
**ВЕСТНИК
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

СЕРИЯ 13
**ВОСТОКОВЕДЕНИЕ
АФРИКАНИСТИКА**

ВЫПУСК 4
ДЕКАБРЬ
2009

Научно-теоретический журнал
Издается с августа 1946 года

СОДЕРЖАНИЕ

Россия и Восток

- Дьяков Н. Н.* Россия и Магриб: История установления отношений 3
Иванова В. В. Магический Восток — очарованный Запад: Опыт историко-культурологического
обзора 14

Внешняя политика и международные отношения стран Азии и Африки

- Самойлова М. Н.* Современное состояние японских прямых инвестиций в Европейском Союзе 23
Старовойтова Е. О. Страны Латинской Америки и Карибского бассейна в современной
внешнеполитической стратегии КНР 33

Литературоведение

- Гуров Н. В.* Религиозно-философские тексты в традициях средневекового индуизма:
«Ниспровержение Калавады» в литературе «воинствующего шиваизма» XII в. 44
Кокова Ю. Г. Богоявления в Бхагавата-пуране 54
Котин И. Ю. Голос индийской диаспоры 62
Невелева С. Л. Эпическое текстосложение — II («другой» Кришна) 72
Соболева Д. В. Жанр шатака («стостишь») в литературе телугу XIII–XVIII вв. 89
Цветкова С. О. Поэтика проповеди Кабира: Некоторые черты 104
Челнокова А. В. «Апне-апне рам» Бхагавана Сингха как пример романа хинди конца XX в.:
Традиция и новация 114

Рецензии и отзывы

- Гузев В. Г.* — А. Ю. Желтов. Языки нигер-конго: структурно-динамическая типология. — СПб.:
Изд-во С.-Петербургского университета, 2008 132
Жевелева А. В. — Рецензия на сборник «Востоковедение и Африканистика в университетах
Санкт-Петербурга, России и Европы. Международная научная конференция.
4–6 апреля 2006 г.: Доклады, материалы». — СПб., 2007 136



ИЗДАТЕЛЬСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Вестник
© Санкт-Петербургского
университета, 2009

<i>Немировский А. А.</i> — Ассиро-вавилонский эпос. Переводы с шумерского и аккадского языков В. К. Шилейко / Изд. подгот. В. В. Емельянов. Отв. ред. И. М. Стеблин-Каменский. СПб.: Наука, 2007. (Серия «Литературные памятники»)	138
Рефераты	143
Summaries	147
Сведения об авторах	150
Перечень статей	151

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ «ВЕСТНИКА СПбГУ»

Председатель д-р юрид. наук, проф. **Н. М. Кропачев**
Зам. председ. канд. биол. наук, проф. **И. А. Горлинский**
Зам. председ. д-р социол. наук, проф. **Н. Г. Скворцов**

Ответственный редактор канд. ист. наук **У. Л. Романова**

Редакционная коллегия серии:

*Е. И. Зеленев, д-р ист. наук, проф. (отв. редактор); А. В. Ляхович, канд. филол. наук (отв. секретарь);
Н. Н. Дьяков, д-р ист. наук, проф.; А. Ю. Желтов, канд. филол. наук, доц.;
А. В. Образцов, канд. филол. наук, доц.; В. В. Бочаров, д-р ист. наук, проф.;
В. Б. Касевич, д-р филол. наук, проф.; В. Н. Колотов, д-р ист. наук, доц.;
Н. А. Самойлов, канд. ист. наук, доц.; А. Г. Сторожук, д-р филол. наук, доц.*

Адрес электронной почты редколлегии серии: vestnik.vf@mail.ru

Редактор *М. В. Гиенко*
Компьютерная верстка *А. М. Вейшторг*

**На наш журнал можно подписаться по каталогу
«Газеты и журналы» «Агентства «Роспечать»».
Подписной индекс 32779**

Подписано в печать 16.02.2009. Формат 70×100^{1/16}. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 12,58. Уч.-изд. л. 15,11. Тираж 500 экз. Заказ №

Адрес редакции: 199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21.
Тел./факс 328-44-22; E-mail: vestnik@unipress.ru; <http://vestnik.unipress.ru>

Типография Издательства СПбГУ. 199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

РОССИЯ И ВОСТОК

УДК 94

Н. Н. Дьяков

РОССИЯ И МАГРИБ: ИСТОРИЯ УСТАНОВЛЕНИЯ ОТНОШЕНИЙ

Еще до рождения ислама земли к западу от Египта были известны арабиянам как «аль-Магриб» — «страна, где заходит солнце», «край заката». Позже, с включением этих земель в состав халифата на рубеже VII–VIII вв., в зависимости от удаленности их от главных исторических центров арабского Востока — Машрика, стали выделять «аль-Магриб аль-Адна» — Ближний Магриб, включавший Триполитанию и восточную часть Туниса, «аль-Магриб аль-Аусат» — Средний Магриб, т. е. запад Туниса и север Алжира, и, наконец, «аль-Магриб аль-Акса», Дальний Магриб — Марокко с Западной Сахарой.¹

Начало новой эпохи было связано для мусульманского Запада с утратой некогда блестящих достижений. Реконкиста — отвоевание королями Испании и Португалии мусульманских владений на Иберийском полуострове завершается падением последнего оплота мавров — Гранады в 1492 г. Этот же год не случайно становится датой открытия Америки и отправной точкой Великих географических открытий, по сути, отметивших наступление нового этапа мировой истории.

Существенным препятствием для европейской экспансии на Восток стало возвышение Османской державы, к середине XVI в. поглотившей не только почти весь арабский Восток, но и большую часть Магриба, включая Алжир, Тунис и Триполитанию. Лишь Дальний Магриб — Марокко, объединенное властью султанов-шерифов, выстояло под нажимом турецких гарнизонов-оджаков и эскадр. Ведущие державы Запада не преминули затем воспользоваться кризисом Османской империи, обострившимся на рубеже XVIII в., и своей «восточной политикой» развернули соперничество за «турецкое наследство».

Укрепляя влияние в арабских провинциях Порты, навязывая ей новые капитуляционные соглашения, Франция к началу XIX в. создала широкую сеть консульских представительств, торговых факторий и духовных миссий на востоке и юге Средиземноморья — от Сирии и Ливана до Алжира и Марокко. После краха экспедиции в Египет под командованием Бонапарта (1798–1801) Париж обращается к «освоению» Магриба,

дабы превратить его в плацдарм своей колониальной империи в Африке и на Ближнем Востоке. Капитуляция алжирского дея Хусейна (1830) положила начало 130-летней истории французского Магриба.

К эпохе колониальных войн, бесконечных коллизий «Восточного вопроса» относится начало прямых контактов России со странами Магриба. Не имея геополитических притязаний на удаленную от ее границ область мусульманского мира, Россия с конца XVIII в. стремилась к обеспечению стабильности в этом регионе, развивая отношения с его правителями.

Россия и Магриб: от Средних веков до конца XVIII в. Первые контакты между народами России и Магриба восходят, видимо, еще к эпохе становления самой российской государственности. Торговля у берегов Черного и Средиземного морей, первые походы русичей к границам исламского мира на пороге X в. привели к появлению полонян-славян (сакалиба) в разных концах Халифата.

Высокий уровень информационного обмена в пределах Халифата делал в тот период сведения о северных народах достоянием читателя и в Магрибе, и в Аль-Андалусе. К IX–XI вв. относятся первые упоминания о русах арабами (Ибн Хордабех, Ибн Фадлан, аль-Масуди, Ибн Хаукаль и др.). Значительный вклад в средневековую географию внесли североафриканские авторы. Около 1068 г. был завершен знаменитый путеводитель под названием *«Китаб аль-мамалик ва-ль-масалик...»* («Книга царств и путей...») аль-Бекри, а спустя менее века (ок. 1154 г.) другой уроженец арабского Запада, Абу Абдаллах Мухаммед аль-Идриси, составил один из главных географических сводов своего времени *«Китаб нузхат аль-муштак фи-хтирак аль-афак»* («Книга услады истомленного в дальних странствиях»), где описал для сицилийского короля Рожера II страны Магриба и Европы.

В Россию известия о Северной Африке стали попадать вместе с «хожением» паломников в Святую землю Палестины и Синая. Первые впечатления русских о Египте дошли до нас благодаря описаниям иноков-странников Зосимы и Варсанофия (XV в.), а в XVI–XVII вв. — купцов В. Познякова, Т. Коробейникова, В. Гагары и др. [5. С. 24–31].

К особому разряду контактов народов России и Северной Африки можно отнести пребывание на службе у турок, в янычарских оджаках россиян, преимущественно южан, попавших в плен либо в эпоху Золотой Орды, либо позже, в ходе войн, которые Россия вела против Османов и их вассалов — крымских ханов. Роль мамлюков — половцев-кыпчаков, а также черкесов, как на Востоке называли уроженцев Северного Кавказа, в истории Египта и других стран Северной Африки хорошо известна.

Характерной чертой социальной эволюции Магриба с древности и до нового времени оставался пиратский промысел, служивший мусульманам орудием «джихада на море» и во многом определивший этносоциальный облик городов региона. Среди корсаров и их капитанов-раисов были выходцы из Европы, Африки, Ближнего Востока. Помимо «турок по рождению» в Алжире, например, можно было встретить «турок по профессии», многие из которых были принявшими ислам авантюристами из греков, венгров, славян и др. [21. С. 41]. В числе последних немало было и уроженцев земли русской.

В допетровскую эпоху сведения о Северной Африке доходили до России благодаря переводам с европейских языков. Особый интерес вызывали путевые заметки об экзотических странах, в том числе Алжире, Тунисе, Египте. Европейские сочинения такого рода были известны русскому читателю с XVI–XVII вв.

Систематическое изучение ислама, языка, культуры и истории арабов началось в России при Петре I. Правда, Магриб долго находился вне поля научной деятельности российских ученых. Лишь в конце XVIII в., в екатерининскую эпоху, сведения об этом регионе достаточно регулярно появляются в столичной печати.

Всплеск интереса к Передней Азии и Северной Африке был вызван перипетиями русско-турецких войн (1768–1774, 1787–1791), активными действиями русских эскадр на Черном и Средиземном морях. На страницах научно-популярных работ, в прессе все чаще появлялись очерки о Египте, Сирии, Алжире и т. д. На основании донесений русских консулов и моряков в эти же годы в «Санкт-Петербургских ведомостях» были опубликованы и первые заметки о Марокко [6. С. 146–147]. Победе России в войне с Турцией 1768–1774 гг. способствовала Архипелагская экспедиция, отправившаяся из Балтики в Средиземноморье для отвлечения турецких сил с придунайского и черноморского театров военных действий. После этой экспедиции возникла новая для России военно-историческая и географическая литература, в том числе содержащая сведения об отдаленных средиземноморских провинциях Порты.

Прямым результатом Архипелагской экспедиции стало появление первых описаний «Варварийского берега», опубликованных участником Чесменского сражения (1770) капитаном флота Матвеем Григорьевичем Коковцовым (1745–1793), прадедом русского семитолога П. К. Коковцова. Это был первый россиянин, не просто посетивший, но и тщательно описавший города, население, хозяйство, политико-административное устройство Туниса и Алжира — в ту пору магрибских провинций Порты. В августе 1776 г. в письме в Адмиралтейскую коллегию (от 6 августа 1776 г.) М. Г. Коковцов рассказал о своем вояже в Тунис и о восхитившем его «странноприимстве варваров», хотя «народы сии так подлого имени совсем не заслуживают...» [17. Л. 5].

После отставки в 1785 г. с флотской службы М. Г. Коковцов при содействии члена-корреспондента Академии наук Ф. О. Туманского опубликовал заметки о посещении Туниса (1776) и Алжира (1777) [16]. Высокую оценку этим трудам дал И. Ю. Крачковский: «Основанные на непосредственных впечатлениях, они обнаруживают некоторое знакомство с арабским языком и до сих пор остаются важным источником для характеристики Алжира и Туниса этой эпохи...» [18. С. 56].

Рост международного авторитета России как великой морской державы, одолевшей Порту в войне 1768–1774 гг. и укрепившей позиции в Средиземноморье, привел к расширению ее контактов на севере Африки. Консульские миссии России имелись тогда в испанском Кадисе и в ряде городов Италии. С 1769 г., во время Архипелагской экспедиции нештатным консулом России в Гибралтаре выступал англичанин Лидс Бут, сообщавший «сведения о внутривполитическом положении, взаимоотношениях Марокко с иностранными державами и др.» [27. С. 12–13].

Инициативу расширения связей с христианским миром поддержал султан Марокко Мухаммед бен Абдаллах (1757–1790). В октябре 1777 г. Лидс Бут сообщал в Санкт-Петербург о его готовности открыть свои порты и гавани для европейских судов. В начале 1778 г. в Ливорно состоялись встречи марокканского посланника Мухаммеда б. Абд аль-Малика с командиром отряда русских кораблей капитаном 1-го ранга Т. Козляиновым, сообщившим о готовности «Ея Императорского Величества» Екатерины Алексеевны развивать дружеские отношения с Марокко. Эти контакты нашли подтверждение в переписке Т. Козляинова с марокканским послом. В знак расположения и в ответ на просьбу султанского посланника Т. Козляинов выделил ему два фрегата — «Св. Павел»

и «Констанца» — под командой капитана Н. С. Скуратова для возвращения марокканского посольства из Ливорно в Танжер. Выполнив эту миссию, Н. С. Скуратов отбыл из Танжера с письмами султана к Екатерине II и вице-президенту Адмиралтейской коллегии графу И. Г. Чернышеву об установлении дружественных связей, прежде всего в области мореплавания и торговли. Важным итогом пребывания русских кораблей в Танжерской бухте стало описание Н. С. Скуратовым марокканского побережья: «Земля сего владения изобильна хлебом, скотом, разной дичью, рыбой и фруктами... Имеют фабрики шерстяные, кожаные, на коих делают подошвенные сафьяны разных цветов... собирают довольно деревянного масла, воску, желтой камеди, говяжьего сала, медных руд и всем сим имеют небольшую коммерцию с англичанами, голландцами, французами, шведами, датчанами и венецианцами, а от них получают разных качеств полотна, шторы разных цветов, одинакие бархаты, разные корни, сахар, кофей, чай, бисер для женского убора и серу горячую...» [31. С. 22; 27. С. 18–22].

Переписка между Екатериной II и султаном Сиди Мухаммедом бен Абдаллахом готовила почву для подписания договора между двумя державами. Однако дальнейшему развитию этих связей помешала русско-турецкая война 1787–1791 гг. Так или иначе, приведенные факты «ярко характеризуют дружественные отношения между Россией и Марокко в последней четверти XVIII в.» [6. С. 150–151].

Отмечая стремление Марокко к сближению с Россией, марокканский историк А. Тази писал: «Удаленность Москвы от Королевства Марокко не была препятствием для марокканской внешней политики в установлении контактов с царской Россией. Выгодное положение Марокко как важного международного перекрестка привлекало к нему внимание разных сторон, в том числе и соседей России в Османской империи, с которыми марокканцев объединяли узы веры...». В архивах Санкт-Петербурга, как писал А. Тази, хранились материалы переписки султана Мухаммеда III (Бен Абдаллаха) с императрицей Екатериной II, в которых нашла отражение позиция Марокко в отношении присутствия русского флота в Средиземноморье во время войны с Портой [35. Р. 108].

Отношения с Турцией на рубеже XVIII–XIX вв. оставались приоритетными в «восточной политике» России. Стремясь обеспечить безопасность своим судам в центральном и западном секторах Средиземноморья, Россия настояла на включении в текст Ясского договора (1792) статьи, по которой Порты с целью обеспечения интересов русской торговли в Алжире, Тунисе и Триполитании брала на себя обязательства возместить русским купцам все убытки, причиненные им корсарами [27. С. 31].

Геополитический прорыв России на пороге XIX в. усилил ее влияние в Средиземноморье и позволил активнее включиться в систему региональных политических и торгово-экономических связей, в том числе со странами Магриба, по-прежнему представлявшими зону особых интересов Запада и Порты.

Магриб в науке, культуре и политике России в XIX — начале XX в. Первая половина XIX в. отмечена в Европе и России прогрессом академического и университетского востоковедения. В известной мере это объяснялось задачами колониальной экспансии. Явным лидером в политическом и экономическом освоении Магриба, в изучении языков и культуры его народов стала Франция, приступившая в связи с захватом Алжира в 1830 г. к выполнению своей «цивилизаторской миссии».

В свою очередь, Россия с начала XIX в. была втянута в войну на Кавказе, которая дала ей опыт, во многом схожий с историей французской колонизации на севере Африки. Магриб — крайний запад арабского мира — и Кавказ — северная периферия ис-

лама — имели много общего и с точки зрения их исламизации, и с точки зрения живучести там доисламских культов и традиционных социальных институтов. Сходство историко-культурных, природных и геополитических факторов (ведь проникновение Франции в Магриб, а России — на Северный Кавказ осуществлялись почти одновременно) дает основание сопоставить некоторые аспекты колониального прошлого этих регионов [9. С. 27–49].

К середине XIX в. публикации о Северной Африке, в том числе о Магрибе, получают в России широкое распространение. Все чаще их можно было увидеть в популярных изданиях («Современник», «Отечественные записки», «Русский вестник», «Вестник Европы», «Библиотека для чтения» и т. п.). Вышли в свет первые крупные публикации русских ученых и путешественников о Магрибе.

Очерк о Танжере, например, включил в свои «Письма об Испании» философ и литератор В. П. Боткин (1811–1869), побывавший в Марокко осенью 1845 г. Его «Письма» в «Современнике» высоко оценили корифеи русской словесности: Гоголь, Тургенев, Анненков, Фет. «Танжерский очерк Боткина обогнал свою эпоху. Интерес к нему возрастал по мере вовлечения Марокко, других арабских стран в сферу международной политики и особенно проявился в России после испано-марокканской войны 1860 г., когда марокканский вопрос выдвинулся на авансцену европейской политики...» [27. С. 58].

Спустя два года (1847) Танжер посетил А. Н. Демидов — потомок старинного рода русских заводчиков. 16-тысячный город, носивший, по его словам, «испанский облик», был красив и хорошо расположен. «Многочисленные сады, которыми он окружен, рощи фиговых и апельсиновых деревьев, простирающих зеленые кроны между белыми домами, придают ему свежий, кокетливый и привлекательный вид...» [31. С. 33].

Большой отклик получили публикации доктора А. А. Рафаловича (1816–1851) из Ришельевского лицея в Одессе, посетившего Сирию, Египет, Алжир и Тунис в 1846–1848 гг. с целью изучения эпидемий чумы и холеры. В Алжире он стал очевидцем массовой колонизации, последовавшей за капитуляцией Абд аль-Кадира — вождя антифранцузского сопротивления 1832–1847 гг. «Туземный мусульманский элемент везде постепенно и приметно исчезает: или, как города Алжира — от умножившейся бедности, чрез то, что всеми ветвями торговли и промышленности овладели европейцы, с которыми не могут состязаться арабы, и вследствие чрезвычайной дороговизны всех жизненных потребностей; или — от губительного действия страшного разврата и пороков, прививаемых образованными завоевателями полуварварским туземцам...», — писал А. А. Рафалович. Не менее критически он высказался о социальных проблемах Туниса при Ахмед-бее (1837–1855): «Управление нынешнего бея... совершенно разорило край, уничтожило торговлю, земледелие и промышленность этой плодоносной и некогда столь богатой страны» [5. С. 209].

Путешествие А.А.Рафаловича по Ближнему Востоку и Северной Африке длилось почти три года. Вернувшись в конце 1848 г. на родину больным, он немало сил отдал в конце жизни для ознакомления россиян с жизнью увиденных им стран. Ранняя кончина замечательного ученого не дала ему подготовить развернутое описание Туниса и Алжира, материалы о которых увидели свет после его смерти в «Журнале Министерства внутренних дел» (1849).

В 1847 г. Алжир посетил русский геолог и естествоиспытатель Э.И.Эйхвальд (1795–1871), оставивший интересные наблюдения о социально-политической ситуации в Алжире в начале французской колонизации. Э.И.Эйхвальд был первым русским путешес-

твенником, кто не просто застал в Алжире последний этап сопротивления эмира Абд аль-Кадира, но и попытался проанализировать и сравнить ход военных операций, природные и этнокультурные условия Северной Африки и Кавказа [36].

Яркий пример «колониально-аналитической» литературы дает книга военного историка полковника М. Н. Богдановича, вышедшая в 1849 г. Основанная на широком круге западных публикаций и документов, эта работа открыла «более или менее непрерывную алжироведческую традицию в России» [19. С. 13–14].

Работа другого военного путешественника — капитана генерального штаба А. Н. Куропаткина (1848–1925), впоследствии военного министра России, посетившего Алжир в 1874 г., — открывается «военно-историческим обзором» и содержит анализ географических условий, этносоциального состава населения, военно-административных и социально-экономических структур Алжира на заре Третьей республики (1870–1940). Особого внимания заслуживает анализ «ассимиляции» традиционных институтов с целью «сделать Алжир как бы частью Франции». С завоеванием Алжира «туземцы пришли в соприкосновение с европейцами, что отразилось на них как в лучшую, так и в дурную сторону: увеличился их рынок сбыта ремесленных товаров, были проложены дороги, возрос уровень потребностей... однако, с другой стороны, само завоевание Алжира... реквизиции и секвестр имущества, частые восстания, в связи с повальными болезнями и голодом, еще больше истощили народ». А. Н. Куропаткин отметил социальные язвы колонизации: «С наплывом европейского населения, часть которого составляет далеко не сливки общества, в туземное население стали проникать пьянство, азартные игры, разврат и связанное с ним распространение сифилиса. В особенности большие города: Оран и Алжир явились рассадниками пороков, составляющих неизбежные язвы европейской цивилизации» [20. С. 60].

В конце XIX в. существенно расширился круг путешественников из России в Магриб, куда наряду с учеными, врачами, дипломатами устремились также писатели, журналисты, художники. В 70–80-е годы XIX в. русских все чаще можно было увидеть в городах Алжира и Туниса. В 1873–1874 гг. Тунис посетил известный исследователь Африки В. В. Юнкер (1840–1892). В 1875 г. он побывал в Ливийской пустыне, оставив интересные заметки о жизни обитателей сахарских оазисов. Тогда же в Тунисе побывал Л. Ф. Костенко (1841–1891), опубликовавший свои географические и этнографические заметки в книге «Путешествие в Северную Африку» (1880).

Популярность в России и Европе приобрела изданная в Париже в 1880 г. книга писем русского геолога и географа П. А. Чихачева (1808–1890) к его другу М. Шевалье о поездке в Испанию, Алжир и Тунис. Повествование П. А. Чихачева отличалось яркими авторскими наблюдениями о природе, населении, памятниках Магриба и некогда блестящей страны Аль-Андалус — в прошлом арабской Испании. Поездки по Алжиру (1877–1878) позволили ученому изучить социальные проблемы французской колонии. При своем в целом позитивном взгляде на политику Франции П. А. Чихачев отметил кризисные явления в экономике Алжира: «Когда речь идет о стране, столь богато одаренной природой, то становится совершенно очевидно, что алжирская почва может произвести все, что необходимо для удовлетворения даже самых строгих требований материальной жизни. Так что поддержки со стороны метрополии тут совершенно не требуется...» [34. С. 154].

Рассказ о Тунисе П. А. Чихачев начал в июне 1878 г. с описания древностей Карфагена. Весьма сдержанно он оценивал плоды политики Хайрадин-паши (1826–1889) —

туниССкого реформатора, черкеса по происхождению: «...Система реформ, которую предполагают ввести в Турции, не была принята в Тунисе, хотя блистательные манифесты, провозглашавшие реформы в Константинополе, публиковались и в Тунисе... Как и встарь власть сосредоточена в руках бея, а следовательно, эта власть гуманна и либеральна или угнетающа и жестока, в зависимости от личных качеств того, кто облечен властью» [34. С. 292]. Через три года после поездки П. А. Чихачева бей Мухаммед ас-Садок подписал Бардосский договор (1881), лишивший Тунис суверенитета и превративший его в протекторат Франции.

В 1884 г. в Алжире, Тунисе, Триполи и ряде районов Сахары побывал врач и антрополог А. В. Елисеев (1858–1895) — сторонник «цивилизаторской миссии» Запада, восхищавшийся «колоссальностью работ» колонистов, чьим трудом за полвека была преобразована земля Алжира. «Разумеется, при таких условиях быстро двигающейся вперед цивилизации самобытность и оригинальность страны пропадают: полудикий номад заменяется трудолюбивым земледельцем, кровожадный хищник... — мирным охотником, а туземный человек повсюду отходит на задний план перед могучим своею цивилизацией пришлым человеком Европы» [10. С. 50]. Академические, в том числе этнографические заметки А. В. Елисеева о путешествии на Восток и в Северную Африку вышли в «Известиях Русского географического общества», в «Русском обозрении» и не раз переиздавались как отдельными книгами, так и в сборниках.

Свои впечатления о жизни колониального Алжира в конце XIX в. опубликовал А. Гессе, отзывавшийся о берберях предсахарских областей как о «смышленном, энергичном и трудолюбивом народе, расположенном к торговле» (1890) [3. С. 61].

На рубеже XIX–XX вв. резко обострился «марокканский вопрос» в мировой политике. Вслед за Францией и Испанией, добившихся от султана Марокко капитуляционных прав еще в 1767 г., к освоению последнего, сохранявшего суверенитет государства Магриба, устремились новые державы. В 1880 г. в Мадриде представители 14 стран подписали конвенцию о режиме капитуляций в Марокко. В 1881 г. к ней присоединилась и Россия. Этот шаг русского правительства носил конъюнктурный характер: «Ни в 80-х годах XIX в., ни позднее Мадридская конференция не имела практического значения для России, которая фактически никогда не пользовалась правом “покровительства” в Марокко» [27. С. 72].

Мадридская конвенция способствовала развитию официальных контактов России с Марокко, султан которого Мулай Хасан (1873–1894) высказывал пожелание, чтобы российский представитель был направлен в Танжер.

В декабре 1881 г. в Марокко прибыл член Русского географического общества К. А. Вяземский, известный путешественник по Азии, Ближнему Востоку и Северной Африке. Прибыв из Танжера в Марракеш, он и его супруга были приняты султаном Мулай Хасаном (Мюле Гасаном, как называет его К. А. Вяземский). Русский гость описал также свои встречи с «великим визирем», другими марокканскими сановниками, а также с находившимися на службе султана офицерами из Франции и Англии. «Мароккский же султан, — писал К. А. Вяземский, — числится прямым наследником Магомета и потому долженствовал бы первенствовать у мусульман». Перед отбытием из Марракеша К. А. Вяземский получил разрешительные грамоты марокканского правительства на въезд в Фес — духовную столицу Марокко, — а оттуда направиться через приграничный город Уджда в Алжир. Переданные в Географическое общество путевые заметки К. А. Вяземского содержат уникальные наблюдения о культуре и нравах Марокко кон-

ца XIX в. При всем европоцентризме автора, эти свидетельства отмечены симпатией к радушным жителям далекой африканской страны [2].

Дважды побывал в Марокко, при султанах Мулай Хасане (1873–1894) и Мулай Абд аль-Азизе (1894–1908), русский журналист В. И. Немирович-Данченко (1848–1936), брат известного театрального деятеля. Опубликовав впервые заметки о посещении Танжера, Тетуана, Феса, Рабата, Тафилальта в 1896 г. [29], он не раз возвращался к североафриканским впечатлениям, в том числе после вынужденной эмиграции в 1921 г. [27. С. 142–150]. Образ «края золотого заката», созданный его пером, способствовал росту интереса российской общественности к «мавританской культуре», позволил русскому читателю лучше понять жизнь Марокко на пороге XX в.

«Нигде вы не познакомитесь так близко, так скоро с пестротой и оживлением картинного Востока... Африка, кажется, прислала сюда всех своих представителей... Чернокожие «гнауа» и берберы, арабы и евреи, детский гомон и женские возгласы, стук молотков чеканщиков, музыка и песни, дурманящие ароматы специй — пестрота и богатство Востока...», — писал В. И. Немирович-Данченко о знаменитом танжерском базаре Зоко (или «Сокко», от араб. «сук» — «базар». — *Н. Д.*)

«Я пригласил одного мавра к себе... в середине обеда он уже был в ужасе..., — рассказывает В. И. Немирович-Данченко в очерке о Танжере. «Поистине велик Аллах, давший европейцу желудок страуса! Теперь я понимаю, почему вы все захватываете у нас и почему вам своего мало! Вы как мыши малы, но съедите весь мир, если пророк не спасет его от вашего аппетита», — воскликнул его гость, увидев, как ест «неверный» [28. С. 22–27].

Безусловно, редкие и подчас совсем не продолжительные путешествия, подобные тем, которые предприняли с середины XIX в. В. П. Боткин, А. Сумароков, К. Скальский К. А. Вяземский, В. И. Немирович-Данченко и другие деятели русской культуры, способствовали росту взаимного интереса народов России и Марокко, их дальнейшему сближению и, наконец, принятию давно назревшего политического решения об установлении между двумя странами дипломатических отношений.

В октябре 1897 г. Государственный совет постановил учредить в Марокко официальное представительство во главе с генеральным консулом в ранге министра-резидента. Это решение получило высочайшее утверждение Николая II, и в декабре 1897 г. первым генеральным консулом России в Марокко был назначен опытный дипломат В. Р. Бахерахт (1851–1916), до того служивший в российских представительствах в Германии, Италии, Португалии и т. д. Министерство иностранных дел подробно инструктировало В. Р. Бахерахта о задачах российской политики в Марокко, сводящихся к тому, чтобы ввиду «оживившегося восточного вопроса и усиленной деятельности европейских государств по разделу Африканского материка... предотвратить всякое нарушение существующего равновесия сил в бассейне Средиземного моря...» [31. С. 183–184].

В борьбу западных держав за влияние на севере Африки все активнее втягивалась Германия. Берлин, как и его более опытные конкуренты, стремился наверстать упущенное, направляя канонерки к берегам Магриба, создавая сеть морских баз и угольных станций для обслуживания своего набравшего мощь флота.

Проблема открытия новых стоянок для военных и торговых судов пристально обсуждалась в эти годы и русским правительством. Уже в августе 1898 г. В. Р. Бахерахт направляет в Санкт-Петербург ряд служебных записок «о приобретении угольной станции в Танжере ввиду сложной политической ситуации в Марокко», сопровождая их

подробными картами и описанием атлантического и средиземноморского побережья Дальнего Магриба. Морское министерство в ответ на эти предложения генерального консула в Танжере подчеркивало, однако, приоритетность укрепления позиций России у берегов Аравии и Филиппин для обеспечения прохода русских кораблей из Тихого океана в Средиземноморье.

Подобный подход морского ведомства отражал характер российской политики в регионе. Петербург не готов был ввязываться в спор Великобритании, Франции и Германии за влияние в западном Средиземноморье и на севере Африки — в спор, который во многом определял тенденцию формирования военно-политических союзов в Европе накануне Первой мировой войны.

Российско-марокканские связи продолжали развиваться и в этих сложных условиях. В июле 1901 г. в Санкт-Петербург прибыло чрезвычайное посольство марокканского султана во главе с министром иностранных дел Абдель-Кримом бен Слиманом. Во время аудиенции, устроенной Николаем II в Большом Петергофском дворце, А. Бен Слиман вручил Императору личное послание султана Мулай Абд аль-Азиза. В ответном письме султану Марокко Николай II писал: «Мы усмотрели в решении отправить означенную первую официальную миссию в Россию новый залог искреннего желания Вашего Величества еще теснее закрепить дружественные отношения, столь счастливо установившиеся между империями Нашими, особенно со времени учреждения дипломатического представительства Нашего в Марокко...» [31. С. 266].

В первые годы XX в. «мароккский вопрос», а точнее «марокканский кризис», вызванный усилением соперничества держав у границ Марокко, оказался в фокусе мировой политики. С территории Алжира Франция приступила к прямому захвату приграничных марокканских земель. Осенью 1904 г. в Танжер зашли три отряда российских боевых кораблей 2-й Тихоокеанской эскадры под командованием вице-адмирала З. П. Рождественского, следовавшей на Дальний Восток на войну с Японией. Командиры отрядов нанесли визит султанскому наместнику, заявившему, что Марокко связывают с Россией дружественные отношения, и нет «препятствий к стоянке и снабжению необходимым судов в портах султаната...» [31. С. 11].

К прямому шантажу своих конкурентов на колониальном рынке обратилась Германия, проявлявшая все больший интерес к Магрибу. 31 марта 1905 г. Танжер неожиданно посетил сам Вильгельм II, объявивший цель своего визита — сделать все от него зависящее «для действительной защиты германских интересов в Марокко...» [26. С. 37].

