин» [13, с. 43]. Особый интерес вызывает случай, произошедший с В. Кочем во время наступления греческой армии на турецкие территории. Д. Кырач рассказывает, что в этот период семье Коч пришлось переехать из Анкары в городок Чанкыры, однако вскоре пришла весть об изгнании греков с территории Турецкой Республики. Отец Вехби возвратился в Анкару и снова открыл свои магазины. Сам Вехби Коч еще три месяца оставался в Чанкыры вместе с матерью. За это время он успел исследовать местный рынок, познакомиться с торговцами, наладил связи, чтобы организовать посредническую торговлю Чанкыры с Анкарой [13, с. 51]. Этот случай показывает черты характера В. Коча, которые можно назвать особенностями духа рационализма или духа капитализма. Как и для первых европейских предпринимателей, для В. Коча главным в жизни было осуществление своих идей, стремление к действию, расширение своего дела, движение вперед. В любом месте, где бы он ни оказался, В. Коча всегда одолевали идеи, и он всегда исследовал поле для возможной деятельности. Здесь хотелось бы привести пример из юности Вехби, когда он продавал галоши в магазине своего отца в Анкаре. Находчивый юноша не только продавал их, но и предлагал клиентам почистить их обувь и надеть на нее только что купленные галоши. Таким образом, он дополнительно зарабатывал 25 курушей с каждой пары [14, с. 26]. Еще один интересный случай произошел с В. Кочем во время Первой мировой войны в Инеболу на пути из Стамбула в Анкару. Из-за военного положения транспортное сообщение между Инеболу и Анкарой было на какое-то время прервано и В. Коч был вынужден остаться в Инеболу на несколько дней. В это время было объявлено о торгах на деревянные обувные колодки. В. Коч только что вернулся из Стамбула и знал цены на обувные колодки. С одной стороны, он понимал, что в этом деле успех обеспечен на сто процентов, с другой, — что если он сообщит отцу, тот не даст свое согласие. Тайно он договаривается со своим знакомым из Стамбула Булгурлузаде Мехмет беем, который покупает в Стамбуле деревянные обувные колодки и переправляет их в Инеболу. Благодаря этой операции В. Коч получил 1800 лир прибыли [14, с. 49]. Вехби Коч, таким образом, совершает поступок, который совершенно не соответствует ориентальной ментальности.

По мнению В. Зомбарта, мещанская натура присуща любому предпринимателю. Не мещане живут, созерцают, размышляют, мещане упорядочивают, воспитывают, наставляют. «Те мечтают, эти считают», — сообщает В. Зомбарт [12, с. 201]. Рокфеллер уже ребенком был опытным счетоводом. С раннего детства он вел счетную книгу, в которую заносил доходы и расходы [12]. Джан Кырач приводит такие слова дедушки В. Коча Хаджи Рифат Эфенди: «В этом ребенке есть какая-то особенность! Всякий раз, когда он подходит, чтобы поцеловать мне руку, он произносит “дедушка, ты пахнешь деньгами”, напоминая мне о том, что ждет от меня карманных денег» [13, с. 43]. Согласно воспоми-

нениям дочери В. Коча, ее отец всегда отличался бережливостью: «Когда мы отправляемся в путешествие, он отдает все деньги мне с наставлением: “Ты будешь тратить наши деньги, а потом отдашь мне все счета!”». Он спрашивает стоимость всего <...> Я теперь даже не называю настоящую стоимость отеля!» [13, s. 376]. Согласно классификации В. Зомбарта, все люди делятся на отдающих и берущих, т. е. на людей, которые относятся к благам беззаботно, отдают их, и на тех, кто экономит, бережет их, ухаживает за ними [12, с. 200], т. е. на тех, кто обладает «духом аскетического рационализма». В. Коч безусловно обладал «духом аскетического рационализма». В этом отношении интересен пример из его жизни, записанный в мемуарах писателя-публициста Явуза Доната. Журналист рассказывает, как во время визита в Японию он повстречал В. Коча около ювелирной лавки. 20–30 их соотечественников с интересом рассматривали выставленные в витрине украшения из жемчуга. Вехби Коч поинтересовался ценой жемчуга, узнав ее, удивился дороговизне и покинул магазин, объяснив удивленному журналисту свое поведение: «Нет, нет, я не настолько богат. Я знаю, как зарабатывают деньги, и не собираюсь тратить их подобным образом» [13, s. 60].

В газете «Хьюррийет» за 7 октября 1993 г. репортер обнаруживает сходство между тремя крупнейшими предпринимателями Турции — В. Кочем, О. Х. Сабанджи и Н. Эджзаджибаши: «Объединяющая их троих общая черта <...> не превращать свое богатство в помпезность, которая не нравится народу; прятать то, что можно купить за деньги, за стеной, подальше от глаз; не превращать богатство в то, что ослепляет и лишает разума» [17, s. 113]. Семья Коч всегда старалась избегать шумной, блестящей показной жизни. Причиной этому являлся характер главы семьи Вехби Коча. Его кредо составляли мера, равновесие и экономия. Следующий совет дает В. Коч всем молодым предпринимателям в своей биографии: «...учитесь водить машину. Я советую вам это не из-за того, что автомобиль — это престижно, а потому, что он помогает сэкономить время» [13, s. 198]. «Я мог бы жить шикарной жизнью, жить в самых престижных местах, ездить на самых дорогих машинах. Но я ничего этого не делал. Я не хотел стать плохим примером для моих детей и товарищей...», — цитирует слова отца Суна Коч (Кырач) [15, s. 128].

По мнению В. Зомбарта, настоящий мещанин должен отрицать ценности любви. Люди живут, «чтобы хозяйствовать либо чтобы любить. Хозяйствовать — значит сберегать, любить — значит расточать» [12, с. 203]. Препятствием для деятельности предпринимателя В. Зомбарт считает сильное развитие наклонностей к чувству, порождающее предпочтение чувственных ценностей [12, с. 199]. Здесь хотелось бы привести одно наблюдение, которое появилось у автора во время прочтения автобиографии В. Коча. Глава, посвященная знакомству с будущей женой Садберк ханым и свадьбе, занимает в книге чуть больше одной страницы. Столько же внимания, например, В. Коч уделяет перечислению цен на отели и поезда, которыми он пользовался во время своих путешествий в Стамбул [14, s. 25–26, 38–39]. При этом своей супруге В. Коч посвящает следующие слова: «В течение 47 лет нашего брака госпожа Коч имела огромное значение для успеха в моих делах» [14, s. 39]. Безусловно, смыслом жизни для В. Коча стало его дело. В доказательство этого можно привести слова Дж. Кырача. Во вступительной главе к книге Дж. Кырач рассказывает об интервью на телевидении, которое В. Коч давал в 1995 г. Журналистка спросила пожилого предпринимателя о том, что он думает о любви. В ответ на это В. Коч, рассердившись, сказал: «Не задавайте мне таких вопросов в моем возрасте!». Дж. Кырач так интерпретировал ответ В. Коча: «Единственную любовь Вехби Коча можно определить одним словом — работа» [17, s. 39].

В первой половине XX в. (тот период, когда были заложены основы «Империи Коч») Вехби Коч стал свидетелем многих политических событий и изменений в обществе. В те годы, когда он решил заняться торговлей и предпринимательством, страна все еще находилась в полуколониальной зависимости от европейских держав. Практически все секторы экономики находилась тогда в руках инациональной буржуазии. Политика экономического либерализма не дала нужного результата. Начавшийся в 1929 г. мировой экономический кризис был последним толчком к переходу к политике «государственного капитализма». Правительство предпринимало различные меры для того, чтобы «вырастить» класс частных предпринимателей в Турции и поддержать частный сектор. По мнению К. Боратава, Вторая мировая война стала «инкубационным периодом» для многих будущих турецких миллионеров [6, s. 305]. Был выпущен закон о налоге на имущество, который окончательно покончил с инациональной буржуазией в Турции. Вехби Коч к началу 1950-х гг. сумел накопить значительный капитал, прочувствовать направление развития Турции и ожидания народа. Он уже успел познакомиться с образом жизни и сферами деятельности анкарских торговцев-немусульман и новшествами Европы и США. Он хотел такой же жизни для себя и своего народа. Нельзя преуменьшать и тот факт, что В. Коч трудился в Анкаре, столице республики, и был тесно связан с правительством [13, s. 96–97]. Как известно, перенос столицы в Анкару привел к развитию строительной отрасли. «В центре старого города, на площади Улус и прилегающих к ней улицах, выросли здания Сельскохозяйственного банка, Делового банка, Совета министров, новое здание Великого Национального Собрания Турции, а напротив был построен самый феенебельный по тем временам отель “Анкара-палас”. Ниже площади Улус, на склоне, где начинается бульвар Ататюрка, также шло большое строительство: воздвигались здания Вакуфного банка, министерства таможен и монополий, а несколько дальше, на холме — Народного дома и Этнографического музея» [18, с. 187]. Участие В. Коча в торговых операциях, связанных с застройкой новой столицы, — это несомненный фактор его успеха в накоплении достаточного капитала, чтобы открыть свое дело.

Деятельность В. Коча несет на себе отпечаток политической обстановки первой половины XX в. Он был ярким сторонником Турецкой Республики начиная с самого ее основания. На протяжении всего исследуемого периода был членом Народно-республиканской партии. В 1950-х гг., когда Турция перешла от однопартийной к многопартийной системе, В. Коч стал членом Демократической партии (это связано с тем, что Демократическая партия в это время пришла к власти) [15, s. 131–132]. Этот поступок говорит о том, что В. Коч все же стремился если не участвовать в политической жизни страны, то, по крайней мере, быть ближе к правящей верхушке. Возможно, подобное поведение предпринимателя объясняется ориентальной ментальностью. По мнению С. М. Иванова, еще во времена Османской империи социальный статус человека определялся его положением во властных структурах, а не его финансовым положением или собственностью [11, с. 223–224].

Турецкий писатель Метин Токер отвечает на вопрос о трех самых главных людях Турецкой Республики: «Если меня спросят, кто является первыми лицами в Турецкой Республике, я отвечу Ататюрк, Иненю и Коч. Я не сравниваю их друг с другом, не критикую кого-либо из них. Иненю не смог бы стать Ататюрком <...> Ататюрк, осознавая, что не является Иненю, поставил его во главу правительства. А Коч является тем человеком, который направили самые главные принципы Республики в нужное русло

в третьем секторе, находящемся между государством и правительством (экономике. — А. Ж.)» [14, с. 96].

Несомненно, В. Коч обладал всеми качествами идеального предпринимателя. Бережливость, профессионализм в делах, стремление продвигать свое дело, вкладывать накопленный капитал в новые отрасли хозяйства — такие характеристики приводят современники В. Коча. На начальном этапе существования республики были предприниматели, которые также обладали этими качествами, — Чукурова, Сонмез, Озакат, Сантрал Менсуджат, Сабанджи, Сапмаз, Вакко. В 1920–1930-е гг. они, как и Коч, также образовали свои холдинговые компании [16, с. 71].

## Литература

1. Капитализм на Востоке во второй половине XX в. М.: Восточная литература, 1995.
2. Уразова Е. И. Основные итоги экономического развития Турецкой Республики // Турция в XX в. М., 2004. С. 121–134.
3. Тишанский Ю. По новой Турции. М.: Молодая гвардия, 1933.
4. Еремеев Д. Е. Становление республиканской Турции (1918–1939 годы). М., 2004.
5. Kerenek Y., Yentürk N. Türkiye Ekonomisi. İstanbul, 2007.
6. Türkiye Tarihi 4. Çağdaş Tarihi (1908–1980). İstanbul, 1997.
7. Розалиев Ю. Н. Особенности развития капитализма в Турции. М.: Изд-во Восточной литературы, 1962.
8. Ульченко Н. Ю. Лозаннская конференция и экономическая политика Турецкой Республики в 20-е годы // Турция в XX в. М., 2004. С. 67–75.
9. Avcıoğlu Doğan. Türkiye'nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın). Ankara, 1969.
10. Tabakoğlu A. Türk İktisat Tarihi. İstanbul, 2003.
11. Иванов С. М. Османская империя в мировой экономической системе. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
12. Зомбарт В. Буржуа. Евреи и хозяйственная жизнь. М., 2004.
13. Kırış Can. Anılarımla Patronum Vehbi Koç. İstanbul, 1995.
14. Koç Vehbi. Hayat hikayem. İstanbul, 1973.
15. 75 yılda Çarkları Döndürenler. İstanbul, 1999.
16. Гегамян С. В. Взаимодействие турецкой национальной буржуазии с государственным сектором и иностранным капиталом (1945–1959) // Турция. История и современность. М.: Наука, 1988. С. 255–260.
17. Dr. Nejat F. Eczacıbaşı İçin Yazılanlar. İstanbul, 1999.
18. Киреев Н. Г. История Турции (XX век). М., 2007.

## ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 327

*Е. И. Зеленов*

### ОТ GENIUS LOCI К IMAGO MUNDI<sup>1</sup>

Для бодрствующих существует единый и всеобщий космос,  
из спящих же каждый отвращается в свой собственный.

*Гераклит*

Предлагаемый дискурс подсказан дискуссией о востоковедной парадигме научного знания, о месте и роли востоковедения в гуманитарном знании в целом. В соответствии с теорией двойного (множественного) кодирования информации предлагаем рассматривать мир по крайней мере двойственно: как реальность, данную в ощущениях, и как образ, существующий в сознании, добываясь максимально возможного сближения их смыслов, заключенных в языке. В качестве примера приведем деление мира на Запад и Восток, популярное в Европе начиная с эпохи крестовых походов XI–XIII вв. Очевидность такого деления была столь бесспорна, что в Европе XVIII в. возникло первоначально научное направление, а позднее наука по изучению Востока и адаптации полученных знаний для понимания европейцев. В Европе эта наука получила название ориенталистика, в России — востоковедение. Дискурсивный характер оппозиции Запад—Восток длительное время определял характер Образа мира в сознании европейских интеллектуалов.

Наглядно-образное представление о Мире достижимо, на наш взгляд, путем применения дискурсивного метода исследования на фундаменте геокультурного пространственного мировосприятия в формате новой востоковедной научной парадигмы. С точки зрения мыслительного процесса, результатом которого неизбежно и должно стать рождение Образа мира, мы предлагаем признать не только дискурсивность (прерывистость), но и «слоистость» мышления, позволяющую двигаться от первичных (наивных, обыденных) образов к образам иного уровня на основе геокультурной морфологии миропонимания. Какую роль в этом дискурсивном подходе играет востокове-

<sup>1</sup>Материал подготовлен при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 годы)» на 2009 г.

© Е. И. Зеленов, 2010

дение? Прежде всего, оно придает действительным, бытийным обстоятельствам новый смысл, говоря словами М. М. Бахтина, осуществляет «смысловое преобразование бытия». Востоковедение исключает доминирование одной версии Образа мира по отношению к другим. Речь идет не о выборе одного образа из многих, но о создании одного образа из многих. Этика востоковедного научного поиска состоит не в том, чтобы выбрать лучшее из худшего, а в том, чтобы «воспитать острую восприимчивость к переменам» в том, кто действительно хочет «найти узкий путь между глобализацией и сохранением культурного плюрализма, между насилием и политическими методами решения проблем, между культурой войны и культурой разума» [1, с. 21]. Сущностная сторона современной востоковедной научной парадигмальности будет рассмотрена ниже. Здесь же подчеркнем необходимое для фабулы исследования. Востоковедение как наука возникла как ответ европейской цивилизации на опасность глобализирующегося мира: колониальные империи (прежде всего Великобритания, Германия, Франция и Россия) просто не могли игнорировать во многом превосходящие европейскую по разнообразию и глубине человеколюбия культуры-цивилизации Востока. Востоковедение поставило вопрос о разрешении дихотомии Запад–Восток в пользу Востока, т. е. в пользу признания и углубленного изучения всего того, что европейская или западная цивилизационная (т. е. институционально оформленная) модель развития прежде игнорировала. Первоначально термин «цивилизация» даже не имел множественного числа, имплицитно относясь только к европейской культуре-цивилизации. Именно востоковедение поставило вопрос об «уравнивании в правах» европейско-западной цивилизации с цивилизациями Востока, на практике Азии, Африки, Австралии и Латинской Америки. Мощным фундаментом на этом пути стали этнография и география, из которых востоковедение собственно и вышло как восполняющий, дополняющий, интегрирующий и обобщающий научный метод исследования этнографического и географического научного материала. Суть востоковедного метода составляло знание востоковедами восточных языков, позволявшее работать с текстами и речевым материалом народов Востока, а фундаментальной задачей — реконструкция автохтонных картин и образов мира всеми средствами гуманитарного научного знания.

Востоковедение в момент своего зарождения в XVIII–XIX вв. опиралось на авторитет выдающихся ученых, изучавших конкретные страны Востока. Затем к концу XIX — началу XX в. стали складываться национальные востоковедные центры и школы. Наряду со страноведческой направленностью востоковедных исследований возникли мощные горизонтальные интеграционные тенденции формирования лингвистических, литературоведческих, исторических, этнографических, географических, экономических, социологических и иных знаний о странах Азии и Африки. К середине XX в. востоковедение стало признанной наукой с собственной парадигмой научного знания, но почти сразу же столкнулось с новыми историческими реалиями эпохи глобализации. Это привело во второй половине XX в. к острому структурному кризису востоковедения, как, впрочем, и многих других гуманитарных наук, например истории. Специализированная дробность востоковедного знания (филология, история, экономика, право и тому подобные научные специализации) победила углубленный страноведческий и иные пространственно ориентированные подходы к изучению Востока, оставив востоковедению удел ретроспективной научности. Выход из состояния кризиса для современного востоковедения открывает формирование новой парадигмы востоковедного научного знания.

Сущность новой востоковедной научной парадигмы в том, чтобы дополнить традиционный государственно-центристский подход к изучению азиатско-африканских народов и обществ региональными и ареальными исследованиями с присущими им трансграничными и мультимодальными обобщениями, имеющими пространственную «оконтуренность» в дискурсивных координатах глобального (вселенского) осмысления Образа мира.

Не включаясь в дискуссию о принципиальной совместимости дискурсивной и образной формы мышления, приведем суждение по этому вопросу видного лингвиста В. Б. Касевича:

*«...Человек действительно оперирует образами при решении когнитивных задач, в том числе и связанных с категорией истинности/ложности (хотя сами по себе образы не могут быть истинными или ложными)» [2, с. 97, 103–104].*

Поскольку речь идет о гуманитарно-научном Образе мира, то его компоненты (атомарные смыслы) неизбежно имеют дискретную (дискурсивную) форму, соответствующую критериям логической истины, укладываются в определенную парадигму научного знания и деятельно участвуют в формировании разнообразных картин мира. Переход от картин мира к образному мировосприятию (имея в виду ментальные репрезентации, которые базируются на образах) осуществляется на основе применения номотетического (от греч. *nomos* — закон, *thetike* — установление) исследовательского подхода, направленного на установление обобщений (сравните с идиографическим подходом, который ориентирован на описание уникальных, единичных объектов). Номотетический подход требует от исследователя видеть объект исследования в его целостности, если так можно выразиться, в «не разобранном» на дискретные компоненты виде, и адекватно отобразить этот объект средствами языка. Собственно шкала адекватность/неадекватность реальности и есть основной критерий, оценивающий результаты образного мышления.

Не приведет ли масштабная задача увидеть мир «в целом» к тому, что М. Мерло-Понти называл «побочным универсализмом», который подразумевает, что в него вписано уважение к разнообразию, но не более того? На эту опасность указывает и Шанталь Муфф — видный представитель постструктурализма, автор эссе с характерным названием «За политику кочевой идентичности». Она ставит под сомнение объективность любой идентичности, включая «европейскую».

*«...Идентичность не может принадлежать только одному лицу, и никто не может принадлежать только одной идентичности. Мы пойдем дальше и заявим не только о том, что не существует “естественных” и “оригинальных” идентичностей, поскольку любая идентичность возникает из непрерывного процесса, но и о том, что сам процесс должен рассматриваться как процесс постоянной гибридизации и номадизации. На самом деле, идентичность является результатом множества взаимодействий, происходящих в пространстве без определенных границ» [3, р. 109–110; 4, с. 270–271].*

Образ мира, воспринятый сознанием, в известном смысле самая универсальная из возможных идентичностей. В словах Шанталь Муфф много знаковых для постструктурализма мыслей, но ключевое, нам кажется, утверждение — это возможность видеть идентичность «в пространстве без определенных границ» (да простит вдумчивый читатель манипуляцию с текстом цитаты, позволяющую выделить важную

для нас мысль, несколько изменив авторский контекст). Да, и «номадизм» («кочевничество», видимо, как символ пространственной «безграничности») подразумевает, что «пространство в границах» для поиска «себя» или «другого» рассматривается как метод непродуктивный. С этим трудно согласиться. Соединение геокультурного исследовательского подхода с поиском универсальных гуманитарно-научных основ Образа мира позволит, пользуясь терминологией У. Коннолли, локализовать и конкретизировать «узнаваемую глобальную опасность». Геокультурный ракурс придаст этой «опасности» пространственную определенность, сделает ее зримой и тем создаст альтернативный «культурный стимул для переосмысления стратегий идентичности и различий, посредством которых современные государства определяют инаковость и борются с ней» [5, р. 45].

Возможно, У. Коннолли имел в виду не совсем то, что возникло в результате использования его сверхудачного термина «узнаваемая глобальная опасность», который мы и ниже будем использовать как альтернативный, но при этом синонимичный термину «глобализм». У. Коннолли предлагает государствам сконцентрировать внимание на собственном мировидении, т. е., по-видимому, всемерно укреплять государство, включая мобилизацию его модернизированных национальной и этнокультурных идентичностей. В нашем случае речь идет не столько об укреплении государств посредством традиционных внутренних ресурсов, что важно и возможно, сколько о «дрейфе» в направлении «опасности». Образно говоря, предлагается «не бежать и спастись», а сделать шаг навстречу и, оценив «опасность», вступить с ней в диалог. Именно так, поскольку кроются ли за «глобальной опасностью» локальные угрозы, наподобие продовольственного или энергетического голода, или речь идет о субстанциональном кризисе, способном породить ответную реакцию иных субстанциональных структур, на земле или извне, нам знать не дано.

В 1904 г. Хэлфорд Маккиндер (1861–1947) заявил, что человечество вступило в «постколумбову эпоху», когда свободные территории, которые прежде способны были поглощать энергию и избыточное население, оказались исчерпанными, земной шар стал единой ойкуменой и единым политическим пространством [6].

Сегодня, по прошествии чуть более века, мы можем констатировать, что земля уже покорена, в известном смысле даже порабощена человеком. Впервые за вемое нам историческое прошлое человек оказался в состоянии овладеть земным шаром безоговорочно, подчинив себе все его ресурсы, которые он стал безжалостно эксплуатировать. Если Маккиндер, один из основателей геополитики, беспокоился о том, как будет происходить передел и освоение пространства земного шара, то мы сегодня вправе заключить, что эра борьбы за пространство земли завершилась победой человека. Сегодня нет ни одного квадратного метра земли или воды, находящегося вне юрисдикции того или иного субъекта земной жизни. На повестке дня стоит вопрос о том, кто и как будет контролировать земной шар в целом, а подтекстом служит невысказанное опасение о последствиях этого господства для человечества тоже в целом. Тэнзин Гьяцо (Далай-лама XIV), взгляды которого будут рассмотрены ниже, с полным основанием заявил:

*«В прошлом, когда люди испытывали уважение к религии, подразумевалось, что нравственная деятельность организовывалась благодаря тому, что большинство следовало той или иной вере. Но теперь положение дел изменилось, поэтому мы должны искать какой-то другой путь для укрепления основных моральных принципов»* [7, с. 8].

По словам главного раввина Великобритании лорда Джонатана Сакса, еще сравнительно недавно практический подход к проблемам жизни обещал сделать ее максимально счастливой. Миру предстояло стать гигантской машиной, обеспечивающей всеобщее удовольствие и бесконечный успех «прогресса», но, увы, этого не случилось.

*«Этот миф, благородный, но радикально неадекватный условиям человеческого существования, все еще находит своих приверженцев <...> Мир нельзя рассматривать как машину. Он представляет собой сложную экологическую систему взаимосвязанных элементов, чье разнообразие — биологическое, личностное, культурное и религиозное — является необходимым для его существования» [8, с. 45–46].*

Джозефу Шумпетеру принадлежат следующие замечательные слова, написанные еще в 1947 г.: «Капитализм создает критический склад ума, который, разрушив моральный авторитет столь многих институтов, в конце концов обращается против самого себя» [9, р. 143]. Продолжая эту мысль, другой видный представитель европейской культуры Аласдер Макинтайр в 1981 г. отмечал, что «мы потеряли в очень большой степени, пусть не полностью, понимание морали одновременно и на теоретическом, и на практическом уровнях» [10, р. 2]. Наконец, уже в 2007 г. Джонатан Сакс поставил вопрос о необходимости «парадигматического сдвига», «способного предупредить превращение процессов глобализации в разрушительные войны». Дело в том, пишет Сакс, что рынок оказывает разрушительное влияние на социальную сферу, разъедает систему моральных понятий, без которой невозможно размышлять о будущем. «Пророк технологической эры» Ганс Йонас пишет о новой этике эпохи глобальной угрозы, когда ответственность за последствия поступков сегодняшнего дня имеет долгосрочную перспективу, а действия, незначительные по своим последствиям в отдельности, могут произвести значительный суммарный эффект (например, влияние аэрозолей и выхлопных газов на земную атмосферу).

*«Рынок разрушает моральный язык, позволявший в прошлом сохранять критическое расстояние между “я хочу” и “я должен”. Заменяв иерархию коллективных обязанностей супермаркетом личных предпочтений, рынок подорвал нашу способность думать об общем благе, о тех вещах (от общественных парков и социальных услуг до чувства лояльности), которые нельзя купить, но можно разделить» [8, с. 66–67].*

Таким образом, мыслители Запада и Востока на исходе первого десятилетия XXI в. неожиданно сошлись во мнении, что будущее мира в целом можно гарантировать возвращением к универсальным моральным ценностям на основе новой этической парадигмы, которая оценивает действия не по их сиюминутным результатам, а с учетом их суммарного эффекта и долгосрочной перспективы последствий. Одна из базовых догм современного либерализма: «Приоритет права над добром», — присуща всей цивилизационной модели «глобального капитализма». Сторонники «новой этической парадигмы» противопоставляют этой догме мнение, что «только действительное сострадание к уязвимым придает той или иной культуре неуязвимость». Эпоха «экономической эффективности» рассматривала человека как «животное, стремящееся к максимальной выгоде», сегодняшний императив узнаваемой глобальной опасности предлагает распознавать человека как единственное во всем живом мире «ищущее смысл животное» [8, с. 294, 296].

Поиск основ для современного Образа мира можно рассматривать как один из путей укрепления общечеловеческих моральных принципов, к которому призывает и Далай-

лама XIV, и главный раввин Великобритании, и многие другие духовные лидеры современности. Осознавать мир как пространственную данность, как географический феномен, как местоположение человечества одна из сложнейших ментальных задач современности. Один лишь пример в подтверждение этого тезиса. Согласно статистике последних лет, среди ста самых крупных экономических организаций мира насчитывается 51 транснациональная корпорация, каждая из которых в принципе не имеет границ, и 49 государств, имеющих суверенное право на неприкосновенность и неделимость своей территории. Вот откуда рождается современная острота столкновения «кочевой» и «оседлой» ментальностей. В этом можно увидеть одно из проявлений конфликта личностей, мыслящих категориями прибыли, и их оппонентов, мыслящих пространственными парадигмами. Попробуем понять правоту обеих сторон, поскольку без учета их «моральных ценностей» в формировании Образа мира обойтись невозможно.

Гений места — *Genius loci* — понятие, которое выражает мистическое влияние местоположения на характер, мысли, чувства и самого человека, не властного отнять душу от крохотной частицы космоса, вживленной в его человеческую суть как «свое». Благодаря поразительной и уникальной способности противопоставлять себя всему остальному миру человек до неузнаваемости меняет место своего пребывания, осознавая необратимость изменений, страдая от утраты былого, не умея совладать с собственной жадой переустройства. Способность противопоставлять себя всему окружающему отличает человека от всех иных живых существ и создает для него огромные сложности в достижении гармонии с природой, миром в целом. Ответ на вопрос «Как изменять мир, не разрушая его?», зависит от ответа на два других вопроса — «Что такое мир, и кто человек в нем?». Однозначных и корректных ответов не существует, но к освоению и присвоению Мира приближает образность мышления. Два образа — *Genius loci* (Гений места) и *Imago mundi* (Образ мира) — помогают понять то, что Бенедикт Спиноза определил как *Natura naturans* и *Natura naturata* (Природа порождающая и Природа порожденная), где первое есть «вечная и бесконечная сущность, т. е. Бог», и где царствует бессознательное, а второе — мир вещей, «которые существуют в Боге и без Бога», где царствует осознание или, по крайней мере, сознание [11, с. 276]. Благодаря первому человек научается помнить кто он, а благодаря второму — понимать кто он. Соотношение понятий «знание» и «сознание», а также «осознаваемое» и «неосознаваемое» в когнитивной деятельности важны для нашей темы и будут рассмотрены ниже.

Способности помнить и понимать собственно и составляют суть современной парадигмы мышления, позволяющей надеяться на гармонию человека с окружающим его Миром. Помня и понимая, а иными словами, зная и осознавая, человек формирует образную матрицу мышления, которая позволяет индивидууму идентифицировать себя в пространстве и во времени. Так рождается образ собственного пространственно-временного континуума, релевантность которого аналогичному континууму группового, макросоциального (страна, нация, этнос), мирового масштаба характеризует этапы индивидуального образного миропонимания.

Весьма удачно, на наш взгляд, полиаспектность и многогранность проблемы картины и Образа мира (разницу между ними поясним ниже) в «первом приближении» определил В. Б. Касевич:

*«...Наивная картина мира складывалась как ответ на, главным образом, практические потребности человека — как необходимая когнитивная основа адаптации к миру <...> Что касается научной картины мира, то, имея принципиально те же истоки, она является ре-*

*зультатом действия внутренней логики развития науки, которая не может удовлетвориться получением ответа, достаточного для практических целей, для психологической комфортности, но стремится всегда к полноте и точности знания одновременно» [2, с. 78].*

Из весьма значительного числа понятий, характеризующих мировосприятие, предлагаем выделить три базовых: картина мира, образ мира, модель мира, — дав им соответствующее определение. Картина мира — первичное представление о мире различных этноязыковых сообществ. Образ мира — мировосприятие с помощью ментальных образов, которые обладают пространственной организацией и воспроизводят существенные черты отображаемых объектов. Модель мира — упрощенное и сокращенное отображение всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах [12, с. 161]. Для мировосприятия эти понятия изотропны (носят родственный характер), и с позиции онтологии во многом синонимичны. На неопределимость различия между картиной/моделью/образом мира указывает, в частности, В. Б. Касевич [2, с. 77]. Весьма полный обзор взглядов и представлений по поводу этих терминов сделан В. И. Пустоваловой [13]. В соответствии с концепцией стадий развития мышления Ж. Пиаже и Дж. Брунера возникновение картин мира можно связать со стадией сенсомоторного развития интеллекта, т. е. развитием человека еще в младенческом и детском возрасте. Картины мира на данной стадии ментального развития могут носить наивный характер, отражая «реальное представление о мире и человеке, свойственное членам данного культурно-исторического сообщества на определенном этапе его эволюции». В интеллектуально «насыщенной» среде допустимо возникновение научных картин мира, т. е. «логизированных сводов дискурсивных знаний о внешней действительности, человеке, обществе, который на данный момент утвердился в науке (науках)». В отличие от наивных картин мира, обусловленных мифологическим мышлением, Образы мира формируются на стадии образного мышления, когда рожденные интеллектом мыслительные образы получают возможность самостоятельного существования и рефлексивного воздействия на сознание отдельных людей. Модели мира возникают на последней, завершающей стадии интеллектуального осмысления проблемы, для которого характерно оперирование знаками (символами), отсутствие изоморфизма и максимальное (в пределах интеллектуальных возможностей) сходство с отображаемым объектом, т. е. Миром.

Резюмируем сказанное. Воспринимая внешний мир, человек выходит за пределы конкретной информации, поскольку обученный и тренированный мозг способен уложить воспринятый материал в некоторую более обобщенную кодовую систему, из которой он извлекает дополнительную информацию, содержащуюся либо в вероятностных аналогиях, либо в принципах соотнесения элементов друг с другом.

Первая проблема, которая возникает при рассмотрении данного вопроса: при каких условиях возникает способность к созданию обобщающих кодовых систем масштаба Образа мира, т. е. что обеспечивает «условия усвоения кода» такого масштаба. Ответ, увы, неопределен, носит личностный характер, коренится в природе человека, генетических предрасположенностях, воспитании. В самом общем виде «условия усвоения кодовых систем» могут быть обеспечены следующим:

— отношением к предмету, т. е. установкой в том числе и профессиональной (определенную, далеко не всегда совпадающую установку по отношению к прошлому опыту имеет математик, физик, психолог и, конечно, историк);

— наличием и остротой потребности, что легко выявляется опытами на чрезвычайно голодных и испытывающих умеренный голод крысах. Первые быстрее находят пищу, но не усваивают опыт как код, не могут его безошибочно повторить, т. е. применить полученный опыт, принимаясь решать задачу как бы заново. Более сытые крысы, найдя пищу, легко усваивают опыт как код;

— степенью овладения материалом (известный пример с рядом цифр — 58121519222629, который легко усваивается, если запомнить его как кодовую систему, т. е. разложить его на ряд цифр 5-8-12-15-19-22-26-29, каждый последующий член которого образуется путем прибавления к предыдущему попеременно чисел 3 и 4);

— разнообразием тренировки, ибо, как гласит пословица, «рыбы находят воду последними», или другая полезная мысль: лучший способ понять социальный процесс — это попытаться изменить его.