Решительная попытка разрешить этот международный кризис была предпринята в начале 1906 г. на конференции в испанском городе Альхесирас, где ведущие европейские державы, включая Россию, фактически блокировали претензии Германии на особый контроль над Марокко и учредили новый международный режим эксплуатации его ресурсов. Марокканский кризис стал важной вехой в развитии политической конфронтации у берегов Магриба накануне Первой мировой войны.

Коллизии европейской и мировой политики в первые годы XX столетия не оказывали существенного влияния на развитие прямых культурных контактов между Россией и странами Магриба. «Золотой закат» и «львиные ночи» по-прежнему привлекали писателей, ученых и художников как из Европы, так и из России. Широкую популярность в те годы приобрели работы выпускника Академии художеств В. И. Якоби (1834–1902), не бывавшем в Африке и оставившем десятки полотен, навеянных образами Марокко, Алжира, Туниса. На рубеже 1904–1905 гг. в Тунисе работал Василий Кандинский, напи-

савший там немало композиций, успешно выставлявшихся затем в Париже, Мюнхене, Америке [30. С. 15].

В период с 1907 по 1911 г. в Магрибе неоднократно бывал путешественник из Петербурга А. И. Дмитриев. В вышедшей в 1917 г. книге он упоминал и о работе в Магрибе известного живописца К. С. Петрова-Водкина (1878–1939), в начале XX в. много путешествовавшего по Европе и Северной Африке. А. И. Дмитриев писал, что рисунки и эскизы, выполненные К. С. Петровым-Водкиным в Алжире (в Константине и Бискре) были помещены в ежегоднике Общества архитектуру-художников [5. С. 310].

В предвоенные годы по Алжиру и Тунису путешествовал И. А. Бунин со своей женой В. Н. Муромцевой. В 1911 г. Тунис посетил поэт Андрей Белый. «Африканские», «магрибские» мотивы нередко встречались в то время в сочинениях российских литераторов [30. С. 15; 5. С. 373].

Первая мировая война внесла свои жесткие коррективы в международные отношения начала XX в. Однако и в те тяжелые годы не прерывались узы, связывавшие Россию с Магрибом. Во многих городах Алжира, Туниса и Марокко, перешедшего в 1912 г. под протекторат Франции и Испании, проживали выходцы из России, которых война застала на этой земле. Волнующие новости с родины попадали к ним далеко не из первых рук, в основном из французских и других европейских газет. Немало эмигрантов из России можно было встретить тогда в Алжире, Тунисе, Танжере и т. д. Спустя семь десятилетий после тех событий автору этих строк приходилось слышать рассказы танжерцев о местной русской колонии, представители которой с энтузиазмом приветствовали известие о падении монархии в России, но так и не смогли вернуться домой, обретя могилы на христианских погостах Магриба.

Примечания

¹ Сегодня Магриб — это обширный по территории (более 6 млн кв. км), богатый природными ресурсами (нефть, газ, фосфориты, сельскохозяйственные продукты, «дары моря» и пр.), динамично развивающийся регион с населением более 80 млн. Стоящие перед ними проблемы социально-экономического и политического развития независимые государства Магриба — Алжир, Тунис, Ливия, Марокко, Мавритания — стремятся решить в рамках созданного ими в 1989 г. на встрече в Марракеше Союза Арабского Магриба (С.А.М.) — влиятельного регионального объединения на карте Африки и Арабского мира. На пороге III тысячелетия страны Магриба предлагают широкие возможности для сотрудничества с зарубежными партнерами, в том числе с Россией, с народами которой их объединяют многовековые связи.

Литература

1. Африка. Иллюстрированный географический сборник. М., 1911. 532 с.
2. *Вяземский К. Я.* Путешествие в г. Марокко // Ученый Архив РГО. Разряд 98. Рукописи трудов членов Географического общества. Оп. 1. Л. 16.16.
3. *Гессе А.* По югу Алжирии // Африка. Иллюстрированный географический сборник. М., 1911. С. 52–62.
4. *Данциг Б. М.* Ближний Восток: Сб. статей. М., 1976. 360 с.
5. *Данциг Б. М.* Ближний Восток в русской науке и литературе. Дооктябрьский период. М., 1976. 436 с.
6. *Данциг Б. М.* Забытая страница из истории русско-марокканских отношений в последней четверти XVIII в. // Ближний Восток. М., 1976. С. 146–152.

7. Дьяков Н. Н. Марокко. История, культура, религия. СПб., 1993. 180 с.
8. Дьяков Н. Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. Средние века, новое время. СПб., 2008. 348 с.
9. Дьяков Н. Н. Тарикаты арабского Магриба и Северного Кавказа в эпоху европейской колонизации // Россия, Запад и мусульманский Восток в новое время. СПб., 1994. С. 27–50.
10. Елисеев А. В. В Бискру // Африка. Иллюстрированный географический сборник. М., 1911. С. 49–52.
11. Жюльен Ш.-А. История Северной Африки / Пер. с франц. Т. 2. М., 1961. 424 с.
12. Иванов Н. А. Кризис французского протектората в Тунисе. М., 1971. 400 с.
13. История Африки в XIX — начале XX в. М., 1984. 584 с.
14. История отечественного востоковедения до середины XIX в. М., 1990. 440 с.
15. Каптерева Т. П. Искусство стран Магриба. М., 1988. 320 с.
16. (Коковцов М. Г.) Описание Архипелага и Варварийского берега, изъясняющее положение островов, городов, крепостей, пристаней, подводных камней и мелей, число жителей, веру, обычаи и нравы их с присовокуплением древней истории и с тремя чертежами. СПб., 1786.
17. (Коковцов М. Г.) Письмо капитан-лейтенанта Коковцова о совершении им вояжа в барбарийские порты с описанием алжирских берегов и Тунисской области... 6/17 августа 1776 // РГАВМФ. Оп. 172. Л. 1. Д. 119.
18. Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. М.; Л., 1950. 298 с.
19. Кукуян В. Г. История изучения социально-экономического и политического развития Алжира в России и в СССР: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., ИСАА МГУ, 1990. С. 22.
20. Куропаткин А. Н. Алжирия. СПб., 1877. 122 с.
21. Ланда Р. Г. Борьба алжирского народа против европейской колонизации (1830–1918). М., 1976. 308 с.
22. Ланда Р. Г. История Алжира. XX век. М., 1999. 308 с.
23. Ланда Р. Г. От руин Карфагена до вершин Атласа. М., 1991. 168 с.
24. Ланда Р. Г. Ислам в истории России. М., 1995. 312 с.
25. Лев Африканский. Африка — третья часть света. Л., 1983. 512 с.
26. Луцкая Н. С. Очерки новейшей истории Марокко. М., 1973. 478 с.
27. Мусатова Т. Л. Россия — Марокко: далекое и близкое прошлое. М., 1990. 208 с.
28. Немирович-Данченко В. И. Базар в Танжере // Африка. Иллюстрированный географический сборник. М., 1911. С. 22–27.
29. Немирович-Данченко В. И. Под африканским небом: Очерки, впечатления, миражи и воспоминания. СПб., 1896.
30. Панова М.А. Русские в Тунисе. М., 2008. 296 с.
31. Россия и Марокко: история связей двух стран в документах и материалах / Автор и составитель Н. П. Подгорнова. М., 1999. 624 с.
32. Россия, Запад и мусульманский Восток в новое время. СПб., 1994. 172 с.
33. Хмелева Н.Г. Государство Абд аль-Кадира Алжирского. М., 1973. 126 с.
34. Чихачев П.А. Испания, Алжир и Тунис. М., 1975. 350 с.
35. Тази А. Ал-Муджаз фи-т-тарих ал-илакат ад-дувалийя ли-ль-Мамлака ал-Магрибийя (Abrégé de l'Histoire diplomatique du Maroc des origines à nos jours). Rabat, 1985. 144 с.
36. Эйхвальд Э. И. Отрывки из путешествия в Алжир. 1847.

УДК 133.4

В. В. Иванова

МАГИЧЕСКИЙ ВОСТОК — ОЧАРОВАННЫЙ ЗАПАД: ОПЫТ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ОБЗОРА

*«Вот они, чары Востока!
Вот что усыпляет трезвый рассудок
однообразным нашептыванием, давая простор фантазии.
Вот оно, ядовитое, но сладостное дыхание,
опьяняющее сердце и горячащее кровь.
Против их союза трудно устоять...» [33. С. 94]*

Восток¹ давно уже стал частью повседневной жизни западного человека. Объемный, предельно реальный, он являет собой не географическую данность, но глубоко укоренившийся образ. Сама его суть заключена в отличности от Запада, и он объемлет все то, что Запад не считает своим. «Другой» Запада приобрел свое воплощение в Востоке, и Восток существует лишь до тех пор, пока дышит и мыслит Запад, определяя себя в пространстве и познавая окружающее.

Западный человек, европеец², открывал для себя Восток постепенно. И наследуя Античности, он заимствовал Восток, который был «вместилищем романтики, экзотических существ, мучительных и чарующих воспоминаний и ландшафтов, поразительных переживаний» [32. С. 7]. Загадочный край царицы Савской и птицы феникс, неиссякаемый источник религиозных мистерий, с которыми роднился разгул дионисийского культа, — Восток уже в античности стал приобретать черты экзотизма и утонченной пресыщенности, послужившие зарождению представления о Магическом Востоке, как об одной из самых ярких граней образа Востока.

На первоначальном этапе формирования европейского образа Востока вообще и Востока Магического в частности определяющую роль играла основная доминанта складывающейся европейской цивилизации — христианство. Оно определило отношение к чужим, вне-европейским, культурам, пропуская окружающий мир через призму религии. Библейский Восток занял свое почетное место среди первооснов, на многие века определив направление устремлений и помыслов Европы, а оппозиция эллинов и варваров сменилась противопоставлением христиан нехристиам (язычникам, иноверцам и еретикам). Крымский вал и кавказские ворота Александра Македонского отделяли истинно верующих в «Граде Божьем» от народов Апокалипсиса Гог и Магог³, порождая самые смелые вымыслы и фантазии. Постепенно у хаоса, который окружал еще только готовившуюся к рождению Европу, вырисовывалось собственное лицо — это был мусульманский Восток, полный сил и завоевательной энергии, угрожающий и загадочный⁴. При первой встрече с ним лицом к лицу — во время арабских завоеваний на Пиренейском полуострове — разрозненная Европа далеко не сразу смогла оценить

противника, с которым столкнулась. Хотя сведения об исламе уже были доступны (через полемические антимусульманские труды византийских отцов церкви), замкнутая на саму себя Европа не спешила их осваивать. Арабские завоеватели были включены в привычную категорию варваров, язычников, и им нашлось соответствующее место в христианской иерархии мироустройства. Естественно, как противники христианского мира они были причислены к войскам сатаны, а пророк, претендовавший на мессианскую роль Христа, отождествлен с Антихристом [1], тем более что традиция такого рода уподоблений уже глубоко укоренилась в византийской среде: уже Иоанн Дамаскин именуется ислам «предтечей Антихриста», Мухаммеда — лжепророком, а мусульман — идолопоклонниками и «скотоподобными» [10. С. 16].

По принципу обратной аналогии Мухаммед должен был занимать в исламе то же место, что и Христос в христианстве, но только с отрицательным значением. Факты жизни Мухаммеда как лжепророка, симметрично пародировавшего все фазы жизни и деяний Христа, старательно подгонялись под модель жизни Антихриста [28. С. 208]. Апокалиптические настроения, которые были характерной чертой средневековой Европы, обостренные слухами об уже пришедшем Антихристе, инициировали то явление, которое мы именуем крестовыми походами. Освобождение Иерусалима представлялось особенно важным еще и потому, что это могло ускорить долгожданное пришествие конца времен: «Накануне Первого крестового похода верили в то, что весь мир будет сценой окончательной битвы между Христом и Антихристом. Конец этой битвы разыгрывается именно в Иерусалиме, и там Антихрист будет вести войну не против иудеев и неверных, но против христиан, и потому их присутствие в Святом Городе и даже завоевание Иерусалима христианами является необходимой предпосылкой для начала событий конца времен» [26. С. 78]. Гораздо позже Вальтер Скотт напишет в своем «Талисмане»: «...твоя ослепленная раса ведет свой род от этих нечистых демонов: ведь без их помощи вам никогда бы не удалось держать в своих руках эту благословенную землю Палестины против такого числа доблестных воинов Господних» [34. С. 44].

За мусульманами, которые в хрониках крестовых походов именовались врагами Бога и святого христианства и презренным племенем, служащим демонам, теперь уже окончательно закреплен ярлык последователей дьявола. Хроники изобилуют подробностями поклонений мусульман статуям Мухаммеда-Антихриста, обращения храмов в мечети — «обиталище дьявола», попрания мусульманами христианских святынь и даже Гроба Господня. Сам Мухаммед порой представал настоящим чудовищем: так, Петр Достопочтенный рисует пророка ислама зверем с головой человека, лошадиной шеей и птичьим телом. Как Антихристу Мухаммеду положено заниматься магией, что он с успехом и выполняет: разделяет луну на две половинки и соединяет обратно, обращает в бегство голодного волка, разговаривает с жареным барашком. Мусульмане во время сражений привлекают на свою сторону магов, а в обычной жизни сами занимаются магией и астрологическими изысканиями. Военные успехи мусульман приписываются колдовству и амулетам, в то время как успехи христиан — божьей помощи и реликвиям. Имена мусульман (Локифер, Аграпарт, Нойрон, Оргейе), их внешность (огромный рост, черный цвет кожи, рога) — все отсылало к демоническому миру. Сложилась целая традиция изображения демонов египтянами и эфиопами, в Византии же они часто представляли в облике арабского купца.

Наряду с этим существовали и иные тенденции — принизить роль Мухаммеда, в частности через перенесение ответственности за появление ислама на отвергнутого

последователя Ария, который по указанию дьявола выбирает будущего пророка ислама своим учеником. Многочисленные вымыслы о притворных чудесах (разгадка которых кроется в подученном бычке и прирученной голубке — аллюзии на Святой Дух), высмеивали мессианские претензии Мухаммеда, выставляли лжецом, а следовательно, и редуцировали страх. Легенды о позорной смерти Мухаммеда (считалось, что он съеден собаками или свиньями, а в «Божественной комедии» (28 песнь Ада) позорно и его посмертное наказание) еще более усиливали эффект. Однако это не могло остановить процесса экзотизации Востока, что во многом объяснялось жаждой чудесного преобразования мира, доступного человеку в обход Божественной Воли, желанием, безусловно не вписывающимся в рамки христианского видения мира. Так, описания восточных чудес превращались в норму практически каждой средневековой хроники XII–XIII вв., необходимой для правдоподобия рассказа.

Для средневековой Европы мир ислама был миром освобождения ото всех возможных табу, миром Адама и Евы до первородного греха, «земным раем»⁵, устремления к которому доведут европейцев до Америки: «В этом воображаемом мире все меняет свои места: вместо поста обильная еда, вместо воздержания сексуальная вседозволенность; в нем оказывается возможным то, что невозможно в реальном мире» [26. С. 138].

Однако сконструированный образ Другого имел немало общего со своим реальным прототипом. Хотя ислам запрещает колдовство, на практике этот запрет не соблюдался, и даже напротив, в мусульманской, особенно дервишеской, среде получило широкое распространение колдовство, основанное на тексте Священного Корана. Кроме того, хотя Мухаммед и отрицал наличие у себя дара чудотворения, многие чудеса были ему приписаны, а в шиитской традиции каждый имам наделялся тысячами чудес [30. С. 282].

Также и астрологические штудии мусульман не были чистым вымыслом средневековых хронистов. Именно через арабов Европа получила античное наследие астрономических знаний, идущее от греков, персов, индусов и вавилонян.

С интенсификацией контактов между мусульманами и христианами, особенно в период Латинского королевства в Иерусалиме, демонизированный образ Востока постепенно уходит на второй план, уступая место Востоку Философии — переведенному и переработанному арабами античному наследию, доступному теперь и Европе. Однако в XII–XIII вв. и философия имела ярко выраженную магическую окраску.

В передаче «света знаний» с Востока особая заслуга принадлежала Петру Достопочтенному, под началом которого в Толедо был осуществлен первый перевод Корана на латинский язык, а также переведены многие труды, вошедшие в «Корпус Ключи» или «Толедский сборник». От арабов перешли знания по арифметике, геометрии, астрономии, астрологии, медицине и, конечно же, магии. Европой был открыт Аристотель и трактаты Птолемея, Альфрагануса (арабские имена намеренно даются в соответствии с западной традицией их написания), Альбумасара, Авиценны, Гебера, аль-Фараби, аль-Газали, Аверроэса, аль-Кинди, Альпетрагии, Абубацера, Авемпаца и многих других. Эти знания были переработаны и вошли в западную культуру, задав координаты ее дальнейшего развития, открыв путь увлечению алхимией, магией и некромантией. Естественные (по отношению к божественным) способы изменять действительность были признаны церковью очередным доказательством дьявольского происхождения ислама. Крестоносцы, непосредственно познакомившиеся в Палестине с восточными традициями, в том числе и магическими, вызывали особые нарекания благочестивых

европейцев: сама вера мусульман во влияние звезд и судьбу противоречит христианскому учению, а потому не может происходить иначе как от дьявола. На ориентализированных европейцев, в особенности тамплиеров, сыпались упреки в отречении от веры, обращении в ислам и занятиях колдовством. Бафомета тамплиеров связывали с именем Мухаммеда («Мафумета» по версии Раймонда Лулия). И вот, в XII в. начинается массивное наступление церкви на всякого рода ереси, объявленные, «в соответствии с новыми концепциями природы», болезнью, подобной проказе или чуме [25. С. 133].

В XIII в. инквизиция вступила в борьбу с соращением христиан, однако это не помешало магическим и астрологическим трактатам распространяться со все большей скоростью, спровоцировав своего рода «астрологическую эпидемию»: со звездами свержались по самым разным поводам — от времени закладки нового здания до гороскопа Христа [22. С. 140–141]. Формируются положительное отношение общества к магии, занятиям кабалистикой и преклонение перед египетской мудростью. За арабами, наряду с иудеями, прочно закрепляется образ хранителей опасных тайн, дарующих обладателям безграничную силу.

Новая вспышка антимусульманских настроений разгорелась во время предсказуемого, но тем не менее ошеломляющего захвата Константинополя турками. Падение Византии, сдерживавшей натиск «варваров с Востока», было воспринято как прямая угроза всему христианскому миру. Папа, призвавший к крестовому походу против турок, сравнивает Мехмета Завоевателя с красным драконом Апокалипсиса — Антихристом. Почти век спустя, в 1538 г. Лютер, соотнося Мухаммеда с рогом Зверя из видения Даниила, предрекал окончание владычества османов через 20 лет, но панические настроения будоражили Европу гораздо дольше — до поражения турок под стенами Вены в 1683 г. С этого события падение Османской империи было лишь вопросом времени. Отношение к Востоку стало меняться на глазах. Началось освоение: политическое, экономическое, культурное, а затем и научное.

В 1697 г. — с изданием в Париже «Восточной библиотеки» Бартеlemi д'Эрбло — было положено начало систематическому изучению ислама, повлекшее за собой расцвет ориентализма. Восток превращается в мир текстов и путешествий, ранее не столь доступных. Со второй половины XVIII в. начинается повальное увлечение Востоком, проявившееся в литературе, поэзии, музыке, изобразительном искусстве, архитектуре и даже повседневном быте. Не представляется возможным перечислить все эти имена и образы, его вдохновлявшие. Перевод Галлана в 1704 г. сказок «Тысячи и одной ночи» довершил этот процесс, сделав уже сказочный образ Магического Востока поистине всеобщим. На Востоке теперь искали точного повторения сказок Шахерезады.

Магический образ Востока стал полноправной частью течения «экзотизма». После открытия Наполеоном Египта в 1789 г. давно уже получившие популярность египетские мистерии и искатели скрытого знания заполнили Европу, и опять источником магических откровений признавался Восток: для немцев и англичан это была Индия, для французов — Египет. «Пощаженный из-за своей геополитической незначительности, он избран в качестве герметического призрака и как таковой включен в западную христианскую мудрость, которая именно в нем ищет свои глубинные корни» [39. С. 168].

Идейный кризис Европы, отказавшейся от христианской картины мироустройства, вылился в поиски нового смысла жизни, новой эстетики и новых горизонтов, и на помощь пришел древний, мудрый, пантеистический, нереальный Восток, ведущий к духовному обновлению. Волна романтизма накрыла просвещенную Европу, обратившую

взор к мудрости Востока и его магии. Оккультизм получил большее распространение, так как был активно задействован в масонских ложах, в деятельности которых участвовала новая аристократия. Литература была полна аллюзий на восточных чернокнижников и колдунов. Пространство Востока постепенно расширялось, впрочем, не настолько, чтобы Восток перестал ассоциироваться в первую очередь с исламом. Новое поколение путешественников (самые известные из которых Флобер, Дизраэли, Марк Твен, Кинглейк, Ламартин, Нерваль и Готье) устремляется на Восток, совершая паломничество в поисках захватывающих экзотических зрелищ. Однако разочарованные столкновением с прозаической действительностью, а возможно, и принесшие разочарование вместе с собой, они вынуждены были выискивать и придумывать «bizarre jouissance» в меру своих литературных талантов. Можно вслед за Эдвардом Саидом отдать первенство в этом процессе французам, которые, в отличие от успешных колонизаторов-англичан, «устремлялись, мечтали и помышляли о таких местах, которые находились прежде всего в их умах» [32. С. 267].

Отношение к исламу меняется: с утратой могущества Восток потерял для Европы и часть своего очарования — презрительные насмешки были слышны тем сильнее, чем большим был ранее страх. Турки и сарацины высмеивались в литературе и в жизни, их магия начала приравняться к суеверию так же, как и их религия: «Можно было спокойно забавляться теперь, когда никому не угрожали набеги алжирских пиратов, турецкий плен, тюрьма, сажание на кол. Отныне тюрбан и ятаган стали сценическими реквизитами, а гаремы и мечети — элементами декораций комических опер и пьес» [22. С. 263]. Европа вступает в эпоху «расколдовывания мира».

Именно тогда Россия — это «Срединное Царство» между Европой и Азией по истинно непреклонной воле Петра поворачивает на Запад. Отрекаясь от Востока, следом за своими учителями клеймит «азиатчиной» все, что не вписывается в новую европейскую концепцию страны. Не будучи совершенно чуждой Европе, связанная с ней одной религией, Россия все же наследовала Восточной церкви и начиная с великого раскола церковью видела в «латинстве» едва ли не первого из своих врагов. Точнее, второго после «восточного врага».

Грозный восточный враг был знаком и по византийским источникам, предложившим уже готовую «теорию ислама» [15. С. 49], и по собственному опыту общения с кочевниками, на которых был интуитивно наложен концепт ислама еще до того, как эти шаманисты и тенгрианцы получили право именоваться мусульманами. Как и в Европе, решающее значение было за христианством, которое проводило непреодолимую черту между православными и басурманами. Змей [31; 35], еще в дохристианский период истории Руси ставший олицетворением Степи⁶, с принятием христианства занял свое дьявольское место, непрестанно искушая золотым яблоком ислама, испытывая православную веру, «что тверда она и крепка пребывая подле Господа и не увлекаема дьяволом, его призрачными чудесами и сатанинскими делами, творимыми врагами рода человеческого и слугами зла» [12]. Хотя оценка личности пророка ислама как Антихриста и колдуна не была развита в русской традиции (возможно, в связи с неразвитостью собственно русской теологической полемики), византийские труды по исламу, задающие «абсолютную систему координат» [15. С. 57–58], не подвергались сомнению, на века определив место «диаволу Бахмету» (обличения Феодосия Косого середины XVI в. [24. С. 20]), взявшему «силу и крепость у отца своего сатаны» (Летопись XVI в. [36. С. 161]). Ненависть дьявола ко всему христианскому проявлялась, как и в европейских сред-

невековых хрониках, в осквернении священного пространства церкви: в цареградской версии былины об Идолище Поганом татары, разбивают святыне образа и кормят коней в церквях, а в «Повести временных лет» описывается, как «безбожные сыны Измаиловы», которые с дьяволом обречены на вечный огонь, «хватая иконы, зажигали двери и оскорбляли Бога нашего и закон наш» [12]. Находила сочувствие среди русских и идея крестового похода воинов Христовых ради освобождения захваченного Иерусалима места паломничества русских еще со времен Владимира [18. С. 190–191].

С прекращением всех мирных, торговых контактов с Востоком⁷ при татаро-монгольском иге образ колдовского, дьявольского Востока-врага занимает ведущее место в русско-православной картине мира. Степь, воплощенная Тьма, снаряжает «детей бесови» [13] на борьбу с православными, которые кладут головы «за землю за Рускую и за веру христианскую» [11]. В этой «заранее спланированной Богом всемирно-исторической драме» [15. С. 95] прибегание к помощи Бога, заступничество Богородицы и ангелов играли определяющую роль — икона Владимирской Божьей матери остановила разрушительный поход Тамерлана против Руси, ангелы воевали на стороне русских в походе князей на половецкий город Шарукань в 1111 г. и пр. Распространены были и особые охранительные молитвы от агарян⁸, управляемых подстрекаемым дьяволом врагом всего христианства Мамаем и учимым дьяволом «треклятым всему злу начальником» Чолханом (Щелканом) [16. С. 75–82].

Однако этот дьявольский противник сослужил хорошую службу — в этой кузнице Востока, постоянно расширявшегося за счет новых внешних врагов, была выкована русская идентичность. И если сначала «ислам уподоблялся дьяволу манихейцев, существу рафинированной злобы, стремящемуся запутать нас», то потом «он скорее стал напоминать дьявола августинцев, который не представляет сам по себе автономной силы, а лишь показывает “меру нашей слабости”» [15. С. 304.].

Немалую роль в этом сыграла и мифологема «Москва — Третий Рим», рожденная в условиях захвата турками Царьграда, вызывавшего ожидания последней битвы турок и русских в духе апокалиптических традиций. Падение Византии было воспринято как происки дьявола, но одновременно и наказание Божье за отступление от истинной веры — заключение Флорентийской унии. Легенде об основании города (борьбе змея с орлом) была уготована новая трактовка, в рамках уже существовавшей традиции увидевшая в змее турок, а в спасителях — русских [15. С. 125].

Война с мусульманами, воспринимавшаяся русским обществом как праведная и носившая достаточно ярко выраженный религиозный характер, во многом определяла и внешнюю политику страны. Однако в связи с постепенным развитием отношений и новыми политическими задачами (формировалось христианское централизованное государство, периферия которого была мусульманской) знания об исламе активно накапливались, вплоть до переломного момента — царствования Петра, когда отношения с мусульманским Востоком вышли на качественно иной уровень. По личному приказу Петра Коран был напечатан на русском языке, а талантливые молодые люди отправлялись на обучение в Персию и Константинополь [23. С. 18].

С рождением нового дворянства, воспитанного уже в европейском духе, западная традиция оценки Востока перенимается русским обществом. Европейская литература и поэзия о Востоке доступна русскому читателю в оригинале и, с небольшим запозданием, в переводах [20. С. 19], что несомненно влияет на русских писателей и поэтов [19]. Однако русский ориентализм имеет и свои, в первую очередь исторически обусловлен-

ные, особенности: он отражал «осознанную потребность, вызванную поступательным расширением Российской империи, включением в ее состав многочисленных азиатских народов, а также наступлением нового этапа в развитии национального самосознания, вызванного борьбой с Наполеоном и победой в Отечественной войне 1812 г.» [20. С. 21]. Специальное востоковедческое образование или знание восточных языков получает значительная часть дворянства, в том числе Грибоедов, Кюхельбекер, Лермонтов, Тургенев, Толстой, Чернышевский, Даль, Бестужев-Марлинский и многие другие [17]. Коран, Мухаммед и ислам как известные образы и темы входят в русскую литературу, поэзию, изобразительное искусство, а Кавказ предстает воплощенным русским Востоком, звучащим особенно пронзительно в произведениях Пушкина и Лермонтова. Описания путешествий и паломничеств на Восток находят своих благодарных читателей. Специальные материалы на восточную тематику публикуются регулярно (особенно часто масонскими изданиями, наподобие журналов «Утренние часы» и «Утренний свет»), что было обусловлено и военно-стратегическими нуждами Российской империи, активно продвигавшейся на Восток и вступившей в борьбу за восточное наследие османов. Восток стал востребован как никогда еще и потому, что в XIX в. с особой остротой развернулась дискуссия о самоидентификации России, исторически занимавшей срединное положение между Азией и Европой.

Однако, несмотря на специфичность русского взгляда на Восток, его познание происходило в русле общеевропейского ориентализма, во многом под влиянием моды, ведь Восток внутри страны сложно было воспринимать как экзотику, а с учетом напряженности конфликтов на Кавказе — скорее как реальную угрозу. Но просвещенному дворянству был свойственен высокомерный взгляд на отсталых варваров, живущих суевериями. Магия Востока перемещается в область сатиры и сказок о «волшебнике хилом», «бледном чародее» Черноморе с гротескной бородой, символизирующей ветхую мудрость. Клише о «чарах Востока», «стране чудес и волшебников» [14. С. 26] кочуют по страницам многочисленных ориентальных произведений. Беззубый Восток позволяет превратить священную книгу мусульман в поэтическую жемчужину «Подражания Корану» под пером Пушкина.

Затаившись на время атеистического периода советской истории и появившись вновь только вместе со стариком Хатабычем на страницах детских книг, магия Востока вернулась в конце XX в., в период кризиса идей. Высмеивание клишированных представлений о Востоке, «где все люди с песьими головами» [29. С. 7], пережив не одно поколение, возродилось в критицизме постмодернизма⁹, повествуя о «чеченах с рожками» [37. С. 12].

Таким образом, Магический Восток, пугающий, таинственный и манящий, пережил века, превратившись в устойчивый образ западноевропейской и русской культуры, раскрывая их самих через стремление к Дальнему, через познание Ближнего.

Примечания

¹ В данной работе Восток рассматривается как «редуцированная европейским познанием совокупность культурных форм, не похожих на форму культуры европейского региона, а часто и противоположных им» [21. С. 142]. — Под Востоком, в рамках европейской традиции, понимается в первую очередь Ближний Восток.

² По вопросу появления европейского самосознания мы придерживаемся позиции Ле Гоффа [25], однако с признанием большей роли ислама и крестовых походов в этом процессе.

³ В Писании о народах Гог и Магог: Откр. 20. 7; Быт. 10.2; Кн. Пр. Иезекииля, 38–39. Изображения этих народов повсеместно встречались на средневековых картах и часто ассоциировались средневековыми европейцами с азиатскими народами [38. С. 150–151].

⁴ По вопросу образа ислама в западноевропейской культуре см.: [22; 27; 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9].

⁵ Земным раем, согласно библейской традиции, представлялась Индия. Ее образ, помимо того, был дополнен рассказами о завоевательных походах Александра Македонского и античными описаниями «чудес Индии» (Плиний Старший, Юлий Солин). При этом зачастую Индия для средневекового читателя сливалась в единое целое с Ближним Востоком, где в эпоху крестовых походов искали земной рай («И насадил Господь Бог рай в Эдеме на востоке...» (Быт. 8), и ассоциировалась с исламом, по-видимому, «для сохранения и воссоздания “восточного” колорита» [22. С. 117].

⁶ «Востоком» (Orient), в европейском понимании этого слова, была Степь, а не связанный с Солнцем Восток—Юг, наделенный положительной коннотацией в противоположность Западу—Северу.

⁷ Если прежде «русские купцы достигали Багдада, а товары их — и Кабула и Хамана» [15. С. 293], то теперь русские путешествия на Восток практически обрываются [18. С. 197].

⁸ Этот термин, наряду с «сынами Измаиловыми», или «измаильтянами», был применен к местным мусульманам неарабского происхождения, вписывая их таким образом в общую библейскую историю.

⁹ Ярким примером может служить постмодернистский роман-трилогия «Химера» Джона Барта.

Литература

1. *Alphandéry P.* Mahomet-Antichrist dans le Moyen âge latin // *Mélanges Hartwig Derenbourg.* Paris, 1909. P. 261–277.
2. *Daniel N.* Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh, 2000. 472 p.
3. *Ducellier A.* Le Miroir de l'islam: Musulmans et chrétiens d'Orient au moyen âge (VII–XI ss.). Paris, 1971. 309 p.
4. *Hourani A.* Europe and the Middle East. London, 1980. 226 p.
5. *Hourani A.* Islam in European Thought. Cambridge, 1991. 199 p.
6. *Metlitzki D.* The Matter of Araby in Medieval England. New Haven, 1977. 320 p.
7. *Rodinson M.* The Western Image and Western Studies of Islam // *The Legacy of Islam.* Oxford, 1974. P. 10–62.
8. *Southern R. W.* The Image of Islam in the Middle Ages. Harvard, 1962. 114 p.
9. *Watt W. M.* The Influence of Islam on Medieval Europe. Edinburgh, 1994. 125 p.
10. Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии) / Ред. Ю. В. Максимова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 230 с.
11. Задонщина // Библиотека первоисточников (приложение на CD-ROM к кн.: Чулков М. Д. АБеВеГа русских суеверий. М., 2008).
12. Повесть временных лет // Там же.
13. Слово о полку Игореве // Там же.
14. *Базили К. М.* Очерки Константинополя. М., 2006. 464 с.
15. *Батунский М. А.* Россия и ислам. Т. I. М., 2003. 384 с.
16. *Воронин Н. Н.* «Песня о Щелкане» и тверское восстание 1327 г. // *Исторический журнал.* 1944. № 9. С. 75–82.
17. *Данциг Б. М.* Ближний Восток в русской науке и литературе. М., 1973. 434 с.
18. *Данциг Б. М.* Из истории русских путешествий и изучения Ближнего Востока в допетровской Руси // *Очерки по истории русского востоковедения.* М., 1953. 232 с.