Усвоение кода Образа мира требует, таким образом, следующих условий: профессиональной понятийно-терминологической обработки соответствующего кода; адресного обращения к аудитории, способной воспринимать информацию и готовой к усвоению ее в форме кода; структурирование кодированной информации, облегчающее ее восприятие; создание соответствующего образовательного стандарта, обеспечивающего должный менталитет реципиента информации, и включение его в процесс образования.

Вторая проблема: творческая деятельность, которая необходима при построении высокообобщающих кодовых систем, таких, например, как Образ мира, с его широкой областью применения. Владение кодовым набором представлений об образе мира позволяет индивиду выходить за пределы большей части информации, поступающей извне, причем способом, который исследователь в состоянии предсказать. Эта проблема решается определением сферы базовых основ кодовой системы Образа мира, масштабированием пространства поиска предельно широкими значениями.

Наконец, третья связанная с восприятием Образа мира проблема — это проблема обучения, дающего инструментарию выхода за пределы любой частной информации. Например, знание формулы  $S = gt^2/2$ , позволяет легко выйти за пределы частной информации о любом свободно падающем теле [2, с. 77–78; 14, с. 17, 33, 217–222; 15; 16]. Аналогичные средства помогут использовать картину, Образ и модель мира для интерпретации разнообразных явлений повседневной действительности.

Схема выделения при мировосприятии таких форм, как картина, Образ и модель, весьма условна, поскольку сознательно абстрагируется от обширных зон взаимопроникновения и влияния вышеназванных родственных понятий друг на друга. Дело в том, что картина мира, особенно научная, участвует в формировании и Образа мира, и модели мира. Образность, пусть и в самой упрощенной форме, необходима для построения картины мира и миросистемного моделирования. Модель же мира вполне может стать основой для утверждения соответствующего миросистемного образа, или наоборот. В методологическом смысле полезно взглянуть на вышеназванную триаду понятий, используя принцип целостности, который объясняет сохранение идентичности объектов при изменении его частных характеристик в широких пределах. Рассматриваемая триада не исчерпывает, но в известной мере обобщает наши представления о мире. Однако целое, как гласит афоризм, не всегда равно сумме своих частей. Сумма всех трех понятий не может полностью удовлетворить потребность знания о мире, но может создать устойчивую позитивную установку на достижение этого знания.

В связи с вышеизложенным выделим три концепции целостности, которые могут быть соответственно применены к рассматриваемой триаде: элементаризм, редукционизм, холизм. Элементаризм — принцип составленности целого из элементов. Редукционизм — принцип, объединяющий свойства объектов и явлений через наиболее простые процессы и свойства, лежащие в основе объясняемого. Холизм — принцип, постулирующий невыводимость свойств целого из свойств компонентов и признающий целостность первичным началом [17, с. 19–21].

Картине мира более всего присущ принцип элементаризма. Образ мира формируется путем, близким к редукционизму. Модель мира тяготеет к системам холистического типа. Так же как и триада миропонимания, триада концепций целостности имеет комплексную природу и отражает как бы три уровня ментального постижения предмета исследования. Сначала осуществляется поиск элементарных компонентов системы, затем анализируются элементарные связи между этими компонентами, наконец, система осознается как завершенное целое, подвергается типологическому осмыслению и готовится к моделированию на основе внешнего абстрактного знания. В архитектуре этот принцип можно проследить как три этапа архитектурного творчества: замысел, архитектурное воплощение в эскизах, инженерный проект. Проект — прототип модели. Модель мира не будет рассматриваться нами в принципе. Создание универсальной модели мира — это дело будущего, хочется думать недалекого. Мы же заострим внимание на этапе формирования картин мира и переходе к их образному осмыслению на основе геокультурной парадигмы научно-гуманитарного знания.

Переход от картины мира к Образу мира (т. е. от знания к осознанию, от плоскости к объемности, от визуальности к полисенсорности — максимально возможной мобилизации органов чувств) происходит на основе «опространствления» картины мира, во-первых, и семиотизации ее первичной образности, во-вторых.

Предположим, что, мы живем в Москве, Петербурге, Пекине или в любом другом населенном пункте и должны ответить на вопрос «Что он собой представляет?». Самое простое — увидеть пространственные очертания города в виде схемы, плана или карты. Так возникает основа для картины города. Соединив пространственные очертания города с общим описанием архитектурных памятников, дав характеристику жителям и оценив их экономический, политический, социальный и культурный потенциал, мы можем получить некое представление о городе. Обрамленное историко-духовной традицией, материализованное в языке, это представление преобразуется в образ города, который начинает жить самостоятельной жизнью и, реализуясь в соответствующих коммуникативных атрибутах, поскольку знающие его жители начинают ощущать себя горожанами, стараться действовать в соответствии со сложившимся образом [18]. Воспринимая признанный населением образ города, человек переходит из состояния «жителя» в состояние «горожанина», добавляя к своему имени гордое «москвич», «москвичка», «петербуржец», «петербурженка» или гендерно безразличное пекинское «бэйцзинжэнь» — «пекинец».

Рискну привести еще один более общий пример — образ Вашего дома. Он возникает по схеме, схожей с формированием образа города, но оказывается несравненно более индивидуальным, личным, интимным. Согласитесь, есть существенная разница между ощущением дома у того, кто считает себя его хозяином, и просто жильцом (заметим, даже не жителем, как это было в случае с городом). Человек с сознанием жильца воспринимает дом утилитарно как жилище. Для него важна первичная картина ме-

ста жительства, формальные параметры, план, схема. Для менталитета хозяина образ дома — это не только место жительства, но и важная базовая часть его мировосприятия, которая в особых случаях может вырастать до масштабов мифологизированного образа «малой родины». Во многих этнокультурах дом считается макетом мироздания, национальным Космосом в миниатюре [19, с. 38–48]. По картине/образу/модели дома можно изучать воззрение народа на мир, проекцию обозримого макрокосмоса и сокровенного микрокосмоса, натуру человека, невидимое устройство его души. Образ дома — это одновременно взгляд его владельца на мир и материальное воплощение сокровенного в его душе.

Что касается модели дома, учитывающей условия жизнедеятельности в нем (стандартный набор бытовых услуг), социальную характеристику (по крайней мере в пределах шкалы «скромный—роскошный»), психологический аспект (минимально необходимый по градации «обычный—оригинальный»), эстетический (близкий к образному восприятию по принципу «красивый—некрасивый»), наконец, обрамленный в образный контекст архитектурного и дизайнерского решения проекта дома, то такая модель на нынешнем уровне развития общества доступна для массового тиражирования и воспроизводства в различных пространственных условиях. Модель жилого микрорайона или поселения, не говоря уже о полноценных районах и целых городах, встречается гораздо реже. Города, построенные «по модели», исчисляются единицами и считаются уникальными: Санкт-Петербург, Бразилия, Астана, Ла-Валетта и др. Но и в этом случае можно говорить скорее не о модели, а о прототипе (например, Венеция или Пальмира фактически имеют мало общего с Санкт-Петербургом, несмотря на то что за ним устойчиво закрепились образные аналогии Северная Венеция и Северная Пальмира). Моделирование на пространственных уровнях масштабнее «жилого комплекса» встречается достаточно редко. Модель же страны, способная тиражироваться, это сегодня, увы, попытка выдать образное ощущение за конкретное знание: создание стран по какой-либо модели пока остается «сверхзадачей», присущей утопическим формам мышления и практически маловероятной. Пожалуй, единственным исключением (если, конечно, не считать вынужденное создание государств из остатков колониальных империй или в результате конфронтационной политики СССР и США эпохи биполярного мира второй половины XX в.) можно считать государство Израиль, созданное в 1949 г. по решению ООН усилиями сравнительно небольшой группы сионистов-энтузиастов. Но вернемся к образному мировосприятию.

Прежде чем перейти к образу страны, позволим себе ремарку: если образ дома у разных людей не совпадает, то в этом нет ничего удивительного, напротив, это — естественно. Хотя уже на этом уровне существует определенная «стандартизация», занижая уровень которой человек попадает в маргинальную зону социального воспроизводства, характеризуемую понятием «Другой»: образ дома у человека без определенного места жительства (бомжа), рожденный специфическим образом жизни и воспроизводящий его же, едва ли окажется пригодным для многих. На самом деле этот образ не лишен индивидуальной жизненности, брутального реализма, эмоциональности, господства «личного бессознательного» над «коллективным бессознательным», пользуясь терминологией К. Г. Юнга [20, с. 38–52 и др.]. Порой маргинальный образ жилища даже удостаивают внимания литераторы (вспомним «На дне» М. Горького). И все же это отрицательный образ дома, создающий основу для дискурсивной оппозиции «Я/Другой», в которой «Другой» — социальный маргинал, чье членство

в группе предполагает одновременно и положение вне группы, и столкновение с группой, поэтому играющий важную роль в формировании коллективной идентичности, поскольку само его присутствие ставит вопрос о том, кто такой «Я» и кто для него «Другой» [21, р. 144].

Дело в том, что шкала «стандартизации» образа дома существует в конкретной социальной среде, где нулевой показатель — это минимально допустимый уровень позитивного восприятия этого образа социумом. В нашем примере положительный образ дома, соответствующий нулевому показателю условной шкалы стандартизации, будет означать отношение хозяина к своему дому как к жилищу, соответствующему принятому в данном обществе стандарту, но без какой бы то ни было эмоциональной или эстетической подпитки. Такой дом может быть неудобным, но пригодным для жилья в общепринятом смысле. Отрицательный показатель при оценке образа дома означает его непригодность для жилья с точки зрения локальных стандартов. С позиции экстравертности такой образ социально деструктивен (социально вреден), а с позиции интровертности — асоциален (аутичен), но он реален, существует, воспроизводится системой и ей же признается либо как неизбежность, либо как зло, либо как неизбежное зло. В дальнейшем, говоря об образе дома, поселения, страны, мира и др., мы будем вкладывать в него положительный смысл, особым образом оговаривая случаи, когда тот или иной образ будет носить отрицательный характер в значении «Другой» — враждебный. Причем термины «положительный» и «отрицательный» — это не оценка: они лишь указывают на соответствие или несоответствие принятому в данном социуме условному стандарту, маркируя понятие «Другой» штрих-кодом социальной мобильности в пределах «в системе—в лиминарном положении—вне системы».

Образный ряд — образы населенного пункта, поселка, города, и далее — нации, этноса, страны, группы стран, мира — имеет нарастающую коллективную и убывающую личностную компоненты. В этом ряду чем выше уровень обобщения, тем менее ожидаем отрицательный характер коллективного образа. На уровне положительного образа населенного пункта или города речь идет о локальном патриотизме, обычно не имеющем четкой юридической поддержки. На уровне страны положительный образ, как правило, получает государственную правовую защиту, а стабильно отрицательный образ, открыто провозглашаемый, может быть законодательно наказуемым и вести к утрате правоспособности, гражданства.

Самооценка этноса, нации, нации-государства неотделима от соответствующего (этнического, национального, национально-государственного) представления об Образе мира или этнической картине мира. Этномир — этническое мироощущение — это один из важнейших показателей этнической зрелости, ментального здоровья нации, цельности этнонационального общественного сознания. Компонент этнонационального самосознания — тождество «Я = не Они» при наличии развитой национальной картины мира дополняется другой важной оппозицией «Я/они/Мы», где «Мы» — это осознание этносом своего места в миросистеме. Обособленное «Я» и интегрирующее «Я/Они/Мы» подводят к пониманию того, что же такое «Мы» не в национальном, но в универсальном смысле. Увы, национальные картины мира в основной массе этноцентричны, т. е. исключают плавный эволюционный переход к универсальному «Мы», минуя национальное «Я», поскольку сначала необходимо стать «Я», а уже потом открывается путь к национальному миропониманию — «Мы». Можно говорить о двух принципиально различных «мы»: 1) «мы» — коллективное самосознание локальной общности;

2) «Мы» — коллективное осознание универсального Образа мира. С этой точки зрения допустима дискурсивная оппозиция «мы/Мы».

Социальная обусловленность «Я» выводит его значение за пределы опирающегося на разум дискурса, предлагая ставить вопрос не только в рамках диалектического «Что есть я?», но и диалогически в контексте отношений бинарной оппозиции «Я/Другой». В работе Чарльза Тейлора, рассматривающего образ идей «Я» в западной традиции, говорится минимум о трех измерениях, в которых идеи образа «Я» могут располагаться. Во-первых, идея долга по отношению к другим. Во-вторых, идея идеала, к которой биография «Я» стремится и в идеале совпадает. В-третьих, идея презентации «Я» как нерелексивного способа существования [22]. Возникает образ гипертрофированного «Я» на фоне угнетенного образа «Другого», что неизбежно ведет к тупику «уникального Я», неспособного к выходу на уровень «универсального Мы». Оппозиция «Я/Мы» в этом ракурсе приближается к значению «я/Я», где «Я» с заглавной буквы это приватизированное локальное «я», понятие исключительно в узких пределах локальной общности. Выход из этого тупика Ч. Тейлор видит на пути осмысления образа «Другого» (в двух смыслах — Other и Otherness).

Возвращаясь же к этническим Образам мира, подчеркнем, что даже вдумчивый исследователь этой проблемы Г. Д. Гачев, изучавший проблемы национального менталитета, описывает национальные варианты миропонимания, естественным образом концентрируя внимание на «неповторимом». Получается, что Образ мира, т. е. миропонимание, поляка, немца, американца или еврея каждое в своем роде уникально настолько, что универсализировать их просто не имеет смысла.

Один из ярчайших примеров тому — взгляды Э. Левинаса, который замечательно рисует образ государства как «препятствие к освобождению человека», как «чистое идолопоклонничество», неспособное существовать без самопоклонения. «Это поразительное прозрение приходит независимо от контекста: в мире совестливости и уважения к человеку, рожденном монотеизмом, канцлерство с его Realpolitik (реальной политикой) приходит из другой вселенной, не доступной ни для чувствительности, ни для «прекраснодушного» протеста, ни для слез, пролитых «несчастливым сознанием». Именно так Э. Левинас видит государство «вообще», но стоит ему только обратиться к государству в его «конкретности», а именно — к государству Израиль, образ становится другим, «приватизированным», личностно приближенным.

*«Суверенитет Государства включает в себя вселенную. Человек признает свою духовную природу в достоинстве, которое получает как гражданин или даже, более того, как гражданин, действующий на службе у государства. Государство представляет собой высочайшее человеческое достижение в жизни западных народов».* А у Израиля в этом ряду есть еще особая мессианская сущность, которая парит над «политической бухгалтерией» «гордого Запада». Израиль — это нечто большее, чем «такое же Государство, как любое другое». Израиль — государство, вмещающее великую цивилизацию, а великая цивилизация является универсальной, т. е. она в буквальном смысле может совершить все, что угодно, все, что может совершить любая другая цивилизация, или все, что позволено человеку [23, с. 43–49]. Таким образом, вольно или невольно рождается тезис о том, что «государство для Других», говоря словами Л. Толстого, это «господство дурных, доведенное до крайности», а государство «для себя» — это нечто прямо противоположное. Этот и другие примеры подводят к мысли, что «подогнанный под национальную идею» Образ мира, даже облеченный в мессианские одежды, это во многом

иллюзия, поскольку реально этнос-народ-нация живет на ограниченной территории, осваивая и осмысляя свое «жизненное пространство» на локальном уровне, в лучшем случае в дискурсивной оппозиции «Я/Другой», но, увы, вне оппозиции «я/Мы» и «мы/Мы».

До недавнего времени национальный Образ мира носил преимущественно психо-эмоциональный характер. Геополитические реалии борьбы за пространство не оставляли шанса сформировать универсальный гуманитарный Образ мира. Сегодня, когда геополитический фактор уступает место геостратегии (контроль за пространством ненасильственными методами [24, с. 23–25]), пространство утрачивает прежнюю ценность, становясь общедоступным. Государственная центристская парадигма развития сменяется парадигмами региональной и глобальной интеграции, поиск позитивного современного гуманитарно-научного Образа мира становится, говоря словами Карла Шмитта, поиском «царства смысла на Земле». Мир просыпается для фазы планетарного (в деидеологизированном смысле глобального или альтерглобального) развития, а бодрствующие, полагал Гераклит, наделены осознанием единого всеобщего космоса.

Первоначально именно этим завершалась часть, призванная подготовить почву для перехода к явлению «инаковости» в нас и вне нас. Однако, упоминавшийся выше Дж. Сакс внес коррективу своей особой логикой мировидения. Мир — это парадокс, поскольку борец за мир нередко гибнет от руки убийцы и от этого не становится героем, тогда как боец-воин, проявивший мужество в битве, пролив собственную или вражескую кровь, провозглашается героем. В таком контексте уместнее было бы создавать образ войны вместо или, во всяком случае, вместе с Образом мира. Но есть и другой контекст: Образ мира отрицает войну, ибо иначе он лишается смысла. Поэтому Образ мира не может быть создан средствами, способными порождать войну, т. е. Образ мира едва ли подвластен политическому, экономическому или социальному моделированию. Все эти три сферы «беременны войной». «Война так же стара, как человечество, но мир — это изобретение Нового времени», — мудро заметил сэр Генри Мэйн, и был прав, поскольку лишь вторая половина XX в. подарила людям изумительную истину: для индустриального общества война экономически убыточна, а следовательно, политически и социально вредна, особенно по сравнению с рентабельностью производительного труда. Автор этого постулата — французский социолог, политолог и философ Р. Арон. Но даже очевидная экономическая нерентабельность не может исключить войну из арсенала политических средств современности, поскольку установка на индивидуальное достижение цели, расчет на самого себя пронизывает все современное общество глобального капитализма, а это в свою очередь допускает насилие как на индивидуальном, так и на государственном уровне. Одна из причин большинства войн — это отсутствие сбалансированности между универсализмом и локальным, местным, особенным и уникальным.

*«Природа и созданные людьми общественные, экономические и политические образования являются системами упорядоченной сложности. Поэтому им присущи созидательная сила и непредсказуемость. Любая попытка привести их к некоему искусственному единообразию во имя единой культуры или веры представляет собой трагическое непонимание условий процветания таких систем <...> Первобытный инстинкт, восходящий к племенному периоду человеческой истории, побуждает нас воспринимать различие как угрозу» [8, с. 24–25, 46].*

Этот инстинкт Дж. Сакс именует трайбализмом, который предшествовал всем самым ранним выражениям религиозного чувства. В нем сокрыт один из глубочайших инстинктов человека — стремление подчинить собственное одинокое «я» чему-то более сильному и первозданному. Сегодня трайбализм стал символом антагонистического мира, где выживает сильнейший, где честь и славу добывают на поле битвы и, более того, в смерти ради правого дела. Сегодня трайбализм возрождается в самых разных формах, вплоть до объединений фанатов футбольных клубов. Но и его, казалось бы, противоположность — универсализм — может быть столь же угрожающим и столь же неадекватным условиям человеческого существования, поскольку видит основу человеческой сущности в том, что все люди по сути одинаковые [8, с. 84–85].

Это в корне не так. «Я» каждого человека — залог его бессмертия, а потому ценность, этим оно неповторимо и уникально. Лишь осознание своего «я» как приватизированного свойства языка и не более того открывает перед человеком грандиозный мир «инакового», который в нем же самом и вовне его. Даже такая, казалось бы, привычная бинарность, как Восток и Запад, не только сегодня, но и столетие назад не была такой уж абсолютной, а знаменитые слова Р. Киплинга вовсе не так однозначны, как их порой представляют в усеченной цитате. Вот как звучит первое четверостишие знаменитой киплинговской «Баллады о Востоке и Западе»:

О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут,  
Пока не предстанет Небо с Землей на Страшный Господень суд.  
Но нет Востока, и Запада нет, что племя, родина, род,  
Если сильный с сильным лицом к лицу у края земли встает.

Другой Восток и Другой Запад предстают в форме поэтического вымысла, но они не враждебны друг другу, по крайней мере именно «невраждебные Другие» участвуют в формировании современного Образа мира.

## Литература

1. Пригожин И. Кость еще не брошена // Синергетическая парадигма. М., 2002.
2. Касевич В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык. СПб., 2004.
3. Mouffe C. For a Politics of Nomadic Identity // Traveller's Tales: Narratives of Home and Displacement / Ed. by G. Robertson. London, 1994.
4. Нойманн И. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М., 2004.
5. Connolly W. E. Identity // Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox. Ithaca, N. Y., 1991.
6. Mackinder H. J. The Geographical Pivot of History // Geographical Journal. 1904. Vol. 23. N 4 (April).
7. Гьянцо Тэнзин (Далай-лама XIV). Этика для нового тысячелетия. СПб., 2005.
8. Сакс Дж. Достоинство различия. Как избежать столкновения цивилизаций. М., 2008 / Иерусалим 5768.
9. Schumpeter J. Capitalism, Socialism and Democracy. London, 1981.
10. MacIntyre A. After Virtue. London, 1981.
11. Спиноза Б. Сочинения: в 2 т. СПб., 2006. Т. 1.
12. Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 2008. Т. 2.

13. Пустовалова В. И. Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988.
14. Брунер Дж. Психология познания. М., 1977.
15. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. М.; Л., 1932.
16. Piaget J. Play, dreams and imitation in childhood. New York; Norton, 1951.
17. Психология / Под ред. В. Н. Дружинина и др. 2-е изд. М.; СПб., 2009.
18. Важенина И. Имидж, бренд и репутация города // [www.advertology.ru](http://www.advertology.ru) (дата обращения: 23.09.07).
19. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М., 1995.
20. Юнг К. Г. О природе психе. М.; Киев, 2002.
21. Simmel G. The Stranger // On Individuality and Social Forces: Selected Writings / Ed. by D. N. Levine. Chicago, 1970.
22. Taylor C. Sources of the Self. The making of the Modern Identity. Cambridge, 1989.
23. The Levinas Reader / Ed. by Sean Hand. Oxford, 1989.
24. Зеленева И. В. Геополитика и геостратегия России (XVIII — первая половина XIX века). Изд. 2-е, испр. СПб., 2005.

В. В. Иванова

## ОХРАНИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВОДЫ В АНАТОЛИЙСКОЙ МАГИИ

Наделение воды особой сакральностью, характерное для всех тюркских народов, наиболее полно проявилось в древнетюркском концепте «йер-суб/су»<sup>1</sup> («земля-вода»), в орхонских надписях упоминаемом в сопровождении эпитета *ыдук* (священный) [5, с. 28, 36; 6, с. 90–92; 7, с. 145]. Слово *су* (*suγ ~ suw*), отнесенное Баскаковым к китайским заимствованиям (от кит. *shuj ~ shuej* — «вода») [8, с. 4], в паре со словом *йер* обозначало совокупность духов среднего мира, воплощая идею «мифологического единства и множественности» [4, с. 216; 9, с. 74–75]. Иными словами, *йер-суб* виделось родным, одушевленным пространством, небезучастным к человеку. Наиболее близким *йер суб* было понятию «родина» [5, с. 29, 37; 10, с. 48], хотя Л. П. Потапов отстаивал самостоятельное значение *Иер суб* как отдельного божества [3, с. 72–77]. Деятельностное участие *йер-суб* в жизни тюрков подтверждается надписями Тоньюкука [3, с. 71–72; 5, с. 37, 39, 63, 68], согласно которым *йер-суб* помогло огузам повергнуть врагов.

Вода является одной из основных составляющих живого пространства, окружающего человека. С нею у древних тюрков был связан ряд запретов и ритуалов [11, с. 53], что нашло отражение в византийских источниках VII в. [12, с. 161] и географическом труде Ибн ал-Факиха X в.: «И когда хотят тюрки взять клятву с какого-либо мужчины, приносят медного идола, держат его, затем готовят деревянную миску, в которую наливают воду, и ставят ее между рук идола, затем в чашу кладут кусок золота и горсть проса, приносят женские шаровары и кладут их под миску, а затем говорят дающему клятву: “Если нарушишь свой обет, или изменишь, или окажешься порочным, да превратит тебя Аллах в женщину, чтобы носил ты ее шаровары, отдаст тебя во власть того, что разорвет тебя на мельчайшие кусочки, как это просо, и да пожелтеешь ты, как это золото”»<sup>2</sup> [13, с. 23].

По древнетюркскому четвертичному делению сторон света вода, наряду с зимой, змеей, черным цветом и плеядами, соответствовала северу [14, с. 94]. Максимальная соразмерность человеческому бытию и потенциальная возможность ежеминутного контакта, порожденные соотносительностью *йер-суб* со средним миром, обусловили отношение к воде как к живому существу, наделенному даром речи (журчанием) [15, с. 391–392, 454].

Принятие тюрками ислама закрепило особенный статус воды. Согласно Корану, из воды была создана «всякая вещь живая» (21:31(30)) и трон Аллаха покоился на водах (11:9(7)). В суфийско-хуруфитской традиции было принято деление 28 букв арабского алфавита на четыре равные группы, и анатолийские суфии, распределяя их по первоэлементам (*анасыры эрбаа*), использовали в сложных расчетах при написании амулетов [14, с. 205; 16, р. 143]. Воды соответствовали буквы غ, خ, ر, ع, ل, ح, ذ, огню — ذ, ش, ف, ط, م, ه, земле — ض, ت, ص, ن, ی, و, б, воздуху — ظ, ث, ق, س, ك, ز, ج.

<sup>1</sup>Почитание *йер-суб* изучено у алтайцев и тувинцев, отмечается также у качинцев, хакасов, сагайцев, шорцев и киргизов [1, с. 14–17; 2; 3, с. 71–77; 4, с. 215–216].

<sup>2</sup>Следует отметить, что в современном турецком языке сохраняется выражение «пить клятву» (*анд ич-мек*) со значением «приносить клятву».

© В. В. Иванова, 2010

Магические свойства придавались воде из колодца Замзам в Мекке, которую, по преданию, извлек из земли Джibraил, чтобы Хаджар (Агарь) напоила своего сына Исмaила. Этой же водой Джibraил омыл сердце и грудную клетку Мухаммада (Муслим, 162–164). Употребление воды Замзам в лечебных целях, принятое во времена Джахилии, было одобрено исламом и приобрело ритуализированную форму. Воду Замзам рекомендовалось пить не только паломникам, но и всем мусульманам, поскольку сам Мухаммад пил ее (Муслим, 1218-0; ал-Бухари, 783 (1637)) и призывал к этому остальных (Муслим, 2473; ал-Бухари 782 (1635)).

Традиция привозить из паломничества воду Замзам, чтобы использовать ее в качестве лекарства и оберега, укрепились в том числе и благодаря хадисам, говорящим о питательной (Муслим, 2473-0), целебной и магической силах этой воды — «Вода Замзама (способствует осуществлению) того, ради чего ее пьют» (Ибн Маджа [17, с. 254]). Поэтому считалось, что необходимо говорить: «О Аллах, я пью (эту воду), чтобы исцелиться, так исцели же меня!» [17, с. 254].

В современной Анатолии источником получения подобного оберега является не только паломничество в Мекку, но и специализированные магазины, предлагающие покупателю миниатюрные бутылочки в комплекте с цепочкой, на которой их следует носить. Оберегает вода Замзам и от неупокоенной души — чтобы устранить «тяжесть покойного» (*олю агырлыгы*), ее наливают в саван [18, с. 128; 19, с. 15].

Получило свое развитие в Анатолии и древнетюркское представление о *йер-суб*: за каждым источником и водоемом признается покровительство пери и джиннов (в том числе и джиннов-христиан) [20, с. 19; 18, с. 128; 21, с. 156–160; 22, с. 52–53], а их ночные игры и пиршества объясняют запреты, связанные с купанием в ночное время [23, с. 51]. Вера в сакральность воды доведена до высшей меры у анатолийских тахтаджы<sup>3</sup>, выступающих против ритуального омовения как оскверняющего священную воду [24, с. 32]. Однако боязнь загрязнить воду плевыми и нечистотами и тем прогневать джиннов характерна для всей Анатолии [22, с. 54].

Сакральность воды, а также ее очищающее [25, с. 237] и транслирующее (заговоренная вода) значения обуславливают широкое применение воды в охранительной магии. Кроме того, граница водной глади дает возможность связи между мирами. Это проявляется как в обычае на Хыдрылез кидать в воду бумажки с написанными на них желаниями [15, с. 492–493], так и в происходящем через воду общении с джиннами в практиках колдунов-джинджи [21, с. 91–93, 152–153]. С переходом между мирами связано и получение колдовского дара (*изин*) через пересечение водного пространства [15, с. 493].

Магические ритуалы с участием воды чаще всего направлены на защиту роженицы и ребенка. Например, во время обрядов малой и большой «сороковиц» (*кючюк кырк*, *бююк кырк*) водой, в которую брошены по 40 зерен пшеницы и ячменя, обмывают роженицу, затем обрызгивают колыбель и комнату [26, с. 152]. Ритуал магического омовения может происходить в бане, где в воду одна из присутствующих 40 раз подряд погружает и вынимает пальцы руки попеременно, «заряжая» ее подобным образом. Этой «осороковленной» (*кыркланмыш*) водой затем поливают ребенка [27, с. 79]. Также для защиты от демона Ал в колыбель подкладывают сосуд с водой [26, с. 152], а роженица выпивает стакан заговоренной воды [22, с. 96]. В семье, где часто умирают дети, ребенка

<sup>3</sup>Ответвление алевитского течения в исламе. Согласно переписи 2006 г., в Анатолии насчитывается 120 000 тахтаджы, однако эти данные могут быть не вполне точны, так как тахтаджы придерживаются принципа сокрытия веры — *такийя*.

стараясь защитить, капая ему на лицо водой с растворенными в ней кораническими изречениями [28, s. 118–119]. Стакан воды вместе выпивают повстречавшиеся матери, дети которых еще не достигли сороковин [29, s. 85–96; 30, s. 74; 18, s. 98; 31, s. 125; 22, s. 93, 96]. Помимо функции превентивной охраны (*коруюджулук*) вода несет и функцию защиты/спасения (*куртарджылык*): отчитанной водой лечат сглаженного ребенка [32, s. 122–123]; ударенного Ал моют водой с мельничного колеса; не начавшему вовремя ходить ребенку воду льют на голову (та же процедура используется в качестве профилактической) [22, s. 56, 96]; чтобы успокоить плачущего ребенка и вернуть ему сон, джиннов отгоняют, капая ребенку на лоб заговоренную воду [28, s. 93–94, 119–121].

Используется вода и для охраны невесты при переходе в дом мужа. Для защиты от сглаза с крыши за невестой бросают кувшин с водой; чтобы оберечь от нечистой силы, проводят невесту через мост реки или ручья [22, s. 54]; омывают ей правую руку и ногу в тазу, разбрызгивая затем эту воду в комнате [18, s. 116] — так устанавливается связь между девушкой и ее новым домом. Ритуал разбрызгивания воды из золотой и серебряной чаш с охранительными целями совершали и уйгуры [33, s. 125]. По описанию Махмуда ал-Кашгари тюрки брызгали водой одержимому в лицо, чтобы изгнать из него злого духа [34, с. 862].

Кроме того, объектом защиты водой выступают влюбленные и супруги [21, s. 139–140, 152–155, 167–168], беременная [28, s. 108–109, 114–115], страдающий от сглаза или нападений джиннов [21, s. 91–93, 141–142, 148–149, 163–164, 180, 182; 28, s. 89–90, 105–107, 142–143], больной [28, s. 69–70, 82–83] и даже человеческие поступки [21, s. 22–23].

Вода применяется как охранительное средство от духа умершего; змей и ядовитых насекомых (обрызгиванием отчитанной водой защищают дома, сады и виноградники, лечат ужаленных) [29, s. 44; 18, s. 56–57; 22, s. 61, 162–163]; колдовства (переход через водное пространство) [15, s. 492–493; 22, s. 58; 35, p. 49]; беременности [28, s. 140–141]; болезни [21, s. 163–164, 180–182; 28, s. 69–70, 82–83, 89–90, 108–109, 114–115, 142–143]; смерти [28, s. 118–119]; демонов (например, от Шурели или Ал).

При помощи воды нейтрализуют действие опасных амулетов (*муска*). Силу магических надписей разрушают, растворяя их в проточной воде или бросая амулет в воду [22, s. 55]. Такой процедуре подвергается, например, найденный опасный *муска* (его узнают по отметке *ху*, нанесенной черными чернилами) [21, s. 43–45] или амулет с «истекшим» сроком годности [21, s. 120–122]. Однако бросание *муска* в воду не всегда имеет целью его нейтрализацию. Подобным образом может быть установлена связь с миром джиннов [21, s. 96–97, 250].

Также на воду переводят глаза завистников и недоброжелателей [21, s. 22–23], вода укрепляет сглаженного и ударенного, отгоняет джиннов [21, s. 91–93, 139–142, 148–149, 154–155, 163–164, 167–168, 180–182, 202–203; 28, s. 93–94, 105–109, 119–121, 142–143].

Используется в заклинаниях преимущественно отдутая (*уфленмиш*) и заговоренная (*окунмуш*) вода, отчитанная *джинджи* или ходжой сурами Корана или заклинательными формулами. Известно, что подобную процедуру проводили дервиши-бекташи, которые «9 мохаррема собирались и, наполнив котел водой, совершали вокруг него зикр (радение). Взявшись за руки, они нараспев произносили исповедание веры (“la ilaha illa llah”); вдыхая последний слог, они дули на котел. Вода таким образом освящалась — “над ней читали” (“окунмуш су”). Потом воду сливали в бассейн, который наполняли обыкновенной водой, а утром 10 мохаррема отовсюду стекался народ и забирал воду домой» [36, с. 417–418].

Отчитанную воду колдун предлагает клиенту в качестве волшебного напитка [28, s. 105–107, 114–115, 122–123, 130–131, 138–139, 142–143]. Особой охранительной силой наделяется не только отчитанная вода, но и вода первого апрельского дождя. В Османской империи султан раздавал «бутылочки» с этой водой своим любимым наложницам и приближенным как чудодейственное и обережное средство [20, с. 68]. Питье воды, смешанной с золой из очага сглазившего человека, считается сильнейшим лекарством для сглаженного [37, s. 105, 121].

Транслирующая функция воды реализуется не только в наговоре, но и в ином виде передачи свойств. Например, вокруг головы ребенка, страдающего от бессонницы, обводят стаканом воды, который до этого был обведен вокруг очага [28, s. 119–121]. Таким образом, сакральная сила очага переходит на ребенка.

В Анатолии широко практикуется магический прием возведения между объектом и источником опасности водной преграды. Считается, чтобы спастись от сотворенного врагом колдовства или сглаза нужно либо пройти через воду, либо совершить путешествие по морю [22, s. 46, 54–55, 58; 21, s. 120–122; 37, s. 121]. Чтобы защититься от тяжести умершего, при выходе из его дома моют руки и лицо [18, s. 127]. Повсеместно в Анатолии распространен обычай лить воду на порог перед молодой невестой, входящей в дом мужа, или, напротив, покидающей свой дом, а также вслед отправляющемуся в дорогу. Иногда при этом произносят «су айдынлыктыр» («вода — это свет») или иные заклинательно-охранительные формулы [18, s. 56; 38, s. 226, 234; 23, s. 224]. В Харпуте и Элазыг этот же ритуал проводят при выносе покойника [18, s. 57; 22, s. 124]. В Трабзоне, вернувшись с похорон, льют воду на руки, в Карсе воду льют на свежую могилу. В то же время в Битлисе в день похорон из дома выливают всю воду, считая ее загрязненной присутствием мертвеца [22, s. 55, 61, 73; 18, s. 127]. Мотивацией подобного поведения служит страх мертвецов, которые «считаются опасными и, так сказать, заразными: люди боятся, как бы мертвецы не увлекли и других членов социальной группы туда, куда ушли сами. Воздавая им положенное и даже искренне их оплакивая, все-таки жаждут их удалить, т. е. как можно скорее и полностью разорвать те сопричастности, которые продолжают, по крайней мере в первое время после смерти, существовать между ними и живыми» [39, с. 141].

Возводят магическую преграду при помощи литья воды и на месте падения ребенка, разделяя мир людей и мир джинов [22, s. 52]. С той же целью на голову невесте выливают таз воды во время помолвки [38, s. 216], а больному желтухой — во время лечения у лекаря-*оджаклы* [30, s. 398]. Повстречавшиеся матери, дети которых еще не отпраздновали сороковины, льют воду между собой, магически предотвращая возможные последствия встречи [29, s. 85–96].

В ряде турецких заклинаний литье воды можно трактовать как отделение человека от мира джинов. Обычно такой процедуре подвергается больной [28, s. 68, 98–99], безответно влюбленный, находящийся на грани помешательства [21, s. 120–122; 28, s. 128–129]. Кроме того, литье воды создает преграду или магическую завесу между джинами колдуна и его клиентом [21, s. 81–82], между ссорящимися возлюбленными и миром джинов [21, s. 184–186], между возлюбленной и окружающими ее мужчинами [21, s. 219–220], между невесткой и ее свекровью [21, s. 235–237], между красивым человеком и завистником [21, s. 141–142; 28, s. 105–107, 393–394]. Сам процесс литья воды происходит следующим образом: колдун льет воду из таза позади сидящего клиента [21, s. 81–82], ему на голову [21, s. 120–122; 28, s. 68, 98–99, 105–107, 128–129, 393–394],

вокруг него [21, s. 141–142] или его дома [21, s. 184–186], а также на порог дома объекта колдовства [21, s. 219–220, 235–237].

Участвует вода и в распространенном магическом обряде литья свинца. Сглаженно-го или еще только защищаемого от сглаза сажают, покрывают ему голову покрывалом из тюльбента (тип нансука) или полотенцем, над головой держат таз с водой. В этот таз льют расплавленный в сковороде свинец, могут также кинуть ножницы, нож, вертел, расческу, угольки или хлеб. Фигуры, принятые свинцом в воде, трактуются как язык, глаза или сердце сглазившего, а также обозначают форму и продолжительность болезни, которую уже принял или примет сглаз. Ритуал повторяют три раза или по три раза над головой, животом и коленями. Водой смачивают руки и ноги больного. Затем ее выливают там, где живут джинны и пери, т. е. на перекрестке трех или четырех дорог, и уходят не оглядываясь. Свинец же выкидывают в море, чтобы вода забрала сглаз на себя [40, с. 127; 30, s. 397–398; 18, s. 177–178; 37, s. 115–117; 32, s. 122–123].

Широко представлен охранительный водный мотив (меандр)<sup>4</sup> и на предметах из ту-рецких коллекций МАЭ (Кунсткамера) РАН — на оружии, предметах одежды и быта анатолийский турок. Четыре ятагана из коллекции № 2724 имеют на клинках зигзагообразные линии, вплетенные в орнамент как его составная часть: на ятаганах № 2724-3 и № 2724-11 они совмещены с изображениями стрелы, на № 2724-14а и № 2724-15а — с солярной символикой. В одежде меандр преимущественно сливается с растительным орнаментом, что приводит к его смешению с мотивом «изогнутых веточек» (*кыврым даллар*). Однако уподобление этого орнамента змею (например, на гашниках-учкурах № 3273-46, 3273-96, 7017-4) или совмещение со змеиной символикой (например, на глиняном сосуде № 3498-2) позволяет с определенностью утверждать его водный характер. Подобный растительно-водный орнамент в изобилии представлен на ручном зеркале № 3498-33, женских шальварах № 7017-6 (в виде полос вышивки золотой мишурной нитью), а также на распашном женском халате традиционного покроя (энтари с тремя полами — *юч этекли энтари*) № 7017-16, полумешковатая ткань которого сплошь орнаментирована зигзагообразными линиями с растительным узором, полумесяцами и звездами. Кроме того, этот растительно-водный орнамент украшает оловянную посуду из коллекции № 3273: блюда с крышками № 3273-46 а, б и № 3273-47 а, б, стакан № 3273-49 и сосуд для варки № 3273-50. Мотив текущей воды расположен на рукавах мужской шерстяной куртки № 3273-3, на куртке-джепкен № 7017-9, шерстяных носках № 3273-10 а, б<sup>5</sup>, банных туфлях № 3498-44 а, б, пенале-калямдане № 3176-1, на боковой стороне деревянной прялки № 3498-37, сопровождаемый звездами и солнцами на скатерти № 3273-15, на ручке ведра № 6900-1 и картине № 3332-1.

Таким образом, вода, входящая неотъемлемым элементом в системы древнетюркской и общемусульманской картин мира, играет важную роль в охранительной магии анатолийских турок, что выражается как в функциональном ее применении в профессиональных и профанных магических практиках, так и в магически обусловленном присутствии водного мотива на оружии, предметах одежды и быта.

<sup>4</sup>Один из древнейших мотивов, встречающийся уже на стенах Чатал-Хююка. Меандр получил свое название от одноименной реки в Западной Анатолии (сейчас Бююк Мендерес), впадающей в Эгейское море. От этого названия произошло турецкое слово «извиваться» — *мендереслемек*.

<sup>5</sup>Узору носок придавалось особое значение: он указывал статус, этническую принадлежность обладателя, а также имел обережную функцию [41, s. 3574–3575].

## Литература

1. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ. Т. IV. Вып. 2. Л., 1924. С. 14–17.
2. Потапов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.
3. Потапов Л. П. «Иер Суб» в орхонских надписях // Советская тюркология. 1979. № 6. С. 71–77.
4. Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник 1971. М., 1972. С. 215–216.
5. Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л.: АН СССР, 1951. 451 с.
6. Кляшторный С. Г. Терхинская надпись // Советская тюркология. 1980. № 3. С. 82–95.
7. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. 1946. № 2. С. 145–160.
8. Баскаков Н. А. К проблеме китайских заимствований в тюркских языках // *Turcica et Orientalia. Studies in honour of Gunnar Jarring on his eightieth birthday.* Istanbul-Stockholm, 1988. P. 1–8.
9. Войтов В. Е. Древнетюркский пантеон и модель мироздания в культово-поминальных памятниках Монголии VI–VIII вв. М.: ГМБ, 1996. 152 с.
10. İnan A. Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 1986. 229 s.
11. Полевилов Н. В. О верованиях огузов в доисламский период // Филология и история стран Азии и Африки. СПб., 1994. С. 53–54.
12. Симокатта Ф. История. Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы / Пер. С. П. Кондратьева. М.: АН СССР, 1957. 224 с.
13. Асадов С. М. Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку: Элм, 1993. 204 с.
14. Çoruhlu Y. Türk mitolojisinin anahtarları. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2006. 237 s.
15. İnan A. Makaleler ve incelemeler. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 1968. 712 s.
16. Garnett L. M. Mysticism and magic in Turkey. An account of the religious doctrines, monastic organization, and ecstatic powers of the dervish orders. New York: Charles Scribner's Sons, 1912. 202 p.
17. Ан-Навави Имам Мухйи-д-дин Абу Закарийа бин Шараф ад-Димашики аш-Шафи'и. Поминовения Аллаха. М.: Умма, 2006. 768 с.
18. Araz R. Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. Ankara: AKM Yayınları, 1995. 248 s.
19. Başçetinçelik A. Karaisalı ve Çevresinde Doğum, Evlenme, Ölüm // Kuvayı Milliye Şenlikleri Düünden Bugüne Karaisalı. 29–30 Mart 2001. Karaisalı-Adana, 2001. S. 1–18.
20. Базили К. М. Босфор и новые очерки Константинополя. М.: Индрик, 2006. 464 с.
21. Eyuboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. İstanbul: Derin Yayınları, 2001. 310 s.
22. Kalafat Y. Doğu Anadolu'da eski Türk inançlarının izleri. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995. 196 s.
23. Eyuboğlu İ. Z. Anadolu ilaçları. İstanbul: Derin Yayınları, 2007. 268 s.
24. Artun E. Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004. 503 s.
25. Антонова Е. В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М.: Наука, 1990. 287 с.
26. Серебрякова М. Н. О некоторых обрядах, связанных с рождением ребенка, в турецкой крестьянской семье // Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР 1972–1973 гг. Л., 1974. С. 151–152.
27. Серебрякова М. Н. К вопросу об истоках и эволюции традиционного мировоззрения ту-рок // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 61–94.
28. Eyuboğlu İ. Z. Anadolu büyüleri. İstanbul: Der Kitabevi, 2004. 504 s.
29. Asprayamlı O. Türkiye'de doğumla ilgili âdet ve inanmaların etnolojik etüdü. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, Fen Edebiyat Fakültesi Araştırmalar Serisi № 8, 1961. 172 s.
30. Akman E. Türk Halk Hekimliğinde Ocaklık Geleneği ve Safranbolu'daki Ocaklar // Kastamonu Eğitim Dergisi. Mart 2007. С. 15. № 1. S. 393–400.

31. *Gönüllü A. R.* Türk halk inançlarında demir motifi // Türk Dünyası Araştırmaları, 117, Aralık, 1998. S. 123–128.
32. *Erbek M.* Çatalhöyük'ten Günümüze Anadolu Motifleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002. 217 s.
33. *Ögel B.* Türk Kültürünün Gelişme Çağları. Cilt I. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971. 161 s.
34. *Ал-Каушгару Махмуд.* Диван Лугат ат-Турк. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 1288 с.
35. *Scogaamillo G.* İstanbul Gizemleri. Büyüler, Yatırlar, İnanışlar. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2003. 205 p.
36. *Гордлевский В. А.* Сказания и легенды, собранные в Турции в 1926–1928 гг. (серия четвертая). Т. III. М.: Изд-во вост. лит., 1962. С. 403–490.
37. *Çıblak N.* Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanıcı ve Bunlara Bağlı Ugulamalar // Türklük Bilimi Araştırmaları. S. 15, 2004. S. 103–125.
38. *Binler M. Z.* Türkiye'nin Karadeniz Bölgesi'nde Evlenme Gelenekleri ve Görenekleri // Türk Dünyası Araştırmaları. S. 127. S. 213–237.
39. *Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб.: Европейский дом, 2002. 400 с.
40. *Льюис Р.* Османская Турция. М.: Центрполиграф, 2004. 240 с.
41. *Kenen H. B.* Özbekin son çorap sergisi // Türk Folklor Araştırmaları. Vol. 184. 1964. S. 3574–3575.
42. Сахих аль-Бухари / Сост. Абу-ль-'Аббас Ахмад бин 'Абд-уль-Латыф аз-Зубайди. М.: Умма, 2007. 960 с.
43. Сахих Муслим: в 4 т. Казань: Иман, 2003–2004. Т. 4. 868 с.

Е. Н. Успенская

## ИНДИЙСКОЕ КАСТОВОЕ ОБЩЕСТВО: ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ И СОСТАВ

Современное индийское общество отличается феноменальной мозаичностью состава. Многочисленные и разнообразные языковые, этнические, конфессиональные, кастовые группы не просто соседствуют, они сложно переплетены в ткани общественно-го организма. Самоидентификация индийцев, как правило, неопределенна; на первый план в разных контекстах выходят разные ее варианты, они перекрываются и взаимно дополняются. Целые общины не имеют однозначной научной номинации. Эта картина — следствие сохранности традиционных форм социальной организации. Наиболее устойчивая и универсальная из них — кастовая, главенствующая по историческому приоритету и по масштабам влияния на общественное сознание и общественную практику со времен глубокой древности и не утратившая своего принципиального значения в наши дни. Индийской традиционной культуре неизвестен термин «каста», заимствованный из европейских языков, но именно развившаяся в Индии макросоциальная модель является эталонным «кастовым обществом», для которого характерны уникально дробное общественное разделение труда и капсуляция составных компонентов. Родственная самоорганизация действует здесь как единый системный принцип, а статусное ранжирование социальных коллективов является основой взаимодействия.

Структурными ячейками индийского традиционного общества являются профессионально специализированные родовые общины. Профессия и рабочее место передаются в этом тесном кругу родственников, практически закрытом для контактов с «посторонними». Общение между подобными коллективами регламентировано кастовыми предписаниями и табу. Особенно строги правила брачного общения, и родители обязаны устроить браки своих детей так, чтобы породниться с представителями собственной касты. Брачно-родственные связи формируют максимальный родственный коллектив *джати*. Экономика традиционного общества организуется на локальном уровне: в деревне, городском квартале складываются соседские кастовые общины, и представители разных каст оказывают друг другу практически все необходимые услуги, профессиональные и ритуальные, что в целом обеспечивает этой общине жизнь. Всякий член кастовой общины в той или иной ситуации либо оказывает профессиональную помощь своим соседям, либо принимает ее. Этот тип хозяйствования не направлен на товарное производство: он строится на натуральном обмене. Кастовая община была основой макроэкономики Индии до начала процессов модернизации.

Кастовая идеология и сегодня остается феноменально влиятельным фактором общественного развития благодаря усилиям брахманов — жреческой элиты Индии. Кастовый способ организации социальной жизни восходит к архаической родоплеменной культуре, но стал вневременным благодаря индуизму и его социальному учению *чатур-варна-ашрама-дхарма* (букв. «закон четырех варн и четырех стадий жизни»).

Брахманические идеи<sup>1</sup> отражают социальную реальность древней Индии и свойственный ведическим индоариям родоплеменной уклад жизни с патриархальной организацией кланов и эндогамией племен. С точки зрения брахманической традиции и древнеиндийских законоучителей, общество *чатур-варна-ашрама* — это общество соблюдающих дхарму приверженцев и участников ведического ритуала, и полнотой прав в нем обладают находящиеся на второй «стадии жизни» *грихастха* (букв. «находящийся дома», домохозяин) женатые мужчины в расцвете сил и возраста, молодые отцы семейств (у которых сыновья еще не родили собственных сыновей), главные добытчики и защитники общины. Оказываются вне кастового общества отрекшиеся от него отшельники и странствующие аскеты, и оно имеет право не принимать во внимание их интересы. Со времен дхармашастра известно, что женщина становится признанным членом общества, т. е. может участвовать в ритуалах, лишь как жена своего мужа и как мать сына. Во время брачного обряда она иницируется в социальный коллектив, и участие в ритуалах становится одной из главных ее забот на весь период жизни в супружестве: индуизм учит, что жена является нераздельной частичкой существа своего мужа.

Строго говоря, термин «индийское кастовое общество» и сегодня относится только к сообществу индуистов (Hindu), в котором связанные с религией кастовые ценности и регламенты определяют все аспекты жизни — частной и общественной. Это 82% населения страны, в которой проживают более 1,03 млрд человек. Касты, которых в списках Антропологической Службы Индии насчитывается около 3,5 тысяч, теперь политкорректно называются *communities*. Иностранцы стремятся выяснить касту индийцев при встрече, но это бестактность, да и нельзя рассчитывать на точный ответ. Среди своих индуистов обычно не скрывает кастовую принадлежность: она видна по фамилии и имени человека, его поведению и кругу общения, проявляется во всех частностях жизни. Она формирует и модель его религиозности, и культовые предпочтения, и даже в эпоху модернизации во многом предопределяет его экономическое положение, хотя теперь кастовая профессия не всегда сохраняется. Даже наиболее модернизированные элементы индийского общества так или иначе включены в кастовые взаимоотношения и поэтому не могут оторваться от своих кастовых корней. Традиции кастовой организации всесильны в сфере семейной обрядовости и ритуала, пренебрегать которыми осмеляются лишь единицы.

Каста наследуется от отца (в матрилинейных общинах — от матери) и имеет в своей основе родственные связи (реальные и потенциальные, отношения фиктивного и ритуального родства и т. д.), а кастовая идеология направлена на минимизацию контактов с «чужаками». Эта минимизация контактов доходит в отдельных случаях до сегрегации целых общественных слоев, прежде всего так называемых «неприкасаемых», которых теперь принято называть *далит* (букв. «угнетенные»). Сложная и тонко проработанная система выстраивания регламентированных и часто ритуализованных контактов между кастами и между подразделениями отдельных каст определяет специфику процесса общественного воспроизводства, характера разделения труда и бытовых норм в кастовом обществе. Эти традиции социальной жизни, несмотря на надежды европейских наблюдателей и индийских прогрессистов, не вызывают признаков исчезновения, хотя в современных условиях несколько размылись.

---

<sup>1</sup>Наиболее авторитетная в отношении идей варново-кастового строя дхармашастра «Законы Ману», или Манавадхармашастра, была составлена в начале нашей эры.

В Конституции Республики Индия от 1950 г. позиция государственной власти в отношении касты выражена определенно. Документ запрещает употреблять понятие «неприкасаемые» — *outcaste* — и провозглашает, что дискриминация людей по признаку неприкасаемости (не по признаку касты вообще) является уголовно наказуемым преступлением (Ст. 17). Сами «неприкасаемые», в официальной терминологии — «зарегистрированные касты», занимают в кастовом обществе особое положение. Они, с точки зрения брахманической идеологии, не являются членами кастового общества, правила жизни кастового общества на них не распространяются, но без них это общество теперь уже практически не может существовать. В кастовом разделении труда они выполняют важнейшие виды работ, тех именно, которые считаются «ритуально нечистыми». Современное государство осуществляет в отношении них политику «позитивной дискриминации», т. е. предоставления преференций и квот в получении образования и поступлении на государственную службу. Социальная жизнь внутри этого слоя также строится на началах кастовой капсуляции и регламентированного взаимодействия.

Сообщества индийских мусульман, сикхов, джайнов, христиан, даже принципиально антикастовых нео-буддистов сохраняют в редуцированной форме или приобретают характерные особенности кастовой замкнутости и стратификации и вырабатывают для себя подобие кастового режима. Они не только несут на себе отпечаток индуистской кастовой организации, но и сами в определенной степени к ней добавляются как периферические компоненты. Исследования показывают, например, что хотя джайны и индуисты считают свои религии отдельными и разными, одни и те же касты существуют в обеих общинах [1, р. 110–116]. Джайны разрешают браки с индуистами и руководствуются при этом правилами, принятыми в кастовом обществе. Видимо, кастовое сходство выше различия религиозных учений. В этнокастовом сообществе джатов есть индуисты, мусульмане и сикхи. Они вступают в брак друг с другом, принимая во внимание только кастовые правила и не обращая внимания на религиозные особенности. В одной пенджабской семье одновременно могут быть сикхи и индуисты, и так было на протяжении всей истории сикхизма. В Южной Индии часто можно встретить христиан, которые не забывают о своем индуистском прошлом, а многие североиндийские мусульмане гордятся своими раджпутскими (воинскими) корнями. И, конечно, все они ревностно заботятся об избегании ритуального осквернения, соблюдая одну из главных заповедей индуизма. Образ касты живуч и влиятелен, потому что ее сущностная основа в высшей степени функциональна и рациональна.

В большей части специальных работ термин «кастовое общество» употребляется как полный синоним термина «кастовая система». Так, например, как это оговорено у М. К. Кудрявцева в книге «Кастовая система в Индии»: «Кастовая система — это иерархически организованная совокупность всех каст, функционирующая в особом кастовом режиме. Экономической ее основой является особое разделение труда между кастами в процессе добывания и распределения средств существования. В конечном счете это система традиционно организованного социального неравенства составляющих ее групп. Охватывая большую часть индийского населения, она превращает это большинство в особое кастовое общество» [2, с. 5]. По перечисленным выше особенностям состава кастового общества заметно, что понятие «кастовая система» не отражает кастовое общество во всей полноте. Более того, само представление о значении «кастовой системы» подвергается в последнее время переоценке.

К 1970-м гг. и в самой Индии, и за рубежом накопилось заметное количество работ, в которых специалисты-обществоведы подвергали критике считавшиеся хрестоматийными теории касты, обвиняя своих предшественников в массивированном преувеличении значения касты. Основания для этого были вполне определенными: вдруг стало заметно, что факты из теорий о касте, как они прописаны в книгах, плохо коррелируют с тем, что наблюдается в реальной жизни. Кроме того, Индия считается страной, существующей вне времени (на метафизическом подходе стоит и самая яркая теория касты, появившаяся во второй половине XX в. — теория Луи Дюмона [3]). С. Бейли [4] и некоторые другие историки [5, 6] в своих работах призывают нас обратить внимание на тот факт, что связанные с колониальным управлением административные решения, управленческие методы, научные исследования, статистические обшчеты, издание справочников и руководств и другие практические мероприятия британской колониальной администрации повлияли на самосознание индийского общества радикальным образом: они способствовали формированию касты как «системы». «Вся Индия приняла идеологию иерархических кастовых ценностей как единственную. Англичанам это было удобно: сначала для установления и упрочения своей власти через индийские элиты, а потом — чтобы ее поддерживать» [4, р. 101]<sup>2</sup>.

При подготовке первой переписи населения Британской Индии в 1871–1872 гг. администраторы решали, нужно ли включать в списки касту численностью менее ста тысяч человек и как организовать сам список, который к 1891 г. превышал уже 2 300 000 названий [5, р. 29]. Эта дробность отражала традиционную структуру индийского общества, но делала статистический учет невозможным. Административные списки было решено «сократить», оставив в них около 3 тысяч единиц, для чего многочисленные группы, получившие название «подкасты», были объединены в «касты». Критерием для объединения кастовых общностей стало их название; например, название «горшечник» *кумхар*, по которому в одной «касте» оказались десятки тысяч социальных групп, даже не подозревавших сначала, что они относятся к касте горшечников. Так появились в документах касты «этнические», «профессиональные», «сектантские» и сама индийская «кастовая система». Британские власти произвели на свет феноменальную по объему учетную информацию, основанную на признании касты как основной идентификации жителя Индии. Эти материалы были систематизированы и опубликованы в виде Словарей каст и племен всех провинций, до сего времени сохраняющих значение основного источника по кастовой проблематике.

После 1931 г. вопросы о касте больше уже не ставятся в переписях населения Индии — ситуация с ними вышла из-под контроля и не помогала более в практической деятельности. Но в науке остались связанные с этим периодом заблуждения, ошибки и недоразумения, выдержанные в духе популярных в XIX — начале XX в. теорий, прежде всего расовой.

Хорошо известно, что рост интереса к кастовому составу индийского общества, как и вообще к этнографии Индии, начался после Народного восстания 1857 г. До восстания Бенгальские полки армии Британской Индии набирались из брахманов и раджпутов, особенно нетерпимых к нарушениям ритуальной чистоты. После событий 1857–1858 гг. произошли значительные изменения в политике управления страной. Англича-

---

<sup>2</sup>Апофеозом управленческой роли кастовой системы стал «Закон о преступных племенах и кастах» (1871–1911 гг.).

не в прямом смысле начали «разделять и властвовать» по рекомендациям специально для этой цели созданной этнографической науки, которая активно развивалась вплоть до тридцатых годов XX в. В русле этой науки специально для Индии была разработана сложносоставная и многомерная теория касты, в которой самыми заметными стали исследования Г. Рисли, У. Крукса, Д. Иббетсона, Э. Бланта, Дж. Хаттона и Г. С. Гхурье.

Критики колониального дискурса говорят, что индийское общество сегодня выглядит так, как оно выглядит, потому, что люди строят свою жизнь в соответствии с навязанными им представлениями о касте, почерпнутыми из научных исследований: «Индия стала выглядеть как традиционное кастовое общество потому, что англичане видели ее такой и в итоге сделали ее такой» [4, р. 101].

«Анти-ориенталисты» во многом правы. Индийское традиционное общество исчезло из документов и исследований: вместо него появилась «кастовая система» как способ доступа к власти и привилегиям, а общественная жизнь обогатилась конфликтной борьбой за позиции в административных списках каст, причем как за места на верху иерархии, так и внизу ее, потому что появилась возможность получать льготы и привилегии. Социальные антропологи могут добавить к этим наблюдениям историков собственные. Кастовая система доступа к власти и влиянию имеет весьма отдаленное отношение к древней традиции дхармашастр, освященной веками теории и практики брахманического учения. Но она «взросла» на традиционных социальных связях и отношениях и, с точки зрения науки, выглядит как новый вариант их манифестации и вербализации; именно это делает касту влиятельной. В любом случае оказывается, что задача исследования индийских реалий весьма актуальна. Вероятно, мы все еще идем по ложной дороге с указателем «каста», а надо исследовать свойства традиционной ячейки индийского общества — категории «джати», которая на всем протяжении его развития была и остается в высшей степени функциональной.

В реальности кастовое общество строится на системном взаимодействии между категориями родственности *джати* — санскр. «происхождение, родство» (в терминологии западных исследователей это «подкаста»). Джати состоят из кланов и иных коллективов родственников, и все общение выстраивается по каналам родственных связей. Касты, этнокастовые общности, даже варны имеют в своей основе джати как базовые модули структуры. Именно на этом уровне организации проявляются все сущностные черты индийского традиционного общества.

Уже в ходе первых контактов племен арья с автохтонами Индии (предками современных дравидов, мунда и др.) начали формироваться те особые модели межэтнического взаимодействия, которые оказали решающее влияние на формирование традиционной кастовой организации индийского общества. Четыре варны священны в кастовом обществе<sup>3</sup>. Брахманическая традиция учит, что носителями и распространителями варново-кастовой структуры общества были племена арья, пришедшие в Индию в середине II тыс. до н. э. Здесь они оказались в многоэтничном и расово чуждом окружении автохтонов *даса*, *млечха* и т. п., контакты с которыми стремились ограничить — жен в местных племенах брали, но дочерей им не отдавали. Именно так появилось индоарий-

<sup>3</sup>Слово «варна» буквально означает «цвет». В древнеиндийском обществе были четыре иерархических варны, или сословия: 1) *брахмана*, т. е. жрецы, учителя и учителя, чиновники; с этой варной ассоциировался белый цвет; 2) *кшатрия*, или раджаны, — правители и воины, знать; цвет — красный; 3) *вайшья*, торговцы и земледельцы; цвет — желтый; 4) *шудра* — ремесленники и другие обслуживающие общество группы; цвет для них — черный. Цветовая символика варн уже тогда была вполне «неактуальной».

ское население страны. Со временем процесс межэтнического взаимодействия в виде браков между представителями разных групп населения стал почти неуправляемым, что привело, как считает брахманическая традиция, к созданию многочисленных каст, относящихся к той или иной из четырех варн (так называемая «теория культурного шока»).

Соотношение «варна—каста» — один из самых широко обсуждаемых в литературе по касте вопросов. С ведическими общественными категориями ситуация довольно понятная: они носили сословно-классовый характер. Высшие три варны на первом этапе налаживания взаимоотношений между арья и автохтонами Индии определенно объединяли только арья-население. Три варны, сообщество дваждырожденных, имели общих богов и общий ритуал, Веда — их достояние. К этому обществу была добавлена четвертая варна, которая включала в свой состав широкие слои населения, не входившего в варны завоевателей, т. е. практически все автохтонное население. Это понятно уже по тому, что с самого начала эта категория не имела права на ведический ритуал. Со временем некоторая часть входивших в варну шудра групп попала в высшие варны.

Собственные занятия брахманов и даже кшатриев носят непрактичный характер, и даже сегодня в вопросах жизнеобеспечения они полностью полагаются на представителей более низких социальных групп, которые буквально поддерживают жизнь брахманов и кшатриев. Сначала это были *виши*, простолюдины сообщества арья. Но со временем они стали варной вайшья, не столько торговцами, сколько посредниками и подрядчиками между всеми арья и многочисленными работниками автохтонного происхождения. Эти последние предоставляли большое разнообразие услуг, которое уже тогда было характерно для индийской культуры жизнеобеспечения. В совершенно новых экологических условиях, в каких оказались арья, жизнь всем «дваждырожденным» стали обеспечивать профессионалы из слоя шудра. Но завоеватели не знали подробностей о внутренней структуре населения, вошедшего в состав четвертой варны. Похоже, что оно состояло из кастоподобных образований уже тогда, когда пришло в соприкосновение с арья.

В структуре кастовой системы действительно заметно, что первоначальные социально-экономические категории ведического общества, сословно-классовые по характеру (жрецы-брахманы, кшатрии-воины и виши-земледельцы), были «усилены» и усложнены присоединением к нему уже существовавших социально-экономических и статусных групп местного населения. Совершенно очевидно, что арья как завоеватели поставили свои три варны в начало списка, во главе всей структуры, включая местное общество. В ходе этого процесса некоторое количество местных кастоподобных образований было инкорпорировано в уже известные варны. Некоторые — местные маги и жрецы, например, а также вожди и правители, — при известной степени конформизма, становились не самой привилегированной, но частью уже известных варн.

Классическая брахманическая схема общественных страт и ее модификация за века существования — это увлекательный предмет для исследования. И сделано в этом отношении еще очень мало. Наиболее продуктивной выглядит гипотеза о перенимании арьями кастовых правил жизни от автохтонного населения. Здесь уместно процитировать мнение И. Карве. «Если судить только по санскритской классической литературе — нет свидетельств, что каста была “изобретена” расистки настроенными брахманами. Напротив, ситуация выглядит так, как если бы арья нашли этот феномен здесь и приспособили его к своей системе (Е — системе классов раннего общества). Союз варны

и касты, какой мы наблюдаем в более поздние эпохи, — это результат объединения двух разных социальных систем, имеющих отношение к двум разным культурам» [7, р. 58].

Современная этносоциальная ситуация складывалась в ходе масштабного процесса распространения индуизма и духовной власти брахманов на территории Индийского субконтинента. Естественные труднопреодолимые барьеры Гималаев, морей и океана превратили индийский субконтинент в особую культурно-историческую целостность, имеющую черты развития, характерные для изолята (архаичность институтов, в частности). Индуизм, выросший на почве ведической религии и обогатившийся верованиями и культовой практикой автохтонов Индии, приобретший краски мира пуран и эпоса, тантрические традиции, стал мировоззренческой основой этого культурного мира.

Брахманы разработали священную географию индуизма и на «территории дхармы» осуществляли свой идеал общественного устройства. Их деятельность приняла форму распространения «культурного» образа жизни индоариев на все более и более широкие круги иноплеменного населения. Это собирание земель и народов носило постоянный и целенаправленный характер и оставалось доминантой деятельности традиционной элиты индийского общества — жрецов-брахманов и правителей-кшатриев, — на протяжении тысячелетий. Этот процесс получил название санскритизация (букв. «окультуривание») [8, с. 9–11]. Его не остановили многочисленные волны иноземных завоевателей и переселенцев (персов и греков, шаков-скифов, эфталитов-белых гуннов, шанов и мн. др.), напротив, все они оказались включены в состав населения Индии в виде каст этнического происхождения или этнокастовых общностей. Процесс санскритизации племен продолжается и сегодня, и они включаются в сообщество индуистов на правах низших «зарегистрированных» каст.

Ядро санскритизации — индоарийское общество создателей варн и Вед. Представители внекастовой периферии, в роли которой были в свое время дравидские и иные автохтонные группы населения, а также пришлые племена завоевателей и переселенцев, проходили процесс включения в это общество через принятие ими системы мировоззренческих установок брахманизма-индуизма, что с необходимостью влекло за собой вписывание в варново-кастовую структуру сообщества индуистов. Санскритизация отдельных общностей могла происходить долго, в несколько этапов, могла даже переживать регресс, но она обязательно происходила — об этом говорят реалии жизни кастового общества. При этом новые его участники обогащали складывающуюся многокомпонентную культуру своими достижениями.

Включающиеся в орбиту индуизма новые коллективы (чаще всего это этнические общности) принимаются в кастовое общество обычно на правах низших его членов: прежде всего как профессионалы того или иного дела, занимающие определенный участок в общественном разделении труда, и постепенно входят в круг брачных партнеров для каст примерно своего статуса. Каждый подобный коллектив со временем принимает форму особой касты с ее характерными особенностями и оказывается вовлеченным в межкастовые взаимоотношения на ограниченной территории. Именно таким образом появились в сообществе хинду многочисленные «касты этнического происхождения» (букв. «джати»), коллективы родственников, такие как племена и фрагменты племен, родовые общины. С тех пор самоорганизация родственных коллективов лежит в основе кастового строя, и он воспроизводится в своей структурной матрице именно благодаря идее джати — «созданного Богами класса людей». Те касты, которые, казалось бы, не имеют отношения к древним племенам, на самом деле тоже в отдаленном прошлом

составляли каждая некий чужеродный коллектив родственников или соплеменников, «принятых» в общество. Отдельные джати воспроизводятся налаживанием брачных контактов по правилам эндогамии — ищут брачных партнеров своим детям в собственной среде.