19. *Ермаков И.* Ислам в русской литературе XV–XX вв. М., 2000. 184 с.
20. *Жуков К. А.* Восточный вопрос в историософской концепции К. Н. Леонтьева. СПб., 2006. 227 с.
21. *Каган М. С., Хилтухина Е. Г.* Проблема «Запад—Восток» в культурологии: взаимодействие художественных культур. М., 1994. 158 с.
22. *Кардини Ф.* Европа и ислам: История непонимания. СПб.: Alexandria, 2007. 332 с.
23. *Кириллина С. А., Мейер М. С.* Коран в фокусе российского исламоведения: Традиции и современность // Вестн. Московск. университета. Сер. 13: Востоковедение. 2007. № 4. С. 17–34.
24. *Крачковский И. Ю.* Очерки по истории русской арабистики. М.; Л., 1950. 299 с.
25. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. СПб., 2008. 398 с.
26. *Луцицкая С. И.* Образ Другого: Мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. 412 с.
27. *Малахова Н. Н.* Трансформация представлений о Востоке в западной культуре // Четвертые Торчиновские чтения: Философия, религия и культура стран Востока. СПб., 2007. С. 650–658.
28. *Махов А. Е.* Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. М., 2006. 416 с.
29. *Островский А. Н.* Свои люди — сочтемся. Гроза. Бесприданница. М., 2007. С. 72–132.
30. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. СПб., 2007. 428 с.
31. *Плетнева С. А.* Змей в русской сказке // Древние славяне и их соседи. М., 1970. С. 127–132.
32. *Саид Э. В.* Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб., 2006. 637 с.
33. *Скалон Д. А.* Путешествие по Востоку и Святой Земле. М., 2007. 220 с.
34. *Скотт В.* Талисман // Скотт В. Собр. соч.: в 20 т. Т. 19. М.; Л., 1965. С. 14–380.
35. *Смолицкий В. Г.* Былина о Добрыне и змее // Русский фольклор. Л., 1971. Т. XII. С. 181–192.
36. *Тихомиров М. Н.* Русское летописание. М., 1979. 383 с.
37. *Толстая Т.* Кысь. М., 2008. 416 с.
38. *Фоменко И.* Карта мира как иллюстрация эсхатологических представлений Средневековья // Эсхатологический сборник. СПб., 2006. С. 146–157.
39. *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2007. 423 с.

ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

УДК 339.92

М. Н. Самойлова

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЯПОНСКИХ ПРЯМЫХ ИНВЕСТИЦИЙ В ЕВРОПЕЙСКОМ СОЮЗЕ*

Начиная со второй половины XX в., Япония активно инвестирует в экономики других стран. В зависимости от региона мира различаются мотивы, а также тактики экспорта капитала японскими компаниями. На привлекательность развивающихся стран для инвесторов из Японии в наибольшей степени влияют дешевые факторы производства, в то время как развитые страны интересны японским предпринимателям высоким уровнем технологического прогресса и стандартов образования. Значимую роль играют размеры рынков и доступность сырья. Региональные различия обуславливают также поведение японских инвесторов и отрасли капиталовложений. Несмотря на то, что европейское направление инвестиций на сегодняшний день не является приоритетным с точки зрения японских компаний, оно остается чрезвычайно важным. Японские инвестиции в странах Европейского Союза — явление, занявшее прочное место в европейской экономике.

Для того чтобы описать состояние и тенденции в развитии японских инвестиций на территории Европейского Союза на современном этапе, необходимо разделить регион на две части, а именно на ЕС-15 и те государства Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы, которые в 2004 и 2007 гг. вступили в Евросоюз.

Подобное раздельное рассмотрение видится необходимым, в первую очередь, в силу различий в политическом и экономическом развитии этих двух групп государств на протяжении большей части XX в. Так, государства Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы (далее — страны Центральной и Восточной Европы, или ЦВЕ) после начала в них на рубеже 1980-х — 1990-х годов процесса экономической и политической трансформации принято было называть странами с переходным типом экономики. С середины 90-х годов XX в. начались переговоры о принятии ряда стран этого регио-

*Работа выполнена при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)» на 2009 г.

© М. Н. Самойлова, 2009

на в Европейский Союз. Постепенное приведение законодательства, инфраструктуры, уровня жизни в странах ЦВЕ в соответствие с нормами и стандартами Евросоюза, а также их переход к рыночной экономике сделали регион привлекательным для иностранных инвесторов.

Таким образом, на рубеже XX–XXI вв. для иностранных инвесторов страны ЕС-15 и государства ЦВЕ представляют интерес по различным причинам, вследствие чего видится важным отдельное рассмотрение состояния японских инвестиций в каждом из этих двух регионов.

Деятельность японского капитала в странах ЕС-15 на рубеже XX–XXI вв.

Описание поведения японских инвесторов в странах Европейского Союза (здесь и далее в разделе подразумевается ЕС-15) в период с середины 90-х годов XX в., требует его рассмотрения в совокупности с рядом обстоятельств как внутри Японии, так и в мире в целом, которые внесли значительные коррективы по сравнению с предшествующим периодом.

В качестве первого такого фактора следует назвать экономический кризис в Японии, вызванный крахом так называемой «экономики мыльного пузыря» (бабуру кэйдзай — バブル経済). Кризис затронул не только экономическую, но и политическую сферу, выразившись в ряде проблем институционального характера, множестве скандалов, связанных с коррупцией, а также обострением напряжения внутри правящей Либерально-демократической партии Японии.

Ситуация, приведшая к кризису, развивалась на протяжении почти десятилетия. Относительная доступность недвижимости, традиционно популярной сферы для капиталовложений в Японии, на фоне длительного периода экономического подъема предшествующих десятилетий и крайне высокого уровня потребления к середине 80-х годов XX в. привела к тому, что в японском обществе появилась иллюзия роста благосостояния в национальных масштабах [13. С. 19–20]. Результатом этого стал значительный рост спроса на недвижимость, в сфере торговли которой стала стремительно развиваться спекуляция. Подобной ситуации способствовали также дешевые кредиты, широко распространившиеся в японском обществе к концу 1980-х годов.

Начало 1990-х годов было ознаменовано существенным спадом темпов экономического роста и началом рецессии. В это же время ухудшение условий в сфере кредитования привело к закрытию ряда производств, а также к целой серии банкротств. Следует отметить, что речь идет в первую очередь о малом и среднем бизнесе. Как следствие, произошло сокращение потребительского спроса, затем начались банкротства в финансовом секторе.

Крупным компаниям становилось все менее выгодно осуществлять производственные процессы на территории Японии. Тенденция к вывозу капитала за границу с целью организации производства, приобретшая особенно широкие масштабы после подписания «Плазского» соглашения в 1985 г., не только продолжилась в период, совпавший с обострением кризиса и затянувшимися попытками его преодолеть, но и набрала обороты. Так, в 1994–1995 гг. уровень прямого зарубежного инвестирования, осуществляемого японскими компаниями, был значительно выше, чем в предшествовавшие три года. Количество основанных за границей компаний с участием японского капитала в

1994 г. составило 838 (из них в производственной сфере — 497), а в 1995 г. — 1062 (из них в области производства — 656). Для сравнения следует привести показатели за 1993 и 1996 гг.: 636 (337 — во вторичном секторе) и 810 (397 — в сфере производства) соответственно [11. Р. 4].

Интересно, что эта тенденция, справедливая в случае с японскими ПЗИ (прямыми зарубежными инвестициями) в Азии и даже в Северной Америке, хотя и в менее очевидных масштабах, не подтверждается в отношении Европы. Японские инвесторы основали на территории европейских государств в 1990 г. 212 аффилированных компаний, в 1991 г. — 170, 1992 — 115, 1993 — 84, 1994 — 91, 1995 — 98, 1996 — 106, а в 1997 г. — 84 компании [11. Р. 5]. Таким образом, в европейском направлении японских прямых зарубежных инвестиций, начиная с 1991–1992 гг., прослеживается постоянная тенденция к снижению числа вновь учреждаемых компаний.

Одной из причин подобной разницы между поведением японских инвесторов в Европе и в других регионах, особенно в Азии, является высокая стоимость производства в странах ЕС-15 (являвшихся среди государств Европы до конца 1990-х годов основными реципиентами японских прямых капиталовложений в производство). Следует, однако, выделить еще одну причину, которая в настоящее время становится все более значимой.

Резкий спад спроса на внутреннем рынке Японии привел к еще большей, чем прежде, заинтересованности японских компаний в расширении экспорта и производстве за рубежом. Однако с середины 1990-х годов происходит усиление конкуренции между японскими производителями в ряде отраслей, являющихся ключевыми. В первую очередь речь идет о тех областях, в которых производственные процессы стандартизированы, а продукция может быть симитирована. В особенности это касается выпуска электроники, бытовой техники, позднее — автомобилестроения.

Основными новыми конкурентами для японских производителей в указанных сферах стали такие азиатские страны, как Южная Корея и, несколько позже, Китай. Следует отметить, что в значительной мере такому развитию событий поспособствовали сами японские компании, осуществляя прямые инвестиции в производство в этих странах и именно в эти отрасли промышленности.

Усиление конкуренции на мировых рынках, в частности со стороны бурно развивающихся азиатских государств, а также укрепление в ряде стран позиций национальных производителей — реципиентов японских инвестиций на Западе совпали с еще одним ударом по экономике страны Восходящего солнца. Именно в тот момент, когда экономика Японии путем долгих и не всегда удачных реформ начала приближаться к преодолению затянувшегося спада, на территории Азии разразился финансовый кризис 1997–1998 гг. Этот кризис не мог обойти стороной Японию, имевшую на тот момент значительные по объему капиталовложения на территории пострадавших от кризиса государств. В то время как Южная Корея была также чрезвычайно сильно затронута азиатским финансовым кризисом, Китай, пострадавший в значительно меньшей степени, продолжил бурный экономический рост, по-прежнему составляя для Японии серьезную конкуренцию.

Поскольку одним из основных преимуществ продукции азиатских конкурентов Японии является более низкая стоимость, начиная с конца 90-х годов XX в., перед японской промышленностью особенно остро встал вопрос минимизации производственных издержек. С этой целью новые производственные объекты японские инвесторы

предпочитают размещать на территориях, где затраты на изготовление продукции более низкие. В первую очередь речь идет о затратах на оплату труда работников, занятых на производстве.

Таким образом, на рубеже XX–XXI вв. вырос в первую очередь объем японских ПЗИ в страны Юго-Восточной Азии. Это по-прежнему происходит на фоне низкого уровня инвестиций, поступающих в Японию. В январе 2003 г. Д. Коидзуми, занимавший в то время пост премьер-министра, заявил о стремлении японского руководства в течение ближайших пяти лет удвоить объем накопленных ПИИ (прямых иностранных инвестиций). После ряда усилий, предпринятых правительством Д. Коидзуми в области привлечения иностранных инвестиций, их уровень действительно вырос [9. Р. 1]. Тем не менее он продолжает оставаться значительно ниже объемов ежегодно вывозимого из Японии капитала.

Так, объем чистого притока иностранных инвестиций со всего мира в Японию в 2007 г., рассчитанный по балансу платежей, составил 22181 млн долл. [3], в то время, как объем экспортированного в виде прямых инвестиций капитала за этот же год составил 73 483 млн долл. [4]. При этом прямые инвестиции из ЕС в экономику Японии в 2007 г. составили лишь 642 млн долл. [3], тогда как в Евросоюз японцами было инвестировано за тот же год 19 934 млн долл. [4].

Следствием этого стало нарастающее беспокойство внутри японского общества относительно сохранности рабочих мест в стране [1. Р. 590]. Однако следует заметить, что современные работы некоторых специалистов из Японии отвергают подобное мнение и утверждают, на основе эмпирических исследований, обратное: зарубежные операции японских корпораций в некоторой степени даже способствовали сохранению рабочих мест в производственном секторе внутри страны. В частности, это происходит за счет поставок продукции, произведенной в Японии, дочерним компаниям за границей [12. Р. 20].

Итак, на рубеже веков для японских инвесторов сложилась ситуация, реакцией на которую должны были стать некоторые изменения в структуре размещения иностранных капиталовложений. Эти изменения в значительной степени коснулись европейского направления инвестиционных потоков из Японии. Европа как регион, в части государств которого с начала 1990-х годов происходит процесс политической и экономической трансформации, на рубеже XX–XXI вв. открыла для японских компаний новые возможности.

В 1980-х годах основной причиной, побуждавшей японские компании осуществлять прямые инвестиции в странах Европы, было желание закрепиться на рынке Европейского Сообщества и обойти препятствие в виде высоких тарифов. При этом значительным преимуществом была перспектива создания единого Европейского рынка, при котором, производя продукцию в одной стране Сообщества (впоследствии Евросоюза), можно было распространять ее на территории всего регионального объединения. Таким образом, японские инвесторы избежали необходимости, как, например, в азиатских странах, организовывать производство для обеспечения местного рынка в каждом государстве отдельно.

На современном этапе, в условиях изменившейся геополитической обстановки в Европе, расширения процесса глобализации, а также последних тенденций в мировой экономике, Япония придерживается иной стратегии инвестирования на территории государств ЕС, нежели в 80-е годы XX века. На смену экстенсивным капиталовложени-

ям, которые были характерны для японских компаний в период с начала 80-х до середины 90-х годов, приходит более обдуманная, конструктивная стратегия. Пользуясь наличием в Европе Единого рынка, японские фирмы принимают в настоящее время более скоординированные решения о размещении нового производства, организации связей с поставщиками, учреждении исследовательских центров, выборе рынков сбыта. Создаются региональные штаб-квартиры, которые руководят действиями всех аффилированных компаний. При этом уровень региональной интеграции в Европе позволяет осуществлять все эти операции не в рамках одной страны, а выбирать территорию для каждой из них, исходя из соображений прибыльности и эффективности.

Таким образом, создание единого Европейского рынка, а также вступление в Евросоюз государств Центральной и Восточной Европы привели к тому, что география размещения компаний с участием японского капитала на территории ЕС стала не только более разнообразной, но и более структурированной. Производство (в особенности трудоемкое) стало выгоднее размещать на территории стран ЦВЕ, где уровень оплаты труда более низкий, чем в странах ЕС-15. В то же время на территории наиболее развитых стран Западной и Юго-Западной Европы стало появляться все большее количество центров, занимающихся НИОКР — научно-исследовательскими и опытно-конструкторскими разработками (R&D). Так, в период с 1995 по 2006 г. их количество в странах ЕС-15 увеличилось с 288 до 443. При этом в странах ЦВЕ, на данный момент входящих в состав ЕС-27, эта цифра изменилась с одного подобного центра в 1995 г. до десяти в 2006 г. [7. Р. 9]. Количество производственных предприятий с японским капиталом в тот же период времени возросло на территории ЕС-15 с 485 в 1995 г. до 773 в 2006 г., тогда как в странах ЦВЕ — с 22 до 206 соответственно [7. Р. 7]. Столь высокие темпы увеличения количества центров, занимающихся НИОКР в странах ЕС-15, связаны в значительной степени с высоким уровнем развития науки в некоторых из этих стран.

Следует отметить, что те цели, которые преследовали японские инвесторы, открывая центры НИОКР в Европе в начале 1980-х годов, отличаются от тех, которыми они руководствуются сейчас. На ранних этапах присутствия японских компаний в Европе, исследовательские центры создавались преимущественно с целью сбора и анализа информации о рынке принимающей страны, о предпочтениях покупателей. Иными словами, осуществлялись действия по адаптации продукции к особенностям локальных потребителей, а также облегчался процесс деятельности японских предприятий в иностранной среде.

Современные работы, посвященные японским исследовательским центрам на территории Европы, обращают внимание на тот факт, что в настоящее время на первый план вышли другие цели, а именно — получить доступ к передовым знаниям в области технологий, а также воспользоваться высоким уровнем квалификации нанимаемых на работу европейских специалистов [8. Р. 1036]. С этой точки зрения особый интерес для японских инвесторов представляют в первую очередь Германия, Великобритания, а также Франция, как страны с высоким уровнем развития науки и технологий. Следует отметить, что, например, в области автомобилестроения японские исследовательские и дизайнерские центры расположены также на территории таких государств, как Испания и Бельгия [2. Р. 7].

Центры НИОКР, специализирующиеся в области автомобильной промышленности, расположены вплоть до настоящего времени лишь на территории государств ЕС-15. При этом их количество возросло с 1998 по 2008 г. с 10 до 13 соответственно [5. Р. 7], что про-

изошло за счет основания двух новых исследовательских центров в Великобритании и одного — во Франции, в Ницце [6. P.7]. Центр в Ницце принадлежит компании Тоёта, и его учреждение связано с открытием в стране в 2001 г. завода этого автомобильного концерна. Это первое и пока единственное производство автомобилей японской марки во Франции. Именно поэтому Тоёта поспешила занять нишу и организовать сборку готовых машин в непосредственной близости к рынку сбыта. Автомобили, выпускаемые во Франции, экспортируются также в Германию, где, в связи с высоким уровнем конкуренции с национальными производителями, а также дорогим производством, строить завод по сборке готовых автомобилей не выгодно. Во Франции выпускается модель Тоёта Ярис (Toyota Yaris), а также двигатели [14].

Необходимо отметить, что именно на примере инвестиций в производство автомобилей очень наглядно прослеживается тенденция, наблюдаемая в последние полтора десятилетия в рамках всего Европейского Союза, а именно — растущее стремление инвесторов организовывать производство на территории стран — новых членов ЕС. Так, из шести заводов по производству готовых автомобилей или комплектующих, открытых японскими автомобильными концернами в странах Европейского Союза за период после 1998 г., лишь два находятся на территории ЕС-15. Это завод в Турине (Италия) открытый концерном Мицубиси в 1999 г., и уже упомянутый завод Тоёта во Франции. В то же время были открыты четыре завода в двух странах ЦВЕ: производство дизельных двигателей для Тоёта развернуто в 2002 и 2005 гг. в двух регионах Польши, в той же стране в 1999 г. компания Исудзу организовала выпуск трансмиссий и двигателей; в Чехии с 2005 г. в городе Колин действует завод Тоёта, выпускающий модель Айго (Aygo) [2. P. 5].

Кроме того, в японских инвестициях в страны ЕС-15 по-прежнему преобладают капиталовложения в сферу услуг. Здесь в особенности следует выделить тяготение японских компаний, занятых в финансовой сфере, к таким государствам Западной Европы, как Великобритания, Германия, Нидерланды и Франция. Эта тенденция сохраняется и видится закономерной.

В конце XX в. японские инвестиции в страны ЕС-15 претерпевают структурные изменения и начинают подчиняться общей тенденции размещения капитала в развитых странах: все большее значение приобретают капиталовложения в наукоемкие проекты, в то время как трудоемкое производство перемещается в регион Центральной и Восточной Европы.

Деятельность японского капитала в странах Центральной и Восточной Европы на рубеже XX–XXI вв.

На рубеже XX–XXI вв. страны региона Центральной и Восточной Европы привлекают все большее внимание со стороны иностранных инвесторов, в частности японских компаний. Несмотря на то, что история присутствия японского капитала в Европе насчитывает более четырех десятилетий, инвестирование в страны Центральной и Восточной Европы стало заметным лишь с начала 90-х годов XX в. Это связано с политическими и экономическими изменениями, а также с вступлением восьми государств ЦВЕ (Венгрия, Латвия, Литва, Польша, Словакия, Словения, Чехия и Эстония) в Европейский Союз в мае 2004 г. В 2007 г. ЕС пополнился еще двумя государствами из этого региона — завершился процесс вступления Болгарии и Румынии.

По данным Японской организации по развитию внешней торговли (JETRO), которая ежегодно публикует отчеты о деятельности производственных предприятий с японским капиталом на территории Европы, в 2007 г. в странах ЦВЕ насчитывалось 239 таких производств, в то время как на территории государств ЕС-15 — 785 [15. Р. 3]. При этом, если обратить внимание на динамику, темпы размещения японского производства на территории стран ЦВЕ на современном этапе выше, чем в странах ЕС-15. Так, в 2006 г. в Центральной и Восточной Европе располагались 206 японских компаний, занимающихся производством, а в Западной Европе — 773 [16. Р. 3].

Примечателен тот факт, что по статистике количество открываемых каждый год японских компаний в Западной Европе все же больше, чем в Восточной. Однако, во-первых, разрыв с каждым годом сокращается, а во-вторых, в течение трех лет подряд, с 2002 по 2004 г., в странах ЦВЕ открывалось больше предприятий с японским капиталом, чем в странах ЕС-15. Это связано с состоявшимся в 2004 г. вступлением государств региона в Европейский Союз и стремлением японских инвесторов укрепить свои позиции еще до их присоединения к единому Европейскому рынку и до удорожания факторов производства.

Основными причинами привлекательности стран ЦВЕ для японских инвесторов следует признать относительно дешевые факторы производства, достаточно развитую инфраструктуру, растущий уровень квалификации рабочей силы при ее сравнительно низкой, в рамках Европы, стоимости. Необходимо также отметить относительно высокие темпы развития экономик стран ЦВЕ, а также достаточно высокий уровень развития технологий.

В последнее десятилетие появляется все больше законодательных норм, направленных на улучшение условий для иностранных инвесторов. Произошли положительные изменения и в национальном законодательстве стран региона, связанные как с процессом политической трансформации, так и инспирированные рекомендациями, полученными государствами ЦВЕ от высших органов Европейского Союза в ходе подготовки к вступлению. Проведенные реформы добавили транспарентности в правовое пространство стран Центральной и Восточной Европы, сделав их институты более понятными и открытыми для иностранных инвесторов, что стало важным фактором для стимулирования капиталовложений именно из Японии, так как в предпринимательских кругах этой страны особенно ценятся четкость и прозрачность правовых норм и правил, по которым ведется деловое взаимодействие.

По данным опроса представителей японского бизнеса, проведенного Японской организацией по развитию внешней торговли (JETRO), среди основных проблем, с которыми сталкивается управленческий состав японских предприятий, действующих в Восточной Европе, количество проблем правового характера с каждым годом, хотя и не быстрыми темпами, уменьшается. Так, в 2005 г. различные аспекты законодательства в сфере торговли и инвестирования были названы в качестве проблемы для ведения дел в странах ЦВЕ значительно бóльшим количеством респондентов и по более широкому спектру показателей, чем в 2006 г. [16. Р. 23].

Удобное расположение стран ЦВЕ по отношению к рынкам сбыта также играет значительную роль при принятии японскими компаниями решения о размещении производства на территории стран Центральной и Восточной Европы.

Наиболее активный приток японского капитала наблюдается в трех странах региона: Польше, Чехии и Венгрии. Во-первых, это наиболее развитые и в то же время плотно

населенные государства ЦВЕ. Во-вторых, их географическое положение представляется особенно выгодным с точки зрения экспорта произведенной в них продукции: с одной стороны, они находятся в непосредственной близости от столь высоко развитого в экономическом плане государства, как ФРГ, производство на территории которого является крайне дорогостоящим; с другой — близкое соседство России и стран СНГ открывает значительные перспективы для сбыта продукции.

К 2007 г. на территории Чехии разместились 84 производства с участием японского капитала, в Польше — 70, а в Венгрии — 45 [15. Р. 3]. Следует подчеркнуть, что вплоть до середины 90-х годов XX в. эти показатели практически были близки к нулю.

Однако необходимо отметить наличие постоянного роста уровня заработной платы в Чехии и Польше, а также в Венгрии в последние годы. В ближайшем будущем, если эта тенденция, сбавившая обороты с началом нынешнего экономического кризиса, возобновится, возможно смещение приоритетов японских инвесторов в сторону таких государств, как Словакия и Румыния. Производство в этих странах пока остается в рамках Европы дешевым, что делает их привлекательными для иностранных компаний.

Отраслевая структура японских инвестиций в странах ЦВЕ относительно однородна. В основном речь идет об инвестициях в производство. Это характерная черта японского инвестирования в страны Центральной и Восточной Европы. Доминирующими отраслями являются автомобилестроение (в этой сфере в 2006 г. были заняты 86 из 206 действовавших в регионе производственных предприятий), электронная и электротехническая промышленность (производство комплектующих — 36, готовых изделий — 15 предприятий) и производство оборудования (10 предприятий) [16].

Необходимо также заметить, что большинство японских компаний, инвестирующих в рынок стран Центральной и Восточной Европы, ранее уже присутствовали на западноевропейских рынках. В связи с этим интересно мнение исследователей японского происхождения М. Сакакибара и Х. Ямаваки, которые утверждают, что развитие японского производства в Европе затрудняется спецификой трудовых отношений в регионе. Речь идет о наличии сильных профсоюзов (в первую очередь это касается Западной Европы), высокого уровня заработной платы и сложностях с внедрением таких японских производственных практик, как, например, «система своевременных поставок» (*just-in-time system*). Это, с точки зрения ученых, несколько снижает уровень прибыли японских компаний в Европе [10. Р. 288]. Тем не менее можно предположить, что подобное мнение в настоящий момент в большей степени относится к странам Западной, нежели Центральной и Восточной Европы.

Прослеживается продуманная стратегия освоения японскими компаниями рынка Центральной и Восточной Европы. Поскольку капиталовложения одной японской фирмы, в силу специфики национальной культуры бизнеса, часто сопровождаются приходом на рынок ряда других компаний, аффилированных с ней, можно сделать вывод о значительных перспективах восточноевропейского направления японских инвестиций.

Следует также принимать во внимание современные тенденции в экономике Европы. Экономический кризис 2008 г. негативным образом сказался как на европейских странах, так и на Японии. Производство несет значительные убытки. В одной из наиболее глубоко затронутых кризисом отраслей — автомобилестроении — японским компаниям приходится предпринимать крайние меры, вплоть до приостановки работы предприятий. Подобные шаги могут привести к обострению отношений с про-

фсоюзами. Однако не исключено, что основные тенденции размещения инвестиций и принципы деятельности японских предприятий на территории Европы после преодоления кризиса сохранятся. Так, если уровень жизни и цены на факторы производства в государствах Центральной и Восточной Европы продолжают расти более высокими, а технологический уровень более низкими темпами, это может привести к частичному оттоку японских инвестиций из региона и их размещению в странах СНГ и в России, где стоимость производства пока ниже.

При этом инвестиции из Японии в исследовательские центры на территории стран Западной Европы, скорее всего, продолжают поступать. Это связано с более высоким (в среднем) уровнем квалификации персонала в некоторых странах ЕС-15, в первую очередь Германии и Великобритании, что является чрезвычайно привлекательным фактором для японских инвесторов.

Литература

1. *Bayoumi T., Lipworth G.* Japanese Foreign Direct Investment and Regional Trade // *J. of Asian Economies*. Vol. 9, N 4, Winter 1998. P. 581–607.
2. *Common Challenges, Common Future.* Japanese Auto Manufacturers Contribute to Competitiveness of Europe's Motor Industry. Japan Automobile Manufacturers Association, Inc. 2008. URL: http://www.jama-english.jp/europe/auto/2008/jauto-mkrs_in_europe_2008.pdf (дата обращения: 14.06.2009).
3. *Japan's Inward FDI by Country/Region (Balance of Payments basis, net and flow).* URL: http://www.jetro.go.jp/en/reports/statistics/bpfdi02_e_0804.xls (дата обращения: 10.06.2009).
4. *Japan's Outward FDI by Country/Region (Balance of Payments basis, net and flow).* URL: http://www.jetro.go.jp/en/reports/statistics/bpfdi01_e_0804.xls (дата обращения: 10.06.2009).
5. *Japanese Automakers Contributing to Europe. Investing in a Common Future.* Japan Automobile Manufacturers Association, Inc. 1998. URL: http://www.jama-english.jp/europe/auto/1998/jauto-mkrs_in_europe_1998.pdf (дата обращения: 20.08.2009).
6. *Japanese Automakers Contributing to Europe. Investing in a Common Future.* Japan Automobile Manufacturers Association, Inc. 2001. URL: http://www.jama-english.jp/europe/auto/2001/jauto-mkrs_in_europe_2001.pdf (дата обращения: 20.08.2009).
7. *Japanese Manufacturing Affiliates in Europe and Turkey. 2006 Survey* // Japan External Trade Organization (JETRO), September 2007. URL: http://www3.jetro.go.jp/jetro-file/BodyUrlPdfDownload?bodyurlpdf=05001538_001_BUP_1.pdf (дата обращения: 10.06.2009).
8. *Morgan G., Sharpe D. R., Kelly W., Whitley R.* The Future of Japanese Manufacturing in the UK // *Journal of Management Studies*. Vol. 39, N 8, December 2002.
9. *Paprzycki R.* What Caused the Recent Surge of FDI into Japan? // *Hitotsubashi University Discussion Paper Series*. N 31, April 2004. URL: <http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/14071/1/D04-31.pdf> (дата обращения: 12.09.2009).
10. *Sakikabara M., Yamawaki H.* What Determines the Profitability of Foreign Direct Investment? A Subsidiary-level Analysis of Japanese Multinationals // *Managerial and Decision Economics*. 2008, N 29. P. 277–292.
11. *Summary of the 1999 Survey of Overseas Business Activities.* The Ministry of International Trade and Industry of Japan. June 2000. URL: <http://www.meti.go.jp/english/statistics/tyo/kaigaizi/pdf/h2c400be.pdf>
12. *Yamashita N., Fukao K.* The Effects of Overseas Operations on Home Employment of Japanese Multinational Enterprises // *Hitotsubashi University Discussion Paper Series*. N 251, June 2008. URL: <http://hermes-ir.lib.hit-u.ac.jp/rs/bitstream/10086/15822/1/D08-251.pdf> (дата обращения: 12.09.2009).

13. *Евстафьев Д. С.* Экономика Японии накануне третьей волны предпринимательства: Учеб. пособие. СПб., 2004.

14. トヨタの概況 2007. GSM Worldwide Marklines 世界自動車メーカー年鑑 2007 (Схема заводов Тоёта по всему миру в 2007 г.).

15. 2008 年在欧州 トルコ日系製造業の経営実態. 調査結果(概要). 海外調査部欧州課. 日本貿易振興機構(ジエトロ), 2008 (Деятельность японских производственных предприятий на территории Европы и Турции в 2008 г. Результаты исследования (сокращенная версия). Европейский департамент отдела зарубежных исследований. Японская организация по содействию внешней торговле (JETRO)). URL: http://www3.jetro.go.jp/jetro-file/BodyUrlPdfDown.do?bodyurlpdf=05001609_001_BUP_0.pdf (дата обращения: 10.06.2009).

16. 在欧州 トルコ日系製造業の経営実態. 2006 年度調査. 日本貿易振興機構(ジエトロ), 海外調査部, 2007 (Деятельность японских производственных предприятий на территории Европы и Турции. Исследование за 2006 экономический год. Японская организация по содействию внешней торговле (JETRO), отдел зарубежных исследований). URL: http://www3.jetro.go.jp/jetro-file/BodyUrlPdfDown.do?bodyurlpdf=05001538_001_BUP_0.pdf (дата обращения: 10.06.2009).

УДК 327

Е. О. Старовойтова

СТРАНЫ ЛАТИНСКОЙ АМЕРИКИ И КАРИБСКОГО БАССЕЙНА В СОВРЕМЕННОЙ ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ КНР*

На первой стадии периода четырех модернизаций (*Сыгэ сяньдайхуа*, 四个现代化), начавшегося в 80-е годы XX в., основной задачей китайской государственности было наращивание комплексной государственной мощи (*Цзунхэ голи*, 综合国力) с целью поддержать внутренний порядок и безопасность, предотвратить политические вызовы в отношении правительства, а также усилить военный потенциал страны.

Что касается внешней политики, то в ней с 90-х годов XX в. доминировала провозглашенная Дэн Сяопином (邓小平) концепция «замкнуться в себе и ничем не выделяться» (*Таогуан янхуэй*, 韬光养晦). Суть данной концепции заключалась в том, что Китай не должен проявлять особый интерес в международных делах и стремиться к лидерству, а должен выждать, когда придет его время, наращивая внутреннюю мощь. Ее провозглашение китайские специалисты связывают с необходимостью в тот период развеять недовольство многих стран, прежде всего на Западе, событиями 1989 г. на площади Тяньаньмэнь (天安门).