Касты объединяют по множеству джати с одним названием на всей территории страны, и это уже заслуга британской колониальной администрации. В браки между собой разные джати одной касты не вступают. Традиционные задачи воспроизводства решаются на уровне джати, и здесь традиционное общество передает полномочия разного рода ассоциациям джати. Они действуют на тех уровнях современной политической и экономической системы, где архаические возможности джати уже бессильны. Например, в политических целях объединяются не только многие однотипные джати, но и многие касты — так вернее достигаются успехи на выборах, например.

Благодаря тому значению, которое придается в Индии отношениям родственности и самой джати, кастоподобные модели воспроизводятся и в не-индуистских общинах Индии. В кастовом обществе действует единый универсальный тип организации общественных коллективов и один системный механизм взаимодействия между ними. Индуизм как социальная технология строится на полном понимании этой природы кастового общества и даже формирует ее. Он работает также именно с джати и ее семейно-родственными составляющими. В индуизме кастовая идеология взаимодействия и культовое предписание разработаны в концепциях *джати-дхарма* и *кула-дхарма*, предназначенных для соответствующих социальных категорий.

Культово-обрядовая сторона индуизма (напомню, в оригинале он называется «религия дхармы», хинду дхарма) «адресно» зависит от социального положения группы, которая исповедует эту религию. Каждая подобная группа выполняет собственную кул-дхарму (дхарму семейно-родственной группы) и джати-дхарму (дхарму касты). Джати-дхарма каждой касты определяет наследственное профессиональное занятие как единственный подобающий ей способ добывания средств к жизни и рассматривает санкционированную кастовым обществом трудовую деятельность на благо этого общества как религиозное служение, деяния на пути выполнения дхармы. Напротив, кул-дхарма имеет дело с тем кругом религиозных представлений и видами обрядовой практики, которые чаще всего определяются в литературе как «религия индуизм», хотя индуизм этими аспектами влияния не исчерпывается, о чем сказано выше. Какие именно боги и культовые персонажи станут для человека главными объектами почитания, зависит от принадлежности его к определенной семейно-родственной и кастовой группе. В кастовом обществе это всегда будет его родовой культ. Индуист богов не выбирает. А соблюдение правил кастового режима само по себе делает человека практикующим индуистом.

Очень интересны в этом контексте общности, санскритизация которых не была полной (например, раджпуты). Их особенности могут быть экстраполированы на множество ситуаций с другими кастовыми и племенными общностями, что позволит определить степень их адаптированности в индийском обществе. Видно, какие факторы имеют для этого общества сущностное значение (например, брачные законы), а какие носят внешний, формальный характер. В результате неполной санскритизации образуются «этнокастовые общности», сохраняющие под кастовой оболочкой этническое своеобразие.

Есть и другие варианты исхода санскритизации. Новая группа, пришедшая в регион, может оставаться в течение долгого времени в положении кастоподобного образова-

ния, если имеет уважаемое большинством право на самостоятельность образа жизни. Евреи и христиане в Керале, парсы в Гуджарате и Бомбее, джайны и множество мусульманских каст в различных деревнях и городах — именно таковы. Они выполняют очень важные экономические функции в традиционной системе общественного разделения труда, но не имеют определенного положения в местной кастовой иерархии. Однако они совершенно не могли бы налаживать свои контакты с кастовыми индуистами, если хотя бы внешне, по способу взаимодействия, не были оформлены как касты. Не имели бы статуса, правил общения, общественного положения и своего лица. При этом, поскольку к ним относятся как к касте, т. е. не вступают с ними в брак (тем самым проводя их собственную эндогамию), не отнимают их профессию и не навязывают другую (уважая их кастовое занятие), то сосуществование в обществе «настоящих» каст и в сущности не-каст очень возможно. Сам принцип связывания, сочленения отдельных групп в одном обществе характерен, таким образом, для всей индийской культуры (unity in diversity).

При этом важна не только идеологическая инфраструктура, но и политическая и экономическая, а именно — существование государства дхармы, каковым в течение столетий считалось так называемое *хинду радж* (букв. «власть, государство хинду»). Для успеха дела санскритизации нужны не только брахманы, но и правители-дхарма-раджи, т. е. правящие в соответствии с дхармой и во имя дхармы. И на длительных этапах истории их заинтересованность была определяющим фактором в процессе расширения территории власти индуизма и собирания сообщества «культурных» людей, т. е. кастового общества.

## Литература

1. Laidlaw J. Riches and Renunciation. Religion, economy and society among the Jains. Oxford, 1995.
2. Кудрявцев М. К. Кастовая система в Индии. М., 1992.
3. Dumont L. Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications. London, 1970.
4. Bayly S. Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to Modern Age // The New Cambridge History of India. IV. 3. Cambridge, 1992. P. 101.
5. Dirks N. B. Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India. Princeton, 2004.
6. Jaisval Suvira. Caste. Origin, Function and Dimensions of Change. New Delhi, 2000.
7. Karve I. Hindu Society — an interpretation. Poona, 1961.
8. Успенская Е. Н. Раджпуты. Традиционное общество, государственность, культура. СПб., 2003.

## ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 94

И. В. Герасимов

**ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ТРУДЫ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ  
ИСЛАМСКИХ УЧЕНЫХ В СУДАНЕ В XVII–XVIII вв.  
(ПО ПРОИЗВЕДЕНИЮ ИБН ДАЙФАЛЛАХА «ТАБАКАТ»)<sup>1</sup>**

Этап суданской истории XVII–XVIII вв. оставил существенно больше информации обо всех сторонах жизни суданцев по сравнению с периодом «темного времени» (XIV–XV вв.). В отличие от прежних веков собственно суданская информация об этом времени была зафиксирована в письменных источниках. До настоящего времени дошло несколько произведений, центральным из которых является памятник Ибн Дайфаллаха «Табакат».

Наряду с ценнейшими историко-культурными, литературно-художественными и этнографическими сведениями в нем содержатся крайне интересные свидетельства активной религиозно-правовой и теологической деятельности большого числа ученых, шейхов суфийских братств, отдельных факихов. Результаты их труда, насколько это становится известным из произведения Ибн Дайфаллаха, были воплощены в комментариях к уже известным произведениям крупнейших богословов мусульманского средневековья, а также вылились в собственные оригинальные работы по теологии. Они были написаны на арабском языке, содержащем элементы местной лексики, и отражали местную языковую специфику.

Наряду с Кораном изучение ряда произведений, посвященных различным аспектам богословия, было обязательным у суфиев Судана практически повсеместно.

Наиболее популярным и распространенным среди них был المختصر («Мухтасар»)<sup>2</sup>, или, как его часто называет автор «Табакат», مختصر خليل («Мухтасар Халила»). Его автором был Халил ибн Исхак ибн Муса Диа ад-Дин ал-Джунди (ум. 1374 г.). Сведения об авторе этого произведения приводятся в биографическом словаре аз-Зиракли [1]. Там

<sup>1</sup>Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-03-12129в, проект «Создания научно-образовательного информационного ресурса «Современное востоковедение» и сети дистанционного обучения восточным языкам и дисциплинам востоковедения» (2008–2010 годы).

<sup>2</sup>Слово «Мухтасар» может переводиться как «конспект».

© И. В. Герасимов, 2010

говорится, что Халил ибн Исхак «был факихом маликитского мазхаба, жил в Египте и носил одежду военных<sup>3</sup>». Он обучался в Каире и получил возможность издавать фетвы в рамках маликитской правовой школы. У него вышло сочинение المختصر, которое было переведено на французский язык и посвящалось фикху. Помимо этого из-под его пера вышли التوضيح («Разъяснение»), в котором содержится комментарий на مختصر ابن الحاجب («Мухтасар Ибн ал-Хаджиба»), مناقب المنوفى («Достоинства ал-Мануфи») и др. [1, с. 364].

Вторым, а может быть, и равным по значению «Мухтасару Халила» для суданской религиозной аудитории и последователей братств было произведение الرسالة («Послание»), принадлежавшее перу Ибн Абу Зайда ал-Кайруани, полное имя которого Абдаллах Абу Мухаммад Ибн Абу Зайд ан-Нафзи ал-Кайруани (928 или 932–996).

Ал-Кайруани был, так же как и вышеназванный автор, одним из самых выдающихся представителей маликитского мазхаба. Именно он стремился к популяризации маликитской правовой школы, сплочению ее сторонников и единомышленников. Ему принадлежат многочисленные сочинения, среди которых: النواير و الزيارات على المدونة («Диковинки и посещения в записях»), كتاب لاذب عن مذهب مالك («Книга примкнувшего к маликитскому мазхабу»), كتاب المعرفة و اليقين («Книга знания и достоверной истины»), كتاب الرسالة («Книга послания»). Последнее из указанных произведений, часто называемое просто الرسالة («Послание»), было распространено везде, где появлялись последователи маликитов.

Характерно, что произведение самого создателя маликитской школы Малика ибн Анаса كتاب الموطأ في الحديث упомянуто в «Табакат» Ибн Дайфаллаха всего один раз в тексте биографии Хилали ибн шейх Мухаммад ибн Иса Сувар аз-Захаб [2, с. 184]. Малику ибн Анасу удалось собрать в этом труде первоначально четыре тысячи хадисов. Ко многим из них были подготовлены комментарии. Оно считается одним из самых ранних сочинений в области хадисов и исламского права.

Первыми распространителями и поборниками идей Малика ибн Анаса в Судане считаются Махмуд ал-Араки и Ибрахим ал-Булад ибн Джабир. Перед тем как прибыть в Судан, они прошли курс обучения в Египте, в том числе у преподавателей-сторонников маликитской школы ал-Азхара.

Позднее вместе со своими учениками и последователями эти ученые сами закладывали ту идейную основу, которая до сих пор определяет особенности суданского ислама. Они распространяли в Судане труды египетских религиозных авторов и тем самым побудили местных суданских теологов активнее заниматься собственными изысканиями. Это нашло практическое выражение во включении произведений арабских ученых в обиход местных хальв.

Если говорить о жанровой принадлежности произведений теологов-маликитов, то в подавляющем большинстве это были комментарии (мухтасар) и разъяснения-примечания (хашийя) к уже известным трактатам. В период государства фонгов в Судане, возникшем в начале XVI в., широкое распространение получил труд فتح الجليل على مختصر الخليل («Победа ал-Джалила над комментарием Халила»), автором которого был Мухаммад ибн Ибрахим ат-Титаи.

В Судане пользовался известностью комментарий Али ибн Мухаммада ал-Аджхури на произведение Халила ибн Исхака под названием شرح عبد الباقي الزرقاني على مختصر الخليل («Разъяснение Абд ал-Баки аз-Зиркани по поводу «Комментария Халила»»), попавший

<sup>3</sup>Это, очевидно, послужило причиной включения в полное имя ал-Джунди.

в Судан из Египта. Этому же автору принадлежит *حاشية على شرح التتائي في الرسالة* («Примечание по поводу комментария ат-Титаи к ар-Рисала»).

Два комментария оставил после себя Абу Абдаллах ал-Хараши:

*مختصر الاخضر ي في العبادات* («Мухтасар ал-Ахдари по поводу поклонения»),

*حاشية على مختصر خليل* («Примечание по поводу конспекта Халила»).

В Судане был также известен трактат *شرح الشبراخيتي على العشماوية* («Разъяснение аш-Шабрахити по поводу ал-Ашмавийа»), который туда впервые доставил факих Хамид ал-Лайин. Этот же факих познакомил суданцев с упоминавшимся ранее трактатом «Разъяснение Абд ал-Баки аз-Зиркани по поводу “Комментария Халила”».

Вот что сообщает Ибн Дайфаллах об этом факихе и доставленных им произведениях: «Он был первым, кто доставил [Разъяснение Абд ал-Баки<sup>4</sup> на «Мухтасар Халила»] из Египта и “Разъяснение аш-Шабрахити<sup>5</sup> на ал-Ашмавийа”. У него была с моим отцом Дайфаллахом дружба. Он рассказал: “Я сообщил ему: “Люди говорят: “У факиха четыре вааба<sup>6</sup> мухаллакаты”. Тот ответил: “Истинно так. Это мое богатство. Мои сыновья взяли жен и унесли его от меня. Я отдал раба моему ученику Макки ибн Сираджу и сказал: “Принеси мне “Комментарий аш-Шибрахити на Халила”. Тот продал его, отдав выручку совершавшим хадж людям”» [2, с. 183].

Суданские авторы брались за выполнение комментариев и разъяснений по поводу произведения «Мухтасар Халила». Известны сочинения Мухтара ибн Джавдаталлаха и Дайфаллаха ибн Али, посвященные этому трактату. Суданский историк и исследователь текста произведения Ибн Дайфаллах «Табакат» Йусуф Фадл Хасан высказывает предположение, что также Мухаммад ибн Абдаллах ибн Хамад ал-Агбаш подготовил свой вариант комментария к «Мухтасару Халила» [4, с. 6]. О степени оригинальности этих текстов сложно судить из-за их отсутствия в книгохранилищах, но можно допустить, что в них могли находиться элементы подражания более ранним авторам-маликитам.

Говоря о степени воздействия египетских ученых-теологов на Ибн Дайфаллаха нельзя обойти вниманием Абд ал-Ваххаба аш-Шаарани (1492–1565), подарившего сюжетные линии и идеи, которые получили развитие в «Табакат» Ибн Дайфаллаха, о чем говорит сам автор трактата в биографии Мухаммада ибн Дауд ал-Агарр ал-Ауди. Сюжет, изложенный в биографии на странице 324, связан с передачей символов наследования власти в братстве. В тексте «Табакат» Ибн Дайфаллаха приводится рассказ о передаче власти, в котором указывается на описание подобной ситуации в произведении Абд ал-Ваххаба аш-Шаарани под названием *لواقح الانوار في طبقات السادة الاخيار* («Оплодотворяющие [лучи] света о разрядах лучших руководителей»).

Это произведение аш-Шаарани, как видно из предисловия к изданному памятнику Ибн Дайфаллаха, вошло в суданскую историографию еще и как *الطبقات الكبرى* — «Величайшие разряды» [2, с. 10].

<sup>4</sup>Это Абд ал-Баки ибн Йусуф ибн Мухаммад ибн Алван аз-Заркани ал-Малики (1611–1688), крупный ученый, разрабатывавший проблемы фикха. Он родился и умер в Египте. В течение жизни преподавал в ал-Азхаре, активно сотрудничал с ал-Аджури — ученым-факихом. Аз-Заркани ал-Малики написал много книг, среди которых «Комментарий на “Мухтасар Халила”». Комментарий (мухтасар), выполненный Абд ал-Баки, был напечатан в Булаке в шести томах.

<sup>5</sup>Мухаммад ибн Салам аш-Шибрахити — один из средневековых ученых ал-Азхара.

<sup>6</sup>Вааб — мера емкости, один вааб составляет 33 литра.

<sup>7</sup>Махаллакаты — вид монет, имевших круглую форму. Подробнее см.: [3, с. 175].

Вот этот отрывок:

«И занял Мухаммад ибн Дауд ал-Агарр ал-Ауди место своего шейха Абдаллаха ибн Дафааллаха ал-Араки в преподавании “Мухтасара Халила ибн Исхака”<sup>8</sup> и прочих наук, а также в воспитании мюридов. Так было до тех пор, пока не прибыл аш-Шейх Дафааллах ибн Абдаллах ал-Араки из ал-Кауза. Мухаммад ибн Дауд ал-Агарр ал-Ауди принес “инструменты” (‘alāt) и передал их ему, сказав: “Твои предки передали их мне на хранение до тех пор, пока ты не вырастишь и не выучишься. Мы сберегли их для тебя”.

Такая же история упоминалась у господина моего Абд ал-Ваххаба аш-Шаарани в (“Книга о разрядах ученых и святых”)<sup>9</sup>. Господин мой Мухаммад<sup>10</sup> Вафа аш-Шазили, когда приблизилась его кончина, оставил нам свою шапочку (ṭāqīya) и созерцательное знание, не излагаемое в книгах<sup>11</sup>. Он передал их на хранение одному из своих учеников, до тех пор, пока не вырастет его сын — мой господин Али. Когда же тот вырос, он передал их ему. Этот ученик вел себя так, как будто он ничего не знал. Я завершаю» [2, с. 324].

Как видно из приведенной цитаты, Ибн Дайфаллах находился под влиянием более раннего памятника, схожего по характеру и жанру. Многое из поразившего его авторское воображение, а также наиболее яркие примеры благочестия, мудрости нашли отражение в суданском памятнике, который по своему масштабу и значимости для Судана не имеет себе равных.

Судя по всему, авторитет Абд ал-Ваххаба аш-Шаарани был настолько высоким, что, ссылаясь на содержание его произведений, автор «Табакат» мог поднять авторитет собственного труда, а факты, приводимые в нем, сделать более убедительными и достоверными в глазах читателей. Можно сказать, что его предшественник являлся для него в определенном смысле учителем.

Крайне интересным выглядит отрывок из текста на странице 319 «Табакат» Ибн Дайфаллаха, где рассказывается о жизни и заслугах шейха Мухаммада ал-Хамима ибн Абд ас-Садики ибн Малика ибн Машира ар-Рикаби:

«И шейх Идрис говорил: “Шейх Мухаммад жених для “чернооких”<sup>12</sup>.

Шейх Мухаммад, да будет доволен им Аллах, был из ал-маламатийи<sup>13</sup>, а это община суфиев, которая порождает упрек и противоречит шариату. Люди не одобряют их. Не-

<sup>8</sup>Речь идет, конечно, о трудах Халила ибн Исхака, важнейшим из которых является «Мухтасар».

<sup>9</sup>В своем произведении «Табакат» Ибн Дайфаллах иногда дает сокращенные или несколько измененные названия оригинальных произведений. В тексте перевода мы сохраняем названия, приведенные Ибн Дайфаллахом, но в сносках и комментариях пользуемся устоявшимися и общепринятыми.

<sup>10</sup>Мухаммад ибн Мухаммад ан-Наджм ибн Мухаммад ас-Сакандари (ал-Искандари), прозванный Вафа (букв. «верность, исполнение обещания»). Он был известен, как ас-Сейид Мухаммад Вафа аш-Шазили и имел магрибинские корни. Принадлежал к сторонникам маликитского мазхаба. Родился и вырос в Александрии и встал на путь вслед за шейхом Абу ал-Хасаном аш-Шазили (ум. 1258 г.). Затем переехал в Ахмим и там женился. Впоследствии у него появились ученики и мюриды. Оттуда он перебрался в Каир, где занимался проповедованием с большим успехом. У аш-Шейха Абд ал-Ваххаба аш-Шаарани есть книга о его достоинствах. Он жил в период 1302–1364 гг. См.: [5, 7/267].

<sup>11</sup>Относительно термина *مكاشفة* см.: [6, с. 129; 5, с. 96, 362].

<sup>12</sup>*عريس الحور العين* — «жених для гурий». Имеется в виду тот, кто попадет в рай, т. е. праведник.

<sup>13</sup>Ал-Маламатийа — одно из суфийских братств, которое приобрело известность в Нишапуре и Хорасане начиная с третьего века хиджры. Этот орден опирается на две основы: *تقويم* — подъем/поправление души и ее очищение от всей скверны и *اخفاء* утаивание/скрывание того, чем одарил ее Аллах из ценностей и духовных даров.

которые из них губят тех, кто порицает их, а для некоторых из них порицание [людей] становится целью. При этом попираются права душ, и возникает опасность приобрести такую же известность, какая была у шейха Ибрахима<sup>14</sup> ал-Хауаса, который утащил одежду у людей, пока те находились в бане, и одел, поверх надетой на себя украденной одежды, свою джуббу. Ибрахим ал-Хауас горделиво ушел, пока люди не заметили содеянного. Затем они избили его и отобрали свою одежду. Упоминал об этом господин мой Абд ал-Ваххаб аш-Шаарани в «Табакат ал-улама уа-л-аулиаа» [2, с. 319].

Необходимо оговориться, что в самом произведении Абд ал-Ваххаба аш-Шаарани подобного сюжета Йусуфом Фадлем Хасаном не было найдено.

Несмотря на то что в своем тексте Ибн Дайфаллах неоднократно упоминает произведение «Табакат» аш-Шаарани и ссылается на сюжеты, имеющие сходство с изложенными им, в действительности они могли находиться в другом произведении Абд ал-Ваххаба аш-Шаарани, известного под названием لطائف المنن والاخلاق في بيان وجوب التحديث بنعمة الله على الاطلاق («Благие дары и нравы в объяснение безусловной необходимости говорить во всеуслышание о милостях божиих»). Ибн Дайфаллах не всегда точен в указании используемого им источника.

Отечественный исследователь творчества и жизни Абд ал-Ваххаба аш-Шаарани А. Э. Шмидт писал об этом произведении следующее: «Это двухтомное сочинение, полное самых разнообразных интересных материалов...» [7, с. 85]. В продолжение сказанного он дал следующую характеристику: «Все сочинение состоит из введения, шестнадцати глав и заключения. Кроме своих собственных достоинств, автор в книге повествует о высоких нравственных качествах трех шейхов: Ибрахима ал-Матбули (ум. 1475 г.), Али ал-Хауаса (ум. 1532 г.) и Афдаладдина ал-Ахмади (ум. 1535 г.). Выбрал он этих трех шейхов в силу того, что, согласно их заверениям, их шейхи, непосредственно из уст при особых суфиям известных условиях, почерпали свои познания пророка» [7, с. 89]. Относительно датировки этого труда аш-Шаарани имеется расхождение во взглядах исследователей, но не вызывает сомнения, что это середина XVI в.

И. М. Фильштинский, как и его предшественник А. Э. Шмидт, писал о произведении «Благие дары и нравы в объяснение безусловной необходимости говорить во всеуслышание о милостях божиих» как об автобиографическом. В то же время И. М. Фильштинский сделал акцент на том, что Абд ал-Ваххаб аш-Шаарани в этом труде «самого себя считал столпом (кутбом) своего времени и в отношении “совершенных суфиев” проявлял в моральных вопросах гораздо большую снисходительность, чем к суфиям рядовым» [8, с. 401].

Как следует из вышеприведенного текста, в XVII–XVIII вв. Судан переживал период бурного знакомства с произведениями теологического характера, а также теми, которые можно отнести к религиозно-правовым. Вместе с тем суданцы сами включились в создание собственных комментариев к текстам и комментариев к комментариям.

---

<sup>14</sup>Ибрахим ибн Ахмад ибн Исмаил ал-Хауас был из величайших суфийских шейхов своего времени. Он родился тайне от взгляда и умер в 904 г. Ему принадлежит высказывание: «Тот, кто испил из кубка обладания властью, уже отошел от чистосердечия в поклонении Всевышнему» [1, 1/22].

## Литература

1. *Аз-Зиракли, Хайр ад-Дин*. Имена. Словарь биографий мужчин и женщин из арабов, востоковедов и арабистов. Каир, 1954–1959.  
الزركلي، خير الدين . الاعلام، قاموس تراجم الرجال و النساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، القاهرة، 1954–1959.
2. *Ибн Дайфаллах*. Книга разрядов об исламских подвижниках, праведниках, ученых и поэтах в Судане Табакат. Хартум, 1974.  
بن ضيف الله، محمد النور. كتاب الطبقات في خصوص الاولياء و الصالحين والعلماء و الشعراء في السودان. الخرطوم، 1974.
3. *Касим Аун аш-Шариф*. Словарь суданского диалекта. Хартум, 1972.  
قاسم، عون الشريف. قاموس اللهجة العامية في السودان. الخرطوم، 1972.
4. *Хасан, Йусуф Фадл*. Предисловие к книге «Табакат» Ибн Дайфаллаха». Хартум, 1974. С. 1–34.  
حسن، يوسف فضل. مقدمة لكتاب  
بن ضيف الله، محمد النور. كتاب الطبقات في خصوص الاولياء و الصالحين والعلماء و الشعراء في السودان. الخرطوم، 1974. ص. 1–34.
5. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. М.; СПб., 2004.
6. *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989.
7. *Шмидт А. Э.* Абд ал-Ваххаб аш-Шаарани (973/1565 г.) и его «Книга рассыпанных жемчужин». СПб., 1914.
8. *Фильштинский И. М.* История арабской литературы X–XVIII веков. М., 1991.

Е. В. Лютик

## ПЕРВЫЕ ШАГИ МИССИОНЕРОВ ОРДЕНА ИЕЗУИТОВ ВО ВЬЕТНАМЕ В XVI — НАЧАЛЕ XVII в.

Вьетнам, находившийся долгое время под влиянием Китая, перенял его основные религиозные учения, такие как даосизм, буддизм и конфуцианство, которое выступало не как религия, а как государственная идеология. Кроме того, во Вьетнаме существует культ предков, основная идея которого заключается в поминовении усопших. В доме почти каждой вьетнамской семьи есть алтарь предков, на котором установлены фотографии усопших родственников или таблички с их именами, написанными иероглифами, если речь идет о предках, которые жили во времена, когда еще не было фотографий. Усопшим предкам преподносят различные жертвоприношения, в основном это фрукты, рис, которые потом съедаются потомками, также в ходу бумажные деньги, мобильные телефоны, машины, которые попадают к предкам, когда их сжигают. Считается, что предки выполняют функции заступников семьи перед богами.

Кроме традиционных для Востока религий и культа предков во Вьетнаме существуют последователи католичества, протестантизма, а также adeпты религиозных сект, таких как каодаизм и буддизм Хоа Хао<sup>1</sup> [1]. В настоящий момент Вьетнам является второй страной в Юго-Восточной Азии по количеству католиков (первое место занимают Филиппины — 80,9% от общего числа населения, второе место у Вьетнама — 6,7%)<sup>2</sup>.

Первые католические миссионеры, осваивавшие Вьетнам, были членами Ордена иезуитов, к моменту их проникновения во Вьетнам его деятельность на Дальнем Востоке насчитывала уже почти вековую историю.

Первые попытки проникновения иезуитов во Вьетнам можно отнести к началу XVI в., когда страна находилась в жесточайшем социальном кризисе, была политическая нестабильность. Централизованное феодальное государство, миновав период расцвета, вступило в эпоху упадка.

В 1510 г. в стране разразилась война за престол, в ходе которой реальная власть перешла к главнокомандующему армией (vua). Борьба гражданских и военных чиновников окончательно сделала власть неэффективной [2, с. 207], начинается борьба между фео-

---

<sup>1</sup>Каодаизм, годом основания которого считается 1926 г., стал попыткой объединить религии мира. Учение сводится к «признанию существования мира духов, призванных управлять людьми и прочими тварями, населяющими мир форм и мир отсутствия форм». Теоретическая основа каодаизма вобрала в себя основные положения классических азиатских учений: буддизма, даосизма и конфуцианства, при этом иерархия каодаистов идентична иерархии католической церкви. В пантеон «святых», точнее исторических персонажей, канонизированных каодаистами, входят Перикл, Юлий Цезарь, Декарт, Жанна Д'Арк, Ньютон, В. Гюго, Л. Толстой, В. И. Ленин и даже А. Гитлер, Муссолини и М. С. Горбачев. В настоящий момент в стране насчитывается 1,1% последователей каодаизма.

В отличие от пышных культовых сооружений каодаизма буддизм Хоа Хао (дата создания 1939 г.) не имеет таковых. Единственным объектом поклонения в буддизме Хоа Хао является «прямоугольник из красной или коричневой материи, цвет которого символизирует универсальный союз». Доктрина Хоа Хао не одобряет пышные церемонии и «уделяет внимание воспитанию национального духа, созданию противостояния иностранной агрессии». На 2009 г. в стране 1,5% последователей буддизма Хоа Хао.

<sup>2</sup>По данным ЦРУ на 2009 г. [3].

© Е. В. Лютик, 2010

дальними кланами — Нгуенами, Чинями и Маками. Страна постепенно погружается в хаос и пучину борьбы за власть.

Политическая нестабильность всегда была хорошим условием, благодаря которому в страну может проникнуть и прижиться то, что скорее всего не было бы принято обществом в период стабильности. Иезуиты, знающие и тонко понимающие психологию человека, имеющие обширные наработки в деле использования людских слабостей и потребностей, как никто понимали, что именно этот период нестабильности мог стать отправной точкой для успешного начала своей деятельности. Кроме вышеупомянутых наработок иезуиты собирали тщательным образом информацию о каждой стране, менталитете жителей, традициях и языке тех стран, где они работали. Информация аккумулировалась в Макао для передачи вновь прибывавшим миссионерам Ордена иезуитов, ожидавшим своего дальнейшего распределения в страны Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока. Известно, что Макао в середине XVI в. служил для Португалии местом ссылки, куда отправляли «неудобных правительству» людей, преступников на временный или пожизненный срок. Нравственный уровень жителей Макао порой шокировал местное население; так, например, у Ч. П. Фицджеральда в его работе «История Китая» мы встречаем следующее упоминание об отношении местного населения к португальцам: «В отличие от иезуитов к торговцам и мореплавателям относились с большим подозрением и ставили на их пути различного рода препоны, которые, правда, часто были лишь ответной реакцией на грубость и несдержанность этих людей» [4, с. 428]. Выбор Орденом иезуитов Макао обусловлен географическим положением, т. к. из Макао миссионер мог попасть практически в любую страну Дальнего Востока или Юго-Восточной Азии.

Первые иезуиты, появившиеся во Вьетнаме в XVI в., также направлялись из Макао, к сожалению, их деятельность в литературе освещена слабо. Незаслуженно мало европейские исследователи пишут о миссионерах-первопроходцах Диего Доропесе, Бортоломео Руизе, Педро Ортизе и пр. [5], большее внимание им уделяют вьетнамские историки католической церкви [6].

В последние десять лет вьетнамскими католическими исследователями активно разрабатывается теория о первом христианском миссионере во Вьетнаме [7, р. 1]. По их мнению, первым миссионером, принесшим учения Христа во Вьетнам, был один из 12 апостолов Иисуса — апостол Фома (Tôma или Thomas) [7, р. 1]. Однако каких-либо убедительных доказательств этому авторы привести не могут.

Традиционной официальной датой первой попытки проникновения христианства во Вьетнам принято считать 1533 г.<sup>3</sup> Эта дата отмечена во вьетнамской летописи: «...в 1533 году миссионер Инеку скрыто проник в провинции Нинь Кыонг, Куан Ань и Ча Лу и тайно проповедовал католицизм» [8, с. 26]. Дальнейшего упоминания о проявлении каких-либо действий со стороны этого первопроходца нет как в летописи, так и в исторических исследованиях вьетнамских и западных авторов, что позволяет нам сделать вывод о том, что без знания языка он был выслан из страны. Кроме общего упоминания имени Инеку нам не удастся найти более точных сведений о нем ни в архивах Общества Иностранных Миссий — правопреемника Ордена иезуитов во Вьетнаме, ни у вьетнамских авторов.

Следующим иезуитом, имя которого мы встречаем, был Педро Д'Альфари, направленный в 1578 г. из Макао в Северный Вьетнам. Основной целью его визита должно было

---

<sup>3</sup>Именно эта дата выгравирована на обелиске в Культурном Центре христианства в г. Хошимине.

стать создание монастыря [9, tr. 22]. Организация монастыря в новой стране, о которой на тот момент было почти ничего не известно, весьма сомнительное мероприятие. На наш взгляд, его основной задачей было собрать информацию о стране, подготовить почву для следующих миссионеров. Естественно, что его миссия по созданию монастыря не была осуществлена, в записках далее вообще ничего не упоминается об этом.

Как пишет вьетнамский автор Нгуен Хонг в своей работе «История христианства во Вьетнаме», Педро Д'Альфарио в скором времени после проникновения во Вьетнам был возвращен португальцами обратно в Макао (июнь 1580 г.).

Начиная с середины 80 гг. XVI в. во Вьетнам проникали миссионеры с Филиппин [8, с. 18], которые были интересны правителям Вьетнама лишь потому, что через них можно было купить у европейцев современное для той эпохи оружие.

В мае 1583 г. во Вьетнам из Макао направляются следующие представители Ордена иезуитов: Бортоломео Руиз, Педро Ортиз, Франциско де Монтило и еще 4 иезуита, имена которых, к сожалению, не указываются. Корабль прибывает к берегам провинции Куанг Иен [9, tr. 33].

Нгуен Хонг так описывает прибытие миссионеров во Вьетнам: «Вьетнамское население, проживающее в прибрежном районе, замечает чужеземный корабль, приближающийся к берегам провинции. Думая, что это корабль пиратов, они стали готовить оружие для отражения нападения. Однако миссионеры подали знак с корабля, приглашая выходцев из местного населения подняться на корабль. Представители местного населения поднялись на борт, после непродолжительного разговора миссионерам было предложено высадиться на берег. Франческо де Монтило и все миссионеры были приняты местными чиновниками сдержанно и очень вежливо. В скором времени им было предложено направиться в Тханг Лонг<sup>4</sup>». Однако, как только судно вышло в море, разразился шторм и корабль был выброшен на берег острова Хайнань. На острове миссионеры сразу были схвачены и отправлены в провинцию Гуандун. Однако, благодаря тому что Маттео Риччи имел связи в этом районе, в скором времени миссионеры Ордена иезуитов были отпущены на свободу [9, tr. 35]. Этот небольшой инцидент свидетельствует о связи, существовавшей между членами Ордена иезуитов, в какой бы стране они ни находились, и умении оперативно информировать друг друга о положении дел и, что не менее важно, приходить на помощь друг другу.

После своей неудачной попытки обосноваться в Северном Вьетнаме иезуиты принимают еще одну попытку проникновения в страну. На этот раз очередную миссию иезуитов возглавил Ордонез Де Севальос. Некоторые из его последователей называли его одним из величайших священников своего времени. Считается, что он в течение 30 лет ездил по миру (1567–1597 гг.), проповедуя. Однако некоторые из исследователей подвергают сомнению то, что он посетил все пять частей света, как он пишет об этом сам. Судя по его переписке и запискам, он был лишь в Латинской Америке, Японии, Кантоне, Макао и Кохинхине [10, р. 325]. В Кохинхине в общей сложности он провел 4 года в период, когда испанцы находились в Маниле, а Мадрид готовился к вторжению в Камбоджу [8, с. 182]. Упоминание об этом миссионере встречается достаточно редко. Так, например, исследователь Дональд Ф. Лоч, выдвигает гипотезу, что Ордонез Де Севальос не был никогда в Кохинхине, а в автобиографических записках о своих поездках по всему миру использовал материалы и письма других миссионеров.

---

<sup>4</sup>Современный Ханой.

В любом случае для нас любопытен один из фактов, который описывает сам миссионер, а именно — обращение в христианство сестры императора Вьетнама Ле Тхе Тона (1573–1599) принцессы Май Хоа, при крещении получившей имя Марии-Флоры. Из своих многочисленных родственниц она сформировала небольшой женский монастырь [8, с. 18]. Как бы там ни было, но монастырь был создан. К сожалению, информации, каким образом и на каком языке проповедовал миссионер, мы не находим, тем не менее первые последователи христианства во Вьетнаме появляются именно в конце XVI в.

Независимо от того, в какой стране находился иезуит, какие задачи перед ним стояли, он всегда действовал по заранее разработанному плану:

- собрать полную информацию о стране;
- попытаться изучить язык для дальнейшей передачи полученных данных в Макао, где существовали языковые школы для миссионеров-иезуитов и откуда их потом направляли во все страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии;
- постараться приспособиться к обычаям и нравам страны, в которой он находился;
- привлечь к себе влиятельных людей страны, заинтересовав их своими навыками;
- попасть в окружение королей, престолонаследников, членов королевских семей (например, сестры короля).

Э. О. Берзин пишет о том, каких результатов достигли доминиканцы и францисканцы среди народа, а также какими методами они пользовались. «Эти миссионеры не знали ни языка, ни местных обычаев. Они полагали, что для обращения с “туземцами” им не нужно ничего кроме “божественного” вдохновения. Поэтому они действовали просто: приходили в деревню; те, кто располагал переводчиком (зачастую переводчики не знали или плохо понимали язык миссионеров), кое-как перетолковывал крестьянам несколько основных догматов веры, а кто не имел такой возможности, просто показывал им иконы, крест, четки; если вежливые вьетнамцы одобрительно кивали головами, обращение считалось состоявшимся и миссионер приступал на глазах опешивших гостеприимных хозяев к основной части своей работы — разрушению “языческих идолов”; на этом этапе миссионера обычно и вышвыривали из деревни» [8, с. 20]. До наших дней, к сожалению, каких-либо сведений о деятельности францисканцев не дошло.

Ближе к концу XVI в. общая ситуация в стране меняется. 1592 г. был поворотным моментом в гражданской войне, раздиравшей Вьетнам на протяжении нескольких десятилетий. В этот год войска под командованием Чинь Тунга, выступившего от имени «законной династии» Ле, овладели столицей Вьетнама Тханг Лонг. Войска династии Маков, правившей к тому моменту в Тханг Лонг, были оттеснены на север Вьетнама, в провинцию Као Банг [11, с. 103]. Однако до полного объединения страны еще было очень далеко. На севере страны еще вплоть до XVII в. постоянно вспыхивают феодальные мятежи в пользу Маков, также существовало еще довольно сильное крестьянское движение. Юг Вьетнама XVI в. состоял всего из двух провинций: Тхань Хоа и Куангнам. В период, когда страна была раздираема внутренними конфликтами, очевидно, что ее правители не уделяли должного внимания внешней угрозе — миссионерам.

Итак, к концу XVI в. миссионеры Ордена иезуитов, учитывая историческую ситуацию конкретной страны, приспосабливались и корректировали свою доктрину. Миссионер, если позволят обстоятельства, должен был всю жизнь провести в намеченной стране, «натурализоваться» в ней, жить одной жизнью с коренным населением, ничем не выделяться [12, с. 102–111].

В первое время иезуиты позволяли себе многое — миссионер мог носить одежду европейских купцов, вьетнамских крестьян, выдавать себя за буддийского монаха (ту же тактику иезуиты применяли в Китае и Японии). Уделялось меньше внимания углубленной теологической подготовке «кадров», теперь основные силы были брошены на «политехническую» подготовку. Каждый миссионер-иезуит должен был в совершенстве знать по крайней мере одну точную науку и одно ремесло или искусство, например астрономию и часовое дело, медицину и архитектуру, математику и артиллерийское дело, кораблевождение и живопись.

Орден иезуитов с момента своего создания и по настоящее время уделяет внимание обучению своих членов, которое всегда выгодно отличает его от других католических орденов. Именно благодаря блестящей «образовательной» подготовке иезуиты могли заинтересовать в себе правителей других стран. А необходимые навыки миссионеров позволили им внести вклад в развитие наук, а порой и технический прогресс тех стран, где они работали.

Как пишет о подготовке иезуитов А. Тонди, «предмет преподавания у иезуитов сам по себе не отличается от того, что изучают в семинариях и другие духовные лица. Существо идей, концепций — то же. Все сводится к “рациональному доказательству” католической доктрины: утверждается, что она представляет собой единственное правильное истолкование христианства и вообще единственную истину. Это — “универсальная система”, которая все охватывает, объясняет, разрешает и из которой поэтому вытекает единственно истинное мировоззрение. Вот кредо этой доктрины: бог существует; Иисус — бог; Иисус основал церковь; церковь Иисуса — это римская католическая апостольская церковь; церковь и ее глава, папа, или этот последний сам по себе не могут ошибаться, они — непогрешимы; вне церкви нет спасения, и поэтому необходимо к ней принадлежать; ад, чистилище и рай — реальные вещи, первый и последний — вечны; кто не выполняет какого-нибудь важного предписания церкви — идет в ад; нужно любой ценой избежать ада, и единственным способом спастись является полное и безраздельное послушание церкви. Все остальное само по себе не имеет значения; все есть лишь средство для того, чтобы попасть в рай» [13, с. 108].

На первый взгляд, эти положения могут показаться неприемлемыми и даже где-то безумными для человека, живущего в «большом мире», переживающего различные ситуации, которые формируют его отношение к жизни. Эффективность «формулы иезуитов» для обыкновенного человека практически приближается к нулю, учитывая, что ежедневно человек сталкивается с различными ситуациями, выбивающимися из этой формулы. Для эффективной работы «формулы иезуитов» ученика в первую очередь необходимо оградить от мира, мирских забот. Его помещают в семинарию Общества Иисуса, порядок в которой можно сравнить с военным. Ученик поглощен занятиями, оторван от мира, изо дня в день его учат основным догмам иезуитов. Основное требование к ученику: все его действия по уставу согласуются с тем, чему его учат, что ему внушают, не должно быть никакой борьбы мнений. Идеи, которые ученик должен впитывать в себя как губка, преследуют его всюду, проникая в самые потаенные уголки сознания. Логично, что в такой атмосфере никто не может противостоять тому, что ему внушают, а сила внушения огромна. Как мы увидим далее, многое в подготовке кадров Ордена держится именно на силе внушения. Однако только такими средствами можно было добиться тех успехов, которыми полна история Ордена.

Превосходство иезуитов в образовании стало заметно по сравнению даже с доми-

никанцами<sup>5</sup>, которые славились своим образованием. Культурное превосходство иезуитов всегда сочеталось с превосходством в активности, успехах, т. е. в могуществе. Этот факт находит объяснение в «полном соответствии между идеями, с одной стороны, и практической деятельностью Ордена — с другой» [13, с. 112]. По сути своей идеи представляют собой причину действий, мотивируют их, усиливают энергию иезуитов и являются мощным фактором, тем большим, чем лучше, логичнее и грамотнее они связаны между собой. Идеологическая система иезуитов определена и отработана до мельчайших элементов, она почти «идеальна, универсальна и проста». Игнатий Лойола заложил такие основы, что сейчас его наследник великолепно знает цель, которую он хочет достичь, и путь, по которому нужно следовать для достижения этой цели.

Воспитание молодого иезуита ведется исключительно продуманным способом. Для этой цели Общество разработало специальный искусный метод, систематически изложенный в документе «Положение об учебных занятиях “Общества Иисуса”». Это комплекс правил, составленный в Риме в 1586 г. и разосланный для изучения в провинции Ордена. В 1591 г. был издан другой текст, применение которого в испытательных целях было предписано в учебных заведениях иезуитов. Только в 1599 г. в Неаполе был издан окончательный вариант, который в течение веков совершенствовался и приспособлялся к изменяющимся условиям времени и новым требованиям [13, с. 113]. Все действия Ордена направлены при обучении и подготовке молодых кадров не только на обогащение ума, но и на воспитание личности. Учитывая высокий уровень подготовки иезуитов, можно говорить об исключительной действенности метода их воспитания, цель которого — достижение могущества церкви и власти над душами.

При выборе кандидатов в миссионеры важную роль играли их дипломатические способности, умение быстро оценивать политическую обстановку в государстве и приспособляться к ней. Наиболее известные миссионеры-первопроходцы во Вьетнаме — португалец Диего Корваллио<sup>6</sup> и неаполитанец Франсуа Буззони [14, с. 15], которые появляются во Вьетнаме уже в XVII в., в 1615 г. — в Туране<sup>7</sup>.

Вместе с ними в Туран прибывают Антонио Диаз — португалец, с двумя обращенными японцами — Жозе и Паоло [9, tr. 63]. Поскольку миссионеры еще не владели вьетнамским языком, они не могли проповедовать. Как пишет об этом Нгуен Хонг, «...мало кто из местного населения понимал или мог догадаться, о чем говорят с ними на португальском языке миссионеры. Поэтому были некоторые выходцы из местного населения, кто принимал крещение, однако некоторые из новообращенных понимали это так, что, pokрестившись, они получают португальское гражданство...» [9, tr. 64].

Именно Диего Корваллио и Франсуа Буззони после своего прибытия во Вьетнам начинают активно изучать вьетнамский язык, разрабатывают латинизированную письменность куок нгы [14, р. 65]. Заслуги по разработке латинизированной вьетнамской письменности часто незаслуженно приписывают Александру де Роду. Однако он лишь улучшил уже разработанную ранее письменность.

---

<sup>5</sup>Неофициальное название ордена «Псы Господни», т. к. на их гербе изображена собака, несущая в пасти горящий факел (лат. *Domini canes*), чтобы выразить двойное назначение Ордена: охранять церковь от ереси и просвещать мир проповедью истины.

<sup>6</sup>После прибытия в Туран Диего Корваллио был направлен в Японию, где местное население, отказавшееся принимать католичество зимой, «утопило в озере с холодной водой “мужественного миссионера”», как отмечает Нгуен Хонг.

<sup>7</sup>Современный г. Дананг (Đà Nẵng).

Необходимо отметить, что разработка латинизированной письменности для Вьетнама не была чем-то новым. Ранее в других странах иезуиты уже прибегали к такой практике. Так, например, миссионеры, работавшие в Японии, печатали японские книги, используя латинизированный алфавит японского языка, назывался он *romaji* [15, р. 31]. В Китае М. Руджиере и М. Риччи создали китайско-португальский словарь, а Н. Тригол в 1626 г. издает 700-страничное пособие по транскрипции китайских иероглифов латинскими буквами [15, р. 35]. Все это позволяет нам сделать вывод о том, что иезуиты разрабатывали систему латинизированной письменности для каждой страны, где они работали.

К концу XVI в., еще до прибытия одного из ярчайших иезуитов Александра де Рода, который сделал многое для распространения и укоренения христианства во Вьетнаме, в стране уже началась активная работа по изучению как самого Вьетнама, так и его языка. Более того, на основании изученных материалов мы можем говорить о том, что между первой неудачной попыткой иезуитов проникнуть в страну в 1533 г. и 1615 г., когда во Вьетнам прибывают Диего Корваллио и Франсуа Буззони, которых принято считать в отечественной историографии, а также в ряде зарубежных работ «первопроходцами», в стране уже работали другие иезуиты.

## Литература

1. Колотов В. Н. Сайонские режимы 1945–1963. Религия и политика в Южном Вьетнаме. СПб., 2001. 308 с.
2. Деоник Д. В. История Вьетнама. Ч. 1. М., 1994. 317 с.
3. Сайт ЦРУ. URL: <http://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/rp.html> (дата обращения: 20.05.2009).
4. Фицджеральд Ч. П. История Китая. М., 2008. 460 с.
5. Нгуен Хонг / *Nguyễn Hồng*. История католичества во Вьетнаме / *Lịch sử Truyền giáo ở Việt Nam*. Sài Gòn, 1959. 420 tr.
6. Фан Фат Хуон / *Phan Phát Huân*. История католицизма во Вьетнаме / *Việt Nam Giáo sử*. Sài Gòn, 1965.
7. *Phước Nguyễn*. The history of Vietnamese Bible Translation // [vnbaptist.net](http://vnbaptist.net) сервер вьетнамской католической церкви. URL: [http://www.vnbaptist.net/Tai\\_Lieu/History\\_of\\_VN\\_bible.htm](http://www.vnbaptist.net/Tai_Lieu/History_of_VN_bible.htm) (дата обращения: 25.09.2009).
8. *Anthony Tuấn Lê*. A history of the Vietnamese Catholic Church // [catholic-doc.org](http://catholic-doc.org) сервер вьетнамской католической общины. URL: <http://www.catholic-doc.org/miscellany/2001/0510vietnam.htm> (дата обращения: 24.08.2009).
9. Берзин Э. О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М., 1966. 320 с.
10. *Lach D. F., van Kley E.J.* Asia in the making of Europe. Vol. III. A Century of Advance. Chicago, 1993. 578 p.
11. Берзин Э. О. Юго-Восточная Азия и Экспансия Запада XVII–XVIII вв. М., 1987. 332 с.
12. Гризингер Т. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. СПб., 1999. 575 с.
13. Тонди А. Иезуиты. М., 1955. 331 с.
14. *Lange C.* L'église catholique et la société des Missions étrangères au Vietnam. Vicariat apostolique de Cochinchine XVII–XVIII siècles. Paris, 2004.
15. *Phan P. C.* Mission and Catechesis. Alexandre de Rhodes and Inculturation in XVIIth century Vietnam. New York, 1998.

## ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 398.88

С. С. Донченко

### ЛАЛОН ФОКИР И ЕГО ПОЭТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Фольклор является одним из ключей к пониманию культуры. Важность его изучения трудно переоценить. Сказки, пословицы, детские считалки — существует множество видов и форм устного народного творчества. Огромной популярностью пользуются песни. В Бенгалии (как на территории современной Индии, так и в соседней Бангладеш) большой любовью пользуются песни баулов.

Дать однозначный ответ на вопрос, кто такие баулы, нелегко. С одной стороны, это адепты определенных практик эзотерического характера, не согласующихся со взглядами большинства представителей традиционного индийского общества. С другой — под термином «баулы» часто понимаются исполнители определенного вида песен — так называемые *баул-ган* (бенг. «песня баула»). Расшифровать и осмыслить значение этого термина с точки зрения этимологии также затруднительно, так как не существует единого мнения относительно его происхождения [1, р. 249; 2, р. 74; 3, р. 78]. По-видимому, наиболее приемлемо следующее широкое определение: баулы — это люди, занимающиеся некими эзотерическими практиками, в силу которых они исключены из традиционного религиозного социума. Их духовные поиски находят выражение в песнях. Очевидно, что тексты этих песен представляют большую ценность, так как это единственный для баулов способ рассказать о своих переживаниях и об окружающей реальности, воспринимаемой ими через призму эзотерических практик.

Относительно датировки появления баулов так же нет единого мнения. Упомянем лишь тот факт, что впервые слово *баул* встречается в произведениях средневековой бенгальской литературы XV–XVII вв. — «*Шрикришнобиджой*» («Победа Шри Кришны») Маладхора Бошу и «*Шричойтонночоритамрито*» («Нектар деяний Чайтаньи») Кришнадаша Кобираджа и др.

Что же представляют собой идеи баулов? Выдающийся бенгальский литературовед А. Бондопаддхай, основываясь на текстах песен баулов, предлагает свое видение этого вопроса [1, р. 250]. По его мнению, ключевым понятием в представлениях баулов является непознанная сущность, которая находится в теле человека. В песнях употребля-

ется довольно большое количество иносказаний, обозначающих ее: «человек сердца», «непознанная птица», «непознанная луна». Если человек обнаружит эту сущность и постигнет ее при жизни, то его ждет единение с Всевышним.

Идеи баулов формировались на основе нескольких источников — тантрического буддизма, вишнуизма, суфизма, йоги. Все это отразилось и в их песнях, которые отрицают различия между носителями разных религий.

О популярности отдельных носителей этой традиции можно судить по количеству их песен, дошедших до наших дней. Естественно, необходимо принимать во внимание тот факт, что популярность того или иного произведения может изменяться с ходом времени и в зависимости от региона. Однако существуют несколько авторов песен, чье творчество на протяжении нескольких веков неизменно вызывало и вызывает отклик в сердцах людей. Самым ярким из них по праву считается человек, широко известный в Бенгалии под именем Лалон Фокир.

Про него ходит множество легенд. Считается, что он родился в 1774 г. (или 1775 г.) в округе Куштия (дистрикт Надия, на территории современной Бангладеш; в качестве места рождения приводятся деревни Чапра [4, р. 12], Бхарра [5, р. 50]). Его отца звали Мадхоб Кор, семья принадлежала к брахманской подкасте *каятха*. Лалон Кор не умел читать и писать, однако со слуха приобрел обширные сведения, касающиеся религии и философии, о чем можно судить по его песням.

После ранней свадьбы Лалон отправился в путешествие, чтобы совершить омовение в священных водах Ганга. На обратном пути он серьезно заболел оспой. Болезнь быстро прогрессировала, силы покидали Лалона, он терял сознание. И однажды сопровождавшие родственники и знакомые, решив, что больной скончался, совершили поминальный обряд и оставили умиравшего Лалона на берегу реки.

По счастливому стечению обстоятельств случилось так, что еще живого Лалона заметили — его стон привлек внимание проходивших мимо мусульманского факира по имени Сирадж и его жены. Они пожалели Лалона, принесли его к себе и выходили. Относились к нему как к сыну — собственных детей у них не было. Вскоре после выздоровления Лалон принял от Сираджа Шаи веру факиров (или баулов [5, р. 51]). Спаситель, а впоследствии и гуру Лалона был истинным дервишем — человеком, искушенным в эзотерическом знании и практиках. Считая, что между индуизмом и исламом нет существенной разницы, он совершал паломничества в места, священные для обеих религий. У Сираджа уже были ученики, одним из них стал и Лалон. Постепенно он овладевал искусством сочинения песен, премудростями тайных практик.

Однажды Лалон решил навестить свою прежнюю семью и отправился в родные края (в то время он с учителем жил в деревне Хоришпур). Традиционное индуистское общество, к которому относились и члены его семьи, отказалось принять его. Тогда он предложил своей жене последовать с ним, но и она ответила отказом. Лалон вернулся к своему наставнику в одиночестве.

После смерти Сираджа Шаи Лалон, которому было уже под пятьдесят, решил обособиться в местечке Шеурия. Через некоторое время он влюбился в замужнюю мусульманку. Она ответила ему взаимностью, а затем тайно бежала к нему из своей семьи. Они стали жить вместе. Постепенно у Лалона Шаи начали появляться собственные ученики. Последователи называли Лалона «Лалон Шаи» (от санскр. *свамин* — муж, почтенный, уважаемый), а также «Лалон Фокир», как имя собственное (сам же он во многих песнях именуется «*фокир Лалон*»). Он много путешествовал — у него были последователи

даже за пределами округа Куштия. Отношение к нему было разным в различных областях. Там, где исторически жило большое количество факиров, дервишей и баулов, Лалона принимали радушно. В других же местах, где жили ортодоксальные индусы и мусульмане, его не принимали ни те ни другие, относились неуважительно и с презрением. Лалон прекратил свои бесконечные путешествия, когда его возраст приближался к ста годам. Популярный в той области певец, последователь Лалона факир Кходабокшо Шах говорил, что взгляд единственного глаза пожилого Лалона Фокира (второй он потерял во время роковой болезни) пронизывал насквозь — такова была его внутренняя сила. В 1890 или 1891 г. в возрасте ста шестнадцати лет Лалон Шаи скончался.

После Лалона Фокира осталось обширное песенное наследие. Так как сам он не умел писать, его песни записывали его ученики.

Рассмотрим одну из песен Лалона Шаи [6, р. 576] (здесь и далее переводы принадлежат автору статьи).

В этом человеке есть тот человек.

Четыре юги мудрецы и подвижники искали его везде!

Как Луна виднеется в воде,

Но никому не дается в руки,

Так и он вечно пребывает

В первозданном свете.

В неизвестной стороне его жилище:

В двухлепестковом лотосе его дворец.

Кто поймет, куда направиться,

Увидит его без труда.

До чего ж я заблуждался, о разум,

На улице искал богатство, что лежит в доме.

Дервиш Сирадж Шаи говорит: так и будешь блуждать, Лалон,

Пока не познаешь себя.

Приведенная песня состоит из четырех строф. Однако надо учесть, что порядок живого исполнения несколько отличается от письменного текста. Как указывает отечественный музыковед Т. Е. Морозова, для песен баулов «характерной чертой является циклическое повторение как мелодического, так и поэтического материала» [7, с. 123]. Иными словами, первая строфа (в музыкальной терминологии — *стхаи*, «постоянная») является заглавной, она заключает в себе идею песни. Певец возвращается к ней после исполнения каждой из последующих строф (*антара*, «внутренняя», — первая *антара*, вторая *антара* и т. д.). В бенгальском тексте зарифмованы последние строки всех строф — таким образом, *стхаи* рифмуется со всеми *антарами*. Три остальные строки каждой строфы могут рифмоваться между собой. Такая схема построения весьма характерна для песен Лалона Фокира, хотя и не является универсальной.

Композицию песни можно условно разделить на три части. В *стхаи* задается ключевая идея песни. В данном случае утверждается существование некой сущности внутри человека. Вероятно, речь идет о божественном начале. Познание этой сущности является заветным желанием многих мудрецов, которые ищут ее бесконечно долго (*юга* — единица исчисления времени в мифологической хронологии. В данном случае — очень большой промежуток времени).

Далее языком эзотерических иносказаний Лалон рассказывает о том месте, где следует искать «внутреннего человека»: он пребывает в «первозданном свете» (здесь бенг. *алек*, иногда *алекх*, *алекх нур*, иногда само по себе это выражение выступает синонимом для «человека сердца»). Вероятно, имеется в виду свет, исходящий из двухлепестковой аджня-чакры.

В последней строфе, как правило, заключен итог предшествующих размышлений. Часто в ней иными словами повторяется заглавная идея песни. Два первых стиха последней строфы содержат распространенный мотив песен баулов — бесплодный поиск на улице некоего богатства, которое в действительности находится в доме. Этот мотив постулирует тщетность поисков божественной сущности вне человеческого тела: баулы считают, что именно в нем надо искать «внутреннего человека».

Две заключительные строки последней строфы — так называемая *бхонита* (санскр. *бханита* — «сказанное», «произнесенное» — от корня *бхан*, «говорить») — своего рода «подпись» автора, инкорпорируемая в текст произведения. В данном случае она содержит указание не только на автора, но и на его наставника: *гурубад* (санскр. *гурувада*, т. е. провозглашение важности духовного наставника, гуру) является очень важным элементом, характерным не только для песен Лалона Фокира, но и для творчества других баулов. Часто в песнях баулов терминология, связанная с наставником, понимается двояко. С одной стороны, слова *шаи*, *гуру* и ряд других могут относиться к духовному наставнику, обучающему адепта тонкостям практик. В то же время они могут обозначать женщину-партнера (бенг. *шебадаши* — «служанка»), с которой баул занимается парными практиками. И это вполне объяснимо и закономерно, ибо без женщины баул не может достичь успеха. Во многих песнях гуру называется кормчим, перевозящим на другой берег (напр., у Лалона «*опарер кандари гуру*» [8, р. 54] и др.). Иногда довольно трудно определить, какого же именно гуру имеет в виду автор, однако в любом случае выражается почтение и уважение по отношению к нему. У Лалона Фокира [8, р. 53] мы встречаем такой отрывок:

Тот, чей разум будет смирен у стоп гуру,  
Обойдет весь мир,  
Бесценные сокровища попадут к нему в руки.

В песнях в полной мере раскрываются взгляды Лалона Шаи на разделение по религиозному (*дхормо*) и родовому (*джат*) признаку. Он никогда не признавал подобных различий — баулами становились как индусы, так и мусульмане разного социального положения. Во многих песнях Лалон открыто утверждает эту точку зрения. Приведем два отрывка [6, р. 121; 8, р. 15]:

Лишь дверями бхакти ограничен *Шаи*.  
Индусом или чужаком-яваном назовешься —  
Для него не существует различий.

Все люди спрашивают, из какого рода Лалон в миру.  
Лалон отвечает: как выглядит род? — в глаза не видел!  
Обрезанный — значит, мусульманин.  
А у мусульманки какой признак?  
Брахмана узнают по нательному шнуру,  
А брахманку как я узнаю?  
У кого гирлянда, у кого четки на шее —

Что ж, по этому признаку и род определяют?  
Но при рождении и при смерти  
У кого есть признаки рода?

Песни Лалона Фокира обнаруживают богатую образность и символику. Выразительность песни усиливается широким спектром используемой лексики.

Одним из самых распространенных образов является уже упоминавшийся «человек сердца» — *монер мануш*. Существует множество синонимов этого выражения, каждый из них предполагает определенные мотивы, окружение, в котором этот образ используется. Например, синонимичный ему образ «непознанной птички» (*очин пакхи*) используется вместе с такой характерной деталью, как клетка, в которую эта птичка проникает и которую покидает независимо от воли человека. Вероятно, имеется в виду мимолетное осознание adeptом божественного начала в самом себе. Данному образу параллелен образ рыбы (*мин*), которую необходимо поймать во время наводнения.

Кроме поэтической внешней стороны, т. е. формы, многие образы песен баулов (и Лалона, в частности) имеют глубокое содержание, связанное с тайными эзотерическими практиками — иными словами, они представляют собой элементы кодового языка, достоверно расшифровать который способен лишь человек, хорошо знакомый с тонкостями этих практик. Это в значительной мере усложняет задачу исследователя, поскольку понимание такого рода песен предполагает выявление максимально широкого спектра значений всех выражений. Например, вышеупомянутое выражение «человек сердца» (*монер мануш*) помимо всего прочего может использоваться для обозначения привлекательного, «подходящего» человека, будь то мужчина или женщина [3, р. 37].

При жизни Лалон Фокир пользовался широкой популярностью среди своих единомышленников. Песни баулов оказали значительное влияние на бенгальскую литературу нового времени. Их идеи были переработаны и получили новое, авторское воплощение в профессиональной литературе. Творчество Лалона Фокира явилось источником вдохновения для таких поэтов, как Б. Чокроборти и Р. Тагор. Во многих песнях Р. Тагора за основу взяты мелодии песен баулов — особенно в его поэтическом цикле «*Свадеши*» («Независимость»). В наши дни, по прошествии более ста лет после смерти Лалона, его песни популярны среди широких слоев населения как в преимущественно индуистской Западной Бенгалии, так и в мусульманской Бангладеш.

## Литература

1. Bondopaddhyay A. Bangla sahitter sompurno itibritto. Kolkata, 2005. 640 p.
2. Mansuruddin M. Haramoni. Vol. 2. Dhaka, 1972. 343 p.
3. Openshaw J. Seeking Bauls of Bengal. Cambridge University Press, 2004. 291 p.
4. Pal B. Fokir Lalon Sai. Lalon shorok grontho. Dishototomo jommobarshiki (Lalon Memorial: Bicentenary (1774–1974) Volume / Ed. A. A. Chowdhury. 1974. 16 p.
5. Bhattacharya U. Fokir Lalon Shah. Lalon shorok grontho. Dishototomo jommobarshiki (Lalon Memorial: Bicentenary (1774–1974) Volume / Ed. A. A. Chowdhury. 1974. 10 p.
6. Bhattacharya U. Banglar baul o baul gan. Calcutta, 1958. 1159 p.
7. Морозова Т. Е. Некоторые черты жанровой специфики бенгальских локшонгит // Народное творчество стран Востока: Структура, художественные особенности, дефиниции / Ред. и сост. П. Р. Гамзатова. М., 2007. С. 21.
8. Banglar priyo Lalon giti. Samp. Hamidul Islam. Dhaka, 1989. 156 p.

*М. Г. Заболотских*

## **ПЕРВЫЕ ЭФИОПСКИЕ ИНТЕЛЛИГЕНТЫ И МОНАРХИЯ: ПРОБЛЕМЫ КОММУНИКАЦИИ**

По-европейски образованная элита (интеллигенция) является главным агентом модернизации государств, характеризующихся «периферийным» алгоритмом общественно-исторической динамики [1, с. 35–36]. Появление интеллигенции в государствах подобного типа происходило различными путями, но везде в конечном счете именно она осуществляла революционные преобразования на пути модернизации экономической и социально-политической структуры своих обществ. Поэтому изучение данного социального слоя на примере различных культур является весьма актуальной задачей. Особый интерес представляет изучение проблем коммуникации интеллигентов и власти: это позволяет лучше понять формы их взаимодействия, а именно — определить, каким образом интеллигенты воздействовали на власть, а также реакцию последней на данные воздействия.

Считается, что термин «интеллигенция» был популяризирован русским писателем П. Д. Боборыкиным, и из русского перешел в другие языки [2, с. 452]. Однако позднее он стал приобретать несколько иную специфику, зависящую в первую очередь от национально-культурных особенностей. По определению П. Лаврова, «интеллигентом считалась критически мыслящая личность, человек, восставший на предрассудки и культурные традиции современного общества, ведущий с ними борьбу во имя идеала всеобщего равенства и счастья» [3, с. 40]. Данное определение характеризует уже «развитую» интеллигенцию, готовую к осуществлению революционных преобразований. Первоначально интеллигенты вовсе не являлись бунтарями и действовали сообща с центральной властью.

Причины появления особого социального слоя, занятого преимущественно умственным трудом, на Западе (в центре) и на Востоке (периферии) существенно различаются. В Европе появление интеллигенции стало результатом естественного развития общества. Здесь «слой людей, занятых преимущественно в сфере умственного труда, сформировался вместе с развитием рыночных отношений, изнутри «взорвавших» традиционные общественные структуры и породивших спрос на подобный вид деятельности» [3, с. 47]. Таким образом, мировоззрение интеллигентов в Европе соответствовало ценностным взглядам большинства членов общества. Такую интеллигенцию можно назвать «первичной».

В странах Востока и Африки мы имеем дело со «вторичной» интеллигенцией. Здесь «появление образованного слоя было результатом не столько внутренних потребностей общества в данном виде деятельности, сколько в экспансии западной культуры» [3, с. 47]. Общества этих стран не нуждались в интеллигентах для удовлетворения своих духовных потребностей. Они были нужны в этих странах в первую очередь для контактов с Западом — сначала как простые переводчики, позднее как послы или «эксперты»,

знакомые с *чужой* западной культурой. Соответственно интеллигенты здесь появились лишь в *результате* взаимодействия с западной культурой, а также для взаимодействия с ней. Они были отчуждены от основной массы общества, являлись носителями других культурных ценностей, ставящими перед собой другие цели.

В целом в африканских странах появление интеллигенции стало возможно в первую очередь благодаря европейцам-колонизаторам, которые своими руками создали африканскую элиту: так, многие африканские национальные лидеры вышли из рядов колониальных служащих. «Некоторые [африканцы. — М.З.] сумели сделать это [получить образование. — М.З.] еще в 1920-х и ранее <...> Очевидно, что они сформировали новую привилегированную социальную группу. Большинство из них заняли младшие гражданские должности в колониальной администрации...» [4, р. 30]. Впоследствии именно эти люди совершили национально-освободительные революции на африканском континенте [5, с. 8].

Эфиопия не знала прямого колониального влияния, и поэтому ситуация там сложилась несколько иначе. Особенность эфиопской интеллигенции по сравнению с такой прослойкой в других африканских странах определило наличие мощной эфиопской культурной традиции, с которой столкнулась европейская цивилизация. В этом отношении в Эфиопии сложилась ситуация, скорее более сходная с положением дел в таких государствах, как Россия, Япония, Таиланд или Турция, нежели в других странах Африки. В результате данных обстоятельств первые эфиопские интеллигенты формировались как личности под воздействием своеобразной встречи двух культур и их интеграции и взаимодействия, а не в условиях политического доминирования одной культуры над другой.

Процесс зарождения в Эфиопии интеллигенции был достаточно долгим и сложным. Люди, получившие знакомство с европейскими знаниями, существовали в Эфиопии давно, но лишь в начале XX в. начала возрастать их роль в обществе: ведь теперь Эфиопия была вынуждена вести также и дипломатический диалог со многими европейскими странами, о которых мало кто в Эфиопии имел хоть какое-то достоверное представление<sup>1</sup>.

Предпосылки для появления в Эфиопии интеллигенции были вызваны прежде всего внешними переменами и глобальными изменениями в геополитическом положении страны. Открытие Суэцкого канала в 1869 г. привело к быстрому росту значимости красноморского региона во второй половине XIX в. К указанному времени Эфиопия давно перестала быть морской державой, однако все контакты с внешним миром, объективно обусловленные внутренними потребностями страны, такими как отправка миссий за митрополитом в Александрию, паломничества в Иерусалим и Мекку, а также случайные визиты иностранцев, которые приносили с собой новые идеи и новые знания, осуществлялись через красноморское побережье [6, р. 29]. Все это привело к необходимости активно взаимодействовать с появившимися в регионе европейцами, что, в свою очередь, вызвало потребность в переводчиках, а также в людях, знакомых с европейской культурой.