Успешное проведение в КНР политики реформ и открытости (*Гайгэ кайфан*, 改革开放) привело к тому, что вопреки многим ожиданиям в последние десятилетия мы можем наблюдать стремительное усиление экономического и политического влияния Китайской Народной Республики во всем мире. Это привело к тому, что в конце XX в. Пекин вынужден был реагировать на растущую озабоченность со стороны мировой общественности, а прежде всего развитых стран Запада, по поводу возвышения Китая. Для предотвращения такого отношения, исключения возможной агрессии извне и поддержания стабильной международной обстановки была необходима дальнейшая теоретическая разработка китайской стратегии развития.

Стало очевидным, что не стоит отказываться от лозунга о наращивании комплексной государственной мощи, без которой Китаю не удастся достичь столь желаемого геополитического превосходства и, заняв законное место среди великих держав в системе международных отношений, стереть из памяти то, что Збигнев Бжезинский назвал «последними 150 годами унижения». А вот пассивная концепция «замкнуться в себе и ничем не выделяться» уже не отвечала изменившемуся положению Китая в мировой политике.

Поэтому необходимым стало создание так называемой «новой мысли» (*Синь сивэй*, 新思维), которая должна была гарантировать рост могущества страны, при этом сводя на нет недовольство и возможные нападки со стороны других акторов на международ-

*Работа выполнена при финансовой поддержке проекта «Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки» по аналитической ведомственной целевой программе «Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 гг.)» на 2009 г.

© Е. О. Старовойтова, 2009

ной арене. Таким образом, в начале XXI в. власти КНР разработали теорию политики нейтралитета (*Чжунли*, 中立) и мирного возвышения (*Хэпин цзюэци*, 和平崛起), суть которой заключается в том, чтобы доказать, что растущая экономическая и военная мощь Китая не несет угрозы мировому сообществу, а позволит КНР сделать свой вклад в развитие всего человечества.

Эти принципы стали первой крупной теорией во внешней политике КНР, выработанной четвертым поколением китайских руководителей. Они были провозглашены в ответ на популярные на Западе заявления о нарастающей китайской угрозе. Впервые идея мирного возвышения была озвучена заместителем директора партийной школы при ЦК КПК Чжэн Бицзянем (郑必坚) в 2003 г. на азиатском форуме Баоао (*Баоао ячжоу луньтань*, 博鳌亚洲论坛). Позже его использовал премьер-министр КНР Вэнь Цзябао (温家宝) во время своего выступления на встрече стран-членов АСЕАН.

Один из основных принципов внешнеполитической доктрины КНР сегодня — ведение многосторонней внешней политики (*Добянь вайцзюэ*, 多边外交). Многосторонняя внешняя политика подразумевает создание схемы международных отношений, по которой переговоры и сотрудничество ведутся в рамках структуры, образованной тремя или более государствами или международными организациями. Основными задачами такой политики, согласно руководящим указаниям XVI съезда КПК, являются:

1. Содействие созданию мирной международной обстановки.
2. Сохранение и продвижение национальных интересов Китая.
3. Усиление права голоса КНР в решении международных вопросов.
4. Расширение международного влияния Китая.
5. Активное содействие развитию и миру во всем мире [9].

Геополитические планы Китая сводятся к расширению своих политических и экономических возможностей через различные структуры и методами общей дипломатии. Одной из основных стратегических задач КНР в XXI в. является создание многополярного мира (*Доцзихуа шицзе*, 多极化世界). Бывший директор Китайского института международных исследований Ян Чэнсюй (杨成绪) в своей статье подчеркивает: «Выступая за многополярность, Китай расширяет для себя возможности маневрирования, эта позиция служит на пользу его борьбе в защиту своего суверенитета, независимости и территориальной целостности» [16. С. 32].

Власти КНР заявляют, что страна выступает против любых форм гегемонизма (*Ба-чжудивэй* 霸主地位) и силовой экспансии. Одно из приоритетных для КНР направлений — развитие сотрудничества по линии Юг–Юг (*Наньнань хэцзо*, 南南合作), которое должно способствовать продвижению развивающихся стран в современном изменяющемся мире на условиях взаимодействия, поддержки и взаимной выгоды [14]. Таким образом, власти КНР пытаются выполнить свою миссию по ограничению влияния западных государств на мировую обстановку, в первую очередь США.

Однако китайские лидеры признают наличие внутривнутриполитических факторов, препятствующих превращению Китая в мировую сверхдержаву в ближайшем будущем. Основными факторами, сдерживающими КНР, являются: 1) противоречия, рождаемые конфликтом политической и экономической систем внутри страны; 2) отсутствие гарантий сохранения темпов роста экономики; 3) сохранение общей бедности населения; 4) межэтнические споры внутри страны.

Как отмечает в своей статье профессор Фуданьского университета У Синьбо (吴心伯), «США как супердержава обозначают свои интересы в глобальных масштабах и

обладают необходимыми средствами, чтобы их осуществлять. Интересы же КНР по-прежнему сконцентрированы в основном в границах государства и в меньшей степени в АТР, так как лишь процессы, происходящие в АТР, могут иметь непосредственное влияние на национальные интересы страны. Более того, Китай обладает очень ограниченным набором ресурсов, которые страна может мобилизовать для защиты своих интересов за пределами собственных границ. В этой связи, будет справедливо считать Китай региональной державой с ограниченным набором глобальных интересов» [6. Р. 294]. Кроме того, ученый говорит о «двойственном самосознании» (*Dual identity*) в китайской внешней политике: с одной стороны, КНР — держава, претендующая на лидирующую роль в мировой политике, с другой — ресурсы страны все еще сильно ограничены [6. Р. 295]. Китай пытается активно интегрироваться в мировую экономику, но, по-прежнему, оказывается довольно закрытым для какого-либо влияния извне на свои внутренние процессы. В частности, это касается вопросов прав человека, что вызывает критику со стороны развитых стран Запада.

Что касается международных отношений, то сегодня Китай зачастую не рискует брать на себя реальную ответственность за ход тех или иных мировых политических процессов. Власти КНР обязаны высказывать свое мнение по поводу любых кризисных явлений в мире. Однако, как полагает У Синьбо и другие специалисты, в настоящее время, если кризис происходит вне АТР, то стандартная реакция китайских властей выражается в провозглашении неких теоретических постулатов по этому поводу без принятия каких-либо конкретных дипломатических мер для решения проблемы. Так, по мнению А. Д. Воскресенского, «военное решение югославского кризиса в обход ООН стало возможно только потому, что Китай считал, что конфликт происходит в периферийной для него зоне и не касается китайских национальных интересов» [9. С. 13].

Однако, как отмечают многие ученые и аналитики по всему миру, в случае дальнейшего увеличения экономической мощи КНР будут возрастать претензии государства на более значительную роль в мировой политике. Уже сегодня Китай стремится оказывать все большее влияние на региональные и мировые политические процессы. Некоторые специалисты полагают, что одним из средств достижения этой цели будут служить попытки Пекина принимать более активное участие в работе Совета безопасности ООН, постоянным членом которого является КНР. Примером может послужить ввод китайских миротворцев под эгидой ООН на Гаити в 2004 г.

Кроме того, Пекин, видимо, будет и далее стремиться развивать внешние связи с другими государствами и международными организациями. Как полагает политический комиссар института международных отношений имени НОАК (*Чжунго жэньминь цзефан цзюнь*, 中国人民解放军) Ли Эрбин (李而炳), в XXI столетии власти КНР должны позаботиться о создании новой более эффективной комплексной внешнеполитической стратегии с выделением наиболее приоритетных областей [12].

Очевидно, что развитие отношений с государствами так называемого третьего мира (*Дисань шицзе*, 第三世界) или с развивающимися странами (*Фачжаньчжун гоцзя*, 发展中国家), а в частности со странами Латинской Америки и Карибского бассейна, войдет в число этих приоритетных направлений. Именно сотрудничество со странами третьего мира, по мнению китайских лидеров, может стать основой для установления нового справедливого международного порядка. Латинская Америка, в свою очередь, занимает особое место в системе международных интересов КНР, являясь опорой для модели, основанной на кооперации Юг–Юг.

Принцип трех миров вошел во внешнеполитическую стратегию КНР еще в 1970-е годы. Согласно заявлениям Мао Цзэдуна (毛泽东), две супердержавы, СССР и США, составляют первый мир. Капиталистические развитые государства, как Япония, европейские страны и Канада, включались во второй мир. Третий мир был остаточной категорией, но очень широкой, включая в себя страны Азии (кроме Японии), Африки и Латинской Америки. С этой точки зрения, КНР относилась к странам третьего мира, и ее внешняя политика выражалась в солидарности с остальными странами этой группы. При этом Китай видел себя лидером стран третьего мира. В своей статье В. А. Кривцов отметил: «С середины 70-х годов [XX в.] развивающиеся страны начали активно требовать перестройки международных экономических отношений и усиливать нажим на развитые капиталистические страны путем повышения цен на полезные ископаемые и другие товары. В Пекине, видимо, пришли к выводу, что развивающиеся страны могут оказать сильное влияние на современный экономический и политический порядок в мире» [11. С. 27].

В этот период китайская внешнеполитическая доктрина обратила свое внимание и на страны Латинской Америки, которые считались экономическим и политическим бастионом третьего мира. В советской историографии данные процессы объяснялись стремлением Пекина к мировой гегемонии. Идеологическое и политическое взаимодействие между Китаем и странами Латинской Америки объяснялось именно этой целью. Победа кубинской революции 1959 г. привела к тому, что в 60–70-е годы XX в. во многих странах Латинской Америки и Карибского бассейна укрепились коммунистические и социалистические партии, которые изначально поддерживали активные связи с КПСС. Однако активные действия китайских политиков и дипломатов привели к образованию прокитайских движений, поддерживающих идеи Мао Цзэдуна, во многих странах Латинской Америки. В этот период отношения между КНР и государствами Латино-Карибской Америки носили преимущественно политико-идеологический характер.

Согласно мнению С. Джонсона, заявление Хрущева на XX съезде КПСС в 1956 г. с критикой в адрес сталинского режима сыграло свою роль в развитии отношений КНР и стран Латинской Америки того периода. Недовольные внутривластным кризисом в КПСС многие коммунистические лидеры стран региона обратили свои взоры к КПК. Тогда Китай посетила делегация «братских» партий из 11 стран Латинской Америки: Аргентины, Боливии, Бразилии, Гватемалы, Коста-Рики, Кубы, Мексики, Парагвая, Перу, Чили и Эквадора. «Делегаты посетили VIII съезд КПК, на котором Лю Шаоци (刘少奇) заявил, что антиколониальная борьба, распространяющаяся по Латинской Америке, обязательно захватит весь континент. На что гости из Латинской Америки ответили с высоким энтузиазмом» [3. Р. 182].

Разумеется, на современном этапе отношения КНР с развивающимися странами, а в частности со странами Латинской Америки, перестали иметь столь явный идеологический оттенок. Однако китайские власти, по-прежнему, уделяют особое внимание их теоретическому обоснованию. Как полагают теоретики из КНР, окончание холодной войны стало причиной распада так называемой «промежуточной зоны», составляемой государствами третьего мира. Это привело к необходимости определения нового положения развивающихся стран на мировой арене. Так Ли Эрбин говорит, что современные условия ставят развивающиеся страны перед необходимостью «расширять экономическое сотрудничество, ускорять процесс региональной экономической интег-

рации, совместно противостоять угрозам со стороны экономической глобализации» [12. С. 68].

Согласно представлениям китайских специалистов, давление, оказываемое развитыми западными странами на КНР и другие развивающиеся государства, стало толчком к сплочению этих стран в борьбе за право голоса при решении международных проблем и определении собственного внутривластного курса.

Еще одним толчком к развитию отношений с развивающимися странами для КНР стали события 1989 г. на площади Тяньаньмэнь. Последовавшие вслед за этими событиями экономические санкции и ухудшение отношений с развитыми странами Запады подтолкнули китайских лидеров к поиску союзников среди развивающихся государств, которые не стали бы осуждать китайское руководство.

Сегодня китайские теоретики международных отношений среди основных причин развития отношений Китая со странами третьего мира, и в том числе Латинской Америки, называют необходимость совместной борьбы за суверенитет и утверждения собственной трактовки понятий о правах человека, а также расширения экономических прав развивающихся государств и поддержания их безопасности.

Современные китайские и западные ученые помимо идеологических выделяют несколько практических причин, по которым власти КНР стремятся расширить сотрудничество со странами Латинской Америки и Карибского бассейна.

Во-первых, как развивающемуся государству КНР необходимы идеологические и политические союзники в Латинской Америке для борьбы за создание нового мирового порядка. Во-вторых, Китаю необходимы торговые связи с регионом, для того чтобы разнообразить рынки сбыта и источники импорта. Третьей причиной является потребность КНР в природных ресурсах региона для поддержания своего бурного экономического роста. И, наконец, последней причиной столь заметного увеличения интереса Китая к странам Латинской Америки и Карибского бассейна является тайваньский вопрос: 12 из 23 стран, поддерживающих официальные дипломатические отношения с Тайванем, находятся в Центральной и Южной Америке. Большинство из них — небольшие государства, роль которых в мировой политике крайне невелика. Кроме того, многие из этих стран поддерживают коммерческие отношения с материковым Китаем, несмотря на дипломатические разночтения.

Китай сегодня борется за роль ведущей экономической державы и в своей внешней политике руководствуется прежде всего прагматическими интересами. Однако при обосновании расширения связей со странами Латинской Америки и Карибского бассейна китайские теоретики по-прежнему опираются на так называемое социалистическое наследие и идеи борьбы с империализмом. Китайские ученые и политики постоянно говорят о том, что Китай и страны Латинской Америки связывают продолжительность истории, древность культуры, схожий опыт развития и другие общие особенности, к которым сегодня добавилась необходимость борьбы с мировой экономической глобализацией, обеспечения справедливых условий развития и т.д.

Первым шагом к бурному развитию отношений Китая со странами региона на современном этапе стало заключение на рубеже 1980–1990-х годов соглашений с Кубой об инвестициях в никелевую промышленность. Заключение этих договоров помогло Китаю найти новых союзников в регионе, которые со своей стороны искали возможности выйти из-под влияния транснациональных корпораций, базирующихся в США. Вслед за Кубой соглашения с Китаем заключили крупнейшие и экономически наибо-

лее развитые страны региона. В их число вошли Бразилия, Аргентина, Мексика, Чили, Венесуэла, Панама и др. КНР стала активно инвестировать в такие сферы латиноамериканской экономики, как строительство дорог, путей железнодорожного сообщения, портов и жилых домов, а также осуществлять помощь в расширении и модернизации Панамского канала.

Как полагают многие западные специалисты, развитие отношений между КНР и странами Латинской Америки больше связано с увеличением объемов товарооборота между двумя сторонами, чем с развитием политических и военных связей. При этом планы китайских властей в отношении стран Центральной и Америки и Карибского бассейна отличаются от намерений в отношении южноамериканского региона. Южная Америка прежде всего является источником необходимых Китаю для поддержания бурного экономического роста природных ресурсов, а также рынком сбыта китайских товаров. Что касается Центральной Америки и островов в Карибском море, то здесь КНР борется за налаживание дипломатических связей в противовес Тайваню. «Я надеюсь, что те несколько латиноамериканских стран, которые еще не установили дипломатических отношений с Китаем, смогут четко разглядеть мировые тенденции и будут развивать сотрудничество с КНР, основываясь на общепризнанном принципе единого Китая», — заявил заместитель председателя ПК ВСНП Чэн Сывэй (成思危) [10].

Помимо экономических причин и идей о развитии многосторонних отношений, существует ряд стратегических интересов для Китая в Латинской Америке. С одной стороны, КНР постоянно пытается избежать конфликта с США, провозглашая такие принципы, как мирное возвышение, чтобы свести к минимуму опасения по поводу возможного военного противостояния. С другой стороны, в том случае, если конфликт все же наступит, в Латинской Америке существует некоторое число точек, обладающих высоким стратегическим значением для КНР, в их число входит прежде всего Куба, очень выгодно расположенная относительно Соединенных Штатов. Некоторые американские специалисты даже сравнивают стратегическое значение Кубы для США с положением острова Тайвань относительно материкового Китая.

Начиная с 2000 г., китайские и латиноамериканские лидеры неоднократно проводили встречи на различных уровнях, заключив несколько сотен разнообразных соглашений. Развитие этих отношений совпало с важными политическими изменениями в жизни Латинской Америки. Появление таких лидеров, как Уго Чавес в Венесуэле и Эво Моралес в Боливии, способствовало сплочению стран региона, недовольных довлеющим влиянием США, и их сближению с Китаем.

Согласно мнению американского специалиста Стивена Джонсона, расширение отношений с Китаем несет в себе для Стран Латинской Америки следующие преимущества: во-первых, это рост международного престижа стран, сотрудничающих с таким крупным актором, как Китай. Во-вторых, латиноамериканским лидерам легче добиться договоренностей с Китаем, который не предъявляет к ним столь жестких требований, как развитые страны Запада. В-третьих, развитие отношений с КНР дает возможность требовать более выгодных условий при заключении тех или иных соглашений с США [4].

Не стоит также забывать, что 90-е годы XX в. стали периодом, когда крупнейшие страны Латинской Америки — Аргентина, Бразилия и Мексика — пережили очень тяжелый экономический кризис. Это стало причиной расширения сотрудничества между странами латиноамериканского региона, а также подтолкнуло лидеров этих стран к

поиску новых партнеров в мире. В этой связи поддержка, в том числе экономическая, со стороны КНР стала очень актуальна для многих стран региона.

Лидеры латиноамериканских государств пристально следили за теми преобразованиями, которые произошли в КНР за последние 30 лет, изменив положение страны в мире. Многие страны региона, вдохновленные успехами экономической модели социализма с китайской спецификой, пытаются сегодня перенять этот опыт как альтернативный по сравнению с североамериканским образцом.

Сегодня многие государства латиноамериканского региона стараются выйти из-под всеобъемлющего влияния США. Уменьшение присутствия США в регионе приводит к образованию «свободных» зон, которые, в свою очередь, становятся привлекательными для китайской дипломатии. Хотя в настоящее время активно развиваются связи коммунистических и других партий и политических организаций в странах Латинской Америки с КПК, современные исследователи не считают обращение стран региона к Китаю следствием активной политической или идеологической пропаганды. На первое место выходят долгосрочные прагматические интересы обеих сторон.

Важную роль в развитии связей между Китаем и странами Латинской Америки играет также наличие многочисленной китайской общины в регионе. Этнические китайцы в странах Латинской Америки представляют собой одну из самых многочисленных и влиятельных азиатских общин. Их число сегодня насчитывает более трехсот тысяч человек. Наличие такой многочисленной китайской общины в регионе способствует созданию Китаем экономической сети, распространившейся далеко за пределами самой КНР, а также росту взаимного интереса на социальном и культурном уровне.

Министр иностранных дел КНР Ян Цзечи (杨洁篪), комментируя обнародованный в ноябре 2008 г. документ под названием «Политика КНР в отношении стран Латинской Америки и Карибского бассейна», заявил: «Расширение совместного сотрудничества со странами Латинской Америки, относящимися к развивающимся странам, всегда являлось опорным пунктом в китайской внешней политике. В заявлении МИД КНР «Политика КНР в отношении стран Латинской Америки и Карибского бассейна» отразилось стремление КНР к проведению независимой внешней политики, основанной на принципах мира, развития, сотрудничества, а также защиты мира во всем мире и содействия развитию. Это декларация о развитии внешней политики Китая в отношении Латинской Америки в новой эпохе. Этот документ призван содействовать углублению связей Китай — Латинская Америка, а также тому, чтобы международное сообщество и граждане нашей страны смогли больше узнать о дипломатии и внешней политике КНР в отношении стран этого региона» [15].

Согласно вышеупомянутому документу, политика КНР в отношении стран Латинской Америки и Карибского бассейна основывается на следующих принципах:

1. Взаимное уважение и доверие, поиск общих точек зрения.
2. Углубление сотрудничества, основанного на обоюдной выгоде.
3. Совместное продвижение, сближение и обмен.

Китай планирует развивать сотрудничество со странами региона по таким направлениям, как:

1. Политика.
2. Экономика.
3. Культура и общество.
4. Мир, безопасность и правосудие [13].

Однако скептически настроенные ученые и аналитики часто пытаются свести все достижения сторон в развитии отношений друг с другом к успехам «долларовой дипломатии», сознательно осуществляемой китайскими властями для достижения более значимого положения в мировой политике. По мнению таких авторов, современный этап в отношениях между сторонами характеризуется лишь реализацией прагматических интересов КНР. Прежде всего это заинтересованность в природных ресурсах. Согласно этой точке зрения, укрепление связей между сторонами имеет сугубо экономические причины. Объясняется эта позиция теми бурными темпами, которыми на современном этапе развиваются торгово-экономические связи между Китаем и многими странами Латинской Америки.

В течение последних нескольких лет Китай стал третьим по значимости торговым партнером стран Латинской Америки. Объем двусторонней торговли с 2001 г., когда Китай вступил в ВТО, увеличивался в среднем на 30% в год и превысил 100 млрд долл. в 2008 г., превзойдя прогнозируемые китайскими властями темпы роста. В инвестиционных отношениях между сторонами также произошли крупные изменения в сторону увеличения. Постоянно растет количество совместных долгосрочных проектов китайских промышленных гигантов с крупнейшими компаниями в регионе.

На сегодняшний день КНР заключила договор о стратегическом партнерстве (*Чжаньлюэ хобань гуаньси*, 战略伙伴关系) с тремя крупнейшими и наиболее развитыми странами Латинской Америки — Бразилией (1993), Мексикой (2003) и Аргентиной (2004). Хотя отношения стратегического партнерства носят довольно размытый характер, в целом их можно охарактеризовать как объединение двух сторон перед лицом общего врага. В военной ситуации эти отношения предусматривают проведение совместных действий, направленных против неприятеля. В мирное время, заключая отношения стратегического партнерства, стороны прежде всего подразумевают экономические связи. Подобное соглашение дает возможности для более активного развития торговых, общественных, культурных отношений, не подразумевая совместного участия в военных конфликтах. Однако отношения стратегического партнерства вряд ли стоит характеризовать лишь с экономической точки зрения. Заключение подобных договоров явно говорит о долгосрочных планах обеих сторон в отношении друг друга. Помимо вышеперечисленных стран, Чили (2004) и Перу (2005) подписали с Китаем договоры о всестороннем партнерстве (*Цюаньмянь хэцзо хобань гуаньси* 全面合作伙伴关系), за чем может последовать и заключение отношений стратегического партнерства.

Примечательно, что критики китайской политики в отношении стран Латинской Америки в 70-е годы XX в. настаивали на политической обусловленности развития экономических отношений между КНР и развивающимися странами, в частности странами Латинской Америки. В качестве одного из инструментов привлечения политических сторонников упоминалась помощь со стороны Китая в виде беспроцентных займов или поставок китайских товаров.

Радикально настроенные современные авторы, как и авторы 1970-х годов, также упрощают подход к наблюдаемому сегодня развитию отношений между сторонами, объясняя его сугубо экономическими интересами. Видимо, стоит говорить о долгосрочной стратегии КНР в отношении стран Латинской Америки. Можно предположить, что современное развитие деловых отношений между КНР и странами данного региона приведет в будущем к налаживанию более активных политических связей. Подтверждением

этому можно считать то, что Китай сегодня активно заключает договоры о всестороннем и стратегическом партнерстве с этими странами.

Несмотря на то, что современные отношения между Китаем и странами Латинской Америки диктуются прагматическими интересами обеих сторон, не стоит сводить их лишь к экономическим отношениям. Помимо связей в области торговли, ресурсов и энергетики, а также военного и космического сотрудничества, бурно развиваются культурные связи между сторонами.

В научных кругах с обеих сторон проявляется растущий взаимный интерес. Помимо изучения общественно-политической жизни стран Латинской Америки, китайские ученые проявляют все больший интерес к изучению литературы, живописи, музыки региона. В свою очередь, в Латинской Америке высокими темпами растет количество изучающих китайский язык, что, в том числе, связано с активной деятельностью в регионе такой организации, как Институт Конфуция (*Куицзы сюэюань*, 孔子学院). Все это способствует укреплению и развитию отношений между сторонами.

Видимо, сегодня следует говорить о долгосрочной стратегии КНР в отношении латиноамериканских стран. Основные цели этой стратегии:

1. Обеспечить себе доступ к ресурсам и рынкам сбыта Латинской Америки.
2. Организовать новую систему сообщения со странами региона для наиболее удобного товарообмена.
3. Увеличить свой престиж на международной арене, привлекая все больше партнеров среди стран Латинской Америки и Карибского бассейна.
4. Уменьшить число государств, признающих независимость Тайваня.
5. Создать условия для возможной в будущем конкуренции с США, не вызвав ответной агрессии.

Сегодня Китай находит различные подходы к отдельным государствам и районам региона, добиваясь этих целей. В течение последних нескольких лет Китай превратился в одного из центральных игроков на латиноамериканской арене, что может рассматриваться как свидетельство растущей мощи КНР и укрепления ее позиций в мировой политике.

Западные аналитики говорят, что одной из причин этого подъема в отношениях между сторонами стало то, что в последнее время Вашингтон был занят проблемами борьбы с терроризмом в Афганистане и Ираке, ядерным вопросом Северной Кореи и Ирана, реконструкцией НАТО, что «ослабило» его внимание к латиноамериканскому региону. Однако один мексиканский специалист отмечает: «Рано или поздно шаги Мао на внутреннем дворе Монро начнут беспокоить США» [5. Р. 47]. А тот факт, что Китай сегодня не пытается разместить свои военные силы в регионе или бороться с существующими там правительствами, не благоприятствующими ему, не говорит о том, что более мощный Китай не сделает этого в будущем, если того потребуют его интересы. Тогда мы сможем стать свидетелями еще более активной конкурентной борьбы между КНР и США за сторонников в регионе. В первую очередь специалисты говорят о соперничестве между этими странами как основными претендентами на ресурсы Латинской Америки.

Однако не стоит забывать, что помимо КНР и США, в ближайшем будущем можно будет наблюдать за появлением новых заметных «игроков» в латиноамериканском регионе. Уже сегодня западные специалисты говорят о заметном подъеме интереса в отношении стран Латинской Америки и Карибского бассейна со стороны Индии и Юж-

ной Кореи. Компании из этих стран, следуя китайскому примеру, активно стремятся проникнуть на латиноамериканский рынок. Не стоит забывать и о России, для которой сотрудничество с государствами Латино-Карибской Америки также приобретает возрастающее значение. Например, сегодня Россия является крупнейшим поставщиком оружия для стран региона.

Стоит также упомянуть, что Латинская Америка — не единственный развивающийся регион, на который сегодня обращено внимание китайских руководителей. В последние годы КНР активно налаживает контакты со многими африканскими государствами. Некоторые ученые говорят о том, что Африка для КНР сегодня является стратегически еще более значимым регионом, чем Латинская Америка. А отсутствие по соседству от африканского политического поля таких крупных конкурентов для Китая, как США, может способствовать гораздо более продуктивному развитию отношений.

Тем не менее обнародованное МИД КНР в ноябре 2008 г. официальное заявление «Политика КНР в отношении стран Латинской Америки и Карибского бассейна» подтверждает высокую заинтересованность руководства страны в дальнейшем развитии и расширении отношений между сторонами. Можно предположить, что КНР, воспользовавшись ослаблением США в связи с мировым экономическим кризисом, постарается наладить еще более тесные контакты в различных сферах со странами этого стратегически столь значимого региона.

Литература

1. *Cardozo G. A. China y America Latina. Un nuevo frente ideológico?* Buenos Aires. 2006. URL: www.casaasia.es/pdf/590661836PM1147191516905.pdf (дата обращения 21.11.2008).
2. *Cheng J. Latin America in China's Contemporary Foreign Policy // J. of Contemporary Asia.* Hong Kong, 2006. P. 500–528.
3. *Johnson C. Communist China and Latin America 1959–1967.* New York, 1970. 324 p.
4. *Johnson S. Balancing China's growing influence in Latin America // Background.* 2005. N 1888. C. 4–5. URL: www.heritage.org/research/latinamerica/bg1888.cfm (дата обращения 15.08.2008).
5. *Leon-Manriquez J. L. China-America Latina: una relacion economica diferenciada // Revista Mexicana de Politica Exterior.* N 75. Mexico, 2005. C. 28–47.
6. *Wu Xinbo. Four contradictions constraining China's foreign policy behaviour // J. of Contemporary China.* Vol. 10, N 27. London, 2001. P. 293–301.
7. Внешняя политика КНР (*Чжунго вайцзяо чжэнцэ, 中国外交政策*). Заявление МИД КНР от 24.08.2006. URL: <http://www.fmprc.gov.cn/chn/pds/ziliao/tytj/t24782.htm> (дата обращения 17.02.2009).
8. *Воскресенский А. Д. Геостратегическая «геометрия» современного мира // Китай в мировой политике / Под ред. А. В. Торкунова. М., 2001. С. 12–30.*
9. Доклад Цзян Цзэминя на XVI всекитайском съезде КПК. URL: http://news.xinhuanet.com/newscenter/2002-11/17/content_632239.htm (дата обращения 17.02.2009).
10. Доклад Чэн Сянья на открытии форума АОН КНР по международным исследованиям. URL: <http://ilas.cass.cn/manager/jeditor/UploadFile/200775165754811.pdf> (дата обращения 15.08.2008).
11. *Кривцов А. В. Антисоциалистический курс КНР в Азии, Африке и Латинской Америке // Гегемонистская политика Пекина — угроза странам Азии, Африки и Латинской Америки. М., 1981. С. 21–37.*
12. *Ли Эрбин. Выбор Китая внешнеполитической стратегии на начало XXI века // Экспресс-информация. № 11. Китай: проблемы внешней и военной политики. М., 2006. С. 10–76.*

13. Политика КНР в отношении стран Латинской Америки и Карибского бассейна (*Чжунго дуй ламэй хэ цзялэйби чжэнцэ вэньцзянь*, 中国对拉美和加勒比政策文件). Заявление МИД КНР от 05.11.2008. URL: <http://www.fmprc.gov.cn/chn/gxh/zlb/zcwj/t521016.htm> (дата обращения 21.11.2008).

14. Сотрудничество Юг–Юг (*Наньнань хэцзо*, 南南合作). Заявление МИД КНР от 24.08.2006. URL: <http://www.fmprc.gov.cn/chn/pds/ziliao/tytj/t24777.htm> (дата обращения 17.02.2009).

15. Ян Цзечи. Заявление «Политика КНР в отношении стран Латинской Америки и Карибского бассейна» как важная мера в международных отношениях КНР со странами Латинской Америки (*Чжунго дуй ламэй хэ цзялэйби чжэнцэ вэньцзянь ши чжунла вайцзяо чжунъяо цзюйцо*, 中国对拉美和加勒比政策文件是中拉外交重要举措). Пекин. 2008. URL: http://big5.china.com.cn/policy/txt/2008-11/05/content_16716830.htm (дата обращения 21.11.2008).

16. Ян Чэнсюй. Китайская дипломатия в условиях изменчивой и нестабильной международной обстановки // Китай в мировой политике. С. 31–39.

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ*

УДК 821.21

*Н. В. Гуров***РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТЕКСТЫ
В ТРАДИЦИЯХ СРЕДНЕВЕКОВОГО ИНДУИЗМА:
«НИСПРОВЕРЖЕНИЕ КАЛАВАДЫ»
В ЛИТЕРАТУРЕ «ВОИНСТВУЮЩЕГО ШИВАИЗМА» XII в.****

Чем дольше мы изучаем индийскую культуру, тем больше убеждаемся, что познанное нами культурное пространство, по сравнению с непознанным, — это даже не вершина айсберга, а лишь маленькая площадка на его вершине. Мы знаем, например, что картина духовной жизни Индии во II — начале I тыс. до н. э. (время возникновения классической индийской философии и основных ныне существующих религиозных систем) была гораздо более сложной, чем это можно себе представить по сохранившимся текстам; что в это время наряду с известными нам системами, существовали — даже процветали и пользовались большим влиянием — множество учений, доктрин и школ, знакомых нам в лучшем случае только по именам. Вместе с тем мы — чем дальше, тем больше — ощущаем необходимость реконструкции полной картины духовного пространства Индии того периода прежде всего потому, что все школы и учения развивались во взаимосвязи, взаимозависимости и взаимопротивостоянии. Без такой реконструкции мы просто не можем понять ни подлинного смысла сохранившихся философских текстов, ни основных эстетических и мировоззренческих принципов, лежащих в основе художественной литературы и произведений пластического искусства (скульптуры, архитектуры, живописи), ни глубинной основы исторических событий того времени. Обращение к традиции помогает, но не спасает положения: ведь всякая традиция — а индийская особенно — избирательна. Она неизбежно основывается не

*Материалы данной рубрики подготовлены при финансовой поддержке проекта «Интерпретация традиционного индийского текста (функциональная классификация, лингвостилистический и культурологический анализ)» (2008 г.).