На данном историческом этапе эфиопы знакомились с западной культурой и идеями в основном двумя способами.

---

<sup>1</sup>Достаточно вспомнить исторический пример о том, как эфиопскому правителю Вольдэ Селасе было однажды доложено, что «Англия была марионеточным государством под властью Турции» [6, р. 52].

(1) Некоторые молодые эфиопы, часто при личном содействии императора, отправлялись получать образование за границу, причем в совершенно разные страны (среди которых были европейские страны, США и даже Россия). Целью подобных мер было создание кадров нового типа для обеспечения функционирования государства в изменившихся условиях. Тем не менее, возвращаясь на родину, эти люди привозили с собой и новые западные идеи. Эти первые эфиопы, получившие образование в Европе, и стали первыми деятелями просветительства в стране. За границей они получали знания и вырабатывали у себя просветительские взгляды [7, с. 118]. Практически все эфиопы, получившие образование за границей, пополнили ряды интеллигенции.

(2) Некоторые из первых эфиопских интеллигентов получили образование в «новых»<sup>2</sup> эфиопских школах. Число этих школ было небольшим<sup>3</sup>, однако и число мест в государственном аппарате для «людей с дипломами» было сильно ограничено. Получение образования сулило молодежи новые перспективы обретения социального статуса. Если в традиционном секторе, который, по сути, охватывал большинство эфиопского общества, социальный рост ограничивался исключительно продвижением по социально-возрастной иерархии [8], то теперь, получив образование, молодые люди могли повысить свой статус в рамках новой государственно-бюрократической структуры. В условиях модернизации, как и во многих других обществах, «ценности, [связанные с приобретением взрослого социального статуса. — М.З.] трансформировались в необыкновенный престиж государственной службы, которая стала ассоциироваться с обретением статуса в изменившихся условиях» [3, с. 51]. Однако и здесь ограниченные возможности государственно-бюрократической системы по адаптации «людей с дипломами» формировали «лишних людей», которые стали задумываться над несовершенством существующей системы.

Итак, с социальной точки зрения первые эфиопские интеллигенты были по большей части европейски образованными людьми, многие из которых находились на государственной службе. Некоторые занимали достаточно высокие посты<sup>4</sup>, однако в основной массе это были служащие среднего звена. Эти люди мечтали внедрить полученные ими знания и идеи у себя на родине, полагая, что они обязаны донести их прежде всего до императора, в котором видели потенциального реформатора. Проанализируем на конкретных примерах как это происходило.

\* \* \*

В начале XX в. Эфиопия представляла собой феодальное общество. Страна только что оправилась после кровопролитных междоусобных войн и была объединена под

<sup>2</sup>«Новых» относительно существующих ранее в Эфиопии церковных и миссионерских школ.

<sup>3</sup>Школа Менелика II (основана в 1908 г.) предлагала начальное и среднее образование на французском, английском и итальянском; школа Тефери Меконнына (1925 г.) предлагала также начальное и среднее образование; в школе *ытеге* Мэнэн девочки могли получить начальное и среднее образование на французском. Во всех трех школах ежегодно ученики сдавали экзамен на французский сертификат начального обучения. В 1930 г. была открыта школа Хайле Селласе I, в которой на французском языке предлагалось техническое образование, а также преподавались другие иностранные языки. В Аддис-Абебе функционировали также несколько начальных школ, основанных между 1929 и 1935 гг. Небольшое число школ имелось в крупных провинциальных центрах.

<sup>4</sup>Здесь следует отметить в первую очередь Хыруя Вольдэ Селласе, который на пике своей карьеры занимал пост министра иностранных дел, а также Текле Хавариата Текле Мариама, губернатора провинции Джиджиги.

властью императора Менелика. На данном этапе была достигнута определенная политическая стабильность, что позволило правящей верхушке, в первую очередь императору, задуматься о «мирном» общественном и культурном развитии. Среди особенно важных новшеств можно отметить введение фиксированных налогов, учреждение национального банка, совершенствование системы образования.

Важным нововведением также стало появление книгопечатания. Хотя первый печатный станок в Эфиопии появился еще во времена императора Феодора (в середине XIX в.), он был уничтожен сразу после его смерти [9, р. 249]. Поэтому фактическим началом книгопечатания в Эфиопии можно считать период регентства *раса* Тефери (будущего императора Хайле Селлассие). В 1923 г. он учредил «Эфиопскую печатню наследника эфиопского трона принца *раса* Тефери». Большая часть оборудования была закуплена в Германии. Вскоре эта печатня получила название «Бэрханэна Сэлям» («Свет и мир» [в значении: мир, мирный]).

Благодаря печатне на смену традиционному виду «общения»<sup>5</sup> стали постепенно приходить средства массовой информации. Это был достаточно долгий процесс, и пресса вначале не имела существенного влияния на общественное мнение. Например, в 1923 г. в издательстве «Бэрханэна Сэлям» начали печатать одноименную газету. Год спустя с правительственного печатного станка сошла вторая газета «Аымро» («Разум»). По выражению профессора Аддис-Абебского университета Бахру Зэуде, «Бэрханэна Сэлям» стала «фактически рупором интеллигенции» [10, р. 209]. Но попробуем разобраться, в какой мере правомочно подобное сравнение. В практически безграмотном обществе аудитория газет была необычайно мала. Хотя современник событий греческий путешественник Зервос и называет тираж «Бэрханэна Сэлям» «очень большим» [11, р. 269], реальная цифра не превышала нескольких сотен экземпляров<sup>6</sup>, а с учетом того, что газету часто передавали из рук в руки, общий круг читателей составлял не более 2000–3000 человек.

Простому читателю газеты были недоступны. Их циркуляция фактически ограничивалась Аддис-Абебой. Учитывая то, что в среднем население столицы было достаточно бедным, потратить и без того скромные доходы на приобретение газет могли себе позволить только обеспеченные граждане, другими словами — представители высшего сословия, к которому преимущественно относились представители правящей элиты. Но и они, как выясняется, не «утруждали» себя чтением газет. Об этом красноречиво говорит случай, описанный профессором Аддис-Абебского университета Фэккаде Азезе: «Мамас Тарзян, называвший себя иностранцем по рождению (он был армянином. — М.З.), но эфиопом по национальности также принял участие в дискуссиях, которые велись в “Бэрханэна Сэлям”. Он раскритиковал тех подписчиков газеты, которые покупали ее, но не читали. Чуть позже несколько людей пообещали написать в газету комментарий на статью Терзьяна. Но когда они встретились через месяц, то признались, что даже не читали этой статьи» [12, р. 168].

Подобное безразличие можно объяснить, если обратиться к традиционной эфиопской культуре. Издревле работа (в первую очередь ремесленная, предполагающая

<sup>5</sup>Традиционно в Эфиопии коммуникация осуществлялась путем пересылки писем и приказов (*аваджей*). Сообщения, предназначенные для широкой аудитории, обычно зачитывались на рыночной площади.

<sup>6</sup>Что касается первых выпусков газеты «Аымро», то они были и вовсе рукописными, и первоначальный тираж составлял всего 24 экземпляра. Когда газету начали печатать, тираж увеличился до 200 экземпляров [9, р. 262].

создание чего-то своими руками) считалась делом позорным. Ремесленники всегда относились к низшему сословию: их презирали и одновременно боялись, считая колдунами. Некоторые эфиопские интеллигенты даже настаивали на законодательных мерах, запрещающих подобное отношение к людям, занятым ручным трудом. Поэтому эфиопские феодалы (да и то не все) обычно учились только читать — писать самому считалось недостойным, для этого существовали специальные люди. Видимо, именно по этой причине никто из «высшего сословия» так и не написал ответ Терзяну. В то же время выписывать газету было престижно — уже хотя бы потому, что не все могли себе это позволить. Словом, подписка на газету стала рассматриваться в качестве символа высокого социального статуса (уважаемого и умного человека). Читать же или тем более писать для нее, было, с традиционной точки зрения, делом «презренным».

По мнению Фыкаде Азезе, «одной из первых целей основания газет в Эфиопии было сообщить о новейших мировых достижениях тем эфиопам, которые работали в сфере торговли, сельского хозяйства, финансов и банковского дела, провинциального управления <...> Также газета должна была служить целям критики и самокритики, печатая хвалебные статьи о хороших делах и разгромные о плохих» [12, р. 167]. Таким образом, вырисовывается еще одна потенциальная группа читателей — предприниматели. Таких в Эфиопии было очень и очень мало, и многие из них были иностранцами. Не случайно вскоре появились газеты также и на европейских языках.

Поэтому многие интеллигенты и не стремились донести свои мысли до широких масс напрямую, воспользовавшись появившимися средствами массовой информации. Во-первых, это было на данном этапе невозможно чисто «технически». Во-вторых, вобрав в себя европейские идеи, первые интеллигенты не отбросили в одночасье свои традиционные представления, в том числе и о том, что император и есть, по сути, государство, следовательно, менять нужно в первую очередь его самого. Поэтому многие печатные труды были средством обращения не столько к читателям, сколько к одному определенному читателю — императору Эфиопии, который, как они полагали, ознакомившись с их идеями, должен инициировать реформы сверху<sup>7</sup>.

Некоторые представители интеллигенции пытались лично донести до императора свои мысли. Примером подобного подхода могут служить действия Текле Хавариата Текле Мариама. Он считал, что реформирование страны возможно только при прямом воздействии на императора, и поэтому приложил все усилия, чтобы стать близким другом *лыджа* Иясу [10, р. 59]. Однако вскоре он осознал, что Иясу не способен стать эффективным реформатором. И если определенные «вольности»<sup>8</sup> в его поведении еще не означали, что он стал бы плохим реформатором, то слухи о том, что Иясу обратил-

---

<sup>7</sup>В газетах эфиопские интеллигенты в основном печатали дискуссионные статьи, в которых обсуждали положение дел в стране. Известно, например, что *кантиба* Гэбру Дэста и *блатта* Дзресу Аманте часто писали статьи для «Бэрханэна Сэлям». Микаэль Тесемма, эфиоп, получивший образование в Италии, часто писал для этой газеты статьи по политической экономии. В «Бэрханэна Сэлям» имели место дебаты о традиционном эфиопском землевладении, а в 1920-х гг. последовал ряд статей под общим названием «Независимому государству независимую церковь».

<sup>8</sup>Общественное мнение об Иясу было не самым благоприятным. Сегодня очень сложно отделить правду от вымысла, а реальные личные качества Иясу от слухов, распространяемых его недоброжелателями. Общее мнение об Иясу отражают высказывания его современника Мырсе Хазена Вольдэ Киркоса, автора воспоминаний об этой исторической эпохе [14]. Он пишет об Иясу следующее: Иясу «часто проводил ночь, гуляя по борделям в сопровождении пары товарищей. Иногда он вступал в перестрелку с охранниками. Я слышал еще много подобных вещей о нем, но не желаю излагать здесь их все» [14, р. 162].

ся в ислам и, более того, хочет исламизировать всю Эфиопию<sup>9</sup>, значительно ухудшили отношение к нему. Действительно, Текле Хавариат, являясь, как и большинство его современников, человеком верующим, не мог поддерживать правителя, который пренебрежительно относился к устоям страны с многовековой христианской традицией. После подобных слухов он тут же перешел на сторону *раса* Тефери, который считался прогрессивным молодым деятелем. Более того, в 1916 г. Текле Хавариат сам выступал свидетелем против Иясу, обвиняя его в принятии ислама.

В целом отчетливо прослеживается тенденция со стороны представителей интеллигенции воздействовать лично на императора. В результате, в начале XX в. можно констатировать появление некоторого (небольшого) количества брошюр, изначально предназначенных не для массового чтения, а лично для правящего монарха; брошюр, содержащих советы императору касательно модернизации страны.

Хорошим примером такой «поучительной» брошюры может служить памфлет<sup>10</sup> Гебрэ Хейвот Байкедана<sup>11</sup> «Государь Менелик и Эфиопия» [13]. Памфлет был впервые опубликован в 1912 г. в шведском миссионерском журнале «*Sia la Luce*» («Да будет свет»)<sup>12</sup>. Он представляет собой последовательную критику многих сторон эфиопской действительности и по форме напоминает руководство к действию для императора. Гебре Хейвот предлагает в нем программу реформ, которые, по его мнению, смогли бы привести к процветанию страны и общества<sup>13</sup>.

Само появление подобного произведения говорит о многом. Ведь в данном случае мы имеем дело с советами императору, которые подаются необычным способом — через печатное издание. Другими словами, без соблюдения подобающих ритуалов и выражения нижайшей покорности. Ведь добиться внимания монарха обычными методами было крайне непросто: обычно любое дело поручалось одному из секретарей, и очень малый процент дел рассматривался лично императором. В данном же случае можно говорить о попытке обратиться напрямую к императору, построить с ним своего рода диалог.

Подобная ситуация свидетельствует о бикультурности сознания образованных эфиопов. С одной стороны, автор, будучи носителем традиционного сознания, не требует

---

<sup>9</sup>В своих воспоминаниях Вольдэ Киркос отмечает: «В 1915/1916 начали ходить слухи про *абето* Иясу. И были эти слухи таковы: «*Абето* Иясу стал мусульманином; он собирается превратить Эфиопию в исламское государство». Поэтому шоанские дворяне стали секретно встречаться, чтобы низложить *абето* Иясу» [14, p. 173].

<sup>10</sup>Сам Гебрэ Хейвот «памфлетом» это произведение не называл. Памфлет как жанр вообще был чужд эфиопской литературе. Данное определение стало употребляться с рассматриваемым письмом позднее, чтобы подчеркнуть его критическую направленность.

<sup>11</sup>Гебрэ Хейвот Байкедань (30.07.1886–01.07.1919) — один из первых эфиопских интеллигентов. Долгое время учился в Европе, по возвращении на родину занимал важные административные посты, в т. ч. инспектора железной дороги Аддис-Абеба — Джибути и *негадраса* (начальника таможни) Дире Дауа. Автор ряда работ, отражающих проблемы эфиопской действительности, напр., книги [Mangest-na YäHezb Astädädär (Государство и общественное управление). Addis Ababa, 1953 EC], посвященной экономическому реформированию Эфиопии, и цитируемого памфлета, написанного в форме письма императору, который очерчивал широкий круг проблем эфиопского общества и предлагал пути решения некоторых из них.

<sup>12</sup>Также доступен перевод на русский язык [15].

<sup>13</sup>Позднее имели место очень спорные трактовки роли данного памфлета. Так, в журнале «Мескере» полагается, что «...цель изучения работ таких личностей [Гебре Хейвота. — М. 3.] заключается в том, <...> чтобы познакомить революционеров с важными достижениями представителей прошлого поколения и, т. о., укрепить их революционное рвение» [17, p. 51–52]. Ни о каком «укреплении революционного рвения» речь идти не может, т. к. Гебре Хейвот не желал искоренения монархии, а ратовал за правление просвещенного монарха, видя в нем надежду и опору для своего народа.

никакой политической реорганизации, с другой — как по-европейски образованный человек, он мыслит в духе рациональных категорий. В результате, власть как бы утрачивает свою сакральность, что делает возможным давать монарху советы. Это немислимо для традиционных моделей властных отношений, в которых ее носитель — непререкаемый авторитет [3].

В традиционном обществе открыто критиковать правителя могли только шуты (в Эфиопии — бродячие музыканты *азмари*). Однако шут находился за рамками социальной системы, низводился до ранга сумасшедшего, слова которого нельзя воспринимать всерьез. При этом шуты сами осознавали свое положение. Интеллигенты же поучали власть, считая себя вправе делать это вследствие своей избранности, достигнутой путем получения образования. Они осознавали себя «выше» обычного народа, чувствовали собственную причастность к власти. При этом сам народ часто считал интеллигентов чуждыми социальной системе и, соответственно, относился к их высказываниям снисходительно.

Ярким литературным примером подобного отношения является книга Хыруя «Новый мир» [16]. В ней молодой эфиоп Авэкэ (амх. «Он знал». — М.З.) возвращается на родину после учебы за границей. Сам внешний вид Авэкэ — европейский костюм — вызывает неприятие среди его родственников. Они находят его смешным и непрактичным. Не могут они понять и поведение Авэкэ, который не пожелал жениться на девушке, которую родственники ему подыскали, или пытается вместо священника пригласить для больного европейского доктора.

При этом родственники воспринимают поведение Авэкэ как некую ненормальность, девиацию или даже болезнь: сначала они связывают Авэкэ, не дают ему выходить из дома и читают молитвы, считая, «что это пройдет». Когда же это не проходит, они во всем винят злые силы, считая, что европейский прогресс (который, надо сказать, они прогрессом не считают) является делом рук дьявола. Подобное отношение проявляется во всех мелочах. Например, когда Авэкэ приносит на свадьбу граммофон, его родственники говорят следующее: «Как он поступил с нами! Нам, говорит, не пойте — запретил. Зато притащил железаку, в которой черт сидит, и его петь заставил <...> И такое сегодня в Европе везде!» [16, р. 39–40].

Вернемся к памфлету Гебрэ Хейвота. Интересно, что он, считая возможным советовать императору, все-таки не критикует его. Более того, если поведение императора не укладывается в желаемую модель, Гебрэ Хейвот начинает оправдывать Менелика: «Но на человека, подобного Менелику, не возведешь подобной нелепой клеветы [т. е. не обвинишь его в бездействии и нежелании реформ. — М.З.]. А правда вот в чем. До недавнего времени ему было совершенно неизвестно, что может дать Европа Эфиопии. Он не понимал, что его народ пропадет, если не усвоит европейские знания. Но за это осуждать его не должно. Кто мог его научить? Если бы кто-нибудь ему это разъяснил, разве бы он не понял?» [15, с. 134]. Именно эту роль «учителя» Гебрэ Хейвот берет на себя, обращаясь в своем памфлете напрямую к императору<sup>14</sup>.

Когда Менелик заболел (а именно в это время был написан памфлет), Гебре Хейвот возложил все надежды по реформированию страны на нового монарха лыджа Иясу. Об этом он сам недвусмысленно говорит в конце своего памфлета: «Итак, обо всем этом,

<sup>14</sup>Следует заметить, что для Африки в целом была характерна сакрализация учителей. Это связано с тем, что европейски образованные африканцы рассматривались традиционным населением как своего рода сакральные персоны, унаследовавшие магическую силу от европейцев [18].

возможно, помышлял государь Менелик [имеются в виду прогрессивные реформы. — М. З.], однако не свершил. Поэтому будем надеяться, что это свершит его наследник, его пречестное высочество лыдж Иясу <...> Поэтому мы страстно желаем, чтобы силою его пречестного высочества лыджа Иясу земля эфиопская стала извечной вотчиной эфиопов» [19, с. 139].

Другой примечательной работой такого плана является письмо Гебрэ Ыгзиахера<sup>15</sup> императору Эфиопии Менелику, написанное в мае 1899 г. Оно доступно для изучения как в оригинале [20, р. 163–166], так и в переводе на английский [19, р. 509–515] и итальянский [20, р. 166–172]. Оригинал письма находится в итальянских архивах<sup>16</sup>.

По мнению Ирмы Тадия, «этот документ является уникальным, так как знаменует начало антиколониальной идеологии в Эфиопии <...> Кроме этого, в письме Гебрэ Ыгзиахера Менелику появилась новая концепция светского восприятия государства (в противовес традиционному христианскому. — М.З.)» [19, р. 505–506].

Для нас наибольший интерес представляет то, как сам Гебрэ Ыгзиахер определял целевую аудиторию своего письма. Первоначально письмо было отправлено *расу* Меконнну: видимо, потому что Гебрэ Ыгзиахер был лично с ним знаком. Кроме этого, Меконнын считался одним из основных «прогрессистов» в стране. Однако в Меконныне Гебрэ Ыгзиахер видел лишь посредника — далее в письме он просит *раса* о том, чтобы он передал письмо лично Менелику, а также выражает пожелание того, чтобы письмо было зачитано на площади широкой публике: «Я прошу, именем Господа, распятого Бога и нашего Господа <...> чтобы Вы (*рас* Меконнын. — М.З.) послали это письмо Его Величеству царю царей Эфиопии. Ваше Величество (Менелик. — М.З.), прочтите внимательно это письмо, эти несколько строк, написанные простым эфиопом, и прикажите, чтобы его читали народу по воскресеньям перед службой или лучше на рыночной площади в день большого рынка<sup>17</sup>. Потом же поместите его в монастырь Дэбрэ Либанос» [19, р. 510; 20, р. 163].

Гебрэ Ыгзиахер не предполагал, что простые эфиопы будут читать его письмо и *самостоятельно* размышлять над ним. Он скорее был склонен к тому, чтобы над письмом размышлял *император*, народ же потом просто будет вынужден подчиниться, как если бы письмо было императорским приказом<sup>18</sup>.

Описанные произведения, которые можно обобщить под названием «критические письма», были, однако, не единственными изданиями, опубликованными интеллигентами на данном историческом этапе.

---

<sup>15</sup>Блатта Гебрэ Ыгзиахер Гылай (1860–1914) служил в итальянской колониальной администрации в Эритрее в качестве переводчика. В 1899 г. был обвинен в предательстве и передаче секретной информации эфиопам, посажен в тюрьму, откуда бежал, после чего провел остаток жизни в Аддис-Абебе. Автор многочисленных критических поэм, в которых он ратовал за перенятие европейского опыта и развитие образования. Среди наиболее масштабных работ можно отметить «Наставления о том, как избрать правильный путь, чтобы улучшить благополучие страны и ее народа». Место и время публикации неизвестно. Видимо, было опубликовано за пределами Эфиопии, о чем можно судить по наборному шрифту [20, р. 82–83].

<sup>16</sup>Archivio Eritrea, Pacco 293, Serie II, “Allegato 11” [19, р. 503].

<sup>17</sup>Т. е. раз в неделю. Обычно в Эфиопии рынки имели место раз в неделю в определенный для каждой местности день.

<sup>18</sup>Гебрэ Ыгзиахер и просит «зачитать письмо на рыночной площади», подобно традиционному *азажу* (указу).

Хотя книгопечатание было в Эфиопии XX в. совершенно новым явлением, книги стали печататься регулярно. Большинство из них были посвящены религиозной тематике: в этом плане четко прослеживается преемственность рукописной литературной традиции, в которой основное место занимали агиографии.

На первой (и пока что единственной) печатне выходили в основном книги религиозного характера, а также редкие книги по истории (подробнее см.: [9]). В среде эфиопских интеллигентов большинство книг удалось опубликовать уже упоминавшемуся Хыруу Вольдэ Селласе<sup>19</sup>.

Хыруй написал более 20 книг, и его по праву называют «отцом амхарской литературы» [21, р. 1]. Среди опубликованных Хыруем работ есть труды по истории Эфиопии, биографический словарь — первое произведение подобного рода в Эфиопской истории, а также художественные книги и дневники, которые автор вел во время своих путешествий по зарубежным странам. Именно последние две категории книг представляют для нас наибольший интерес. В них Хыруй пытался сравнить Эфиопию с развитыми странами, найти возможности модернизации страны, а также понять возможную реакцию своего народа на предполагаемые изменения. Хотя его книги в общем менее критичны, чем рассмотренные выше памфлеты и письма, в них также содержатся предложения реформ и нововведений.

Как отмечает Бахру Зэуде, «книги Хыруа пользовались, пожалуй, наибольшей циркуляцией. Они выходили по мере развития в стране книгопечатной индустрии. Дидактико-аллегорический стиль, видимо, также прибавил популярности его работам» [10, р. 188].

Хыруй в своих книгах часто объяснял те или иные явления при помощи понятных и простых метафор, а потому они пользовались особым спросом. Так, сам автор, как правило, писал в предисловиях к своим художественным книгам о том, что прибегает к языку метафоры для того, чтобы его книги были всем понятны: «Как говорится, *тэдж*<sup>20</sup> пьют кувшином-*бырылле*, а дело объясняют на примере, так и читателю скоро станет ясно, что любое дело [познается] на примере» [22].

Представляется, что Хыруу первому удалось найти форму презентации идей, наиболее адекватную традиционному сознанию. О признании литературных его достижений говорит то, что написанные им книги до сих пор переиздаются и даже используются в качестве учебной литературы на университетском уровне<sup>21</sup>.

При этом сложно установить реальное количество находившихся в обращении экземпляров. Во время работы с оригинальными текстами в Эфиопской национальной библиотеке я не нашел данных о тиражах книг Хыруа. Скорее всего тираж едва ли превышал несколько сот экземпляров.

Говоря о «популярности» тех или иных книг на данном этапе, не стоит забывать, что книги были обычно недоступны простому читателю. И в этом сыграли свою роль не только такие факторы, как неграмотность населения и малые тиражи печатной про-

---

<sup>19</sup>Хыруй Вольдэ Селласе (8.05.1878–19.09.1938) — выдающийся политик и писатель, сыгравший большую роль в интеллектуальной истории Эфиопии. Занимал важные административные посты, среди которых мэр Аддис-Абебы и министр иностранных дел; был участником многочисленных посольств в Европу, возглавлял первое в истории Эфиопии посольство в Японию. Автор более 20 книг на различные темы.

<sup>20</sup>Тэдж — слабоалкогольный эфиопский напиток.

<sup>21</sup>Можно отметить переиздание его истории Эфиопии в 2007 г. [23], которая сегодня используется как учебное пособие на университетском уровне.

дукции. Например, книги Афеворка<sup>22</sup> издавались в основном в Европе, вследствие чего они были практически недоступны эфиопам. Словом, изложение идей в книгах в силу объективных причин также не получило широкого распространения.

Гораздо более показательным является анализ данных идей, которые интеллигенты высказывали в своих книгах. Становится очевидным, что их сознание и миропредставление уже на начальном этапе начинало дистанцироваться от народных представлений, определяемых традиционным мышлением. Налицо их рационализация. Тот же Хыруй, описывая голод в одной из провинций, где народ взбунтовался против наместника, пишет: «Но необразованный народ, будь то засуха или голод, — все ставит в упрек правителю...» [24, s. 74]. Действительно, традиционное сознание, как показывают исследования, причину всех жизненных бед видит исключительно в некомпетентности власти [25].

\* \* \*

Знание внешнего мира, особенно Европы, дало первым образованным эфиопам понимание отсталости их страны. Активисты студенческого движения напишут в 1970 г. про этот исторический период следующее: «Они (эфиопские интеллигенты. — М. 3.) все время были против существующего способа правления, сознавая, что причины отсталости эфиопского народа — это давно существующий порядок. Однако, чтобы осуществить свои цели, прогрессивные люди того времени по необходимости должны были работать рядом с императором» [26, p. 2–3]. Подобное утверждение представляется сегодня не вполне справедливым: многие интеллигенты работали с императором бок о бок потому, что они были убеждены в справедливости и легитимности его власти и считали монархию единственно возможной формой правления. Действительно, к моменту выхода процитированной статьи, интеллигенция в Эфиопии уже соответствовала определению П. Лаврова (см. выше) и, естественно, рассматривала престарелого императора как воплощение анахронического политического устройства, главного препятствия на пути развития государства. Но в условиях 1920–1930-х гг. именно император, как отмечалось, только и мог рассматриваться ими в качестве гаранта прогресса и модернизации. Поэтому они и не помышляли о смене режима.

У первых эфиопских интеллигентов отсутствовало осознание своей групповой идентичности. Это были одиночки, стремившиеся реформировать общество путем воздействия на императора. Для них характерна бикультурность сознания: с одной стороны, они уже не воспринимают власть (и императора как ее олицетворение) как нечто незыблемое, нечто независящее от их воли. С другой — они считали, что сами могут влиять на власть путем ее просвещения («поучения»). Материалы анализа модернизирующихся обществ показывают, что приобщение к европейскому рассматривается традиционным сознанием как обретение некой Силы (магической силы), которой в традиционных обществах наделялась исключительно власть (см., напр.: [3]). Поэтому свою деятельность по просвещению монарха интеллигенты считали вполне легитим-

---

<sup>22</sup>Афеворк Гебрэ Ияус (10.07.1868–25.09.1947) — один из первых эфиопских интеллигентов. Изучал в Эфиопии традиционную живопись, после чего был отправлен учиться в Италию, откуда вернулся в Эфиопию лишь в возрасте 49 лет. Занимал значимые посты, включая должности посла Эфиопии в Италии. После ввода итальянских войск в Эфиопию в 1935 г. поддержал фашистский режим, за что был после войны осужден на пожизненную ссылку. Оставил богатое литературное наследие: автор первого романа на амхарском языке, а также ряда книг, связанных с насущными проблемами Эфиопии.

ной. Иными словами, они, похоже, внутренне были убеждены в правомерности своих действий, так как рассматривали себя в качестве носителей некой сакральности.

Именно поэтому они стремились донести свои идеи до императора, используя периодические издания и литературу, направляя ему письма-памфлеты. Интеллигенты уже не боялись открыто заявлять о своих идеях и пытались убедить монарха в необходимости их осуществления. В то же время они не рассматривали народ в качестве «думающей» аудитории, считая реформирование сверху единственно возможным способом модернизации. Будучи воспитанными в традиционной среде, первые интеллигенты познакомились с европейскими идеями уже в сознательном возрасте; они продолжали верить в исключительную силу власти, а себя стали осознавать в качестве ее легитимного учителя. В общем, единственным источником реформ, по их пониманию, может быть только просвещенный монарх. Прямое же обращение к народу не имело смысла.

Итак, деятельность первых эфиопских интеллигентов носила, скорее, рекомендательный характер<sup>23</sup>. Новые средства, к которым они прибегали (газеты, книги и т. д.) использовались фактически на традиционный манер, т. е. как еще один способ обратиться к императору. Тем не менее первые эфиопские интеллигенты несомненно заложили фундамент для развития общественно-политической мысли в стране, породившей, в свою очередь, новое поколение уже поистине революционной интеллигенции, свергнувшей в 1974 г. императорскую власть.

## Литература

1. Бочаров В. В. Востоковедение в антропологическом дискурсе // Концепции современного востоковедения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 297 с.
2. Большой энциклопедический словарь / Под ред. А. М. Прохорова. СПб.: Норинт, 2001. 1434 с.
3. Бочаров В. В. Интеллигенция и насилие: социально-антропологический аспект // Антропология насилия. СПб., 2001. С. 39–87.
4. Davidson B. Modern Africa: A Social and Political History. Longman, 1994. 300 p.
5. Следзевский И. В. Проблемы историко-социологической характеристики африканской интеллигенции // Пути эволюции и общественная роль современной африканской интеллигенции: поиски, тенденции, перспективы, М., 1988.
6. Rubenson S. The Survival of Ethiopian Independence. Addis Ababa: Kuraz Publishing Agency, 1991. 437 p.
7. Чернецов С. Б. Исторические предпосылки эфиопского просветительства как идейного движения в общественно-политической жизни Эфиопии на рубеже XIX и XX веков // Africana: Африканский этнографический сборник. XIV. СПб., 1984.
8. Бочаров В. В. Антропология возраста. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000. 192 с.
9. Pankhurst R. The Foundations of Education, Printing, Newspapers, Book Production, Libraries and Literacy in Ethiopia // Ethiopian Observer. Vol. 6. 1962.

<sup>23</sup>Можно констатировать, что многие идеи первых эфиопских интеллигентов нашли свое воплощение. Например, с приходом к власти Тефери ряд мер, о которых говорил Гебрэ Хейвот в своем памфлете, был принят им еще до 1930 г. Тефери отдал явное предпочтение тем идеям, которые были направлены на укрепление императорской власти, а именно — централизации таможенной администрации и модернизации армии. Нельзя сказать, что «Памфлет» Гебрэ Хейвота напрямую повлиял на политику Хайле Селласе. У него было достаточно европейских советников, так что в отсутствии прямых свидетельств вряд ли можно говорить о том, что император последовал программе реформ Гебрэ Хейвота. Влияние первых эфиопских интеллигентов на императора оказалось весьма ограниченным. По сути, в жизнь были воплощены лишь те реформы, которые сам император считал нужными для осуществления.