**Статья основывается на докладе, прочитанном на очередных (XXII) «Зографских чтениях» в Санкт-Петербурге в апреле 2004 г. За ценные указания, полученные при подготовке текста к печати, автор выражает свою искреннюю признательность Я. В. Василькову.

© Н. В. Гуров, 2009

только на сохранении, но и на «забывании» (термин Ю. В. Кнорозова) прежней, дошедшей из прошлого, информации.

Концепции всеобщей взаимосвязи разнообразных течений и традиций, ощущение необходимости учета прошлого — как в позитивном, так и негативном плане — прослеживается в самой индийской культуре, начиная с эпохи брахман и упанишад. Отсюда — традиция ссылок на прежние авторитеты, наличие (в самых разных текстах) критического обзора иных вероучений, школ, теорий и т. д. Западные ученые, как известно, давно уже оценили информационную ценность такого рода текстов для реконструкции «исчезнувших» элементов индийской культуры. Именно на изучении «критических обзоров», полемических разделов текстов различного рода основываются все наши сведения о философии «индийского материализма» или «адживиков» (ср. классические работы Д. Чаттопадхайи, А. Бэшема, А. М. Пятигорского и др.).¹

Такого рода исследования были возможны прежде всего потому, что сведения об этих философских школах содержались почти в каждом философском сочинении (начиная с известного трактата Мадхавы) и даже в драматических произведениях типа «Прабодхачандродая» Кришнамишры или поэтических, таких, как «Манимекалай» — тамильская эпическая поэма VIII–IX вв. [8. С. 52–63]. Гораздо в более сложном положении оказываются ученые, пытающиеся выяснить содержание философских доктрин, несомненно существовавших и сыгравших даже в свое время немалую роль в формировании духовных ценностей соответствующего периода, но по тем или иным причинам не вошедших в «классическую обойму» и не рассматриваемых в критических разделах философских трактатов.

Данное сообщение — попытка вывести в научный обиход информацию о философском учении калавада. Об этом учении, возникшем, судя по всему, одновременно с прочими «неортодоксальными» сектами и религиями во второй половине I тыс. до н. э., упоминают — в сугубо критическом плане — многие санскритские тексты [3]. Вместе с тем вне поля зрения исследователей оставались до сих пор тексты средневековых литератур Южной Индии, в частности литературы телугу. Материал, который имеет непосредственное отношение к этой теме и, как нам кажется, должен войти в научный оборот, содержится в агиографической поэме поэта телугу Палькурики Соманатхи (1180–1260).

В литературе и культуре телугу Палькурики Соманатха известен как один из наиболее ярких проповедников учения «воинствующего шиваизма» (*vīraśaivismu*).² Учение «воинствующего шиваизма» возникает примерно в конце IX в. на территории Карнатака. Теоретически последователи этого учения — вирашайвы — в своих философских и теологических взглядах следовали принципам шайва-сиддханта, разработанным в Тамилнаде в конце I тыс. н. э., а в области гносеологии и этики — традиции шайва-бхакти, оформившейся там же и в то же время. Они считают окружающий нас мир созданным творческой энергией Шивы. Решительно отвергая теорию Шанкары об иллюзорности мира, они доказывают, что мир реально существует и реально управляется Богом, но не тождественен ему. В силу этого для учения «воинствующих шиваитов» абсолютно неприемлемыми оказываются не только атеистические концепции буддистов и джайнов, но и свойственный традиционному индуизму «генолокотеизм», многоликость единого Бога в различных ипостасях. Отвергалась ими и концепция абстрактного божества, лишённого «качеств» (*nirguṇa*), первичного разума. Творец, хранитель и разрушитель мира воспринимался не просто как антропоморфное божество, но как некий духовный

идеал человека, своего рода «порождающая модель» человеческой души, естественный объект любви и преданности со стороны верных ему бхактов. Единственным конкретным изображением Бога считалось изображение Линга, которое, однако, рассматривалось не просто как образец генеративного характера, но как некий классический символ, как воплощение его творческой энергии, для постижения которой адепту требовалось пройти через «шесть стадий» (ṣaṣṭhala). Основные отличия «воинствующего шиваизма» от других шиваистских толков заключались, пожалуй, в социально-этических принципах, активном прозелитизме, стремлении во что бы то ни стало утвердить свое учение повсеместно, а также в активном неприятии кастовых различий, отвержении традиционного ритуала, отрицании авторитета брахманства и сакральности Вед.

Основоположником «воинствующего шиваизма» считается Басава, живший в Карнатаке в середине XII в. (ок. 1130–1170). На территории Андхры апостолом вирашайвы стал Малликарджуна Пандитарадхья («Святой Пандит»), живший около 1110–1180 гг. Жития и деяния Басава и Малликарджуны явились сюжетом двух главных произведений Палькурики Соманатхи — агиографических поэм «Пурана о Басаве» (Basava Purāṇamu) и «Повествование о святом Пандите» (Paṇḍitārādhyā-caritra). Отрывок, связанный с «ниспровержением калавады» (kālavāda-nirasanamu), содержится в 3-м разделе III части первого тома «Повествования о Святом Пандите» (Pa. Ca. I. 3), который носит название «Раздел о [различных] учениях» (vādaprakaraṇamu).³

Функцию обрамляющей повести «Раздела о [различных] учениях» выполняет рассказ о религиозном диспуте при дворе правителя области Веланаду (область между реками Кришной и Пенной), принадлежавшего к династии Телугу Чода. В этом рассказе говорится, что наставник царя Чода, буддист (он так и именуется в рассказе — bauddhūḍu), прослышав о растущей популярности проповедника вирашайвы, решил устроить грандиозные «прения о вере». Для этого он призвал ко двору Малликарджуну с учениками, а вместе с ним — чтобы совершенно посрамить «воинствующего шиваита» — учителей и наставников прочих верований и школ. В их числе называются буддисты, джайны, шуньявадины, брахмавадины, майявадины (по-видимому, адвайтисты. — Н. Г.), панчаритрики, материалисты (prak=tivādulu), почитатели веды и кармы «свидетели Брахмы» (ṅabdabrahmararulu — по-видимому, школа найаиков), поклонники триединосущного Пуруши (puruṣatrayukavādulu) т. д.

Разгорается оживленная дискуссия, однако ученики Малликарджуны устраивают своего рода демонстрацию в стиле «есть такая партия»: они поднимают своего учителя, преклоняются перед ним, а затем приглашают его к диспуту, пространно восхваляют его святость, его ученость и духовное величие, особенно подчеркивая его неизменное превосходство над иноверцами. Малликарджуна начинает свою речь. В начале он опровергает одно лжеучение за другим, а затем рассказывает о величии Шивы, подробно описывая его атрибуты и поясняя смысл его деяний. Диспут, естественно, закачивается полной победой «воинствующих шиваитов».

Из двадцати с лишним учений и школ, поименованных в начале главы, подробному разбору подвергаются десять:

- 1) «ведословы», или «ведисты» (vēdavādulu, jñānamarga);
- 2) «кармословы» (karmavādulu, karmamārga);
- 3) «временепоклонники», или последователи калавады (kālavādulu);
- 4) «ведантисты»;
- 5) санкхьяики;

- 6) последователи йоги (yōgavadulu);
- 7) материалисты (sarvaka);
- 8) панчаратрики;
- 9) буддисты;
- 10) джайны.

Учение «калавада», как мы видим, рассматривается третьим, хотя это само по себе еще не говорит о его ценностной значимости в глазах «воинствующих шиваитов».

О чем же спорит Малликарджуна с представителями «калавады»? Раздел начинается со следующего вводного утверждения:

Начало [мира] в границах Времени положив, [называешь ты его] Творцом [— создателем] и [от] него же ведешь [закон] деяний [наших]. [Даже если] это так, как можешь ты считать себя времяпоклонником? [Что же получается, если мы] рассмотрим должным образом учение твое?⁴

Затем следует пространная тирада, в которой рассматривается догмат о «подвластности времени» (kālavāñam):

Разве подвластно Времени добродетельных деяний происхождение? От времени ли зависит Зиждителя [мира] время [явление]? Времени ли подвластно греховных дел порождение? Времени ли подвластно прошлых деяний плодов обретение? От Времени ли зависит [дел] мирских протекание, [мира сего обращение]? Времени ли подвластны в мире [этом] причины и следствия [деяний] наших? Времени ли подвластно мира исчезновение? От Времени ли зависит [двух начал], царского и божьего [явление]? Времени ли подвластны Рави-солнца [демоном тьмы] овладение и иныя [небесные явления]? Времени ли подвластны счастье [наше] и несчастье? От Времени ли зависит мгновений малых мера и исчисление? Ему ли подвластны [на судьбы наши] благих мгновений [влияние]? Времени ли подвластны силы и прочие [свойства] девяти светил [небесных]? Времени ли подвластно лунных созвездий движение? Времени подвластно [тех] светил соединение? Часы и времена [людские] от Времени ли зависят? Подвластны ли Времени небеса и преисподняя? [Наше в мире сем] заточение, [от мира наше] освобождение — от Времени ли зависит?⁵

Далее Малликарджуна излагает свою точку зрения на создание и образ существования Вселенной.

И если скажешь [ты]: «нет ни в каком мире деяния [или явления], Времени неподвластно-го», — слушай же [мой ответ]: [Вечно] зыблемое, изменчивое, бездуховное, недлящееся, бескачественное, безместное, бестелесное, тленно-преходящее — таково Время [это]. Если подумать [хорошенько] как [можно] его Первотворцом [всего сущего] считать?

Когда вертится гончарный круг, — сам ли вращается [он] или вращает [его] здесь на этой земле рука скудельника? Также, когда вращается Время, — само ли по себе движется [оно], или же обращает его необращаемый (необратимый) сам Владыка [наш]? Силу свою [вместо] камня опорного внизу укрепив, гору Меру неподвижную в стержень [станка гончарного] превратив, круг Времени [к тому стержню] привязав-приладив вращает [этот] круг Бог [единый]. Двигается круг деяний рода человеческого, [а с ним] вращаются Луна и Солнце, и почитаемый [всеми] Бык... Взирая на это, осуществляет [власть свою?] Творец Всевластный, [а с ним наблюдают] Харри и Виричча-Брахма, и [все] небожителей воинство.

При каждом повороте [круга] множество жизненных сроков, Харри установленных, меркой судьбы отмеряет умело Владыка [наш], единый Мира Создатель.⁶

После этого он касается отношения Шивы-Творца к концепции Времени и отношения истинно верующих шиваитов к феномену Времени.

[И коль скоро] Хаара — [бог] Времени предвечный, Нерожденный, Освобождение дарующий, Время Великое собой являющий, Нетленный, Времени скончание вершающий, Время преодолевающий, Навечно Время воплощающий, Власть Времени [несущий], Времени Души и Прибежище, Черногорлый [Время проглотивший], то если [сравнить] Время и силу веления Хаары, где [следует нам искать] Высшее Творчество? Посмотри [сам] и подумай!⁷

Святое слово глаголет [нам] о «мужах, сто жизненных сроков [проживших]», — *atauyāhaḥ riḡiṣa*. Ты сам разве не слышал о многих, бег Времени одолевших и превзошедших? Разве Маркандея, милости Врага Времени [удостоенный], не одержал победу над смертью и Временем? О том всему миру известно! И разве Мадирадзайа, Владыка Мира, не воссиял [перед всеми], Время одолев? Не старался ли Мадарасу — чтобы явить Миру Милосердие Господне — единого из верных [Господу] вырастить Время преодолевшим? А еще — Чаудайа-Черное дерево, время отбросив, не взлелеял ли деву, прежде [него] пред Господом склонившуюся? А брат Намби не вскормил ли младенца, спасая его от клыков Времени, [словно] крокодил пожирать [его] готового? Не приютил ли Пилланаянару Время, оттолкнув женщину, прежде в грехах обретавшуюся? И сам Раккасайа, над Временем ставший, не взлелеял ли сына [на сей] земле, отвергнув колесницу небесную? Есть ли еще сомница [праведников], Время одолевших, есть и толпы великих, обманувших Время.⁸

И, наконец, приходит к следующему выводу.

Следовательно, если даже [мы] Время за Создателя почитать будем, то [скажи]: как оно может свои намерения осуществлять? К чему тут сомнения? Сказано есть: «Стирается судьбой написанное» — *luprānti daivalikhitāni*. А это значит: нет у Времени самобытия, да и откуда взяться ему? Время — одна из тридцати шести сущностей, изнутри и извне ведению Шивы подвластных.

Как же может при его посредстве где бы то ни было [великое дело] создания свершиться? К чему же говорить тогда: «Время — Первозданная, Беспорочная Сущность»? К чему утверждать: «Все в мире Времени подвластно»? Не следует так говорить, — вот что я тебе скажу, времяпоклонник!⁹

Полемика с «калавадой» ведется, таким образом, по двум направлениям:

- 1) статус «первичного космогонического акта» и самого Творца-демиурга;
- 2) степень участия Творца в мировом процессе (и его связь с адептами) культа.

В рамках этих общих проблем затрагиваются такие частные проблемы, как причинно-следственная связь явлений, проблема добра и зла, воздаяния за совершенные поступки и т. д. В основном же, судя по всему, спор идет о том, что есть Время: арибут Божества или некая самостоятельная субстанция?

Положительная информация о том, что представляло собой учение «калавады», оказывается неопределенной и скудной. С большей или меньшей степенью вероятности можно утверждать, что этому учению были присущи:

- понимание Времени как первичного космогонического начала (*kalakartr̥tvamu*);
- догмат о «подвластности Времени» (*kalavañamu*), т. е. о подчиненности высшему Времени (*kāla*) мирского времени всех феноменов мира, в том числе — человеческой жизни во всех ее проявлениях;
- концепция «самобытийности» Времени (*kālasvatantram*);
- понимание Времени как «Первозданной Беспорочной Сущности» (*anādi niṣkalā tattvam*).

Возникает, однако, вопрос: насколько достоверна эта информация? И здесь следует отметить, что достоверность эта вызывает серьезные сомнения. Сомнительность информации представляется вероятной уже *a priori* из сопоставления объектов текста, соотнесенных с каждой из опровергаемых доктрин. В самом деле, опровержению джайнизма отводится 156 стихов, «ведизма» — 143, кармавады — 107; панчаратры и санкхьи — по 66; веданты и йоги — по 64; буддизма и чарваков — по 48; и, наконец, калавады — 42 стиха. Глядя на эти цифры, невольно видишь, что обличение лжеучений делится на три группы («три порога»):

— в рамках первой опровержению взглядов каждого их учений посвящается в среднем 102 стиха (156+143+107/3);

- во второй в среднем приходится на каждое учение 63 стиха;
- в третьей средняя величина равна 46 стихам.

Можно ли считать распределение по этим «трем порогам» чисто случайным? Известно, что в описываемый период (XII–XIII вв.) джайнизм пользовался в Андхре и Карна-таке значительным влиянием, и что в силу этого именно джайнов «воинствующие шиваисты» рассматривали как основных своих противников (ср. сведения о «религиозных войнах» между шиваитами и джайнами в 1150–1190 гг.) [см.: 1. Р. 423–424; 5]. Учитывая мощный процесс «Брахманского возрождения», начавшийся еще в VI–VII вв., приблизительно так же следует оценить социокультурный потенциал «ведистов» и «кармавадинов». Отношение «воинствующих шиваитов» к этим двум направлениям традиционно-го индуизма тоже было резко негативным. Философские доктрины санкхьи и веданты пользовались в этот период достаточной известностью, но никогда не были массовыми учениями. Кроме того, буддизм практически исчезает с территории Андхры и Карнатаки уже в VI–VII вв. (в эпоху Сюань Цзяна), хоть и сохраняется частично в Тамилнаде до конца эпохи Чола (в XI в. была написана грамматика *Viṛacōr iyaṃ*), а на северо-западе Декана — до конца IX в. В описываемый период буддийское учение могло быть известно последователям вирашайвы, но большого практического интереса у них, очевидно, не вызывало. Что же касается «материалистов» — чарваков, то они (судя по стандартности повторяющихся из трактата в трактат направленных против них инвектив) давно уже (едва ли не с первых веков нашей эры) представляли собой «мнимую величину».

Калавада, таким образом, попадает в третью группу — иноверий, едва ли хорошо известных и во всяком случае не заслуживающих особого внимания. Это вполне подтверждается всем содержанием рассмотренного нами ранее текста.

Как мы видели, ниспровержение калавады производится без какого-либо серьезного и логически обоснованного разбора постулатов этого учения (ср. аналогичные по содержанию отрывки в работах буддийских философов, в философских трудах санкхьи; в таких памятниках тамильской литературы, как «Манимекалай» и «Шиваяна-бодам» *ḥMaḷimṛkaḷai* [8. С. 56–63, 65–76, 211–217]. Палькурики Соманатха аргументирует либо путем постулатов («Бог есть Творец», значит Время Творцом быть не может), либо действуя *ipso facto* — указанием на различные случаи преодоления Времени.

Впрочем, от «воинствующих шиваитов» едва ли можно ожидать объективного отношения к мнению противника. Это связано, прежде всего, с одной из основополагающих этических (скорее даже этологических) установок их учения. Исповедуя путь «Истинной любви», последователи вирашайвы фактически превращали *bhakti* («преданность, беззаветную любовь») в *bhakti-dvèṣa* («любовь-ненависть») или даже в *dvèṣa-bhakti* («ненависть-любовь»). Торжество своего учения они видели не только (даже не столько) в установлении всеобщей гармонии и слиянии с Божеством. Первой и основной своей задачей они считали уничтожение иных религий и моральное или физическое искоренение иноверцев. Они были не религиозными реформаторами, а скорее религиозными революционерами. Их мораль как бы предвосхищала мораль революционеров Нового времени, с восторгом цитировавших Георга Гервега:

Wir haben lang genug geliebt,
Wir wollen endlich haßen!

Довольно налюбились мы!
Давайте же ненавидеть!

Подвиги бхактов, воспетые в поэмах Палькурики Соманатхи, — это разрушение джайнских храмов, низвержение статуй, сожжение домов, убийство и т. д. Они стремились не опровергнуть оппонента, а ниспровергнуть его, унижить, оскорбить, морально уничтожить.

Рассказывая о проходивших в Чандаволу «прениях о вере», Палькурики Соманатха называет «наставника-буддиста» «лживым» (караһа), «криводушным» (kuṭṭuḍu), «всякий закон отвергшим» (sakaladharmetarulu). На диспут собираются буддисты «Слова своего противники» (svavacana viruddhulu), джайны «вечно преступные», «добрых душ осквернители» (sujanaduḥakulu), шуньявадины — «духом убогие» (dainyasvabhavulu), «поведения самого подлого» (jaghanya caritulu), калавадины — «малоумные» (alpa matulu), «многоглаголевые» (bahujalpatulu), «сомнительное истинным чтущие» (vikalpa tattvajVAatulu) и т. д.

Теоретический спор, богословский диспут представлялся «воинствующим шиваитам» кровавой потасовкой. Ученики, восхваляя Малликарджуну, говорят ему: «Святость твоя, слава твоя буддийскому обряду — как ножом по носу, архатов обряду — что по спине дубиной, нераздельникам поганым — что камнем по голове, брахмословам расплодившимся — как соломина в глаз, времяпоклонникам — как иглой в кончик языка, единомушникам — что заноза в сердце, локаятикам — в самое брюхо стрела, пустоты приверженцам — вокруг шеи змея, святошам-санньяси — смерть мучительная, наваждения поклонникам — в голову крюк, ведословам — смятение душевное, духопоклонникам же — замок на уста» [10. Р. 117–118].¹⁰

Неправда ли что-то знакомое? Это непохоже на академическую полемику Каутильи, на логически четкий разбор доводов оппонента у Мейкандара или Арунанды, но зато как две капли воды похоже на манеру Аввакума Петрова или полемические приемы автора «Материализма и эмпириокритицизма»¹¹. Революционное сектантство порождает однотипную психологию вне зависимости от времени и пространства. Это — универсальное явление.

Извлечение скрытой информации из текста — сложная и неблагоприятная задача. Но — увы! — иного пути нет.

Примечания

¹ См.: [6. С. 318–323; 8. С. 196–217, 235–245; 9].

² О «воинствующем шиваизме» и творчестве Палькурики Соманатхи см., в частности: [1. Р. 390, 396; 2. Р. 12–13; 4. Р. 102–105; 5. С. 52–61; 7. С. 43–53].

³ Отрывки из «Повествования о Святом Пандите» переводятся по изданию [10. Р. 126–127]. Соответствующие фрагменты оригинального текста воспроизводятся ниже в примечаниях 4–9.

⁴ modalā gālantarambunā jēsi kartā |
gadiyā garmam̃b' aḥln gāna nēv' inkā |
gālaviva, yennāgā nē matam̃bu? ||

⁵ gālavaṅama, puṇyakarmasam̃bhavamū |
gālavaṅama, jagatkarta gālam̃bū |
gālavaśama, pāpakarma sam̃bhavamū |
gālavaśama, karmagataphalāvāpti — |
gālavaśama, jagatpravartanamū |

gālavaśama, jagat kāryakārunamū |
gālavaśam̐ba, jagatsamutpatti |
gālavaśam̐ba, jagadvartanamū |
gālavaśam̐ba, jagatpralayambū |
gālavaśam̐ba, rājīkamu drivīkamu |
gālavaśama, rāvīgruhanādīkamulū |
gālavaśama sukhambu, duhkambū |
gālavaśama surīkālmījya lēmi |
gālavaśama truḥīkṛānā mātra samkhya |
gālavaśam̐ba, lagnamu muhūrtambū |
gālavaśama, navagrahalādulunu |
gālavaśam̐ba, nakṣatra cārambū |
gālavaśama, yōgakaranamul dalāpā |
gālavaśama, sarvakāla vēlalunu |
gālavaśam̐ba, svargamu narakambū |
gālavaśam̐ba, mōkṣambu banahambū ||
⁶ gālavaśamu gāni kāryambu galugad' |
ē lokamunan' aniyēdav'ēni venumu ||
calitamb' anityam' acnītanīyam' acīrat' |
īla nīrgunam̐bu nīsthālam aśārīrīri |
kṣamabhatgguramu datkāālbunakunu |
gunutimpāgān ādikartṣtvam eddī? |
tirugāgā gummarī drippamga sāḥhe |
tirugunō tanayantā dirugunō dhārṇī? |
diruganī yīśum̐du drippa gālambu |
dirugunō tama yamtā dirganī, mariyan |
ādhāraśaktī nījāñānapravartīn |
ādhāraśīlayugān aḥakrīndan unīcī |
kadalānī mēraruvū gambambū jēśī |
kadiyamgā galacakrāmbū gilīmci |
kharakarun andambugāñ jētā baḥḥī |
tirngakā drippedn dēvñd' undamgā |
janu jīvaghāḥa karmācakra sūryēndu |
vinuta balīvadda vīhranamunā |
sūdāngā bhavamulamgoralu rāvaḥana |
mādīmcukarta vīśādhīkñd' unda |
parīkalpītāyusyapurīmītī rāśī ||
⁷ dodīdodī vīdhiyanu tūmunā goluvā |
gadunērcu lōknīkarta yēśvarūyu |
harñdu gālātītñd' abhavumdu mōkṣa — |
karñdu mahākālākālñd' akṣarñdu |
gālātmakumd' atīkālumdu nītya — |
kālasvarūpumdu gālavaśumdu |
gālagalumd' umdā gālamunakunu |
narunī yājñāśaktī yanuhayū gāka ||
⁸ ĩrutulu “śātāyuh puruṣa” yanā gāla — |
gātī mīrī nadācīna gamāmula vīnare? |
kālārīkaruna mārīkandēyñd' ādī |
gālamṣṣtyuvū gelvāde lōkam' eṣūga? |
maṣīyunu sakalēśu mādirājayya |
meṣayāḍe kālaēbu mīrī? vēmḍīyunu |

bālupāi grēpan okka bhaktuni vigata — |
 kālūgā manupaḍē kayāgi mādurasu? |
 musiḍi cauḍayya mun mrokkina kanya |
 masalai kālamu nūki manupāḍe? maṛiyunu |
 masali mriḅgunḍu gālamuna koṛagaṭṭi |
 pasibālu manupāḍē paragan aṁb'ennu?
 modala ḥalyamulaina mudita manpuṁḍe |
 pidapā gālamu nūki piḷḷan aināru?
 kḷiti vimānamu nūki sutu manupaḅḅe |
 yatikālūḍ'ne rakkasayya ulā? maṛiyūḍ |
 gālaba mīrina gaṅaṁbulu gulara, |
 gālavaḅcakul'uina gaṅamulu galara ||
⁹ gāvunā galaḅbu garta yēniyunu |
 bhāviḅci tanayiccā baṛapāga valade?
 pānal'ēmiṭiki “luṁpaṁti daivalikhi — |
 tāni” nā gālasvataṁtrataṁbuneddi?
 yalarucu muppadiyāru dattvamula |
 velupala lōpala velūga śivājña —
 yaḅḅ' okka tattvam'ai galaru kālamunak' |
 eḅḅdunu gartatvam'eṭṭṇ siddhiṁcū? |
 gālaḅb'anādi niḷkaḷattvam anuṭa |
 gālavaśaḅbu lōkaṁb'ellan anuṭa |
 valanuḅād'idi galavāḍiyanmāṭa ||
¹⁰ moḅi bauddha samayula mukka pīi gatti |
 yoginin ārhataṣamayula vīpU gōla |
 dolīgani bhēḅavāḅḅulak' ekkūgorru |
 iḷi bāṁcarātravratula talayunḅḅun |
 ēkātmāvāḅḅula hṛḅaya śalyaṁbu \
 lōkāyatula po[[alōpali yamma \
 velayam advaita vāḅḅula rommī gU[a \
 malareḅḅu brahmavāḅḅula kaṅ[i kasapu \
 kālavāḅḅula tudinālukamullu \
 dUleḅḅu garmavāḅḅula guṅḅbedaru \
 śUṅyavāḅḅula meḅḅi ju[[eḅi pāmu \
 sanyāsulama bārisamareḅḅu mitti \
 veraya māyāvāḅḅi nettigālaṁbu |
 mari vēḅavāḅḅula manasu tallaḅḅamu ||

¹¹ Излишняя эмоциональность этих приемов неизменно отмечалась после выхода книги Вл. Ильина (псевдоним В. И. Ленина) в России (М. 1909, изд. «Звено») во всех отзывах на нее. «Нельзя не обратить внимание, — читаем мы, например, в газете «Русские Ведомости» (24 сентября 1909 г.), — на удивительный тон, которым написано это сочинение... Словечки вроде “прихвостни”, “безмозглый”, “лакей”... попадают на каждой странице». Едва ли стоило бы вспоминать об этом сто лет спустя (тем более, что изучение «Материализма и эмпириокритицизма» с карандашом в руках давно уже перестало быть обязательным), если бы не одно занятное обстоятельство: отзыв на книжку Владимира Ильина в «Русских Ведомостях» был написан... Иваном Ильиным. Да, да – тем самым!..

Литература

1. *Nilkantha Sastri K. A.* History of South India. Madras, 1958. 350 с.
2. *Sitapati Y. V.* History of Telugu Literature. New Delhi, 1968. 310 с.
3. *Vassilkov Ya. V.* Kālavāda (The Doctrine of Cyclical Time) in the Mahābhārata and the concept of Heroic Didactic // Composing a Tradition. Concepts, Techniques and Relationships. Zagreb, 1999.
4. *Venkata Krishna Rao B.* The Telugus, the People, their History and Culture. Vol. 5 (Telugu art and literature). New Delhi, 2003. 330 с.
5. *Баларамамурти Й.* Краткая история народа андхра. М., 1956. 177 с.
6. *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977. 616 с.
7. *Гуров Н., Петруничева З.* Литература Телугу. М., 1967. 250 с.
8. *Пятигорский А. М.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962. 250 с.
9. *Чаттопаддхайа Д.* Лакаята даршана. М., 1961.
10. *Нри Paṇḍitārādhyacaritra.* Palkūriki Sōmanātha-kavi. Cennapuri (Madras), 1974. 283 с.

УДК 821.211

Ю. Г. Кокова

БОГОЯВЛЕНИЯ В БХАГАВАТА-ПУРАНЕ

Становление и развитие традиционной словесности происходит в жестких рамках культурных и «литературных» стереотипов, что находит свое отражение в сюжетной и структурной повторяемости традиционных текстов. Новые идеи и представления накладываются на заданную веками нарративную модель, не трансформируя ее полностью, а лишь акцентируя по-новому. Как и почему это происходит, мы попытаемся понять, обратившись к многократно повторяющемуся в эпосе и пуранах повествованию о богоявлении.

Теофания как особо значимое событие религиозного опыта находит свое отражение в текстах различного характера. Отмечено, что в западно-европейской средневековой литературе под влиянием ветхозаветной традиции и апокрифической христианской литературы складывается особый жанр «видений»¹, в число которых входят и рассказы о теофании или эпифании. В индийской традиции теофания осмысливается прежде всего в мифологическом ключе и лишь в позднем средневековье становится достоянием жизнеописаний религиозных реформаторов и поэтов. Этим обусловлено наше обращение к корпусу эпико-пуранической литературы, в полной мере отражающей мифологию индуизма.

Описания теофании в эпосе и пуранах несут, по-видимому, отголосок реальной аскетической и йогической практики. Видение бога проистекает на фоне измененного состояния сознания. Это могут быть следствия различного рода аскетических практик, йогических техник, визуализации объектов религиозного характера. Следует, однако, заметить, что вследствие мифологической насыщенности рассматриваемых текстов ясновидцами могут быть не только антропоморфные земные персонажи — риши, цари, герои, но и сами боги.

В подавляющем большинстве случаев описание эпифании включается в контекст гимна-восхваления: божество, умиловитвенное обращенным к нему гимном-прославлением, являет себя воочию и выполняет желание почитателя. Структура и содержание эпико-пуранического гимна подробно анализируются С. Л. Невелевой в статье «Моление о даре» [8. С. 235–256]. Рассматривая нарративное обрамление гимна, автор статьи пишет, что «богоявление, сопровождаемое желанным для почитателя даром, представляет собой идеальную картину пресуществления молитвы» [8. С. 252]. Гимновая ситуация в эпико-пуранических текстах, по мнению С. Л. Невелевой, восходит к архаической коммуникативной модели обмена дарами между адептом и божеством. В статье рассматриваются те эпизоды, в которых теофания является непосредственным результатом воспевания божества. Однако вместо гимна в качестве способа, побуждающего божество к контакту с почитателем и ответному дарению, может выступать

жертвоприношение или разного рода аскетические «подвиги» [12. 1. 12. 17–79; 11. 4. 20. 1–38; 6. 16. 26–65]². Известно, что подвижничество и йогические практики в индуизме могут выступать своеобразным субститутом ведийского жертвоприношения³. Таким образом, повествование о богоявлении имеет два композиционных варианта. В первом случае последовательность действий такова:

— сообщение об обстоятельствах, побуждающих почитателя обратиться за поддержкой к божеству (например, богов одолевают их противники-данавы [12. 1. 9]; царевича Дхруву лишают возможности стать царем; риши Дакша испытывает трудности с заселением земли [11. 6. 4]);

— усилия почитателя по привлечению внимания божества (жертва или подвижничество);

— эпифания;

— гимн-прославление;

— ответные речи бога, одобряющего действия почитателя и предлагающего выбрать награду;

— «одаривание» почитателя.

Второй вариант отличается тем, что гимн выносится на первую позицию, но это не исключает и повторения его после теофании.

Вот вполне характерный пример из Вишну-пураны [12. 1. 9. 39–75].

В результате проклятия риши Дурвасаса царство Индры приходит в упадок. Враги — дайты и данавы теснят богов, которые, во главе с Брахмой, обращаются за покровительством к Вишну и, придя на берег океана, возносят ему хвалу. Восхваляемый ими Бхагаван, Держатель раковины и чакры, являет свой лик. Боги вновь слагают гимн, славящий бога, в котором и высказывают ему свою просьбу: вернуть утраченный ими божественный пыл. Ублаженный их действиями, Вишну обещает обретение желаемого.

В этом фрагменте представлены все «конструктивные» элементы повествования о богоявлении: сложная ситуация, в которой находится адресант-исполнитель гимна, само прославление, содержащее просьбу, явление божества, ублаженного славословием, а также его обещание исполнить желаемое. Все эти стереотипные роли и действия участников такой коммуникации закреплены использованием определенного набора лексики — различных форм и производных от корней: *stu* — «восхвалять», «прославлять», *tuṣṭi* — «быть довольным», *vaḥ* — «выбирать». Для указания на сам факт теофании используется глагол *dṛṣṭvā* — «видеть» или *êvīg bhī* — «становиться видимым», «проявляться».

Рассматривая контекст и содержание пуранического гимна, С. Л. Невелева ссылается в большинстве случаев на Вишну-пурану, одну из старейших пуран, наиболее полно сохранившую тематические и стилистические особенности этого жанра. Вполне вероятно, что в этой пуране присутствует проповедь «интеллектуального бхакти», однако она не является концептуальным стержнем текста, поэтому при анализе тех трансформаций, которые претерпевает повествование о эпифании под влиянием более позднего «эмоционального» бхакти, можно сопоставить некоторые эпизоды Бхагавата-пураны с соответствующими местами Вишну-пураны.

Бхагавата-пурана, особо почитаемая вишнуйтами-кришнаитами, занимает особое место в ряду так называемых «великих пуран». В этом тексте впервые в санскритской литературе находит свое полное выражение, как на уровне мифологического повество-

вания, так и дидактики, сложившийся в среде теологов и религиозных поэтов-проповедников идеал «эмоционального» бхакти — «любовь и искреннее преклонение перед единственным и персонифицированным богом» [7. С. 25]. Эмоциональная сопричастность богу, сопоставляемая с любовным томлением, материнской нежностью или безраздельной верностью преданного слуги, становится не только единственным способом освобождения от уз сансары, но и главной целью религиозного служения почитателя-бхакта. Теология бхакти основывается на изначальном дуализме воплощенного бога и устремленной к нему души бхакта. Этот дуализм преодолевается актом безраздельной и преданной любви адепта. Как отмечает Е. Ю. Ванина, «для религиозной практики бхакти характерно практически одинаковое значение субъекта (адепта) и объекта (бога). Их отношения подчеркнуто взаимны и определяются свободной волей обеих сторон» [5. С. 229]. Естественно, что такой характер взаимоотношений бога и его адепта не укладывается в рамки «обмена дарами» и закономерно ведет к изменениям в воплощении сюжета о богоявлении.

Такие изменения становятся вполне очевидными при сравнении одного и того же сюжета о видении царевича Дхрувы в Вишну-пуране и Бхагавата-пуране.

Дхрува оскорблен речами любимой жены царя, соперницы его матери, заявившей, что ему никогда не занять царского трона. Царевич решает во что бы то ни стало добиться такого высокого положения, которое никогда никто на свете не занимал⁴. По совету наставников он обращается за исполнением своего желания к Вишну.

Версия Вишну-пураны [12. 1. 12.]. Отправившись в лес, Дхрува предается суровому подвижничеству (*dêṅu| aṅ| taraḥ* — [12. 1. 2. 17]), сосредоточив свои помыслы на Бхагаване. Когда Вишну заполняет сознание Дхрувы, земля начинает прогибаться под ногами царевича. Мать уговаривает юношу прекратить столь тяжелое подвижничество и покинуть населенный ракшасами и дикими зверями лес. Но царевич, сосредоточенный мысленно на Вишну (*ekêḡracetêḥ* — [12. 1. 12. 30]), не видит ничего вокруг. Боги, напуганные его подвижнической мощью, обращаются к Вишну. Довольный (*paritoṣṭaḥ* — [12. 1. 12. 42]) подвижничеством Дхрувы, Бхагаван предстает перед ним в образе четырехрукого божества и предлагает выбрать дар (*varaṅ| varauā* — [12. 1. 12. 42]). Услышав слова Бхагавана, мальчик открывает глаза и видит перед собой Вишну, которого до этого представлял себе в медитативном сосредоточении. Царевич настолько взволнован и даже напуган, что не знает, как восславить бога. Поэтому первый дар, о котором он просит Вишну — это мудрость (*grajñān*), необходимая для прославления бога.

Обретя желаемое, он слагает гимн, восхваляя Вишну как Единое и Вечное начало всего сущего [12. 1. 12. 53–75]. В завершении Дхрува утверждает, что его подвижничество уже явило свои плоды: «*Мой тапас не был бесплодным — я видел тебя*» [12. 1. 12. 75]. Однако Бхагаван снова предлагает Дхруве избрать дар: «*...возможность узреть меня не бывает бесплодной. Выбери дар... все сбывается у людей, которым являю свой лик*» (*māddarĀnāñ| hi viphalāñ| ... na jāyêṭe varañ| varaya| ... sarvañ| sampadyate puñ| sêñ| mayi| dīṅṅ| patham gate* [12. 1. 12. 76–77]). Дхрува объявляет свое желание: обрести наивысшее среди всего сущего положение. Вишну обещает ему исполнение желаемого.

Версия Бхагавата-пураны [11. 4. 8. 70–82; 11. 4. 9. 1–37]. В лесу Мадхувана Дхрува в течение долгого времени практиковал строгий тапас, сконцентрировав свои мысли на Бхагаване-Брахмане (*dhyênan devam* [11. 4. 8. 75]). Бхагаван, страстно желая увидеть своего слугу (*bhîtyadidîkṅauê* [11. 4. 9. 1]), предстал перед к Дхрувой. Возникшее благодаря усилию мысли, обостренной йогой, в сердце Дхрувы сияние, подобное блеску

молнии, исчезло, и мальчик увидел стоящего перед ним Бхагавана (ahi:sthitañ [11. 4. 9. 2]). Устремив взор на Господа, Дхрува словно пил его глазами, целовал устами, обнимал руками [11. 4. 9. 3]). Зная, что царевич желает произнести хвалебный гимн, но не может должным образом выразить свои мысли, Бхагаван милостиво (kīraуê [11. 4. 9. 4]) коснулся его щеки.

И Дхрува, исполненный преданности (bhaktibhêvo [11. 4. 9. 5]), восславил Кришну не только как Высшего Брахмана, Вездесущего и Изначального, но и как Господа, который защищает несчастных (paripêti dīnên [11. 4. 9. 17]). Единственное желание, высказанное Дхрувой: «Пусть я пребуду постоянно с теми, кто испытывает любовь к тебе... опыненный амритой рассказов о твоих достоинствах. [Так] я легко преодолю страшный океан бытия» (bhaktim muhuḥ pravahatêm tvayī me prasago bhī yêd... añjasolbaḥ am... bhavêbdhim peṭye bhavadguḥ akathêmītapênamātaḥ [11. 4. 9. 11]). Кришна, зная о невысказанном желании Дхрувы, обещает ему обретение того дара, ради которого он совершал свое подвижничество, а также то, что Дхрува после смерти отправится в обитель Вишну, из которой не возвращаются [11. 4. 9. 25]. Однако, достигнув желаемого, царевич не испытывает особой радости (nêtipîto [11. 4. 9. 27]): «...то, о чем я просил, так же бесполезно, как лечение того, чей жизненный срок истек...» [11. 4. 9. 34]. Своему наставнику он говорит: «...я просил о мирском у того, кто рассекает [узы] мира» [11. 4. 9. 35].

В целом история Дхрувы в обеих пуранах композиционно совпадает. Однако в Бхагавате возникает новый весьма значимый элемент — мотив разочарования Дхрувы, который с очевидностью противоречит основному принципу общения с богом — целеполаганию: ясновидец призывает бога с определенной целью, которая и реализуется в процессе эпифании. Кроме того, и богоявление оказывается не только и не столько результатом целенаправленных действий бхакта, сколько «желания» самого божества.

В версии Бхагавата-пураны выразительно описывается эмоциональная реакция читателя на видение, причем совершенно противоположная той, что отмечена в Вишну-пуране: бхакта охвачен желанием не только лицезреть бога, но и воспринимать его всеми органами чувств.

Следует отметить, что на протяжении всего повествования не используются ни слово вага — «выбор», «дар», ни формы глагола ваг — «выбирать». В хвалебном гимне, вложенном в уста Дхрувы, остается традиционная гимновая формула «поклон... тебе Бхагаван» (namo... bhagavate tubhyam). Пожелание, содержащееся в нем, касается отнюдь не той цели, ради которой и были предприняты аскетические и йогические подвиги, а будущего духовного пути бхакта, что тем не менее не мешает богу вознаградить почитателя.

Традиционное ролевое и композиционное воплощение темы богоявления как «обмена дарами», идеально отражавшее ритуально-магические представления, очевидно, не согласуется с идеями бхакти, поэтому «обретение дара» как композиционная и смысловая основа повествования отступает на второй план. К примеру, история о том, как Кришна предстал перед царями, плененными злодеем-демоном Джарасандхой, начинается с их освобождения [11. 10. 73. 1–23].

Истощавшие в заточении, цари выходят из темницы — грязные, в испачканных одеждах, обессилившие от голода, с иссохшими губами. Их взору предстает Кришна, темный телом, как грозное облако, с милым и благостным ликом, в желтых шелковых одеждах, со знаком Шриватса, четырехрукий, с красноватыми, как внутренняя часть лотоса, белками глаз, с поблескивающими серьгами в форме макары, с лотосом в руке,

вооруженный палицей и раковиной. «Глядя на Кришну, цари словно пили его глазами и лизали языками, словно вдыхали его запах ноздрями, обнимали руками» [11. 10. 73. 5–6].

Сразу же исчезает усталость и истощение, вызванное заточением [11. 10. 73. 7]. Избавленные от грехов при одном лишь появлении Кришны, они славят бога. В гимне, сложенном во славу его, цари признали, что были ослеплены властью и богатством. «Благодаря твоему состраданию исчезла наша гордыня», — утверждают они. Единственное, о чем цари молят Кришну: «Пусть не истощится память о твоих стопах-лотосах» [11. 10. 73. 15]. Умиловленный гимном Бхагаван Кришна обращается к царям с поучением и обещает им, что если они утвердятся в мыслях о нем, то обретут Высшее блаженство.

Таким образом, появление Кришны приносит царям не только «телесное» освобождение, но и духовную свободу — они избавляются от грехов, которые привязывают их к сансаре — вечному перерождению. Случившееся с царями не единственный в пуране пример духовного очищения ясновидца: то же самое происходит и с царем Читракету, которому является Санкаршана⁵ [11. 6. 16. 31]. Реакция царей на богоявление носит экспрессивно-эмоциональный характер — они так захвачены увиденным, что желают воспринимать божественный лик всеми органами чувств (ср. поведение Дхрувы). В целом переживания ясновидца в такой ситуации — это те чувства, которые должен испытывать бхакта по отношению к Господу: любовь, умиление, восторг, смущение, но никак не страх или подавленность при виде грозного божества. Вот как описывается состояние упомянутого выше Читракету: «Чувства любви и преданности переполняют его, глаза застилают слезы нежности и умиления, волосы на теле встают дыбом...» (praviddhabhaktuḥ graḥ ayeḥśulocanaḥ graḥ ūṅgomê [11. 6. 16. 31]). Аналогична эмоциональная реакция Акруры на богоявление: почитателя переполняет любовь к богу, он трепещет от радости, слезы выступают у него на глазах [11. 10. 39. 56–57].

В контексте идей бхакти теофания является не средством или способом достижения желаемого, она сама — величайшая награда, которую может обрести бхакт. Такое переосмысление функциональной нагрузки «богоявления» отражается в тексте различным образом: введением мотива разочарования (в истории о Дхруве), сопряжением теофании с мгновенным духовным преображением почитателя, прямыми указаниями на самоценность видения. Так в видении братьев Прачетасов на предложение Вишну, убогатворенного их гимнами и подвижничеством, избрать дар (varam viḥ idhvam [11. 4. 30. 8]), братья отвечают: «Ты, Господь, явил нам, охваченным клешами⁶, свой образ, уничтожающий все клешы без остатка. Какую еще милость [можно ожидать]? ...Мы уже обрели желанный дар — Бхагаван умиловлен [нами]...» [11. 4. 30. 27–30]).

Перенесение смыслового акцента повествования на сам факт теофании достигается и развернутым описанием зрительно воспринимаемого божественного образа [11. 3. 8. 22, 11. 4. 30. 5–7, 11. 5. 3. 3, 11. 6. 16. 30]⁷, причем Вишну-Кришна предстает в канонически закреплённом антропоморфном образе⁸.

Примечательно, что и самими создателями пураны «выбор дара» осознается как не соответствующий ситуации и требующий каких-то дополнительных истолкований. Так, царь Притху в ответ на предложение Кришны: «...выбери любой дар» (vāgam... kāñcāna... viḥ iṅva [11. 4. 20. 16]) говорит: «Я считаю, что, когда ты говоришь преданным тебе — “Выбери дар”, то речь твоя вводит в заблуждение миры» (girām te jāgātēm vimohinīm [11. 4. 20. 30]). В видении царя Мучукунды предложение бога избрать дар толкуется как испытание почитателя: «Я соблазнял тебя дарами, чтобы [увидеть, что]

ты не опьянен ими», — говорит Вишну Мучукунде (pralobhito varair ...tvamapramdêya [11. 10. 51. 60]). Эти рассуждения не означают отказа от получения ясновидцами ответного дара, касающегося, как правило, духовного преображения почитателя. Так, воин Мучукунда, погубивший в боях немало жизней, получает от Кришны обещание, что в следующей жизни родится брахманом [11. 10. 51. 60–65], царь Читракету обретет знание и мудрость, благодаря которым достигнет освобождения-мокши [11. 6. 16. 64].

Следует выделить также и встречающиеся в тексте указания на изменение причины коммуникации божества и его почитателя: Кришна являет себя не побуждаемый их «дарами», тем более жертвоприношениями или аскетическими подвигами, а исполненный чувства отеческой любви к бхактам, например в истории о царе Набхе, желающем обрести потомство. Набха устраивает грандиозное жертвоприношение, после которого, как и положено, происходит теофания. Однако необходимость переосмыслить этот сюжетный ход с точки зрения бхакта, приводит к следующим рассуждениям: «...Хотя Бхагаван труднодостижим (duradhigamo) посредством жертвоприношений, даже если они исполнены с верой, чистыми помыслами, по всем правилам, с соблюдением [должного] места, времени, жертвенных формул, одаривания жрецов и с [использованием] всех необходимых предметов, он из отеческой любви к тем, кто ему поклоняется (bhêgatavêtsalyatayê), явил свой прекрасный облик [11. 5. 3. 4]. В другом месте Бхагаван объясняет свое появление верой и преданностью бхакта: «...твой тапас достиг цели, ибо благодаря вере и безраздельной преданности ты исполнился высшей любви ко мне» [11. 6.4.44].

Все отмеченные выше изменения, вносимые в повествование о теофании из-за необходимости привести его в соответствие с идеями бхакти, не затрагивают, однако, композиционной структуры. Что бы и как бы ни говорилось о несущественности дара, как бы ни менялись побудительные мотивы участников ситуации эпифании, во всех приводимых в этой статье примерах, остается неизменной традиционная последовательность «обмена дарами».

Итак, в Бхагавата-пуране повествование о теофании приобретает глубокие противоречия между осмыслением религиозного опыта с позиций бхакти и утвердившейся в эпико-пуранической традиции нарративной моделью, что, однако, не приводит ни к радикальным композиционным изменениям, ни тем более к полному отказу от нее. Известно, что сама эта модель и ее мифологическое содержание восходят к периоду устно-фольклорного бытования эпоса и ранних пуран. Однако Бхагавата-пурана, сложившаяся, по-видимому, не ранее IX в., во многом отличается от других пуранических текстов. Не только индологи, но и ученые-традиционалисты отмечают необычайно сложный, наполненный архаизмами язык пураны. Причем появление архаических санскритских форм обусловлено их заимствованием вместе с соответствующим ведийским мотивом [3. С. 39]. Й. А. Б. Ван Бейтенен объясняет языковой феномен пураны культурным контекстом кришнаитского цикла: «легенда о Кришне должна звучать на ведийский лад», и потому для «санскритизации популярной легенды о Кришне» южноиндийские редакторы пураны намеренно используют архаические санскритские формы [1. С. 33–39].

В отличие от старших пуран, в которых преобладает излюбленный эпико-пуранический метр — шлока, в Бхагавате используется все многообразие метров санскритской классической поэзии. Как считает авторитетный исследователь пураны Ф. Харди, «это несомненно указывает на то, что Бхагавата-пурана стремится быть не просто эпическим нарративом, а кавьей (kêvya — авторская классическая санскритская поэма)» [2.

С. 490–491]. Все эти особенности поэтического стиля и языка Бхагаваты свидетельствуют о сознательной и серьезной работе по редактированию пураны⁹. Тем не менее предполагаемые редакторы оставляют без существенных изменений композицию повествования о теофании, хотя, как показано выше, и осознают ее внутреннюю противоречивость. По-видимому, сохранение характерной для пураны тематики и ее воплощение в традиционной повествовательной модели отвечает тому горизонту читательских / слушательских ожиданий, который порождается идентификацией текста как пураны; проще говоря, пурана должна звучать «по-пуранически», воспроизводя по заданному традицией «сценарию» определенный набор тем. Кроме того, следует учитывать и функциональную направленность текста.

Пураны в целом и Бхагавата в особенности призваны служить утверждению и распространению религиозно-философских идей того или иного направления индуизма, а значит быть авторитетными и вызывающими доверие текстами.

Д. В. Дю Буа в статье «Самоочевидность и ритуальная речь», посвященной рассмотрению именно этих характеристик высказываний, связанных с религиозным опытом, приходит к выводу о существовании такого типа культуры (он называет ее мантической), где «структура берет верх над интенцией в процессе приписывания значения... Для этого типа культуры все то, что имеет структуру, имеет и значение, независимо от того, является ли структура продуктом человеческого замысла или нет...» [6. С. 221]. Таким образом, повторяемость структурно-однотипных писаний религиозного опыта подразумевает их безусловную авторитетность для народного сознания. Тем более что утвердившийся в структуре повествований о эпифании характер взаимоотношений бога и почитателя соответствует культовой практике «обычного» индуизма: верующий приходит в храм, где совершает подношение богу и даршан, т. е. созерцание изображения бога, и, уходя, получает прасад (букв. 'милость') — часть еды, предложенной богу.

Примечания

¹ Подробнее см.: [10. С. 18–51].

² Здесь и далее: 11 — Бхагавата-пурана, 12 — Вишну-пурана, вторая цифра — номер книги, третья — номер главы, четвертая — номер стиха.

³ О замене аскетизмом ритуала ведийского жертвоприношения см.: [9. С. 181–182].

⁴ Согласно индийской традиции, Дхрува стал Полярной звездой.

⁵ В вишнуитской мифологии Санкаршана — старший брат Кришны и одновременно одна из аватар-воплощений Вишну.

⁶ То есть аффектами, без избавления от которых человек не может достичь освобождения от кармической зависимости.

⁷ Возможно так же, что такое «внимание» к внешнему облику бога обусловлено возросшим значением храмового богослужения и храмовых изображений.

⁸ Иконография Вишну соотносится с различными аспектами его мифологического образа, как антропоморфного, так и зооморфного: воплощениями-аватарами бога являются вепрь, черепашка и др. Иконографический канон закрепляет за антропоморфным обликом Вишну-Кришны следующие характерные черты: он темен телом, как грозовая туча; облачен в желтые одежды, глаза его имеют форму лепестка лотоса; на груди у него — знак Шриватса, гирлянда из лесных цветов с волшебным камнем Кауштубха; в ушах — серьги в форме мифического морского животного — макары, на голове — диадема или павлинье перо, в руках — палица-гада, раковина, оружие-чакра или свирель. Заслуживает, по-видимому, упоминания и тот факт, что описание

божественного образа может сопрягаться как с ситуацией теофании, так и с содержанием хвалебного гимна. Так, в обязательном пураническом разделе о космологии рассказывается о видении бога Брахмы, в котором Вишна предстает как Ананташаяны («Возлежащий на змее Ананте»). Это центральный образ вишнуитской эсхатологии: после исчезновения всего сущего останется лишь одно извечное неопишное начало, символом которого является Вишну, покоящийся на Мировом Змее Шеше-Ананте. Более того, в пространное описание этого образа вводятся такие значимые для древнеиндийской космогонии мифологемы, как Изначальный Муж-Пуруша и Мировое древо. Эта тематика находит продолжение и в гимне Брахмы.

⁹ В индологической литературе продолжают споры о принадлежности реакторов пураны к той или иной социальной группе. Подробнее об этом см.: [4. P. 7–17].

Литература

1. *Buitenen J. A. B. On the Archaism of the Bhāgavata Purāḍa // Krishna: Myths, Rites and Attitudes / Ed. by M. Singer. Honolulu, 1966. P. 33–39.*
2. *Hardy F. Viraha-bhakti. The early history of Krisna devotion in South India. Delhi, 1983. С. 692.*
3. *Meier F. J. Der Archaismus in der Sprache des Bhagavata-Purana // Zeitschrift für Indologie und Iranistik. 1931. Bd VIII. S. 33–79.*
4. *Sheridan D. P. The Advaitic Theism of the Bhāgavata Purāḍa. Delhi, 1986. P. 375.*
5. *Ванина Е. Ю. Средневековый мистицизм // Древо индуизма. М., 1999. С. 222–245.*
6. *Дю Буа Д. В. Самоочевидность и ритуальная речь // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 12. СПб., 1998. С. 198–224.*
7. *Джогеш К. Бхакти как путь к спасению // Материалы научной конференции «Бхакти — религия любви» / Под ред. Е. Ю. Ваниной и П. К. Вармы. М., 1995. С. 22–40.*
8. *Невелева С. Л. Моление о даре (типология эпического гимна) // Стхапакашраддха: Сб. статей, посвященных памяти Г. А. Зографа. СПб., 1995. С. 235–256.*
9. *Элиаде М. Йога. Бессмертие и свобода. СПб., 2004. С. 511.*
10. *Б. И. Ярхо и исследование жанра видений // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 18–51.*
11. *Bhāgavatapurāḍa. Gorakhpur, 1985. P. 692.*
12. *Vīḍu purāḍa. Gorakhpur, s. a. P. 623.*

УДК 821.21, 397.4

И. Ю. Котин

ГОЛОС ИНДИЙСКОЙ ДИАСПОРЫ

Индийский текст индийской диаспоры отражает основные этапы южноазиатской миграции, но также выражает проблемы и чаяния нового поколения южноазиатов, уже родившихся или выросших на новой родине, далекой от индийского субконтинента, а также мысли и мечты тех, кто остался в Индии, Пакистане, Бангладеш, но связан с ними родственными, кастовыми, земляческими, дружескими узами. История литературы диаспоры — это история миграции из исторической Индии, оседания и деятельности выходцев из Южной Азии на новой родине.

В настоящее время за пределами Индийского субконтинента проживает более 20 млн индийцев, пакистанцев и бангладешцев, которые не порывают связей с родиной. При этом многие из них вовлечены в тесные контакты и с выходцами из Южной Азии в других странах, что позволяет говорить об особом явлении — *южноазиатской диаспоре*.

В 1983 г. в Индии был введен термин «*праваси*» — иностранный индиец, зарубежный соотечественник. В 2000 г. индийское правительство создало специальную комиссию, которая подготовила доклад, представленный премьер-министру Индии А. Б. Ваджапаи в декабре 2001 г. Так как общее число зарубежных индийцев определялось при этом в 20 млн чел., очевидно значительное увеличение численности и значения зарубежной индийской диаспоры. Упомянутая комиссия собирала информацию именно об индийцах, не учитывая пакистанцев и бангладешцев, и разделила их на три категории: лица индийского происхождения, индийские граждане и лица без гражданства. При этом страны со значительным числом зарубежных индийцев можно разделить на две группы:

- 1) страны со значительными меньшинствами индийского происхождения;
- 2) страны, где временно проживает значительное число индийских граждан.

К первой группе относятся Малайзия с 1 млн 600 тыс. лиц индийского происхождения, Маврикий с более чем 700 тыс. зарубежных индийцев, Тринидад и Тобаго с полумиллионным индийским населением, Гайана с почти 400 тыс. гайанцев индийского происхождения, Фиджи с 336 тыс. индийских фиджийцев, Реюньон (220 тыс.), Сингапур (217 тыс.), Суринам (150 тыс.), Йемен (100 тыс.). Вероятно, к этой категории относится и Южная Африка, где в начале 1980-х годов проживало 792 тыс. зарубежных индийцев. В ряде стран, прежде всего в богатых государствах Персидского Залива, индийцы появились сравнительно недавно, их статус не определен, и перспективы их дальнейшего пребывания там неясны. Как правило, они сохраняют индийское гражданство. Индийских граждан много в Саудовской Аравии (1500 тыс. чел.), Объединенных Арабских Эмиратах (900 тыс.), Омане (311 тыс.), Кувейте (294 тыс. чел.), Бахрейне (130 тыс.), Катаре (130 тыс. чел.). Число индийцев в данных странах внушительно, но, как правило, после многолетнего пребывания в этих странах индийцы-рабочие и торговцы возвращаются домой. Их семьи тоже часто остаются в Индии. Здесь вряд ли можно говорить об этни-

ческих меньшинствах в полном смысле этого слова. Вероятно, это части транснациональных общин, члены которых проводят часть жизни за рубежом, но потом возвращаются на родину, где остаются их ближайшие родственники. В то же время в самой Индии эти рабочие и их семьи выделяются на фоне других индийцев и, принадлежа и Индии, и зарубежью, отличаются от большинства населения обоих миров.

Если к установленному Комиссией числу индийцев в Великобритании (1200 тыс.) прибавить число пакистанцев (670 тыс. по оценкам на 2001 г.) и бангладешцев (228 тыс. по оценкам на 2001 г.), то мы получим цифру, превышающую 2 млн чел. В Канаде помимо 851 тыс. зарубежных индийцев проживают также 38650 пакистанцев и не менее 12 тыс. бангладешцев. Не менее 100 тыс. южноазиатов из Фиджи, Гайаны, Вест-Индии и неучтенные нелегальные иммигранты из Индии, Пакистана и Бангладеш также должны быть прибавлены к этому числу. Таким образом, общее число выходцев из Южной Азии здесь превышает 1 млн чел. В США помимо 1678 тыс. индийцев проживают не менее 500 тыс. пакистанцев и десятки тысяч американских бангладешцев. Общее число выходцев из Южной Азии в США превышает два миллиона человек.

Не только увеличение количества зарубежных индийцев требует внимания, но и их растущее влияние в странах, где они нашли новую родину. На Маврикии и на Фиджи индийцы уже составляют большинство населения. В Танзании, Уганде, Тринидаде и в Великобритании индийское лобби оказывает существенное влияние на экономику и политику страны. Во всех этих странах заметно культурное влияние индийцев, а монументальным выражением индийского присутствия за рубежом стал возведенный в 1995 г. в центре Лондона беломраморный индуистский храм Шри Сваминараян Мандир. В то же время сохраняются многочисленные и разнообразные контакты южноазиатской диаспоры со странами субконтинента. Отмечается перемещение групп южноазиатов из одной страны в другую. Южноазиатская диаспора является сложной и находящейся в постоянном развитии системой, характеризующейся гибкой, порой глобальной структурой родственных, клановых, конфессиональных связей между субконтинентом, и странами оседания, реагирующей на политическую и экономическую ситуацию в мире и отдельных странах.

Нам известно о том, что еще в первые века нашей эры происходил выезд торговцев, администраторов и священнослужителей из Южной и Восточной Индии в Юго-Восточную Азию, а из Западной и Юго-Западной Индии в Восточную Африку. Этот процесс, однако, не захватывал значительные массы населения в силу сложностей морского путешествия и религиозного запрета на пересечение морских вод — «кала пани». Завоевание англичанами Южной Азии и переход значительных территорий субконтинента под прямое управление британской короны во второй половине XIX в., подчинение других территорий, в том числе Вест-Индии, части Восточной Африки и Юго-Восточной Азии, привело к включению Индии в мировую систему колониальных владений Великобритании, в рамках которой преимущественно и шла в дальнейшем миграция из Индии.

После отмены в 1833 г. рабства англичане не сумели избежать ухода негров с плантаций вглубь вест-индских островов, прежде всего на Ямайке и Тринидаде, и вместо последних сюда стали привозить наемных рабочих из густонаселенных владений Британии — индийских. Несколько британских владений, получивших название «сахарных колоний», — Тринидад, Гайана, Маврикий и Фиджи приняли особенно значительное число индийских рабочих. За пятьдесят лет, с 1880 по 1930 г., которые польский демограф А. Марианьский определил как время массовой миграции из Индии, выходцы из

разных областей Южной Азии осели во многих британских владениях и образовали значительные меньшинства. Индийцы появились в качестве рабочей силы, а также как торговцы и ростовщики в Юго-Восточной Азии, причем это были преимущественно тамилы, хотя присутствовали и панджабцы-сикхи, гуджаратцы и синдхи. В XIX–XX вв. формировались индийские этнические меньшинства в Юго-Восточной Азии, на территории обретших позднее независимость Бирмы, Малайи (Малайзии), Голландской Индии (Индонезии), Сингапура. В Бирме (нынешняя Мьянма) индийцы составили большинство населения самых крупных городов, они занимали важные позиции в бизнесе и британской колониальной администрации. В Сиаме (нынешний Таиланд), сохранившем независимость, хотя и испытывавшем английское и французское влияние, проникновение индийцев было не столь внушительным, зато оппозиционные британской власти группы, в частности члены индийской революционной партии «Гадр», нашли здесь убежище. В Малайе индийцы составили значительную часть сельскохозяйственных рабочих, а также предпринимателей. В Сингапуре и Шанхае (где существовал европейский квартал) панджабцы-сикхи образовали костяк британских армейских и полицейских соединений.

В 1947 г. Британская Индия обрела независимость, но не избежала раздела страны по конфессиональному принципу. С этого момента преимущественно индийская по происхождению община в диаспоре оказалась разобщенной. В 1972 г. распад Пакистана на собственно Пакистан и Бангладеш привел к дальнейшей путанице в терминах. В данном исследовании используются главным образом термины «индийская» и «южноазиатская диаспора», а пакистанцы и бангладешцы рассматриваются как часть южноазиатской диаспоры. После 1947 г. вслед за Индией независимость получили другие британские колонии: в 1948 г. — Бирма, затем — Малайя (Малайзия), Вест-Индия, Гайана, Восточная Африка. Недавно, в 1996 г., под юрисдикцию Китая перешел Гонконг (Сянган), причем более пяти тысяч живших там индийцев переехали в Англию.

Нет никакого сомнения, что уже с первых лет существования за рубежом индийцы создавали песни, другие произведения устного жанра, отражающие печальный опыт «кангани» и «нарак» — тяжелого подневольного труда в колониях. Однако эти песни, сказания, другие следы «устной истории», «устного творчества» еще предстоит найти и собрать исследователям. Более определенно об «индийском тексте» можно говорить в связи с распространением средневековой эпической поэмы на авадхи «Рамачаритаманаса» Тулсидаса — переложения санскритской «Рамаяны» и примыкающей к ней поэмы «Ханумана-чалиса». Это, однако, еще индийские тексты, получившие распространение в диаспоре. Как таковое письменное творчество, создание собственного «текста» диаспоры раньше всего началось в «сахарных колониях» Англии в Вест-Индии.

Образ плантационной жизни — это «*митха хун*» — «сладкая кровь». Сахар дает «сахарным колониям» жизнь и закрепощает в «сладком плене» плантационных рабочих-индийцев. Эта тема звучит в произведениях Сэмуэля Сельвона «Тростник горек» (1957) и Дэйвида Дейбидина «Песня раба» (1984 г., на материале фольклора). Редкое описание жизни плантационного рабочего в бараках близ посадок сахарного тростника дано в мемуарах Тотарама Санадхья, прибывшего на Фиджи 23 мая 1893 г. на корабле «Джамна», 21 год проведшего на острове, сперва в качестве рабочего, затем ставшего фермером, затем — священником и вернувшегося в 1914 г. в Индию, опубликованных на хинди в 1994 г. под названием «*Бхут лейн Ки катха*» («История чертовой улицы»). В книге описаны ужасы коммунальной жизни в тесных «проклятых» бараках. Говорится в ней и о вече-

рах за хуккой (кальяном) в своеобразном клубе-притоне Хануман-дхока, и о рецитации «Рамаяны» среди рабочих-индусов. Исследовавший роман Виджай Мишра замечает: «В тексте [«Рамаяны»] есть, конечно, все, что созвучно рабочему по *гирмиту* [соглашению]: 14 лет изгнания эпического героя Рамы, испытания в черном лесу Дандак, кража его жены Раваной. Наконец, возвращение в мифическую Айодхью» [5. P. 122].

В то же время тема родины звучит и в других произведениях. В стихотворении индо-маврикийца Сомдатта Бухори Индия представляется автору маленькой деревушкой в Бихаре:

Bharat
Sabse pahale
Ham Biharion ka
Uttar ka
Ek Chota sa
Gaon hota ...