10. *Bahru Zewde*. *Pioneers of Change in Ethiopia: the Reformist Intellectuals of the Early Twentieth Century*. Oxford, James Currey, 2002. 288 p.
11. *Zervos A.* *L'Empire d'Ethiopie. Le Miroir de l'Ethiopie moderne, 1906–1935*. Alexandria: Impr. de l'Ecole Professionnelle des Frère, 1935. 528 p.
12. *Fekade Azeze*. The Possible Role of Newspapers in the Study of Ethiopian Literature and Literary 'Criticism': the Case of Berhanena Salam and Aemero // *Ethiopia in Broader Perspective* / Ed. by Katsuyoshi Fukui, Eisei Kurimoto, Masayoshi Shigeta. Vol. III. Papers of the XIIIth International Conference of Ethiopian Studies, 1997.
13. *Gebre Heywot Baykedan*. Ате Менелик-на Итыорья (Государь Менелик и Эфиопия). Asmara, 1912.
14. *Mers'ê Hazen Wolde Qirqos*. What I Saw and Heard during the Last Years of Menilek II and the Brief Rule of Iyassu. Centre Française des Études Éthiopiennes & Zamra Publishers, 2004. 195 p.
15. Пономаренко А. А., Чернецов С. Б. Памфлет «Государь Менелик и Эфиопия» нэгадраса Гебре Хейвота Байкедана — одного из первых эфиопских просветителей // *Africana: Африканский этнографический сборник*. XIII. 1982. С. 128–159.
16. *Heruy Wolde Sellassie*. Addis Alām (Новый мир). Addis Abeba: Goha Šābah, 1924 EC. 64 p.
17. Meskrem, a Quaterly Ideological Journal, prepared by the ideological department of the Central Committee of Corwe. 1981. N 3–4.
18. Бочаров В. В. Власть. Традиции. Управление. Попытка этноисторического анализа политических культур современных государств Тропической Африки. М.: Наука, 1992. 295 с.
19. *Taddia I.* Ethiopian Source Material and Colonial Rule in the Nineteenth Century: the Letter to Menilek (1899) by Blatta Gäbrä Egzi'abeher // *Journal of African History*. 1993. N 35. P. 403–516.
20. *Taddia I.* Un Intellettuale Tigrino nell'Etiopia di Menelik: Blatta Gäbrä Egzi'abeher Gilay (1860–1914). Milano, 1990. 120 p.
21. *Molvaer R. K.* *Black Lions: The Creative Lives of Modern Ethiopia's Literary Giants and Pioneers*. The Red Sea Press, 1997. 426 p.
22. *Heruy Wolde Sellassie*. Dirsietoch. Yälebb Hasab YäBerhanienna YäTsiyon Mogäsa Gabecha. (Рассказы. Веление сердца: Свадьба Бфрхане и Цыйон Могэсы). Аддис-Абеба, 1983. 193 p.
23. *Heruy Wolde Sellassie*. YäItyorya Tarik, känegest Saba eskä tallaqu yäAdwa del (История Эфиопии: от Царицы Савской до великой победы при Адуа). Addis Ababa, 1999 EC. 329 p.
24. *Asfa-Wossen Asperate*. Die Geschichte von Šawā (Äthiopien): 1700–1865; nach dem Tārika nagašt des Belättēn gētā Heruy Walda Sēllāsē. Wiesbaden, 1980. 165 s.
25. Бочаров В. В. Истоки власти // Потестарность. СПб., 1997. С. 20–74.
26. Tatek (журнал). Стокгольм, миязия 1963 (апрель 1970).

## ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 81-23

*М. Е. Алексеева***ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОБЪЕКТНОГО МАРКИРОВАНИЯ  
В СОВРЕМЕННОМ ИВРИТЕ:  
ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ И ДИФФЕРЕНЦИРОВАННОЕ МАРКИРОВАНИЕ<sup>1</sup>**

Проблеме дифференцированного маркирования объекта в разных языках мира посвящена обширная литература, включающая в том числе разные аспекты исследований по синтаксису, семантике, морфологии, социолингвистике, сравнительному языкознанию и дискурсному анализу. Особое внимание этой проблеме уделяется западными исследователями, среди которых наиболее широко известны работы Дж. Эйс-сен [1], Б. Комри [2], М. Хаспельмат [3], П. Хоппера и С. Томпсона [4], Э. Моравчик [5]. Начиная с Г. Боссона, впервые предложившего термин «дифференцированное маркирование объекта»<sup>2</sup> («Differential Object Marking» (DOM)) [6], восприятие этого термина различными лингвистами варьируется от исследования к исследованию. Одной из неизменных характеристик термина остается его базовое понимание как вариативности морфосинтаксической реализации конструкций, содержащих дополнение. Российская исследовательница М. Б. Коношенко предлагает определять ДМО как «расщепленное кодирование пациентивного участника ситуации, выражаемого именной группой (ИГ) в позиции прямого дополнения <...> в зависимости от семантических и прагматических свойств этого участника или всей ситуации в целом» [7, с. 53].

Начиная с 1985 г., когда Г. Боссон всерьез обратил внимание исследователей на широкое и систематическое употребление ДМО в огромном числе языков мира, различными лингвистами было изучено несколько факторов, в той или иной мере влияющих на вероятность маркирования прямого дополнения в каждом конкретном случае. В общем виде список таких параметров может выглядеть следующим образом: темаре-матический статус ИГ с функцией прямого дополнения, референциальный статус ИГ,

<sup>1</sup>Материал подготовлен при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 годы)» на 2009 г.

<sup>2</sup>Далее в статье для обозначения термина «дифференцированное маркирование объекта» будет применяться аббревиатура ДМО.

© М. Е. Алексеева, 2010

одушевленность, тяжесть ИГ, линейная позиция прямого дополнения в высказывании, некоторые аспекты, связанные с соответствующим глаголом (например, значение паритивности).

Во многих языках мира исследователям не удастся выделить строгой закономерности в оформлении дополнения, например в отсутствии или наличии маркера аккузатива. Так, в марийском языке равноприемлемыми вариантами являются как маркирование винительного падежа в конструкции прямого дополнения, так и отсутствие всякого маркирования [8, с. 106]. Однако достаточно часто объяснение различным вариантам объектного маркирования удастся найти, обратившись к одному из вышеперечисленных параметров. В том же марийском языке некоторые случаи маркирования аккузатива, которые невозможно объяснить с позиции синтаксиса, легко объяснимы с учетом фактора коммуникативной структуры высказывания [8, с. 106].

Наиболее распространенными в лингвистической литературе факторами ДМО являются референциальность и одушевленность. Известный американский лингвист Дж. Эйссен, например, определяет основные формы ДМО через вышеназванные параметры [1]. Следуя логике исследования Эйссен, тремя основными формами расщепленного кодирования являются следующие:

1) маркирование падежа (аккузатива) необязательно, но маркироваться могут только одушевленные объекты (например, в сингальском языке);

2) обязательное маркирование одних объектов (в частности, одушевленных) соседствует с необязательным маркированием других и невозможностью маркирования третьих (например, в румынском языке);

3) маркирование прямого объекта обязательно только в случае, если объект выражен именем в определенном состоянии (например, в иврите<sup>3</sup>).

В различных западных исследованиях вслед за Дж. Эйссен вышеназванные параметры референциального статуса и одушевленности представляются в виде следующих иерархических ступеней с немногими вариациями [1, 9]:

(1) *Animacy scale*: Human > Animate > Inanimate.

*Definiteness scale*: Personal pronoun > Proper name > Definite NP > Indefinite, specific NP > Non-specific NP.

Минимальные преобразования англоязычной терминологии позволяют отразить данные иерархические построения в следующем виде:

(2) *Иерархия определенности*: Местоимение > Имя собственное > Определенное имя > Референтное неопределенное имя > Нереферентное имя.

*Иерархия одушевленности*: Личное имя > Неличное одушевленное > Неодушевленное.

При этом считается, что чем левее располагается то или иное имя в иерархии определенности или одушевленности, тем больше у него вероятность получить аккузативное маркирование. Рассматривая данный вопрос, упомянем также о различных семантических значениях, вкладываемых исследователями в понятие «определенный».

Несмотря на то что вопрос о категории «определенность/неопределенность» неизбежно поднимается в любом исследовании, посвященном ИГ и различным ее свойствам и составляющим, единого мнения о содержании понятия «определенный» на данный

<sup>3</sup>Такая трактовка маркирования объекта в иврите приводится Дж. Эйссен в соответствии с работой Т. Гивона 1978 г. и может рассматриваться как упрощенный взгляд на проблему, не принимающий во внимание некоторых менее частотных вариантов объектного маркирования [1].

момент в лингвистической литературе не выработано. Точнее, выработано несколько различных подходов к этой проблеме, действующих в рамках различных лингвистических теорий.

Во многих случаях, в частности даже в тех языках, где существуют определенные и неопределенные артикли, исследователи сталкиваются с необходимостью разграничить различные «степени и типы» определенности конкретного имени. Элемент, единственной или основной функцией которого является маркирование определенности/неопределенности данной ИГ, может быть лексической единицей, как определенный и неопределенный артикли в английском языке (*a*, *the*), или своего рода аффиксом, как префикс *'al-* в арабском литературном языке, традиционно называемый определенным артиклем, и неопределенное окончание (суффикс) *-n*. Мнение многих традиционных грамматиков заключается в том, что определенный артикль английского языка указывает на то, что речь идет о конкретном предмете, а не просто о любом из множества. Однако, как мы видим из предложения *'I bought a book this morning'*, говорящий, несомненно, подразумевает конкретную машину, которая отнюдь не является любой из множества, и, тем не менее, здесь употреблен неопределенный артикль.

Когнитивно-семантическая лингвистика в данном случае отражает различие между двумя грамматически правильными предложениями английского языка:

(3) а. *I bought a book this morning.*

б. *I bought the book this morning.*

Разница между этими двумя высказываниями состоит в том, что в (3а) предмет («книга») знаком/известен только для говорящего, а для слушателя является новой информацией, а в (3б) слушатель также владеет этой информацией, т. е. знает, о какой книге идет речь. В некоторых случаях, однако, связь слова с референтом не столь очевидна, поэтому исследователи предпочитают рассматривать употребление определенного артикля как указание на наличие у слушателя принципиальной возможности определить референт. В примере (3б) реципиент может не видеть покупку, но имеет возможность понять, о какой именно книге говорит собеседник<sup>4</sup>.

В других случаях, определенное состояние отражает *уникальность* того предмета, о котором идет речь, т. е. в тех случаях, когда у денотата может быть только один референт. Например:

(4) *I've just been to the wedding. The bride wore blue.*

В этом примере *a priori* подразумевается, что в свадьбе, как правило, принимает участие лишь одна невеста. Таким образом, уникальность может не являться абсолютной, но является достаточной в каждом конкретном случае для однозначного отождествления соответствующего референта.

Неопределенный артикль, в свою очередь, по мнению британского лингвиста К. Лайонса, не обязательно выражает неопределенность, скорее он несет в себе некоторый оттенок «отсутствия уникальности» [11, р. 12].

При оформлении прямого дополнения исследователи чаще обращаются к пониманию объекта не в дихотомии «известный/неизвестный», а в дихотомии «специфичный/неспецифичный», что ярко иллюстрируется примерами, в частности, турецкого языка. Отсюда в иерархической шкале определенности (1) возникают термины *Indefinite specific NP* и *Non-specific NP*. Поэтому данный параметр уместно определить именно

<sup>4</sup>Подробнее об этой проблеме см., например: [10].

как референциальный статус, т. е. тип соотношенности данного имени с действительностью.

Наблюдения, впрочем, требуют более глубокого анализа в каждом конкретном случае, т. к., например, для турецкого языка, так же как для иврита, релевантным параметром маркирования объекта является иерархия определенности. Однако в турецком языке, как уже было сказано выше, по-разному маркируются специфичные и неспецифичные объекты, а в иврите маркирование объекта дифференцируется более широко — определенные и неопределенные. В финно-угорских языках также обычно говорят об «определенности/неопределенности» ИГ [8, с. 118; 9].

При изучении языков, в которых особое внимание в исследовании ДМО уделяется параметру определенности, отдельной темой становится роль так называемых *детерминативов* [12] (по другой терминологии, детерминаторов), т. е. служебных слов, сопровождающих существительное и различными способами определяющих и уточняющих круг его референции, по указанной выше причине. Они способствуют более четкому пониманию типа соотношенности имени и действительности.

Вслед за известнейшим западным исследователем С. Эбни, предложившим рассматривать такие служебные слова, выражающие функциональную категорию «детерминатив», в качестве вершины ИГ, многие другие лингвисты стали рассматривать ИГ в качестве группы детерминатива (DP — Determiner Phrase) [13]. Данная теория, известная в англоязычной литературе как «DP hypothesis», применялась к различным языкам и упоминается фактически во всех исследованиях, посвященных этой проблеме в иврите. В данный момент в литературе наблюдаются попытки противопоставить теории группы детерминатива другие методы и подходы изучения такого рода конструкций. На материале иврита этой проблемой занимается, в частности, израильская исследовательница Ш. Винтнер [14].

Имена в иврите имеют категории рода, числа и, в случае с местоимениями, лица. В сравнении с достаточно свободным порядком слов в иврите в целом структура элементов ИГ определена достаточно строго. В частности, квантификаторы, детерминативы, количественные числительные и определенный артикль занимают позицию впереди вершины, а все остальные адьюнкты и комплименты — позади [15, р. 112].

Самым тесным образом с вопросом определенности в иврите и особой роли детерминативов связан особый маркер прямого объекта, называемый традиционными грамматиками частицей винительного падежа (определенного аккузатива), *'et* [16, с. 232].

Особенно интересна эта частица тем, что является фактически единственным систематически употребляющимся элементом маркирования объекта в современном иврите. Морфологического выражения падежей, которое сохранилось в арабском и в некоторых других семитских языках, в современном иврите не существует. Не существовало его, впрочем, даже на этапе библейского иврита [16, с. 55; 17]. Типологические исследования семитских языков и данные сравнительного языкознания дают основания полагать, что в протосемитском языке, или, как это явление называют Б. Уалтке и М. О'Коннер, в классической системе семитских языков [17], существовала трехпадежная система склонения. В библейском языке, так же как и в современном иврите, встречаются лишь некоторые рудиментарные элементы, указывающие на существовавшую некогда систему склонения: падежные окончания составных имен собственных или слов в торжественных речах и поэтических отрывках библейских текстов; окончание *-ā*, присоединяющееся к именной основе в единичных случаях и означающее направ-

ление движения, действие, место, где действие происходит; прибавление слога при присоединении местоименных суффиксов к таким именам, как «отец», «брат». Отметим также, что если в библейском языке существовал еще предлог *le-*, который также мог выступать в качестве показателя аккузатива, то в современном иврите сохранились лишь единичные случаи употребления этого предлога в таком значении.

Современная лингвистика чаще всего рассматривает *'et* именно как маркер объекта, причем объекта, выраженного определенным именем, что вполне совпадает с материалом более традиционных грамматик. Упомянутый выше турецкий язык, а также персидский имеют похожие элементы, в терминологии некоторых исследователей, показатели аккузатива, или маркеры объекта, *-i* и *-rā* соответственно. Как и в иврите, в турецком и персидском эти объектные маркеры получают только определенные объекты (в случае с турецким, как уже было замечено, играет роль фактор специфичности) [11, p. 202–205; 9].

Израильский лингвист Г. Данон выдвигает идею о «синтаксической определенности», которая объясняет появление вышеупомянутого элемента [18], избегая связывать традиционно семантическую категорию определенности с синтаксическим понятием маркера падежа. Такая корреляция между семантической определенностью и маркированием падежа встречается не только в иврите, но и в таких языках, как финский, турецкий, хинди, западно-гренландский, шотландско-гаэльский и русский. Однако, за исключением шотландско-гаэльского, только в иврите существует определенный артикль, служащий формальным выражением семантики определенности.

С точки зрения хронологии, одним из первых исследований, включавших формальное описание ИГ в современном языке иврит, была работа израильского лингвиста У. Орнана [19], изданная в 1965 г. Эта работа была первой попыткой применения принципов трансформационной грамматики на материале иврита. В ней определенный артикль воспринимается как единица, соединяющаяся с именами существительными в результате различных синтаксических процессов. У. Орнан не высказывает прямо какого-либо мнения о лингвистической природе артикля, но, вполне очевидно, что он рассматривается автором как независимый синтаксический элемент [19].

В 1984 г. в работе Х. Борер, посвященной детальному описанию именных групп, впервые к ивриту применяются принципы расширенной стандартной теории Н. Хомского. В данном исследовании статус определенного артикля (который именуется у Х. Борер «детерминативом») также не оговаривается непосредственно, но при этом артикль рассматривается автором как независимая единица в составе синтаксических структур, один из членов класса детерминативов [14].

В 1987 г. была опубликована работа С. Эбни о доминирующей роли детерминативов в составе именных групп, о которой говорилось выше и которая ложится в основу так называемой гипотезы группы детерминатива. Через год Э. Риттер применила ее положения к языку иврит. В рамках этой теории определенный артикль воспринимается как клитика, которая находится в постпозиции к имени в генетивных конструкциях (например, в сопряженном состоянии) и предшествует имени во всех остальных [11, p. 227].

Отдельно отметим, что в вопросе об употреблении *'et* перед определенным объектом выделяются два различных аспекта, по-разному воспринимаемых носителями иврита. Первый — это невозможность употребления частицы перед неопределенными объектами, а второй — обязательность ее употребления перед определенными. Проиллюстрируем это следующими примерами:

- |     |    |      |          |           |        |
|-----|----|------|----------|-----------|--------|
| (5) | a) | *Dan | qar'a    | 'et       | seper. |
|     |    | Дан  | прочитал | ACC       | книга. |
|     | b) | *Dan | qar'a    | ha-seper. |        |
|     |    | Дан  | прочитал | ART.DEF   | книга. |

Оба этих примера оцениваются носителями языка как «плохие для разговорного языка», однако (5a) в большинстве случаев считается «гораздо хуже», чем (5b); в письменном языке 'et достаточно часто опускается, несмотря на предписания грамматики [18, p. 74]. На этом основании Г. Данон делает вывод о возможном существовании двух различных аспектов неграммотичности, т. е. двух ограничений на дистрибуцию 'et [18, p. 74].

Теория Г. Данона о том, что 'et необходим только для присвоения абстрактного падежа определенным объектам, напоминает по своим основным теоретическим положениям исследование А. Беллетти с идеей о том, что глагол присваивает факультативный морфологический падеж, партитив. В теориях, тем не менее, есть существенные отличия. Они также опираются на различный материал: А. Беллетти для разграничения двух падежей (морфологического партитива и структурного аккузатива) апеллирует к семантическим различиям, Г. Данон основывается исключительно на синтаксическом материале [18, p. 74].

Также отметим, что 'et является единственным элементом иврита, который «чувствителен» к определенности/неопределенности ИГ. Например, существующая в современном иврите частица šel, употребляющаяся в генетивных конструкциях и обычно рассматриваемая как маркер генетива, может стоять в препозиции по отношению как к определенным, так и к неопределенным ИГ.

В другом семитском языке, арабском, схожем с ивритом, в частности, в согласовании имен существительных и прилагательных по категории определенности/неопределенности, не наблюдается элемента, выполняющего функции 'et.

Таким образом, при описании проблемы дифференцированного маркирования объекта в современном языке иврит и анализе соотношения данной проблемы с параметром определенности, широко воспринимаемым в научной литературе как основной при оформлении прямого дополнения в иврите, в статье были рассмотрены несколько вопросов. Во-первых, определение самого понятия ДМО и основных параметров, влияющих на его реализацию в языках мира. Во-вторых, особое внимание было уделено параметру референциального статуса ИГ, поскольку именно он признан большинством исследователей решающим в вопросе оформления прямого дополнения в иврите. В-третьих, приведен краткий обзор когнитивно-семантического подхода к понятию «определенность», и на примере турецкого языка отмечена важность разграничения понятий «определенность» и «специфичность». В-четвертых, примеры дистрибуции объектного маркера 'et в современном иврите, а также обзор употребления рудиментарных следов падежных окончаний в библейском иврите дают основания говорить о вероятном влиянии на ДМО в современном иврите некоторых других параметров помимо определенности. В том числе выдвигается предположение о достаточно большой вариативности дифференциального маркирования в тех случаях, когда регулярно нарушаются также другие языковые нормы, в частности в области разговорного языка и других нелитературных формах современного иврита.

Корреляция ДМО в иврите и таких параметров, как тематический статус ИГ, одушевленность, тяжесть ИГ, линейная позиция прямого дополнения в высказывании, глагольные аспекты (в частности, по-видимому, релевантное для иврита значение партитивности), которые не были предметом внимания автора данной статьи, безусловно, заслуживают дальнейшего анализа.

## Литература

1. Aissen J. Differential object marking: Iconicity vs. economy // *Natural Language & Linguistic Theory*, 21(3), 2003. URL: <http://www.springerlink.com/content/w0r652v11716g700/> (дата обращения: 05.10.2009).
2. Comrie B. Subjects and Direct Objects in Uralic Languages: a Functional Explanation of Case-Marking Systems // *Etudes finno-ougariennes*. T. XII. 1975. P. 1–17.
3. Haspelmath M. Explaining Syntactic Universals // *Universals of Differential Case Marking*, LSA Institute, 2005. URL: <http://email.eva.mpg.de/~haspelmt/2.DiffCaseMarking.pdf> (дата обращения: 05.10.2009).
4. Hopper P. J., Thompson S. A. Transitivity in Grammar and Discourse // *Language*. N 56. 1980. P. 251–299.
5. Moravcsik E. On the Case Marking of Objects // *Universals of Human Language*. Vol. 4. Syntax. Stanford (California): Stanford UP, 1978. P. 249–290.
6. Bosson G. Differential object marking in Romance and beyond // *New analyses in Romance linguistics: Selected papers from the XVIII Linguistic Symposium on Romance Languages*, Urbana-Champaign, April 7–9. Amsterdam, 1988. P. 143–170.
7. Конощенко М. Б. Дифференцированное маркирование объекта в калмыцком языке // *АКТА LINGUISTICA PETROPOLITANA / Труды Института лингвистических исследований РАН*. СПб., 2009. С. 53–71.
8. Толдова С. Ю., Сердобольская Н. В. Некоторые особенности оформления прямого дополнения в марийском языке // *Лингвистический беспредел: Сб. статей к 70-летию А. И. Кузнецовой*. М., 2002. С. 106–124.
9. Heusinger K., Kornfilt J. The case of the direct object in Turkish: Semantics, syntax and morphology // *Turkic Languages*. N 9. 2005. P. 3–44. URL: [http://www.ilg.uni-stuttgart.de/vonHeusinger/publikationen/pub05-06/SemSynMor/Turk\\_Lang.pdf](http://www.ilg.uni-stuttgart.de/vonHeusinger/publikationen/pub05-06/SemSynMor/Turk_Lang.pdf) (дата обращения: 20.02.2010).
10. Hawkins J. A. Definiteness and Indefiniteness: a Study in Reference and Grammatical Prediction. London, 1978.
11. Lyons C. Definiteness. Cambridge University Press. 1999.
12. Harder P. Determiners and Definiteness: Functional semantics and structural differentiation // *Essays in nominal determination: from morphology to discourse management* / Ed. by H.H. Müller, A. Klinge. Amsterdam, 2008. P. 1–27.
13. Abney S. The Noun Phrase in Its Sentential Aspect. MIT PhD dissertation. Cambridge, 1987. URL: <https://eprints.kfupm.edu.sa/69794/1/69794.pdf> (дата обращения: 05.10.2009).
14. Wintner S. Definiteness in the Hebrew Noun Phrase // *Journal of Linguistics*. N 36. 2000. P. 319–363. URL: <http://cs.haifa.ac.il/~shuly/publications/jl.pdf> (дата обращения: 05.10.2009).
15. Allegranza V. The Signs of Determination. Constraint-Based Modelling Across Languages. Frankfurt am Main, 2007.
16. Демидова Г. М. Грамматика библейско-еврейского языка. СПб., 1999.
17. Waltke B. K., O'Connor M. An Introduction to Biblical Hebrew Syntax. Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana, 1990. P. 65–70.
18. Danon G. Case and Formal Definiteness: the Licensing of Definite and Indefinite Noun Phrases in Hebrew. PhD thesis, Tel-Aviv University. 2002. P. 33–230. URL: <http://faculty.biu.ac.il/~danong1/papers/Danon2002-dissertation.pdf> (дата обращения: 10.02.2010).
19. Ornan U. The Nominal Phrase in Modern Hebrew. Part 1. Introduction and article. Jerusalem, 1965. URL: [http://www.eric.ed.gov/ERICDocs/data/ericdocs2sql/content\\_storage\\_01/0000019b/80/33/c8/50.pdf](http://www.eric.ed.gov/ERICDocs/data/ericdocs2sql/content_storage_01/0000019b/80/33/c8/50.pdf) (дата обращения: 05.10.2009).

Л. Ю. Хронопуло

## ОПТАТИВНЫЕ ВЫСКАЗЫВАНИЯ С ИМПЕРАТИВНОЙ ФОРМОЙ ГЛАГОЛА В ЯПОНСКОМ ЯЗЫКЕ<sup>1</sup>

Примеры непрямого употребления императивных форм в японском языке, в отличие от русского, малочисленны; такие явления обнаруживаются в оптативных высказываниях, а также в устойчивых выражениях и сочетаниях, в которых императивные формы используются в уступительном значении. Характерно, что в японском языке из всего множества форм, выражающих повеление или просьбу, только собственно императивная форма (*мэйрэйкэй*) встречается в неповелительном значении (т. е. 4-я форма для глаголов первого спряжения и форма, образованная при помощи суффиксов *ро*, *ё* после первой формы глаголов второго спряжения и глагола *суру* 'делать'; глагол *куру* 'приходить' имеет императивную форму *кой*).

В. М. Алпатов пишет, что «в японском языке возможность обращения к неодушевленным предметам при олицетворении крайне ограничена», а «связки, а также глаголы, не обозначающие действия людей, вообще не образуют форм императива» [1, с. 86]. Тем не менее следует заметить, что от таких глаголов, а также от связки *дэ ару* может быть образована императивная форма, но в оптативном или уступительном значениях [2].

Говоря о непрямом употреблении императивных форм в русском языке, М. П. Муравицкая отмечает в устойчивых выражениях с подлежащим *Бог* значение пожелания и приводит следующие примеры: «Ну, Бог тебя суди...», «...дай Бог здоровья вам...», называя такие преобразования: «Пусть Бог тебя судит...», «Пусть Бог даст вам здоровья...» [3, с. 55]. Вл. Грabbье говорит в таких случаях о формулах пожелания типа «Дай вам Бог счастья!», «Да пошлет вам Бог», «Будь по-вашему» [4, с. 116]. В японском же языке подобное явление, а именно — употребления императивной формы связочного *ару*, сохранилось лишь в устойчивых выражениях такого рода, передающих желание говорящего, выполнить которое не всегда в компетенции адресата (например, (1) *Ко: фуку дэ арэ*. [5, с. 109] — 'Будь счастливым'), в ряде пословиц и поговорок, в заклинаниях, а также в клятвах именем Бога, которые перешли в современный японский язык в том же виде, в каком они существовали в классическом языке. Например: (2) *Юмия Хатиман мо сё:ран арэ!* [6, с. 125] — 'Лук, стрелы и Хатиман (бог войны в синтоизме. — Л.Х.) пусть будут [мне] свидетелями!', 'Клянусь Хатиманом!' (букв. 'Лук и стрелы, а также Хатиман, увидите'. *Сё:ран* — слово со значением 'взгляд божества'); (3) *Ками мо сё:ран арэ!* [6, с. 861] — 'Видит Бог!' (букв. 'Бог, будь созерцателем'). Пользуясь терминологией Г. Г. Сильницкого, мы можем сказать, что в приведенных примерах речь идет о дейктическом оптативе, т. е. императивные формы использованы для выражения значения оптативности. В русском языке к дейктическому оптативу может быть причислена форма, традиционно относимая к императиву 2-го лица, но употребляемая с подлежащим:

<sup>1</sup>Материал подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 08-03-12129, проект «Создания научно-образовательного информационного ресурса "Современное востоковедение" и сети дистанционного обучения восточным языкам и дисциплинам востоковедения» (2008–2010 годы).

© Л. Ю. Хронопуло, 2010

«Будь проклята эта война!», «Дай Бог!», «Черт возьми!». Определяя оптатив как «косвенное волитивное наклонение, отображающее опосредованную мотивированность глагольного действия волеизъявлением субъекта речи», ученый пишет, что в случае употребления дейктического оптатива «опосредованный характер мотивированности глагольного действия проявляется в том, что этого волеизъявления самого по себе недостаточно для реализации/нереализации обозначенного действия, осуществление которого определяется в конечном итоге какими-то другими, не зависящими от субъекта речи факторами» [7, с. 92].

Н. А. Сыромятников отмечает, что *мэйрэйкэй* уже в древнеяпонском языке выражала подобные смыслы. Ученый приводит пример из «Кодзики» («Записи о деяниях древности», 712 г.): «*Авоми сибомэ!* Пусть [твоя] свежесть поблекнет!» (букв. «Поблекни!») [8, с. 132].

Поскольку оптативное высказывание выражает желание говорящего, направленное на то, чтобы исполнилось действие, обозначенное в предложении, но одного волеизъявления недостаточно, в оптативной ситуации субъект желаемого действия может быть как одушевленным, так и неодушевленным (например, *Только бы поезд поскорее пришел!*), тогда как императивная ситуация предполагает одушевленного исполнителя [7, с. 172–173]. В таком случае к оптативным высказываниям, в которых употреблена императивная форма глагола, можно отнести предложения типа: (4) *Амэ, амэ, фурэ, фурэ!* [9, с. 153] — «Дождь, дождь, иди, иди!»; (5) *Кадзэ ё фукэ фукэ...* [15, с. 74] — «Ветер, дуй, дуй...»; (6) *Асу тэнки-ни на:рэ!* [10, с. 33] — «Пусть завтра будет (букв. 'стань') хорошая погода!'; (7) *Тё:дзя-ни на:рэ.* [11, с. 35] — «Пусть [я] стану (букв. 'стань') богачом!» (Ребенок загадывает желание, глядя на появляющиеся в небе звезды); (8) *Фу:сэн ё варэро!* [12, с. 39] — «Хоть бы воздушный шар лопнул!» (букв. 'Воздушный шар, лопни!'); (9) *О-Сё:гацу ё хаяку кои!* [13, с. 87] — «Хоть бы поскорее пришел Новый Год!» (букв. 'Новый Год, приди!'); (10) *До:ка коко-ни итимангэн сацу-га арэ!* [12, с. 39] — «Пожалуйста, пусть здесь будет купюра в десять тысяч йен!» (букв. 'Купюра, будь!'); (11) *Кими-ни сиавасэ арэ!* — «Пусть тебе будет счастье!» (букв. 'Тебе счастье будь!') — слова известной песни «*Кампай*» («За ваше здоровье»); (12) *Сакура ё хаяку сакэ* [14, с. 46] — «Хоть бы сакура побыстрее зацвела» (букв. 'Сакура, поскорее зацвети!'); (13) *Ками-но сюкуфуку ё соно уз-ни арэ* [5, с. 109] — «Да пребудет над ними благословение Бога» (букв. 'Благословение Бога, над ними будь').

В таких случаях, когда речь идет, например, о явлениях природы, которые человек не может контролировать, говорят об оптативности (*гамбо*: — букв. «желательность»), для выражения которой используются императивные формы. Мураками Мицухиса отмечает, что неодушевленный предмет или явление, к которому обращаются, зачастую оказываются оформлены частицей *ё* [5, с. 75], как в предложениях (5), (8), (9), (12), (13); в то же время в случаях, когда повеление адресовано адекватно воспринимающему его собеседнику, *ё* не может оформлять обращение: такое обращение может быть только интонационно обособлено (на письме отделяться запятой).

К оптативным высказываниям Масуока Такаси и Такубо Юкинори (см.: [15, с. 119]) причисляют также высказывания, в которых употреблена императивная форма от глаголов, от которых в нормальной ситуации она не образуется, например: (14) *Комарэ, комарэ!* [10, с. 32] — «Попади, попади в неловкую ситуацию!»; (15) *Сиптайсиро!* [10, с. 32] — «Потерпи неудачу!».

В предложениях (14), (15) употреблены императивные формы от глаголов *комару* 'находиться в затруднительном положении' и *сиптайсуру* 'потерпеть неудачу'. В обоих

случаях говорящий желает слушающему неприятностей, имея в виду: «Пусть тебе не повезёт!».

В. Б. Касевич отмечает, что трактовка форм, которые могут квалифицироваться как императив не-вторых лиц, нередко вызывает затруднения. Так, семантика императива третьего лица «может соответствовать особому наклонению — оптативу, и возникает вопрос: как различить императив и оптатив? <...> Решение вопроса должно опираться на формальные критерии. Если в языке противопоставлены формы оптатива и императива хотя бы для одного лица, можно говорить о существовании двух парадигм — императива и оптатива, а не одной — императива», как, например, в санскрите. Но в японском языке нет подобного явления. В. Б. Касевич пишет, что «семантическое различие, противопоставление — обратная сторона формального, без последнего о нем говорить трудно» [16, с. 555].

Поискам таких формальных критериев посвящена небольшая часть работы Нитта Ёсио «Модальность и категория лица в японском языке» [17]. Тем не менее ученый не делает окончательных выводов о том, какие именно формальные критерии способны лечь в основу разграничения оптатива и императива в некоторых спорных случаях, называя почти все спорные случаи «периферийными», когда значения императива и оптатива пересекаются.

Очевидно, что чаще всего ситуация с употреблением императивной формы в японском языке переходит в оптативную, когда нет полноценного собеседника, который был бы в состоянии выполнить действие, и потому говорящий обращается к силам, которые еще неизвестно, как себя поведут; либо собеседник может и быть, но он по тем или иным причинам не способен контролировать достижение желаемого результата путем совершения действия; например, если исполнитель — третье лицо, которое никак не может откликнуться на прескрипцию и ее адекватно воспринять. Обычно это бывает, как отмечалось, в случаях с явлениями природы или при обращении к божеству. Исполнителем может становиться и второе лицо — но чаще всего такое происходит, когда каузируются такие действия, процессы или состояния, которые либо лишь частично подконтрольны воле человека, либо не подконтрольны ей совсем.

Часто формальным критерием разграничения оптатива и императива становится наличие в таких предложениях показателя именительного падежа *га* при третьем лице — исполнителе прескрипции; в то же время очевидно, что в императивных предложениях такое невозможно — употребление подлежащего, оформленного показателем именительного падежа, в императивном предложении, адресованном второму лицу, не является нормой и встречается только в тех случаях, когда речь идет об акцентированном противопоставлении исполнителя прескрипции другой группе лиц, об исчерпывающем назывании (например, *Омаэ-га икэ* [17, с. 27] — ‘Ты иди’; подразумевается, что именно ты, а не кто-то другой; именно ты из всего множества лиц). Примеры оптативных предложений с показателем *га*: (16) *Хаяку мэ-га дэро* [17, с. 241] — ‘Хоть бы побыстрее выглянули ростки’ (букв. ‘ростки, выгляньте’); (17) *Итто:сё:-га атарэ* [17, с. 242] — ‘Хоть бы выигрался суперприз’ (букв. ‘суперприз, выиграйся’). Пример с одушевленным исполнителем и «частично волевым» глаголом: (18) *Ака, катэ! Сиро, катэ!* [17, с. 242] — ‘Красные, победите! Белые, победите!’ (крики болельщиков на ежегодных школьных спортивных соревнованиях).