(Индия
Прежде всего
Для нас, бихарцев,
С севера
Представляется
Маленькой деревенькой).

Собранные и опубликованные в 1985 г. воспоминания индийцев Тринидада, названные “The Still Life” содержат те же темы: адский труд и адские условия жизни, тоска по родине, мечта о возвращении, страх перед неизвестностью, с которой связано это возвращение.

В 1940–1950-е годы на Тринидаде, в Суринаме, Гайяне появляются произведения индийцев, как правило, журналистов, адвокатов, врачей, учителей по профессии, пробившихся в ряды местной элиты благодаря образованию, часто полученному в протестантских миссионерских школах. Второе поколение индийской интеллигенции уже заявляет о себе громче, обыгрывая местные «колониальные» сюжеты, но не замыкаясь на них. Пример такого выхода в мировую литературу — литератор и писатель во втором поколении, лауреат нобелевской премии в области литературы Видьядхар Сурадх-прасад Найпул.

В. С. Найпул родился на Тринидаде в городе Чагуанас в семье индийского брахмана. Предки Найпула были родом из Соединенных Провинций. Отец писателя работал в газете «Тринидад Гардиан». По настоянию отца Найпул уехал учиться в Оксфорд. Тринидадское правительство предоставило талантливому молодому человеку из влиятельной индусской семьи стипендию. По завершении учебы в Оксфорде В. С. Найпул стал сотрудничать с различными газетами и выбрал писательское ремесло. При этом он поддерживал связи с родиной, много путешествовал, а жил преимущественно в Англии. Славу Найпулу принес роман «Дом для мистера Бисвас» (“A House for Mr. Biswas”), в котором, как и в книге «Мистический массажист» (“Mystic Masseur”, 1957) рассказывается о поиске индо-тринидадцами своей идентичности. Оставшаяся без главы семьи и кормильца семья Бисвас не в состоянии самостоятельно справиться с проблемами. Ей помогают, однако, близкие и дальние родственники — единственная опора в Тринидаде, разделенном между индо-тринидадцами и афро-тринидадцами.

Найпул напоминает нам об одной из главных тем литературы индийцев зарубежья — «мифе о возвращении». Вот что пишет в своем романе «Дом для мистера Бисвас» Найпул об индо-тринидадцах: «они постоянно говорили о возвращении в Индию, но когда возникала такая возможность, многие отказывались, пугаясь неизвестности, боясь лишиться уже привычной временности своего здесь пребывания».

Итак, Индия — это та Индия, в которую постоянно стремятся, но в которую не возвращаются, которую, по словам Тагора, «каждый индиец берет с собой», та Индия, которую, по словам Найпула, индийцы, привозя с собой, «расстилают перед собой, словно ковер».

Примечательно, что герои Найпула следуют путями южноазиатской диаспоры. Действующее лицо романа «Поворот реки» (“A Bend of River”, 1979) — мусульманин Салим открывает магазинчик в африканском городке на берегу реки, где-то в Уганде или Кении. Салим добивается успеха в своем скромном бизнесе, но ему не достичь большего в стране «Большого Человека» — Президента, где индийцам — «азиатам» отведена роль людей второго сорта.

Примечательно, что В. С. Найпул уже давно проживает в Англии, олицетворяя таким образом судьбу многих индо-тринидадцев. Рожденный в семье индийских иммигрантов в Вест-Индии, он, ощущая себя «человеком просто» и «гражданином мира», сохраняет память о своих индийских корнях, а страной проживания выбрал Великобританию.

Авторы так называемой «старой диаспоры», т. е. потомки законтрактованных рабочих, привезенных в «сахарные колонии» Англии — Фиджи, Маврикий, Тринидад, а также в Гайяну, пишут как на стандартном хинди, так и на его региональных вариантах языка — фиджи-хинди, сарнами (хиндустани), основанных на диалектах майтхили, бходжпури и др., на креольском английском и на *патуа* — креольских языках, в основе которых лежит язык французских поселенцев. На фиджийском хинди написана повесть индо-фиджийца тамильского происхождения Субрамани, названная им «Даука Пуран». Рассказчик в повести носит звучащее имя Фиджи-лал. Фиджи-лал повествует об истории семьи индо-фиджийца Калу, для которого важны как индийская, так и кастовая идентификация. Калу гордо носит звание раджпута и добивается, чтобы даже породнившийся с семьей «белый» сотрудник миротворческих сил приехал в дом за своей невестой — дочерью Калу — на коне, с обнаженной саблей, согласно кастовым традициям, предписывающим определенное поведение жениха во время брачной церемонии.

С конца XIX в. Северная Америка стала предметом мечтаний многих индийцев, жаждавших улучшить свое материальное положение и не видевших перспектив такого улучшения в Индии. При этом некоторая поверхностность американского лоска при сохранении индийской натуры нередко была темой для юмористических произведений индийских авторов. Одна из наиболее известных новелл на эту тему принадлежит классику литературы урду Кришану Чандру. См. «Амрика се вапас аневала хиндустани» («Индиец из Америки») в сборнике «Ек рупайа, ек пхул» («По рупии цветов») Лахор. 1960. Приехавший из Америки индиец глуп, надменен, привязан к вещам. И все-таки такими благополучными людьми чаяли стать многие выходцы с индийского субконтинента.

Приезд индийцев в Северную Америку стал массовым только после 1961 г., зато возникновение большой и влиятельной общины «американских индийцев» породило весьма богатую индо-американскую литературу на английском языке, создаваемую как американцами

индийского происхождения, так и индийцами, побывавшими в США и вернувшимися на родину. Один из таких интересных романов — «Наследство разоренных» (“Inheritance of the Loss”) Киран Десаи.

Действие романа происходит как в глухом пригималайском местечке близ непальской границы, так и в Америке, куда отправился за лучшей долей сын повара главной героини. Молодой человек, которого зовут Биджу, чудом попал в Америку после настоящей осады и штурма американского консульства сотнями искателей лучшей доли. Однако, не имея средств к существованию, Биджу не обрел легкого счастья. Ему пришлось работать во многих закусочных — итальянском ресторане, китайской закусочной, индийском вегетарианском заведении. В конце концов Биджу лишился и такой работы. На последние накопления Биджу покупает билет домой. Все его покупки по дороге домой достаются грабителям. Не только не осуществилась его «великая американская мечта», но и более скромная мечта о накоплениях на черный день на родине оказалась под угрозой. «Черный день» наступил. На родине — беспорядки. А удастся ли сохранить остаток накоплений, спрятанных Биджу? Это вопрос, на который автор не дает ответ. Но Киран Десаи не только рассказывает «американскую сагу» Биджу. Яркими мазками дается вся картина жизни диаспоры: «Биджу уже успел узнать, как во всем мире относятся к его соотечественникам»:

«В Танзании, если бы могли, выкинули бы их вон, как сделали в Уганде.

На Мадагаскаре, если бы могли, выкинули бы их вон.

В Нигерии, если бы могли, выкинули бы их вон.

На Фиджи, кабы могли, выкинули б их.

В Китае их ненавидели.

В Гонконге.

В Германии.

В Италии.

В Японии.

На Гуаме.

В Сингапуре.

Бирма.

Южная Африка.

Их не любит.

Гваделупа. Любят их здесь?

Нет» (К. Десаи. С. 113–114).

Конечно, многое автором и ее героем утрировано, но, бесспорно, сложности адаптации не позволяют индийцам за рубежом забыть о родине, способствуют культивированию родины, «мифа о возвращении» на родину, нашедших отражение в «бегущем индийском тексте» американского и вообще западного кинематографа.

Интересно также сравнить это видение Индии индийцами диаспоры и индийцев диаспоры представителями большинства, например американцами. Г. Каймал попыталась проанализировать, каков же образ индийца или южноазиата в целом, создаваемый американскими средствами массовой информации [3]¹. Вот некоторые из образов, рассмотренных Каймал.

В фильмах «Свадьба в муссон» и «Играй как Бекхем» индийцы представлены как традиционалисты, ценители семейных ценностей и консерваторы. Америка изображена как край свободы и неограниченных возможностей, а Британия в одном из этих

фильмов представлена как страна, в которой возможности выходцев из Южной Азии уже исчерпаны. Добавим, что в последнем фильме, имеющемся в российском кинопрокате и транслировавшемся по одному из каналов телевидения (ТНТ), главная героиня, девушка из семьи британских сикхов, переезжает в США со своим американским другом, дабы осуществить свою мечту — стать профессиональным футболистом, мечту, которую ей не удалось осуществить на родине футбола — в Англии.

Другой фильм, не попавший в обзор Г. Каймал, — «Болливуд-Голливуд». Это довольно слабый римейк голливудской мелодрамы «Красотка». Примечательно, что все главные герои фильма — индийцы, которые испытывают дискомфорт, пытаются одновременно сохранить южноазиатские традиции, в частности брачные нормы и иерархию в семье, но боятся оказаться вне жизни американского общества на положении неблагополучных маргиналов. При этом, стремясь к достижению успеха в своем американском «сегодня», индо-американцы идеализируют свое индийское «вчера». Отец главной героини фильма — таксист-сикх, который считает Панджаб раем на земле, лучшим краем на свете, жить, однако, предпочитает в Америке. Этот таксист буквально помешан на индийских фильмах, смотреть которые он может на видеокассетах и по кабельному телевидению. Дом этого сикха с его укладом — «островок Индии» за пределами субконтинента. Однако дочь таксиста не желает жить по правилам, предписываемым ей индийской традицией. Она находит себе работу «ненастоящей невесты», сопровождающей молодых людей в ситуациях, когда им требовалось предстать в семье с подругой и будущей женой. Здесь чувствуется довольно слабая попытка индийского режиссера найти аналог проститутке, главной героине «Красотки», римейком которого является «Голливуд-Болливуд»². В этой постановке видно, однако, влияние индусской традиции. То, что возможно в англо-американской традиции, хотя и там маловероятно, в индийской ситуации представляется абсолютно невозможным. Даже в Америке индианка, павшая до положения «жрицы любви», не мыслится способной подняться по социальной лестнице до статуса невесты миллионера.

Еще один индийско-американский римейк американской и английской киноклассики — болливудский фильм «Невеста и предубеждение» (“Bride and Prejudice”) — римейк английских и американских экранизаций романа Джейн Остен «Гордость и Предубеждение» (“Pride and Prejudice”). В болливудском римейке главные героини — индийские (панджабские) девушки, ищущие свое счастье и находящие его в браке с американцами. При этом Британия показана транзитным пунктом на пути девушек в Америку, местом, где одна из них совершает ошибку, а другая, вероятно, будет частым гостем, ибо выходит замуж за богатого индийца, живущего в США, но чьи родители поселились в усадьбе напротив Виндзорского замка. Итак, Англия, по мысли режиссера, для многих индийцев диаспоры — вчерашний день, а будущее индийцев диаспоры — Америка. Америка, однако, не идеализируется, а делающий это мистер Холи (индус, прототипом которого у Остен был мистер Коллинс) — обладатель заветной зеленой иммиграционной карты представлен в смешном свете. Сам Холи отправляется в Индию за невестой, ибо американок, даже индо-американок он находит испорченными западным обществом.

Рассматривая кинопродукцию собственно американских студий, Г. Каймал отмечает, что в фильмах, особенно в телевизионных «мыльных операх», чаще всего дается образ «врача-азиата», как правило, выходца из Индии. Нередко, однако, «врачи-азиаты» в США — индийцы, переехавшие в США из Великобритании. Парминдер Награ, игравшая главную роль в «Играй как Бекхем», в телесериале «Комната скорой помощи»

(“Emergency Room”) исполняет роль врача-индианки, иммигранта из Великобритании. Она — одна из многих индийских врачей, получивших возможность переехать в США после 1965 г., когда в этой стране упростили систему иммиграционного контроля, добродушный, внимательный специалист, выгодно отличающийся от многих изображенных в сериале. Известно, что Американская Ассоциация врачей из Индии (ААПИ) чрезвычайно влиятельна. Индийские врачи часто ведут на телевидении передачи, посвященные проблемам здоровья. Таков, например, доктор Санджай Гупта, ведущий на популярном американском телеканале CNN программу, посвященную проблемам здоровья. Г. Каймал отмечает при этом, что доктор Гупта — индеец, родившийся в США, прекрасно говорящий на американском английском, и потому его восприятие телезрителями США не является трудным.

Иммигрант из Индии для большинства американцев — персонаж экзотический. Средства массовой информации используют как экзотичность индийских персонажей, так и невежество большинства зрителей. Героя одного из таких фильмов (“Royal Tenenbaums”), например, зовут Пагода, и известно, что он из Калькутты. В другой мыльной опере (“Friends”) появляется эксцентричный приятель одной из героинь — индеец Викрам. Упомянув Викрама, Г. Каймал отмечает, что южноазиаты в американском кино — не основные герои, а «второстепенные эксцентричные персонажи» [3. Р. 10].

Не исключение среди персонажей и анимационные образы. Таков, в частности, Апу — хозяин маленькой лавочки, второстепенный герой популярного американского мультипликационного фильма «Симпсоны». Апу все время сталкивается с какими-то проблемами. То его преследуют чиновники иммиграционной службы (у Апу не все в порядке с документами, он прибыл в страну как студент и остался по истечении срока действия визы), то он пытается решить проблему контроля за рождаемостью в своей семье, ибо у его жены все время появляется по восемь детей сразу. Здесь мы видим создаваемое американцами и эксплуатируемое средствами масс-медиа опасение по поводу наплыва индийских иммигрантов. Примечательно, что жена Апу хоть эпизодический, но очень яркий персонаж мультфильма. Она постоянно одета в традиционные индийские *шалвар-камиз* (широкие штаны и рубаху), у нее длинные черные волосы, она говорит на экзотической смеси английского и хинди. В то же время стереотипы американцев в отношении к индийцам связаны с отрывочными представлениями о индийской философии и знакомством с ее понятиями. Поэтому Апу воспринимает стойчески все неприятности, ссылаясь на их кармическую природу — категорию, которую вряд ли используют реальные индийцы-лавочники в США, но которая привлекала американцев со времен проповедей Вивекананды.

В Британии ситуация несколько иная. Индийцы — слуги, сипаи и айи-няньки впервые оказались на Альбионе вместе с «набобами» — англичанами-нуворишами. Образ Индии в Британии неотделим от образа раджи периода британской власти в Южной Азии, времени успеха, славы в сказочно богатом, но по-восточному неоткровенном, коварном, коррумпированном и развращенном крае. А между тем индийцы, приезжающие в Англию, видят такой богатый, но развратный и развращающий Вавилон в Англии. Не исключение — Лондон-Вавилондон, описанный Саланом Рушди.

Салман Рушди — британский писатель индийского происхождения. Его роман «Сатанинские стихи» получил бурные отклики во всей Южной Азии, Иране, в арабском мире. Мастер пера, признанный новеллист и публицист, лауреат самой престижной в Англии премии Букера за литературное творчество, автор нашумевших романов «Гри-

мус», «Дети полуночи», «Стыд» Салман Рушди на пике популярности опубликовал в 1988 г. книгу, которая не могла не вызвать критики, споров, возмущения среди мусульман мира и скандальной славы в мире.

Роман «Сатанинские стихи» представляет собой стилизацию под характерную для литератур Индии и арабского Востока «обрамленную повесть» — длинное повествование с одним основным и бесконечным множеством дополнительных сюжетов². Все комментаторы соглашались, что роман Рушди содержит сатиру на пророка Мухаммада и Коран. Имя пророка прямо не называется, но высмеиваемый в «Сатанинских стихах» Махаунд очень напоминает пророка Мухаммада. Роман содержит также сатиру на имама Хомейни. Однако первые негативные оценки на книгу пришли не из Ирана, а из Индии, и касались они именно использования вымышленного имени Махаунд, созвучного английскому *my hound* ('моя собака').

Описанный Рушди «Вавилондон» («город видимый. Но не видный») через десятилетие после выхода романа уже приобрел как минимум два четко выраженных, видимых и отмеченных индийскими «знаками-символами» района — Саутолл («Маленький Пенджаб») на западе и Брик Лейн («Маленькая Бенгалия») на востоке Лондона, в историческом районе проживания иммигрантов — Ист-Энде. Неслучайно это название — «Брик лейн» дала своему роману англо-бенгальский автор Моника Али.

В романе Моника Али «Брик лейн», за который автор была удостоена премии Буккера, дается параллельное описание жизни двух сестер, одна из которых осталась в Бангладеш, а другая была выдана замуж за осевшего в Лондоне бенгальца, куда она и переезжает к мужу. В романе дана картина жизни мультикультурного района Лондона Тауэр Хэмлетс и в первую очередь его бангладешского анклава на улице Брик лейн.

Брик лейн, увиденная главной героиней, — это улицы с надписями на бенгали, индийскими ресторанами, мечетями, рынками, полные одетых в хиджаб домохозяйек, молодых безработных парней, готовых идти на митинги и творить погромы от безделья, но во имя какой-либо красивой идеи. Увиденная Назнин Брик лейн — это и кусок Англии, и часть Бангладеш, и пересечение путей всех народов, иммигрантский рай и иммигрантский ад.

Итак, индийский текст индийской диаспоры неразрывно связан со страной происхождения — исторической Индией. Даже если эта историческая родина проклинается или умышленно игнорируется тем или иным героем, этот герой неотделим от нее. Эта незримая, но глубокая связь персонифицирована в героине Салмана Рушди. Героиню романа «Клоун Шалимар» назвали Индия: «Свое имя она не любила. Где это слыхано, чтобы людям давали такие имена... Так или иначе, но имя Индия не подходило ей никоим образом. Оно было экзотично, колониально и с претензией на принадлежность к чуждой ей реальности, и она внушала себе постоянно, что для нее оно совсем не годится. Она не желала ассоциаций ни с простором, ни с необычностью поведения, ни с темпераментностью, ни с перенаселенностью; не хотела быть ни древней, ни шумной, ни таинственной, избави боже. Ни за что не желала иметь отношение к стране третьего мира. Совсем наоборот» [10].

Да, именно так, отталкиваясь и дистанцируясь от прошлого покинутой родины, индийская диаспора тем не менее не становится органической частью мира, который ее принял. Точнее, став неразличимой частью этого мира, диаспора перестает существовать. Пока же она есть и плодотворно создает свой «индийский текст».

Примечания

¹ Болливуд — шутивное название Бомбейской киностудии, созданной по образцу Голливуда и специализирующейся на производстве мелодрам на хинди, а также римейков — фильмов, снятых по мотивам популярных картин, но действие которых перенесено в Индию или, как видно в рассматриваемых фильмах, в страны диаспоры, обычно в Британию или США.

² Изложение содержания романа дается по М. Салганик [11] и Е. Калинниковой [8].

Литература

1. *Fifty Caribbean Writers: A Bio-Bibliographical Critical Sourcebook* / Ed. by D. C. Dance. London; New York, 1990. 525 p.
2. *Gayatri Gopinath*. Impossible Desires: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures. Durham and London: Duke University Press, 2005. 237 p.
3. *Kaimal G.* In the Land of Milk and Honey: Media and the Indian American Diaspora // Paper delivered at 18th Conference of EASAS. Lund, July 2004. 16 p.
4. *The Encyclopedia of the Indian Diaspora* / Gen. ed. B. V. Lal. Singapore: Didier and Millet, 2006. 416 p.
5. *Misra V.* Voices from the Diaspora // *Ibid.* P. 120–139.
6. *Mustafa F. V. S. Naipaul*. Cambridge, 1995. 225 p.
7. *Али М.* Брик-Лейн. М., 2005. 637 с.
8. *Калинникова Е.* «Феномен Салмана Рушди» // *Азия и Африка сегодня*. 1997. № 1–2.
9. *Котин И. Ю.* Рождение Банглатауна. Бангладешцы в лондонском Ист Энде // *Кунсткамера: Этнографические тетради*. Вып. 13. СПб., 2003. С. 81–88.
10. *Рушди С.* Клоун Шалимар. СПб., 2007. 510 с.
11. *Салганик М.* Послесловие к роману Рушди «Стыд» // *Иностранная литература*. 1989. № 9.

УДК 821.211

С. Л. Невелева

ЭПИЧЕСКОЕ ТЕКСТОСЛОЖЕНИЕ — II («ДРУГОЙ» КРИШНА)

«Махабхарата» отличается обилием композиционной инкорпорации, объем которой значительно больше отведенного изложению основного сюжета. Так называемые «вводные» повествования отмечены, во-первых, сюжетной завершенностью и не связаны напрямую с центральным сюжетом эпоса; во-вторых, здесь действуют в качестве главных иные, чем в самом эпосе, герои; в-третьих, место действия не совпадает с тем, где происходят основные события эпоса; и, в-четвертых, время описываемых во «вводных» сюжетах событий лежит за пределами линейного времени эпоса. Нельзя не отметить, однако, наличие не всегда явной, но, при внимательном рассмотрении, очевидной *идейной* связи между «вводной» сюжетикой и эпическим действием, что свидетельствует о глубокой укорененности инкорпорации в тексте «Махабхараты». Поэтому можно утверждать, что появление «вводного» материала в линейной структуре эпического сюжета абсолютно неслучайно; такое «вкрапление» всегда *мотивировано*¹.

Задача этой статьи — показать, каким путем в «Махабхарате» происходит адаптация «вводного» материала в процессе трансформации эпоса из героического в религиозно-философский посредством его так называемого «брахманского редактирования».

Композиционная инкорпорация в «Маусалапарве»

Содержание «Маусалапарвы» [15. С. 75–92] делится на две почти равные части: в первой (гл. 1–5) рассказывается о том, что случилось из-за палицы (*musala*), во второй (гл. 6–9) — описываются события, происходящие уже после гибели Кришны, в рамках основного сюжета «Махабхараты».

Отправной точкой сюжета первой части служит появление в Двараке², столице Кришны, святых мудрецов-риши, почитаемых эпической традицией: это Нарада, божественный мудрец, посредник между небесным и земным миром, Вишвамित्रа и Канва, приемный отец Шакунталы в известном сюжете из «Адипарвы», книги I [8]. Юные ядавы наряжают Самбу, сына Кришны, женщиной, выдавая его за супруга одного из вришниева, ожидающего сына, и спрашивают мудрецов: кого она родит? Оскорбленные риши проклинают всех соплеменников Кришны, и вскоре на свет появляется *мусала* — палица, которую тут же растирают в порошок и бросают в океан.

Кришна уводит народ из обреченной Двараки в паломничество, путники останавливаются в *тиртхе* Прабхаса, где пьяная ссора приводит к взаимному истреблению сородичей. Завершается сюжет о ядавах гибелью Кришны от стрелы охотника, принявшего его за оленя, а ранее уходит из жизни его брат Баларама.

Чем же обусловлена необходимость введения этого сюжета о последних днях жизни Кришны? «Махабхарата» в своем рассказе о судьбах главных героев — а Кришна,

несомненно, один из них — отчетливо *биографична*, скрупулезно прослеживая весь их жизненный путь — от рождения и до ухода из мира земного. В предыдущей книге XV — «Ашрамавасика» («О жизни в обители») [15. С. 9–74] — покидают мир живущих герои старшего поколения (царь Дхритараштра, его супруга Гандхари, мать Пандавов Кунти). В следующей за «Маусалапарвой» книге XVII — «Махапрастханикапарва» («О великом исходе») [15. С. 93–102] — завершают свой земной путь герои Пандавы³, причем непосредственным толчком к тому, что они принимают решение добровольно уйти из мира, служит весть о гибели Кришны (XVII. 1. 2–9⁴).

При анализе содержания любого фрагмента эпического текста важно, по-видимому, в первую очередь установить, что именно его содержание «послойно» вмещает в себя⁵. Однако, исходя из поставленной в статье задачи, представляется необходимым выяснить также и то, каким образом, под каким углом зрения подается тот или иной «вводный» сюжет, т. е., по возможности, определить выраженное в стилистике текста *отношение традиции* к тому, о чем в нем говорится.

Рассказ о том, что происходит в окружении Кришны, основывается в «Маусале» на том же самом принципе *противопоставления аномалии норме*, на котором строится эпическое изображение предшествующего концу мира периода — Калиюги [18].

В «Махабхарате» как важнейший многократно описывается обряд приема почетного гостя-брахмана в соответствии с грихья-сутрами. Если, например, в «Араньякапарве», книге III («Лесной») [10], которая полна встреч героев со святыми риши, этот обряд тщательно соблюдается (подробно см.: [20]), то в «Маусале» картина «приема» явившихся в Двараку риши, как видно, прямо противоположна. Сам факт переодевания, *изменения облика*⁶, и не кого-нибудь, а сына Кришны, приобретает зловещий характер: с точки зрения этических установок «Махабхараты», непростительно обманывать святых мудрецов-риши и к тому же глумиться над женщиной.

Я. В. Васильков совершенно справедливо полагает, что «*фатальная тиртхаятра* (курсив мой. — С. Н.) *вришниева к морю*» содержит указания на неведийский характер обрядности, — таковы возможные этнографические истоки описания этого паломничества [31. Р. 142]. Однако *синхронный* подход к тексту дает возможность очертить *эмоциональный фон* происходящего, почувствовать отторжение эпосом обычаев, по всей видимости, *чуждых* поздней эпической традиции.

В окружении Кришны, в составе союзных племен, упоминаются, причем чаще всего парой, *вришнии* и *андхаки* (2. 1,⁷ 9, 18; 4. 6, 7, 12, 29, 36, 41; 5. 18; 6. 1, 4, 5–7, 14; 8. 38, 61), значительно реже — *бходжи* (2. 1; 4. 29, 36; 5. 18; 8. 38) и по одному разу *шайнеи* (4. 36) и *кукуры* (4. 41); обозначения *ядавы* и *яду* (во мн. ч.) охватывают, судя по контексту, все перечисленные группы (5. 2, 3; 7. 14), характеризуя их как *потомков Яду*. Каждая из этих групп (за исключением, пожалуй, *кукуров*) носит название, данное также по имени пра-родителя — Вришни, Андхаки, Бходжи и Шини. Из указанных этнических общностей более или менее четко локализируются по месту проживания *бходжи*, одна из ветвей рода *ядавов*: место их расселения — территории Западной и Центральной Индии, у подножия гор Виндхья, т. е. за пределами Мадхьядеши, Срединной земли, которая осознается эпосом как его родина, центр брахманской культуры.

Во второй части «Маусалапарвы», уже за пределами происходящего с Кришной и его окружением, имеется эпизод нападения *абхиров* (*ābhīrāḥ*) на людей, покидающих под предводительством эпического героя Арджуны Двараку, которой суждено погибнуть в океанских водах. Абхир, согласно тексту, — скотоводы и земледельцы, «обосновавши-

еся в Панчанаде» (pañcanadālayāḥ 9.16), «в краю, безмерно богатом, обильном коровами, мелким скотом и зерном» (atīsamṛddhimat deśe gopaśudhānyārhe 8.43), противостоят вришним, андхакам и бходжам как городскому населению Двараки. Этот текст помещает абхиров в Пенджабе (район р. Панджнада после слияния рек Гхар и Тринаб), который враждебен Мадхьядеше, родине эпоса⁸.

В «Маусале» абхиры называются *дасью* (5. 4; 8. 44, 47, 58, 60; в «Ригведе» это автохтонное, не арийское население [25. С. 455, 456]), а также *млеччхами* (8. 61), т. е. варварами-иноземцами (очевидно, по отношению к Мадхьядеше). В идеализирующей поэтике эпоса подобные эпитеты: «безобразные внешне» (aśubhadarśanāḥ), «вершители злодеяний» (pārakārmāṇo), «потерявшие разум от алчности» (lobhopahatacetasah) характеризуют их носителей как *чужаков* (8. 45). Надо сказать, что алчность, вождление, приписываемые здесь абхирам (см. о них же: vittalobhāt — «из жажды богатства» 5. 4; lobhah samabhavat — «вождление возникло» 8.44), входят в число пороков, резко порицаемых индуизмом (см., напр.: III. 188. 17, где алчность упоминается в эсхатологическом контексте среди пороков, ведущих человечество к гибели).

Р. Н. Дандекар, цитируя Р. Г. Бхандаркара, отмечает, что именно племя пастухов-абхиров в начале нашей эры привнесло в сложившуюся систему почитания Васудевы, Нараяны и Вишну «историю о чудесных деяниях Кришны-дитяти» [7. С. 203]. Далее исследователь добавляет: «Вряд ли стоит сомневаться в том, что религия, в центре которой был пастушок Кришна, возникла в среде кочевников-скотоводов абхиров» [7. С. 209]. Согласно предположению ученого, культ Кришны Гопалы, почитателями которого были абхиры, с течением времени вливается в «органически целостную религию Васудевы Кришны вришниеи и ядавов» [7. С. 210]. В «Махабхарате», которая не содержит описания детства и юности Кришны⁹, божественное дитя (никак, впрочем, не связанное с верованиями абхиров) являет себя на ветвях мирового дерева *ньягродха* в космических водах *пралаи* как Нараяна-Кришна (книга «Лесная», гл. 186 и 187).

Вне всякого сомнения, заключительные книги «Махабхараты» являются поздними по своему содержанию, сохранившими еще более явные, чем остальной эпический текст, следы так называемого «брахманского редактирования». Это обстоятельство представляется существенным для понимания того, с каких (или с чьих) именно позиций изображаются события в «Маусале», если рассматривать ее текст в *синхронном* плане. Абхиры осознаются здесь как племя, враждебное тем, которые находятся под властью Кришны, и их «вклад» в формирование его мифологии остается неизвестным (или же игнорируется)¹⁰.

Если сравнить тиртхятру вришниеи с другими и, в частности, с теми, которые описаны в книге «Лесной»¹¹, то в изображении «Маусалы» она выглядит нарушением всех и всяческих норм паломничества, правил поведения индуиста в святом месте (известно, что до сих пор тиртха Прабхаса на полуострове Катхиавар, около Сомнатха, почитается как святыня кришнаитов). Здесь не идет и речи о подвижничестве и смирении плоти, о корнях и плодах как основной еде. Перед уходом в паломничество ядавы, приложившись к вину (śidhuṣu saktāś 4. 8), берут с собой запретную для ортодоксального брахманства пищу — в изобилии разнообразное хмельное и мясо (bahu nānāvidhaṁ... madyaṁ māṁsam anekāśaḥ 4. 7; ср. prabhūtabhakṣyaṛeyās — «обильную еду и напитки» 4. 9), нарушая тем самым пищевые ограничения индуизма. Паломники выступают из города вместе с *антахпурой*, т. е. обитательницами женских покоев (4. 6), располагаясь в тиртхе как дома вместе с женами (yathāgṛham sadārā 4. 9). Ср. в «Араньякапар-

ве» [10. С. 211] совет, который дает риши Ломаша царю Юджистхире, собирающемуся отправиться в паломничество: «Иди налегке... дабы в твоих странствиях ничто тебя не связывало» (III. 90. 18), и Пандава отсылает назад своих спутников-брахманов. Находясь в тиртхе, «паломники» тщательно приготовленную пищу, которая предназначена брахманам, пропитав хмельным, бросают обезьянам (4. 13), пьяный разгул сопровождается музыкой, весельем с участием танцоров и мимов (4. 14).

В книге «Лесной» (гл. 186–189) от лица повествователя, риши-брахмана Маркандеи¹², излагается учение о гибели Вселенной в результате мировой катастрофы — *пранаи*, которой предшествует Калиюга. Это время, которое исполнено всяческих пороков, когда попирается варновая дхарма, когда не почитают тех, кого надлежит почитать, когда нарушаются общепринятые обычаи и обряды, не соблюдаются пищевые нормы и запреты, ведут себя непристойно и выглядят неприглядно женщины, творят притеснения варвары-млеччки. Наконец, природные катаклизмы и последний из них — наводнение губят жизнь во Вселенной (подробно см.: [18]).

По существу сходные эсхатологические мотивы присутствуют и в «Маусале», однако в их разработке имеются существенные отличия. В «Араньякапарве» сквозь искусственную конструкцию индуистского мифа о четырех мировых периодах, югах, и о *пранае* в конце последнего из них ясно просвечивает архаический сюжет мифа «вечного возвращения»: весь мир и разрушенный социум всякий раз возрождаются. В то же время эсхатологическая окраска событий «Маусалапарвы» несет в себе прямо выраженную противоположную идею — *всеобщей* гибели «навсегда», что оттеняется картиной поглощения Двараки, «мира вришниева», наводнением¹³.