Такое употребление императивной формы японского языка аналогично употреблению императивных форм 2-го лица единственного числа с оптативным значением или

местоименным подлежащим 3-го лица в русском языке, когда «выражаются пожелания, осуществление которых не подконтрольно ни воле говорящего, ни воле того лица, которое является участником гипотетической желаемой ситуации, если такое лицо имеется», например, «Минуй нас, пуще всех печалей, / И барский гнев, и барская любовь!»; «...да пропади они...» [18, с. 234].

В. С. Храковский, А. П. Володин пишут, что в предложениях вроде «Пылай, камин...», «Гори, страдание!» и т. п., которые трактуются как персонификация, олицетворение неживой природы, «каузация выражает пожелание (обычно — с семантической интерпретацией приказа)» [18, с. 145]. Случаи прямого обращения к предметам, даже не могущим выполнить приказ, Нитта Ёсио относит к спорным, говоря, что если при этом олицетворение неодушевленного адресата налицо, то здесь оптативность приближается к императивности, как в следующих предложениях: (19) *Хаё: мэ-о дасэ, какино танэ!* [17, с. 242] — ‘Поскорее дай ростки (побег), косточка хурмы!’; (20) *Тако, тако, агарэ! Ама-мадэ агарэ!* [17, с. 242] — ‘Воздушный змей, воздушный змей, поднимайся! До небес поднимайся!’; (21) *Итай но, итай но, тондэ икэ!* [17, с. 242] — ‘Боль, боль, уйди!’ (букв. ‘улети!’).

Информанты показали, что в таких случаях, когда речь идет об очевидном одушевлении и говорящий как будто бы «признает» возможность контроля действия со стороны неодушевленного исполнителя, оформить слово, которое в подобных предложениях обособлено как обращение, показателем именительного падежа становится невозможным. Таким образом, если считать формальным критерием наличие в оптативном предложении подлежащего, оформленного показателем *га*, вышеприведенные (19), (20), (21) более близки к императиву, а не к оптативу, поскольку не удовлетворяют такому условию.

Оптативные употребления императивной формы, сохранившиеся в ряде клятв, проклятий, пожеланий несчастья или неудачи, от глаголов, от которых в норме императивная форма не образуется (вследствие невозможности осуществления контроля над действием со стороны исполнителя), Нитта Ёсио называет *норои* — «проклятия» (вроде русского «Разрази тебя гром»). Сюда ученый относит любые подобные случаи, когда запрашиваемое действие нежелательно для третьего лица или собеседника; причем глаголы здесь, как правило, будут те, которые обозначают неконтролируемое действие, и от них императивная форма в норме не образуется. Нитта Ёсио приводит следующий пример такого «проклятия»: (22) *Накэ накэ!* [17, с. 248] — ‘Плачь, плачь!’. Однако представляется, что относить подобное употребление императивной формы к оптативным не совсем правомерно. Большинство опрошенных, которым было предложено сконструировать контекст, где было бы возможно такое употребление, отметили, что в этом предложении высказано не желание, чтобы человек заплакал, а разрешение «можешь поплакать (если хочешь)», аналогичное пермиссивной форме *наитэмо ии*.

Рассмотрим следующие предложения: (23) *Нороварэро!* [17, с. 248] — ‘Будь [ты] проклят!’ (букв. ‘Пусть [тебя] проклянут’ — пассив); (24) *Нагурарэро!* [17, с. 248] — ‘Чтоб [тебя] отдубасили!’.

Оба глагола — *нороу* ‘проклинать’ и *нагуру* ‘колотить’ — употреблены здесь в форме страдательного залога, что вполне может быть рассмотрено как формальный критерий для отнесения подобного употребления императивной формы к оптативному (поскольку в японских императивных предложениях возможно употребление только показате-

лей каузатива, например: *Табэсасэтэ о-курэ* [1, с. 219] — ‘Покорми [его]’ (букв. ‘заставь поесть’), — но не пассива).

Рассмотрим следующие предложения: (25) *Отосиана-ни отитэ симаэ!* [17, с. 248] — ‘Попади (чтоб он попал) в ловушку!’; (26) *Анна отоко нанка синдэ симаэ!* [17, с. 248] — ‘Чтоб он сдох (этот негодяй)!’; (27) *Кокоро-но нака-дэ, кусо, тикусё:мэ, синдзимаэ! то донаттэ итэмо...* [20, с. 224] (*синдзимаэ* — стяжение от *синдэ симаэ*) — ‘В глубине души (я) кричала: ‘Скотина, паршивец, сдохни!’, но несмотря на это...’; (28) *Кёдзин нанка макэтимаэ* [14, с. 46] (стяжение от *макэтэ симаэ*) — ‘Чтоб ему проиграть, этому великану’ (букв. ‘проиграй!’); (29) *Тэрэби нанка коварэтэя* [14, с. 46] (стяжение от *коварэтэ симаэ*) — ‘Чтоб он сломался, этот телевизор’ (букв. ‘сломайся’).

Информанты показали, что в подобных случаях употребление императивной формы от смыслового глагола (а не от вспомогательного глагола *симау* после деепричастной формы на *-тэ/-дэ* глагола смыслового) в оптативном значении неестественно. Значит, формальным критерием здесь будет являться, скорее всего, наличие вспомогательного глагола *симау*, показателя завершённого вида, одним из значений которого является выражение внезапной негативности, нежелательности, неконтролируемости действия как раз при глаголах однократного действия (моментальные глаголы), к которым и относятся глаголы *сину* ‘умирать’, *отиру* ‘падать’, *коварэру* ‘ломаться’.

К оптативным употреблением императивной формы глагола Нитта Ёсио относит также ситуации, в которых для пожелания неудачи выступают глаголы, обозначающие контролируемое действие, например: (30) *Тэ-о кирэ!* [17, с. 248] — ‘Порежь руку’.

По утверждению Нитта Ёсио, если это предложение обращено к слушающему, это императив; если к третьему лицу (или же произнесено за спиной второго лица, так, чтобы адресат не услышал) — это оптативное высказывание. В то же время, по данным, полученным от информантов, сделать такое высказывание оптативным способно только употребление формы с рассмотренным выше вспомогательным глаголом, т. е. формы на *-тэ симау*: *Тэ-о киттэ симаэ*.

Сато: Сатоми отмечает, что редкими являются случаи, когда в оптативном значении употребляется не форма *мэйрэйкэй*, а форма *-тэ курэ*. Такое чаще всего происходит при обращении к явлениям природы, например: (31) *Амэ ё дондон футтэ курэ...* [21, с. 117] — ‘Дождь, иди...’.

Существует и такое явление, как «ироничный-несерьезный оптатив» (*ханго гамбо*: [17, с. 249]). Это понятие ввел Нитта Ёсио наряду с понятием «ироничного императива» (*ханго мэйрэй*) (к которому могут быть отнесены следующие высказывания: *Усо-о цукэ!* — ‘Поври, [поври мне тут]!’; *Утэру моно нара уттэ миро!* — ‘Стреляй (букв. ‘попырай выстрелить’), если можешь!’; *Бака из!* — ‘(Ну), трепли ерунду!’; *Савагитакэрэба скина ё:ни савагэ!* — ‘Хочешь шуметь — шуми [себе на здоровье]’ — когда говорящему всерьез совсем не хочется исполнения прескрипции [17, с. 249]). По мнению Нитта Ёсио, несерьезный оптатив возможен только в том случае, когда высказывание не обращено к какому-то конкретному лицу или предмету; при этом для говорящего на самом деле совсем не удобно, чтобы в результате совершения запрашиваемого действия сложилась называемая ситуация, например: (32) *Нару ё:ни нарэ!* [17, с. 250] — ‘Будь как будет!’ (букв. ‘Как станет стань!’).

Как можно видеть, формальными критериями разграничения прямых и не прямых употреблений императивных форм в японском языке в случае императивных и оптативных высказываний, которые иногда представляют трудность, способны стать ис-

пользование в предложении подлежащего, оформленного показателем именительного падежа *га*, наличие вспомогательного глагола *симау*, обращения, оформленного частицей *ё*, а также формы страдательного залога при глаголе в императиве.

## Литература

1. Алпатов В. М. Императив в современном японском языке // Типология императивных конструкций. Коллективная монография / Отв. ред. В. С. Храковский. СПб., 1992. С. 77–88.
2. Хронопуло Л. Ю. Непрямое употребление императивных форм в японском языке // Вестник С.-Петерб. ун-та. Сер. 9. Вып. 4. 2006. С. 126–130.
3. Муравицкая М. П. Полисемия императива // Математическая лингвистика. № 1. (Ежегодник по структурной, прикладной и математической лингвистике). Киев, 1973. С. 50–60.
4. Грабье Вл. Семантика русского императива // Сопоставительное изучение грамматики и лексики русского языка с чешским языком и другими славянскими языками. М., 1983. С. 105–128.
5. Мураками Мицухиса. Мэйрэйбун: сиро, синасай (Императивные предложения: сиро, синасай) // Котоба-но кагаку. № 6 (Языкознание. № 6). Токио, 1993. С. 67–115.
6. Варо дайджитэн (Большой японско-русский словарь) / Конрадо кансю: (Под ред. Н. И. Конрада). Токио, 1997.
7. Теория функциональной грамматики. Темпоральность. Модальность / Отв. ред. А. В. Бондарко. Л., 1990.
8. Сыромятников Н. А. Древнеяпонский язык. М., 1972.
9. Иори Исао, Таканаси Сино, Наканиси Кумико, Ямада Тосихиро. Сёкю:о осизэру хито-но тамэ-но нихонго бумпо: хандо букку (Учебник японского языка для лиц, преподающих первый уровень). Токио, 2001.
10. Коидзуми Тамоцу, Фунаки Митио, Хонда Кундзи, Нитта Ёсио, Цукамото Хидэки. Нихонго. Кихон до:си ё:хо: дзитэн (Японский язык. Словарь употреблений основных глаголов). Токио, 1989.
11. Миядзава Кэндзи. Гинга тэцудо:-но ёру (Ночь на Млечном Пути). Токио, 1990.
12. Курода Тору. Му:до (Наклонение) // Гайсэцу. Гэндай нихонго бумпо: (Грамматика современного японского языка. Очерк). Токио, 1996. С. 35–39.
13. Yue Kwan Cheuk. A Comprehensive Introduction to Modern Japanese Grammar. Hong Kong, 1994.
14. Сирота Сюн. Нихонго кэтайрон (Морфология японского языка). Токио, 1998.
15. Масуока Такаси, Такубо Юкинори. Кисо нихонго бумпо: (Базовая грамматика японского языка). Токио, 2002.
16. Касевич В. Б. Труды по языкознанию. СПб., 2006.
17. Нитта Ёсио. Нихонго-но модарити то нинсё: (Модальность и категория лица в японском языке). Токио, 1995.
18. Храковский В. С., Володин А. П. Семантика и типология императива: Русский императив. М., 1986.
19. Куникида Донто. Кю:си (Жалкая смерть) // Ёндзю: макимоно-но нихон бунгаку. Дайсандзю:хаккан (Японская литература в сорока томах. Т. 38). Токио, 1991.
20. Сэтоути Дзякутё:. Акирамэнай дзинсэй (Жизнь, от которой не откажешься). Токио, 1995.
21. Сато: Сатоми. Ирай-бун: ситэ-курэ, ситэ-кудасай (Предложения со значением просьбы: ситэ-курэ, ситэ-кудасай) // Котоба-но кагаку. № 5. (Языкознание. № 5). Токио, 1992. С. 109–174.
22. Кавасаки Дайдзи. Нихон-но вараибанаси. (Смешные рассказы Японии). Токио, 1983.

## IN MEMORIAM

**ЛЮДМИЛА АЛЕКСАНДРОВНА ПОКРОВСКАЯ  
(1925–2009)**

7 октября 2009 г. в возрасте 84 лет ушла из жизни видный российский ученый-языковед, специалист по проблемам диалектологии и грамматики гагаузского языка и фольклора, доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института языкознания АН СССР (Москва, 1954–1977), Института лингвистических исследований РАН (Петербург, 1978–1990), профессор гагаузской филологии (Кишинев, Молдавия, 1997), почетный гражданин Гагаузии (Комрат, 1999), а также член-корреспондент финно-угорского лингвистического общества (Хельсинки, Финляндия, 1996) Людмила Александровна Покровская.

Она была дочерью сотрудника Музея истории религии и атеизма, помещавшегося в то время в Казанском соборе Ленинграда. В 1936 г. вместе с группой сотрудников Музея А. М. Покровский был репрессирован и отправлен на Север в ссылку. Его жена вместе с 12-летней дочерью Людмилой как родственники «врага народа» были высланы в Башкирскую АССР. За годы скитаний в Башкирии Людмила Александровна овладела башкирским и татарским языками. Закончив в 1944 г. среднюю школу, дочь по совету отца поступила на тюркское отделение Восточного факультета Ленинградского университета. В то время заведующим кафедрой тюркской филологии был известный тюрколог Н. К. Дмитриев, из лекций которого Людмила Александровна узнала о существовании на территории Молдавии гагаузского языка, относящегося к группе тюркских языков. В 1948 г., находясь на летней практике в Южной Молдавии, Людмила Александровна записала много текстов и мелодий народных песен, послуживших материалами для ее дипломной работы «Гагаузские народные песни». По окончании университета Людмила Александровна поступила в аспирантуру (1949), продолжив сбор и исследование гагаузских песен. Во время одной из экспедиций был снят документальный звуковой фильм о гагаузах, демонстрировавшийся в Кишиневе и в гагаузских селах (лето 1951 г.). В 1953 г. Людмила Александровна защитила на Восточном факультете ЛГУ кандидатскую диссертацию «Песенное творчество гагаузов». В декабре 1954 г. по приглашению проф. Н. К. Дмитриева Людмила Александровна перевелась на работу в Москву, в сектор тюркских языков Института языкознания АН СССР, где работала более 22 лет. За это время ею было опубликовано около 100 научных статей, докладов, рецензий по различным тюркским языкам, написаны разделы в ряде коллективных трудов сектора «Сравнительно-историческая грамматика и лексика тюркских языков». Монографии Людмилы Александровны посвящены фонетике, морфологии и синтаксису современного гагаузского языка.

Заслугой Людмилы Александровны является разработка на базе русской графики алфавита гагаузского языка; этот алфавит действовал в Молдавии с 1958 по 1995 г. Новый гагаузский алфавит (на базе латинской графики) был разработан ею же в 1992 г. и утвержден Народным собранием Гагаузии и Парламентом Республики Молдовы в 1996 г.

В 1974 г. Людмила Александровна защитила докторскую диссертацию «Синтаксис гагаузского языка в сравнительном освещении». С 1977 г. работала в Ленинградском отделении Института языкознания АН СССР (впоследствии ИЛИ РАН) в группе балканского языкознания под руководством члена-корреспондента АН А. В. Десницкой, занимаясь грамматическими «балканизмами» в гагаузском языке.

Новый этап в жизни Людмилы Александровны был связан с открытием в 1991 г. университета в г. Комрате (административный центр Гагаузии), куда она была приглашена в качестве преподавателя гагаузского языка. За время работы в КГУ ею подготовлено около 90 студентов — учителей родного языка в школах Гагаузской автономии. Она издала первое учебное пособие для студентов и преподавателей гагаузского языка (1997) и учебную монографию по синтаксису (1999).

Людмила Александровна была и остается автором первой и единственной научной грамматики гагаузского языка, в которой описаны не только его фонетические и грамматические особенности, но и диалектное членение; сопоставлены факты гагаузского языка с данными гагаузских говоров Болгарии, балканотурецких диалектов и неродственных славянских языков (болгарского, русского) и романских (молдавского, румынского). Научные изыскания Людмилы Александровны сделали гагаузский язык достоянием современной мировой тюркологии.

Память о Людмиле Александровне Покровской как об ученом-тюркологе и талантливом человеке, не замыкавшемся в мире «чистой науки», но любившем жизнь во всех ее проявлениях, навсегда сохранится у знавших ее людей.

Старший научный сотрудник ИЛИ РАН  
*А. В. Грошева*

## РЕФЕРАТЫ

УДК 94

Казадгли Н. **Дипломатическая переписка между Тунисом и Россией в 60-е годы XIX века** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 3–13.

В статье представлены документы из Национального архива Туниса, которые отражают важный этап развития дипломатических связей между этой страной и Российской империей. Особое внимание уделено анализу внутривосточной ситуации в Тунисе и его внешней политики в рассматриваемый период.

*Ключевые слова:* Российская империя, Тунис, дипломатическая переписка.

УДК 94

Победоносцева А. О. **Курды в русских периодических изданиях XIX в.** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 14–24.

В статье представлен обзор русских периодических изданий XIX в., когда внимание России было направлено на Курдистан в связи с потребностями внешней и внутренней политики. Приближение театра военных действий к местам проживания курдского населения в начале XIX в. повлияло на возникновение первых русско-курдских контактов. Дальнейший анализ русских периодических изданий как отражения информации о событиях в реальном времени позволит лучше изучить курдский вопрос, который актуален и в наше время.

*Ключевые слова:* курды, курдский вопрос, Турция, Иран, Ирак, Сирия, Россия, история, этнография, религия, культура, национальные конфликты.

УДК 94(520).031

Строева М. В. **Россия и Япония: Санкт-Петербургский договор 1875 г.** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 25–35.

Статья посвящена истории русско-японских отношений в конце 60-х — середине 70-х гг. XIX в. Цель работы — описать и проанализировать переговорный процесс 1874–1875 гг., выявить динамику развития русско-японских отношений в исследуемый период (от Временного соглашения 1867 г. до Санкт-Петербургского договора 1875 г.).

*Ключевые слова:* русско-японские отношения, Санкт-Петербургский договор 1875 г., Эномото Такэаки, А. М. Горчаков, Временное соглашение 1867 г., П. Н. Стрёмовухов, «Мария-Луз».

УДК (930.85):330.342.143

Жевелева А. В. **О социально-психологических истоках турецкого частного предпринимательства (по биографическим материалам Вехби Коча)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 36–45.

В статье представлена сжатая биография одного из первых турецких предпринимателей Вехби Коча. На примере его предпринимательской деятельности автор попытался проанализировать черты турецких предпринимателей первой половины XX в.

*Ключевые слова:* экономика, турецкое частное предпринимательство, Вехби Коч.

УДК 327

Зеленев Е. И. **От *Genius loci* к *Imago mundi*** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 46–60.

Статья посвящена формированию парадигмы научного знания в области востоковедения. Рассмотрены базовые понятия, характеризующие человеческое мировосприятие: картина мира, образ мира, модель мира.

*Ключевые слова:* геокультура, образ мира, парадигма научного знания.

УДК 291.337

Иванова В. В. **Охранительное значение воды в анатолийской магии** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 61–67.

В статье рассматривается значение воды в охранительной магии турок Анатолии. Будучи значимым элементом древнетюркской картины мира и получив дополнительную сакрализацию с принятием ислама, вода активно задействована в турецкой охранительной магии, что выражается как в функциональном ее применении в профессиональных и профанных магических практиках, так и в магически обусловленном присутствии на оружии, предметах одежды и быта.

*Ключевые слова:* Турция, Анатолия, магия, вода.

УДК 316.44(540)

Успенская Е. Н. **Индийское кастовое общество: особенности формирования и состав** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 68–76.

Научные проблемы, связанные с изучением кастового общества, многочисленны и далеки от разрешения. Кастовое общество формировалось под влиянием идеологии индуизма в ходе собирания племен и народов на территории Индостана в единую культурную целостность. Этот процесс распространения духовной власти брахманизма-индуизма называется санскритизация (букв. «окультурирование») и отличается сохранением самобытности включенных в процесс племен («их такими создал Бог»). Он распространяется на все типы межобщинного взаимодействия. В результате этнически многосоставное общество превратилось в конгломерат множества джати. Ныне по типу джати воспроизводятся и не имеющие этнической природы социальные коллективы. Джати — базовая ячейка кастового общества

*Ключевые слова:* Индия, этнография, социальная организация, традиционное общество, каста.

УДК 94

Герасимов И. В. **Теологические труды и деятельность исламских ученых в Судане в XVII–XVIII вв. (по произведению Ибн Дайфаллаха «Табакат»)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 77–82.

В статье представлен разбор теологических трудов арабских ученых средневековья, оказавших наиболее существенное влияние на религиозную мысль Судана XVII–XVIII вв.

*Ключевые слова:* Судан, Ибн Дайфаллах, «Табакат», суфийские братства, теология, факих.

УДК 94 (520)02

Люттик Е. В. **Первые шаги миссионеров Ордена иезуитов во Вьетнаме в XVI — начале XVII в.** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 83–89.

Статья посвящена малоизученному в российской и зарубежной историографии периоду деятельности Ордена иезуитов в XVI–XVII вв. Принято считать, что до прибытия во Вьетнам Диего Корваллио и Франсуа Бузоми Орден иезуитов не вел там какую-либо серьезную работу. Однако во многом благодаря первым иезуитам, прибывшим во Вьетнам в XVI в., Орден смог закрепиться в стране и достичь успехов в обращении в христианство местного населения.

*Ключевые слова:* Вьетнам, Макао, Орден иезуитов, распространение христианства.

УДК 398.88

Донченко С. С. **Лалон Фокир и его поэтическое наследие** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 90–94.

Статья посвящена Лалону Фокиру — выдающемуся носителю бенгальской фольклорной традиции. Его песни являются ярким примером творчества баулов — группы бенгальских народных певцов. Для именитых представителей бенгальской литературы нового времени песни Лалона Фокира явились источником вдохновения. Приводятся биографические сведения, а также анализ поэтики и содержания одной из песен.

*Ключевые слова:* Лалон, Лалан, фокир, факир, баул, баул-ган, Бенгалия, песни, фольклор.

УДК 304.2

Заболотских М. Г. **Первые эфиопские интеллигенты и монархия: проблемы коммуникации** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 95–106.

Статья посвящена проблемам взаимодействия первых эфиопских интеллигентов и монархического государства в начале XX в. После краткого анализа появления класса интеллигенции в мире данный процесс подробно описан на основе эфиопского материала. На базе оригинальных источников рассмотрено отношение эфиопских интеллигентов к реформам и способам их проведения. Особенное внимание уделено особенностям коммуникации интеллигентов и монарха, который, с их точки зрения, являлся единственным человеком в стране, способным реально осуществить реформы. Средства данной коммуникации (включая газеты, книги, социальные брошюры) подвергнуты подробному анализу.

*Ключевые слова:* интеллигенция, Эфиопия, пресса, монархия, реформы.

УДК 81-23

Алексеева М. Е. **Основные принципы объектного маркирования в современном иврите: определенность и дифференцированное маркирование** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 107–113.

Статья посвящена проблеме дифференцированного маркирования объекта в современном иврите. В ней освещаются общие вопросы ДМО, вопросы грамматически правильного и наиболее частотного оформления определенных и неопределенных именных групп иврита, выступающих в качестве дополнений, а также зависимость маркирования именных групп от таких критериев, как определенность, одушевленность, лицо и др. В качестве материала для сравнения в статье приводятся данные других языков и различных периодов существования языка иврит.

*Ключевые слова:* падежное маркирование, дифференцированное маркирование объекта (ДМО), определенность/неопределенность, иврит.

УДК 811.521

Хронопуло Л. Ю. **Оптативные высказывания с императивной формой глагола в японском языке** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 3. С. 114–119.

В статье рассматриваются примеры употребления императивных форм японского глагола в оптативных предложениях; показано, что формальными критериями разграничения прямых и непрямых употреблений императивных форм в японском языке в случае императивных и оптативных высказываний, которые иногда представляют трудность, способны стать использование в предложении подлежащего, оформленного показателем именительного падежа *га*, наличие вспомогательного глагола *симау*, обращения, оформленного частицей *ё*, а также формы страдательного залога при глаголе в императиве.

*Ключевые слова:* японский язык, оптатив, мэйрэйкэй, императив, критерии разграничения.

## SUMMARIES

### Kazdaghi N. **Diplomatic correspondence between Tunisia and Russia in the 1860s.**

Some documents from the National Archives of Tunisia are analyzed. They reflect an important stage in the development of diplomatic relations between Tunisia and the Russian Empire. Special attention is given to the internal political situation and foreign policy of Tunisia at the time.

*Keywords:* Russian Empire, Tunisia, diplomatic correspondence.

### Pobedonostseva A. O. **Kurds in the 19th-century Russian periodicals.**

The article reviews the Russia—Kurdistan relationship as described in the 19th century Russian periodicals. As the war action drew closer to Kurdish settlements in the early 19th century, the relationship between the two countries grew stronger. It is suggested that further analysis of Russian periodicals would lead to better understanding of the Kurdish question that is still relevant today.

*Keywords:* Kurds, Kurdish question, Turkey, Iran, Iraq, Syria, Russia, history, ethnography, religion, culture, national conflicts.

### Stroeveva M. V. **Russia and Japan: the 1875 St Petersburg Treaty.**

The history of Russian—Japanese relations in late 1860s — mid-1870s is reviewed. Negotiations of 1874–1875 are analyzed. The evolvement of the Russian—Japanese relations from the 1867 Temporary Agreement to the 1875 St Petersburg Treaty is described.

*Keywords:* Russian—Japanese relations, the 1875 St Petersburg Treaty, Enomoto Takeaki, A. M. Gorchakov, the 1867 Temporary Agreement, P. N. Stremoukhov, “Maria-Luz”.

### Zhevelova V. A. **Sociopsychological origins of private entrepreneurship in Turkey as exemplified by Vehbi Koç.**

A brief biography of Vehbi Koç, one of the first Turkish businessmen is given. Using examples of his entrepreneurial activities, the author analyzes the characteristics of Turkish entrepreneurs in the first half of the 20th century.

*Keywords:* economy, private entrepreneurship, Vehbi Koç, Turkey.

### Zelenov E. I. **From Genius loci to Imago mundi.**

The article reviews the evolvement of a scientific paradigm in Oriental studies. Basic concepts characterizing human perception of the world are discussed, such as the view, the image and the model of the world.

*Keywords:* geoculture, image of the world, paradigm of scientific knowledge.

### Ivanova V. V. **Protective value of water in Anatolian magic.**

Protective value of water in Turkish magic preserved in contemporary Anatolia is discussed. An important component of ancient Turkic and later Islamic view of life, water is widely used in Turkish defensive magic. Examples might be found not only in professional and non-professional magical practices but also in symbolic decorations of garments, weapons and everyday household items.

*Keywords:* Turkey, Anatolia, magic, water.

### Uspenskaya E. N. **Hindu caste society: origins and composition.**

The current theories of caste abound in difficult questions. Two of them are discussed here. Theory and practice of Brahmanical acculturation, namely, Sanskritization, was an effective social method invented by Brahmins. Throughout Indian history, ethnic contacts were minimized and inter-group communication was converted into a kind of hierarchical social stratification. The so-called savage tribes were encapsulated and transformed into cooperative social units by means of Hindu religion. This was the way of Sanskritization for the God-created human beings, or Jatis. Ethnic jatis and professional jatis are now the basic constituent units of the Hindu society.

*Keywords:* India, ethnography, social organisation, traditional society, caste.

**Gerasimov I. V. Theological works of Islamic scholars in Sudan in the 17th and 18th centuries (based on “Tabaqat” by Ibn Dayfallah).**

The article analyzes theological treatises of the Medieval Arab scholars whose works had a great impact on the Sudanese religious thought in the 17th and 18th centuries.

*Keywords:* Sudan, Ibn Daifallah, “Tabaqat”, Sufi brotherhoods, theology, fakih.

**Lyutik E. V. The first steps of the Jesuit Order missionaries in Vietnam in the 16th and early 17th centuries.**

The article discusses the period in the history of Jesuit Order that has been poorly studied by Russian and foreign historians, i.e. the 16th and early 17th centuries. It is generally assumed that the Jesuits Order did not undertake any serious activities in Vietnam prior to the arrival of Diego Corvallio and Francesco Buzomi. However, it was largely thanks to the first Jesuit missionaries who had arrived to Vietnam in the 16th century that the order managed to consolidate and successfully convert the local population to Christianity.

*Keywords:* Vietnam, Macau, Jesuits Order, Christianity expansion.

**Donchenko S. S. Lalon Fokir and his poetic heritage.**

This article is dedicated to Lalon Fokir, an outstanding bearer of Bengali folk tradition. His songs are a vivid example of poetic works of the bauls, a group of Bengali folk singers. Lalon's songs were a source of inspiration for eminent litterateurs of Bengal. Some biographical information is given; poetics and contents of one of his songs are analyzed.

*Keywords:* Lalon, Lalan, fokir, fakir, baul, baul-gaan, Bengal, folklore, songs.

**Zabolotskikh M. G. First Ethiopian intellectuals and monarchy: problems of communication.**

The article discusses interactions between first Ethiopian intellectuals and monarchic state in the early 20th century. A short analysis is given of the evolvement of intelligentsia in the world; the process is then described in detail based on Ethiopian data. The attitude of Ethiopian intellectuals towards reforms and means of their realization is examined. Special attention is given to communication between the intellectuals and the monarch as the only person capable of effective reforms from their point of view. Means of this communication including newspapers, books, and pamphlets are thoroughly analyzed.

*Keywords:* intellectuals, Ethiopia, press, monarchy, reforms.

**Alekseeva M. E. General principles of object marking in modern Hebrew: definiteness and differential marking.**

This paper deals with differential object marking (DOM) in modern Hebrew. General aspects of the DOM theory are discussed, as are the most frequent and grammatically correct ways of marking objects in Hebrew, including both definite and indefinite noun phrases. Relations between different variants of object marking and such dimensions as definiteness, animacy, grammatical gender, etc. are also touched upon. Relevant data from other languages and periods of the Hebrew language is presented for comparison.

*Keywords:* case marking, differential object marking (DOM), (in)definiteness, Hebrew.

**Khronopulo L. Yu. Optative sentences with imperative verb forms in Japanese.**

This paper discusses the definition of frames of imperative and optative in Japanese. The author analyzes sentences where imperative form is used in the meaning of optative and considers formal criteria of how imperative and optative can be distinguished in such cases.

*Keywords:* Japanese language, optative, imperative, meireikei, distinguishing criteria.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Алексеева Мария Евгеньевна**, кафедра арабской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; maria-alexeeva@inbox.ru

**Герасимов Игорь Вячеславович**, кандидат филологических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; igorfarouh@yandex.ru

**Донченко Сергей Сергеевич**, аспирант кафедры индийской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; gygygy@list.ru

**Жевелева Александра Владимировна**, аспирант кафедры истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; golowastik\_al@mail.ru

**Заболотских Максим Геннадьевич**, аспирант Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; mak\_sim@inbox.ru

**Зеленев Евгений Ильич**, доктор исторических наук, профессор, декан Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; secretary@orient.pu.ru

**Иванова Вероника Витальевна**, аспирант МАЭ РАН (Кунсткамера); v.v.ivanova@gmail.com

**Каздагли Нежмеддин** (гражданин Туниса), кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой восточных языков Высшего института языков г. Туниса; nejmedinekazdagli@yahoo.fr

**Лютик Екатерина Валерьевна**, аспирант кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; hanoi2001@yandex.ru

**Победоносцева Анжелика Олеговна**, кафедра истории стран Ближнего Востока Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; apobedonostseva@gmail.com

**Строева Мария Васильевна**, ассистент кафедры японоведения Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; marie2001ru@yahoo.com

**Успенская Елена Николаевна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник МАЭ РАН (Кунсткамера), отдел Южной и Юго-Западной Азии; elerani@yandex.ru

**Хронопولو Лиала Юрьевна**, кандидат филологических наук, ассистент кафедры японоведения Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; khronopoulo@mail.ru

## CONTENTS

### Russia and the East

|                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Kazdaghli N.</i> Diplomatic correspondence between Tunisia and Russia in the 1860s ..... | 3  |
| <i>Pobedonostseva A. O.</i> Kurds in the 19th-century Russian periodicals.....              | 14 |
| <i>Stroeva M. V.</i> Russia and Japan: the 1875 St Petersburg Treaty.....                   | 25 |

### Foreign policy of international relations of Asia and Africa

|                                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Zheveleva A. V.</i> Sociopsychological origins of private entrepreneurship in Turkey as exemplified by Vehbi Koç..... | 36 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

### Geocultural spaces and codes of the cultures of Asia and Africa

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Zelenev E. I.</i> From Genius loci to Imago mundi.....                 | 46 |
| <i>Ivanova V. V.</i> Protective value of water in Anatolian magic.....    | 61 |
| <i>Uspenskaya E. N.</i> Hindu caste society: origins and composition..... | 68 |

### History and source studies

|                                                                                                                                                  |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Gerasimov I. V.</i> Theological works of Islamic scholars in Sudan in the 17th and 18th centuries (based on “Tabaqat” by Ibn Dayfallah) ..... | 77 |
| <i>Ljutik E. V.</i> The first steps of the Jesuit Order missionaries in Vietnam in the 16th and early 17th centuries ...                         | 83 |

### Literary studies

|                                                                                                      |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Donchenko S. S.</i> Lalon Fokir and his poetic heritage.....                                      | 90 |
| <i>Zabolotskikh M. G.</i> First Ethiopian intellectuals and monarchy: problems of communication..... | 95 |

### Linguistics

|                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Alekseeva M. E.</i> General principles of object marking in modern Hebrew: definiteness and differential marking ..... | 107 |
| <i>Khronopulo L. Y.</i> Optative sentences with imperative verb forms in Japanese.....                                    | 114 |

### In memoriam

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| Ljudmila Aleksandrovna Pokrovskaja (1925–2009)..... | 120 |
|-----------------------------------------------------|-----|

|                 |     |
|-----------------|-----|
| Summaries ..... | 125 |
|-----------------|-----|

|               |     |
|---------------|-----|
| Authors ..... | 127 |
|---------------|-----|