В начале книги говорится, что вришнии не испытывали стыда, совершая греховные поступки, выказывая неприязнь брахманам, а также предкам и самим богам. Они «пренебрегали наставниками-гуру... жены обманывали мужей, а мужья жен» (3. 8, 9). Нарушение социальной гармонии так же, как это описывает Маркандея в видении конца мира, сопровождается в Двараке природными аномалиями (3. 10, 11), которые имеют, впрочем, не вселенский, как об этом рассказывает риши в книге «Лесной», а локальный масштаб: они ограничены краем вришниева. Каждый день налетают «на погибель андхамкам и вришниям страшные ураганы» (*mahāvātā dāruṇāś* 3. 3), на улицах появляются огромные крысы (*vivṛddhamūṣakā* 3. 4), журавли подражают уханью сов, а козы воют будто шакалы (3. 5), у коров рождаются ослята, у мулов — верблюжата, у собак — котята, а у мангустов — крысята (3. 7)¹⁴. Солнце движется по кругу в направлении, обратном естественному¹⁵ (3. 10), окруженное на восходе и на закате тучами в виде *кабандхов*, т. е. обезглавленных тел (3. 11), планеты сталкиваются с созвездиями и друг с другом (3. 14). Ранее в «Бхишмапарве», книге VI, было подробно описано, как перед самым началом великой битвы на Курукшетре появляются грозные знамения [16. С. 11–14, 341]. В «Маусалапарве» (3. 20) также упоминается, причем в прямой связи с минувшей битвой бхаратов (*bhārate yuddhe*), о неблагоприятных приметах как о предвестье гибели (*kṣayāya*).

Стилистика «Книги о побоище палицами»

Описание битвы на Курукшетре, которое представляет «героику», типологически первичный слой эпического содержания, отмечено в «Махабхарате» известной стандартизованностью действий, их последовательности, а также высокой степенью формальности¹⁶. Сюжет «битвы» вришниева прямо свидетельствует о нарушении провоз-

глашаемых в эпосе правил ведения честного боя. Не поединки, как должно, следуют один за другим, а все сражаются против всех. И более того, говорится: «Сын разил отца, отец сына» (4. 40) — таковы эсхатологические аллюзии, восходящие к рассказу риши Маркандеи о конце мира (III. 188. 25, 28, 42)¹⁷. Обычно эпические воины используют в качестве оружия лук и стрелы, здесь же трава *эрака*¹⁸, вырванная из земли, волшебным образом превращается в ту же палицу. Таков «чужой» бой «чужого» этноса...

Примечательно, что, описывая смертельную схватку вришниеи, сказитель не называет ее «боем», а выражает оценку происходящего *лексически*, словами, означающими «погибель», «истребление»: *kadanam* (1. 7), *vadham* (5. 2), *vināśa* (4. 11; 9. 8), *nilaya* (6. 4), *nidhanam* (6. 5), *nāśa* (6. 7), *vaiśasam*, *anayam* (7. 14). Синонимическое варьирование этого понятия указывает на его важность для данного контекста — такова закономерность стиля древнеиндийской литературы. Что касается перевода названия «Маусалапарва», то, ориентируясь на центральный ее эпизод, это название кажется правомерным переводить как «Книга о *побоище* палицами» (а не о «битве на палицах»).

Если характер событий, происходящих в тиртхе Прабхаса, как видно, не укладывается в рамки представлений об эпической битве, то стилистика «Маусалы», при некоторых особенностях, в целом соответствует поэтической норме «Махабхараты», свидетельствуя об общем единстве ее художественного языка. Основными средствами создания образа в эпосе являются формульные эпитеты и сравнения; значительно реже употребляется метафора, в основном сохраняющая мифологический колорит и отличающаяся от сравнения чаще всего только отсутствием показателя уподобления¹⁹. Воины, бьющиеся с безудержной яростью, называются *mahārathāḥ* (2. 1; 4. 6, 12), «великоколесничными», т. е. сражающимися на больших колесницах, однако в данном случае этот постоянный эпитет, обычно определяющий эпического воина, не соответствует картине побоища. Еще более явно противоречит логике контекста также постоянный эпитет *śrīmantaḥ* (4. 8) — «наделенный Шри», т. е. славой, удачей, процветанием, по инерции используемый в отношении изначально обреченных вришниеи. Постоянный эпитет *tigmatejasah* (4. 8, 11), в соответствии с основным значением слова *tejas* — «жар», «пыл», «пламенная мощь», означает «жгучепламенный» и полностью отвечает характеристике эпического воина, но не ослабленного хмелем «паломника» (*madātura* — «ослабевший от пьянства» 5. 5). И той же инерционностью эпического стиля можно было бы, по-видимому, объяснить употребление постоянного эпитета *vīrāḥ* — «герои» (2. 3, 4; 4. 10; ср. *vṛṣṇipravīrāḥ* 6. 6; *vṛṣṇivīrakumārakāḥ* 8.27 «дети героев-вришниеи»; *striyas tā vṛṣṇivīrānām* — «те жены героев-вришниеи» *vṛṣṇivīrānām* 8. 33), однако слово *vīra* имеет еще одно значение — «глава», «властитель». Тогда *контекстный* смысл определения *vīrāḥ* применительно к вришниеям, как можно предположить, соответствует ситуации: между собой сражаются предводители разных ветвей рода Яду.

Традиционные сравнения, встречающиеся в этом фрагменте, немногочисленны: палица-*эрака*, оружие сражающихся, «подобна ваджре Индры» (4. 35, 37, 38), которая символизирует в эпосе крепость и мощь удара; гибнущие воины — «словно мотыльки, летящие на огонь» (4. 41). «Вводные» сюжеты типологически позднего «дидактического» слоя содержания эпоса, в сравнении с описанием эпической битвы, вообще отмечены малым количеством сравнений²⁰. Мифологическое сопряжение борющихся (одной стороны — с богами, другой — с демонами), как и сопоставление этой «битвы» в целом с вечным противостоянием богов и демонов, в «Маусале», естественно, отсутствует полностью. И это происходит по вполне понятным причинам: описывается не великая

битва между равными соперниками — Пандавами и Кауравами, а пьяная ссора внутри родоплеменного союза.

Так же традиционно по своему содержанию сравнение разоренного после гибели вришниева города Двараки с женщиной, у которой умер муж — *mṛtanāthām iva striyam* (6. 4); при этом слово *nātha* означает не только «муж», но и «властитель», и если учесть, что название столицы Кришны — женского рода, то значение слова *nātha* в данном формульном сравнении может быть сопоставлено с *vīra* — «глава».

Арджуна видит Двараку «покинутой быками-вришниями» (*vihīnām vṛṣṇipuṅgavaiḥ*), «утратившей свое процветание» (*gataṣṛiyam*), «безрадостной» (*nirānandam*), «точно лotosовый труд зимой» (*padmīnīm śísire yathā*) — 6. 11. Это описание объединяет ситуативные эпитеты, формульное сравнение, а также типичную для стиля «Махабхараты» животную метафору — *vṛṣṇipuṅgava* — «быки-вришнии». Эта метафора, которая, как правило, говорит о физической мощи эпического героя, явно не укладывается в смысловые рамки изображения гибели ослабевших от пьянства воинов. Дополнительный штрих к частному значению в «Маусале» этой и подобных ей композит может добавить понимание второго ее компонента — *puṅgava* как «первый», «главный», т. е. «глава» (ср. выше — относительно контекстного значения слова *vīrāḥ*).

Три шлоки подряд (6. 8–10) в «Маусалапарве» занимает так называемое «синтетическое» сравнение [6. С. 132–135; 19. С. 111, 112], построенное на метафорах-бинамах, в которых, создавая эффект двойного видения, соединяются компоненты из двух различных сфер, в данном случае — водной и городского быта. «Грозной, увлекаемой арканами Времени реке Вайтарани была подобна река-Дварака, воды которой — вришнии и андхаки, рыбы — кони, лодки — колесницы, [шум] течения — [звучание] *вадитр* и [грохот] колесниц, акулы — тиртхи с жилищами, скопление тины — драгоценные камни, гирлянды — насыпные валы, речные водовороты — колесничные проезды, тихие заводи — перекрестки дорог, водные чудища — [Бала]рама и Кришна», — такой видит город Двараку Арджуна. Вайтарани — река смерти, Стикс индийской мифологии, — представляет собой «образ *пралаи*» (М. Бьярдо), сопутствующий изображению в «Махабхарате» кровавого поля брани. Особенностью картины, которая открывается взору Арджуны, когда он, после гибели Кришны и его брата Рамы, прибывает в Двараку, чтобы вывести оттуда женщин и детей, является то, что благодаря этому *водному* образу герой словно бы *провидит* гибель города в океанских водах²¹.

Варьирование способов передачи «метафоры смерти», исторически объяснимое, по-видимому, существованием табу на прямое название этого явления, становится в древнеиндийском эпосе стилистическим приемом, соответствующим важности данного понятия. В тексте «Маусалапарвы» встречаются следующие выражения, передающие понятие «умирать»: *vimuktaṁ* — <vi-muc «обрести освобождение» (1. 8); *tyaktvā deham* (2. 10), *tanuṁ... vimucya* (5.13) — «отринув тело»; *prāṇān tyakṣyāmi* — «отрину праны» (т. е. жизнь 7. 22); *gantum gatim mukhyām* — «уйти главным путем» (9. 36); *videhāv akarot* — «лишил тела» (7. 9); *yuktvātmānam... jagāma gatim uttaman* — «соединившись с Атманом (или: «обратившись к йоге»), ушел высочайшим путем» (8. 15); *tyaktvā dehaṁ divaṁ gataḥ* — «отринув тело, удалился на небо» (9. 7). В последних двух примерах, наряду с характерным для «Махабхараты» метафорическим осмыслением смерти как последнего *пути*, имеются и другие, также распространенные в эпосе метафоры: в первом примере — соединение с Атманом, Высочайшим Абсолютом (или: обращение к йоге как к способу прекратить земное существование), а во втором — оставление телесного облика.

Эпический материал позволяет говорить о системном *расслоении* семантики, свойственной метафоре с указанным содержанием. На основе мифологии бога смерти Ямы (он выступает также под именами Мритью, Антака, Кала, Дхармараджа) строятся обороты «отправить» или «отправиться в обиталище Ямы», т. е. соответственно «убить» или «погибнуть», и такая метафора (к слову сказать, отсутствующая в «Маусалапарве») тяготеет к героическому слою эпоса. В то же время религиозно-философская метафора, подобная той, которая используется в «Маусале», свойственна преимущественно типологически более позднему, «дидактическому» слою эпического содержания [19. С. 135–137].

Кришна в «Книге о побоище палицами»

В числе факторов, с очевидностью объединяющих весь эпический контекст, выступает набор имен Кришны, в котором, как это обычно для индийского эпоса, получает отражение его «биография». В отличие от других мифологических фигур, образ Кришны соединяет в себе черты и бога, и эпического героя, что выражается в составе его именовании²².

В «Маусалапарве» полновесно представлена фигура Васудевы (*vasudeva*), отца Кришны²³, так что с достаточным основанием имя Кришны Васудева, одинаково звучащее с именем его отца, но иначе пишущееся — с первым долгим *a* (*vāsudeva* 3. 21; 5. 16), можно рассматривать в данном контексте в качестве патронима. Имя *Кешава* (2. 12; 3. 22; 4. 21; 4. 34; 5. 10, 11) связывается с мифологической родословной Кришны, указывающей на его происхождение от черного волоска (*keśa*) в чреве матери, однако этот сюжет неизвестен в «Махабхарате». Это имя так же, как и *Хришикеша* (2. 14; 3. 16; 4. 28), допустимо рассматривать в связи с этнической чертой внешности Кришны — густой шапкой вьющихся волос (другое значение имени *Хришикеша* характеризует Кришну как «властвующего над чувствами» — *hr̥ṣīka-īṣa*, т. е. как йогина). Имя *Владелец (лука) Шарнга* (*śārṅgadhānvan* 1. 10; 9. 14) Кришна носит в соответствии со своим персональным атрибутом — луком под названием «Роговой». Два имени — *Дашарха* (4. 45) и *Мадхава* (4. 43) — говорят о Кришне как о Владыке дашархов и Владыке мадху, определяя его «вождеский» статус. Имя Кришны *Джанардана* (4. 30; 5. 7) — «побуждающий людей к деятельности» — традиция связывает с солярностью Вишну-Кришны. Имя *Говинда* (6. 15) *Пастух*, если принять метафорическое значение слова *go* — «тучи-коровы», действительно, может соотноситься с солярным прошлым Вишну, но, адресуемое Кришне, это имя, по-видимому, целесообразно связывать со скотоводческой символикой его образа. В двух следующих именах: *Мадхусудана* (*Погубитель Мадху* 2. 13; 4. 22; 4. 42) и *Кешисудана* (*Погубитель Кешина* 3. 18) — отражены его демоноборческие деяния, причем имя Мадхусудана (как и имя Хари) переходит к Кришне от Вишну, а в имени Кешисудана зафиксирован подвиг юного Кришны.

Как можно видеть, система именовании Кришны двойственна: она включает, с одной стороны, имена, определяющие его как представителя эпического мира (т. е. патронимы, указание на социальный статус и этническую характеристику внешности), с другой стороны, в эту систему входят имена, рисуящие его как бога-демоноборца.

Обращают на себя внимание существенные отличия Кришны, каким он изображается в «Книге о побоище палицами», от того, каким он предстает за ее пределами²⁴. Кришна — родственник, друг и помощник героев Пандавов. В «Адипарве», книге I «Ма-

хабхараты», Кришна присутствует на *сваямваре* Драупади, в собрании царей из разных стран, претендующих на ее руку. Он содействует Арджуне в похищении своей младшей сестры Субхадры, организует для них свадебный обряд, а также обряд над их новорожденным сыном Абхиманью. Кришна вместе с Арджунной, противодействуя Индре, помогает Агни сжечь лес Кхандаву.

В «Араньякапарве», книге III, Кришна трижды навещает Пандавов в их двенадцатилетнем лесном изгнании и, разъяренный происками Кауравов, пытается подтолкнуть царя Юдхиштиру к нарушению обета и вступить в борьбу за престол, но тот остается непреклонным. Эта книга позволяет увидеть в Кришне не только бога-героя, аватару Вишну, но и космическое божество. Он — «исток и конец всего живого», «извечное жертвоприношение», Творец мира, Высочайший Пуруша, известный на земле как Вишну, младший брат Индры [10. С. 40]. К Кришне обращается супруга Пандавов Драупади: «Ты — Вишну... ты — жертвенный обряд... ты — жертвователю и сама жертва... Высочайший Пуруша... Властелин мира» [10. С. 41]. Так, благодаря отождествлению его с Пурушей, Вишну, жертвенным обрядом, в описании Кришны оживают древние ведийские ассоциации.

Следует подчеркнуть, что образ Кришны в «Махабхарате» не расслаивается на отдельные составляющие и близость к Пандавам не входит в противоречие с пониманием его как полной аватары Вишну-Нараяны. Это с особой ясностью просматривается в эхатологическом видении Маркандеи, когда Кришна-Нараяна предстает в составе мифологемы «божество на дереве», и в его чреве риши видит Вселенную. Об этом Маркандея рассказывает Пандавам, рядом с которыми находится сам Кришна, «отец и мать всего живущего» (III. 187. 55). Можно считать, что в этом фрагменте впервые в «Махабхарате» речь идет о вселенском образе Кришны — Вишварупе, хотя сам этот термин отсутствует.

В «Удьяогапарве», книге V [9], посвященной усилиям Кришны предотвратить братоубийство, происходит распределение сил в будущей битве, согласно которому Кришна выступит на стороне Пандавов в качестве колесничего Арджуны, а его воинство — вришнии, андхаки, бходжи и др. — окажутся на противоположной стороне, разделив впоследствии с Кауравами их поражение. Разгневавшись на их козни, Кришна являет свой грозный образ Вишварупы.

В «Бхишмапарве», книге VI [16], Кришна раскрывает мудрость «Бхагавадгиты» Арджуне, который, не желая губить своих родственников, готов сложить оружие еще до начала битвы, и вновь предстает в виде Вишварупы. Слова Брахмы проливают свет на цель появления Кришны в земном облике: «Ради блага Вселенной просил я Владыку мира, чтобы в мир людей явился он как Васудева, чтоб воплотился он на земле для истребления асуров...» [16. С. 152]. Таким образом, сомнительные советы Кришны, которые он дает Пандавам во время битвы, могут быть частично объяснены его *миссией*, ибо Кауравы — это воплощения асуров на земле.

В «Дронапарве», книге VII [12], Кришна советует Пандавам убить слона по имени Ашваттхаман и обмануть старого воина Дрону, что якобы убит зовущийся так же его сын, а затем погубить воина, в горе сложившего оружие. В «Карнапарве», книге VIII [11], Арджуна, когда колесо его соперника Карны увязло в земле, готов остановить поединок, но Кришна понуждает Пандаву к продолжению боя.

«Ашвамедхикапарва», книга XIV [14], содержит несколько знаменательных эпизодов. Кришна оживляет внука Арджуны Парикшита, убитого в чреве матери Ашваттхаманом, который мстил за гибель своего отца. Кришна рассказывает Арджуне «Ануги-

ту», так как тот в перипетиях битвы якобы забыл «Бхагавадгиту». Кришна вновь являет свой вселенский образ — Вишварупу, раскрывая себя как Адхьятму, высший принцип мироздания. Во время отправления *ашвамедхи* — жертвоприношения коня — он замещает бога-творца Праджapati, под эгидой которого, согласно Брахманам, совершался этот обряд.

Совершенно иным, чем в других книгах «Махабхараты», выглядит Кришна — предводитель союза племен — в сюжете о гибели вришниеи «Книги о побоище палицами». Выслушав проклятие риши, он произносит: «Такова судьба» (*bhavitavyaṁ tatheti* 2. 13); Владыка мира (*jagataḥ prabhuḥ*), он не желает эту судьбу отворотить (*ḥṛtāntam anyathā naicchat kartum* 2. 14; *букв.* «сделать иной»). В этих следующих одна за другой шлоках используются два синонима, передающие понятие «судьба»: *bhavitavyam* — «то, что должно быть» и *ḥṛtānta* — «назначенный исход»; ср. в завершении «Маусалы» слова повествователя, риши Вьясы, который подводит итог происшедшему: «Такова уж была судьба, predeterminedенная им» (*bhavitavyaṁ... taddhi diṣṭam etan*). И Кришна допустил, чтобы она свершилась, хотя мог ее отворотить (*vyarohitum* (9. 26)). Кришна, «предвидящий гибель» (*jānan vināśam*) своего воинства (4. 11), «божественным оком провидящий все пути» (*divyadrṣṭiḥ jānan sarvā gatayo* (5. 16)), остается покорным судьбе.

Тот же самый мотив безнадежности звучит и в речах людей, видящих, как океан поглощает Двараку: «Увы, это судьба!» (*aho daivam iti* 8. 41). Арджуна, почувствовавший в схватке с абхирами, что силы его иссякли, задумался о такой своей судьбе (*daivam tan... acintayat*), «впав в горькую тоску» (*duḥkhaśokasamāviṣṭo* 8. 62); ср. далее об Арджуне: «впал в отчаяние, думая — это судьба» (*babhūva vimanāḥ... daivam ityanucintayan* 8. 64). К первым двум синонимам — *ḥṛtānta* и *bhavitavyam* добавляется третий — *daiva*, который является основным обозначением понятия «судьба» в «Махабхарате». Варьирование способов передачи этого понятия подчеркивает, согласно закону эпической стилистики, его значимость для контекста.

Несомненно, во всех без исключения случаях событийная канва, в которую вписывается в «Маусале» (и, очевидно, в «Махабхарате» в целом) образ «судьбы», сугубо негативна, окрашена фатализмом. Это судьба горькая, злая...

Отдельно должна быть отмечена *сигнальная* по отношению к дальнейшему изложению событий метафора *daivadaṇḍanipīḍitāḥ* — «жезлом судьбы пригвожденные» (2. 5). Эти слова, сказанные мудрецами-риши в адрес юных ядавов еще до начала событий, звучат как пророчество их гибели (жезл *daṇḍa* является к тому же мифологическим атрибутом бога смерти Ямы).

Время-Кала и проклятие брахманов

Особую роль в сюжете о гибели окружения Кришны играет смертоносное Время-Кала. Рассказ об этом начинается с утверждения: «Временем понуждаемые» (*kālacoditāḥ* 2. 2), андраки, бходжи и вришнии истребили друг друга. Появившиеся в домах жителей Двараки птицы «насланы Временем» (*kālacoditāḥ* 3. 6). Пришедшие в тиртху паломники еще до начала побоища «повержены Временем» (*kālaparītāḥ* 4. 12); «понуждаемые Временем» (*kālacoditāḥ*), они разят друг друга (4. 36). Ср.: «влекомой арканами Времени (*kālapāśagrahām*)» рекой видится Арджуне погибающая в водах Дварака (арканы — древний атрибут Варуны, ставшего в эпосе богом вод, а также бога смерти Ямы 6.10).

Столь же недвусмысленно негативна семантика другой композиты или словосочета-

ния, в которых используется образ Времени-Калы: это «поворот Времени» (kālaparyāya), выражение, в метафорическом плане имеющее некоторое соответствие русскому «превратности судьбы». Кришна видит «поворот Времени» (kālaparyāya) в природной аномалии, когда новолуние наступает не на четырнадцатую ночь, как положено, а на тринадцатую (3. 16), расценивая это как дурной знак. «Были убиты герои [стеблями] эраки», — рассказывает Арджуна о том, что случилось, отцу Кришны и добавляет: «Смотри, [каков] поворот Времени» (paśya kālasya paryāyam 9. 10). Бходжи и андхаки окружили во время ссоры одного из воинов, «поворотом Времени понуждаемые» (kālaparyāyascoditāḥ 4. 29). Кришна без гнева наблюдает за схваткой своих соплеменников, «зная о повороте Времени» (jānan kālasya paryāyam — 4.30). Абхиры-млеччи, напавшие на караван, который уводит Арджуна из погибающей Двараки, «понуждаемы поворотом Времени» (kālaparyāyascoditāḥ 8. 48).

Памятью о связи стилистики текста с его идеологией, учитывая, насколько часто используются образы *калавады*, учения о Времени²⁵, в сравнительно небольшом фрагменте эпического текста, это учение («философию побежденных» [5. С. 44]) можно считать основополагающим для идейного содержания «Маусалапарвы». Весь событийный ряд «Книги о побоище палицами» пронизан верой во всемогущество судьбы и Времени, и если вспомнить, что воины Кришны, в отличие от него самого, сражались в великой битве на Курукшетре в рядах потерпевших поражение Кауравов, то эта вера — вера обреченных.

В заключительных словах риши Вьясы (ему традиция приписывает создание «Махабхараты» и поэтому его речь исполнена особого смысла) идеи *калавады* связываются с поздней космологической концепцией мировых периодов — *юг* (9. 32). Эта концепция осмысливается как противопоставление «времен бытия» (bhavakāleṣu — мест. пад., мн. ч.) временам «противоположным» (viparyaye — мест. пад., ед. ч.), знаменующим гибель мира. Вьяса, завершая «Маусалапарву», говорит о Времени как об источке и губителе Вселенной: «Корень всему этому — Время, семя мира... Именно Время по своей воле снова вбирает в себя [сущее]» (kālamūlam idaṁ sarvaṁ jagad bījaṁ... kāla eva samādatte punar eva yadṛcchayā 9. 33; idaṁ sarvaṁ — зд. Вселенная). Сходные идеи высказываются в связи с самим Кришной-Нараяной в уже упоминавшемся видении Маркандеи, эсхатологическом фрагменте «Араньякапарвы» (III. 186. 14): «Это творец и разрушитель, созидающий все сущее во Вселенной» (eva kartā vikartā sa sarvabhāvanabhūtakṛt), однако там отсутствует всякое упоминание судьбы и Времени в связи с учением *калавады*, а образ Кришны трактуется в совершенно ином ключе — с точки зрения религиозно-философской мысли ортодоксального индуизма.

Воля судьбы и смертоносное Время, поворот колеса которого губителен для живущих, вырисовываются как две главные причины гибели рода ядавов. Однако едва ли не с большей настойчивостью упоминается и о третьей, совсем немаловажной причине случившегося — о *проклятии брахманов*. В Двараке узнают о том, что Самба родил «проклятием зачатую» (śārajam 2. 16) палицу. Арджуна спешит на помощь жителям Двараки, когда узнает, что погибли ядавы «из-за проклятия брахманов» (brahmaśāpāt 5. 3). Один из приближенных Кришны погибает, «проклятый брахманами» (brahmānuśaptam 5. 5). Погибли вришнии «из-за проклятия брахманов» (brahmaśāpena 8. 30), гибель их «имеет причиной проклятие брахманов» (brahmaśāpajaḥ 9. 8), их «спалило огнем проклятия брахманов» (brahmaśāpavinirdagdhāḥ 9. 25). Отец Кришны не порицает сына за то, что тот не предотвратил побоище, ибо «только проклятие тому причина» (śāro hyevātra kāraṇam 7. 8).

Несколько иной оттенок смысла передают следующие примеры: Пандавы опечалились, услышав о гибели вришнеев, «случившейся как наказание брахманов» (*brahmadāṇḍabalāt kṛtān* 1. 9); стебли травы *эрака* становятся в схватке палицами, и «все это содеяно наказанием брахманов» (*brahmadāṇḍakṛtam sarvam* 4. 38). Используемые в обоих случаях композиты содержат слово *дабба*, которое означает, однако, не только «наказание», но и «жезл» как символ карающей власти, и тогда выражение *brahmadāṇḍa* может иметь более широкое толкование: «наказание, наложенное властью брахманов»²⁶.

Роль образов судьбы и Времени в сюжете «Книги о побоище палицами» можно, очевидно, рассматривать в свете побудительных *причин*, определяющих поступки его действующих лиц. В то же время понятие *brahmadāṇḍa* — «наказание брахманов» служит одновременно и *оценкой* событий, которая соответствует значению главенствующей для этого контекста силы, а именно — брахманов. Последнее обстоятельство следует, как представляется, учитывать при освещении проблемы так называемого *брахманского редактирования* «Махабхараты», с целью уточнения фигуры ее совокупного «редактора».

От композиционной инкорпорации к основному эпическому сюжету

Наиболее отчетливы следы индуистской обработки сюжета о гибели ядавов, который явно принадлежит к иной традиции, нежели магистральная сюжетная линия «Махабхараты», в самом конце первой половины «Маусалапарвы», уже в гл. 5, на границе, отмечающей переход от «вводного» повествования к основному. Кришна обращается памятью к великой битве на Курукшетре: «Видел я эту гибель ядавов, а прежде — царей, быков-куру» (*dr̥ṣṭam mayedaṁ nidhanam yadūnām rājñām ca pūrvaṁ kurupuṁgavānām* 5. 8). Принимая решение: «Предамся подвижничеству, уйдя в лес (*tapaś carīśyāmi... vanam abhyupetya* 5. 9), Кришна поступает так, как поступают эпические цари: по достижении преклонных лет, согласно индуистским нормам социальной жизни, сословно-возрастная дхарма (*varnāśramadharmā*) предписывает переход на стадию *vanaprasthā* — *жительства в лесу*. До этих пор все, что происходит с Кришной, говорит о нем как о вполне земном персонаже²⁷.

Мифология Баларамы, или Рамы, как он зовется в «Книге о побоище палицами», практически не получает в ней отображения; разве что в самом начале говорится, что жители Двараки выказывают непочтение *даже* брахманам (*brahmanāñś cāri*; примечательный штрих в свете идеологии текста!), «но не Раме и Джанардане» (*na tu gāmajanārdanau* 3. 9), причем эти два имени представлены композитой соединительного типа *двандва* (сложное слово с равноправными составляющими). Сравнительно подробное описание окончания жизни Рамы многими своими деталями сходно с изображением гибели Кришны, словно бы завершая линию объединения этих героев, при всех их различиях, в некоторое подобие мифологической пары.

После побоища Кришна обнаруживает Раму «пребывающим в одиночестве в пустом лесу» (*vane sthitam ekaṁ vivikte* 5. 11). Обращение к *йоге* (*yogayuktasya* 5. 12; род. п.) выглядит в «Маусале» как добровольный уход из жизни (ср.: о йоге Пандавов, покидающих мир — XVII. 1. 7, 44; 2. 1 [15. С. 95–97]). Из рта Рамы появляется огромный белый змей, устремляясь к океану (5. 12), и судя по косвенным признакам, это не названный

по имени змей Шеша-Ананта. Изображаемая сцена отмечена явной тенденцией к созданию более или менее целостного образа Баларамы путем соединения деталей различных мифологических сюжетов. Этого змея встречают в полном соответствии с обрядом приема почетного гостя-брахмана змеинные цари, обитатели вод, во главе с самим царем Варуной (svayam gājā varunaś cāri), их владыкой: «Поднявшись ему навстречу, они гостеприимно приветствовали его, почтив подношением [почетного питья] *арехья* и [воды для омовения ног] *падья*» (pratyudgama svāgatenābhyañdas te 'pūjayañś cārghyapādyakriyābhiḥ 5. 15)²⁸.

«После того как ушел его брат» (gate bhrātari), Кришна-Васудева, пребывая, как и Рама, в «пустом лесу» (vane śūnye), «погруженный в думы» (cintayāno²⁹), опускается на землю (5. 16). Мысленно (cintayāno) он останавливает *индрии* (cakārendriyasañnirōdham³⁰ 5. 18) и, «обратившись к великой йоге» (mahāyogam upetya), лежит «с остановленными индриями, речью и разумом» (sañniruddhendriyavānmanās³¹ 5.19). В этом состоянии его настигает стрела охотника³².

Кришна словно бы повторяет путь своего брата, отличие же заключается в эксплицитно выраженной мотивированности принятого им решения — уйти из жизни. Он вспоминает слова царицы Гандхари, которая, оплакивая павших в битве Кауравов, своих сыновей, прокляла его (см. книгу X «О женах» [13. С. 90]), обращается памятью к тому, как погибли воины на Курукшетре, и понимает, что настало время и его ухода из жизни (sañkramaṇasya kālam 5. 18).

Приблизившись, охотник видит перед собой «Пурушу, погруженного в йогу, в желтых одеждах, многорукого» (puruṣaṁ yogayuktaṁ pītāmbaraṁ... 'nekaḥum 5. 20); ср. далее о Кришне: «четырёхрукий, одетый в желтое, черный» (saturbhujāḥ pītavāsā śyāma 9. 19).

Это описание, вновь отсылающее к книге «Лесной», нуждается в некоторых пояснениях. *Пуруша* ассоциируется в «Ригведе» с творящим началом и одновременно источником творения (см. гимн Пуруше X. 90 [26. С. 235]). Эпический Кришна раскрывает себя как Пуруша: «Огонь — это мои уста, земля — мои стопы, луна и солнце — глаза, небосвод, ограниченный горизонтом, — мое тело, а воздух — мой разум» (III. 187. 12; ср.: XIV. 51. 9–12); см. также: rigāṇapuruṣa (III. 186. 13; 187. 52) «древний Пуруша» о Кришне. *Желтый* цвет одежд Кришны (pītavāsā) отмечается, например, в «Араньякапарве», когда тот в облике дитя, под именем Нараяна, лежит на ветвях дерева *ньягродха* в космических водах (III. 186. 116). В желтые одежды облачен Вишну, лежащий в водах *пралая* на кольцах змея Шешы (III. 194. 15). Это фрагмент заслуживает быть отмеченным, во-первых, ввиду сходства изображения Вишну и Кришны и, во-вторых, по причине того, что Шеша связывается здесь с вишнуйским (а не с кришнаитским) кругом мифологии. Изменение цветовой характеристики Кришны объясняется в книге «Лесной» сменой мировых периодов — *юг*: в Критаюгу, Золотой век, Нараяна — белый; в Третаюгу, когда дхарма ущербна на треть, Ачьюта становится красным, в Двапараюгу, наполовину исполненную беззакония, цвет Вишну — желтый, а в последний век, Калиюгу, Кешава — черный (III. 148. 16, 23, 26, 33). Согласно традиции, великая битва «Махабхараты» происходит на грани эпох — предпоследней, Двапары, и последней, Кали, и, как можно предположить, отмеченное сочетание желтых (pīta) одежд Кришны и его черного (śyāma) цвета маркирует завершение этого перехода. И, наконец, *четыре руки* (см. также о Кришне-Васудеве — saturbhujāḥ 9. 28) — характерная черта иконографии Вишну, с которым в «Маусале» полностью *отождествляется* Кришна; ср. о нем же: «Услышав

о том, что ушел Вишну...» (*śrutvaiva hi gataṁ viṣṇum* 9. 23); ср., однако: «...воплотился на земле четырехрукий Вишну» (о Раме, герое «Рамаяны» III. 260. 5).

Кришна утешает своего погубителя и, возносясь ввысь (*ūrdhvaṁ*), осеняет благодатью (*lakṣmī*) небо и землю (5. 21). Это уникальное для Индии изображение смерти и *вознесения* на небо страдающего богочеловека может служить поводом для размышлений об общности некоторых мифологем христианства и индуизма.

Сцена приема Кришны небожителями (5. 22–25) напоминает то, как принимают змея, исторгнутого Баларамой, обитатели океана. Кришну, также полностью соблюдая правила приема почетного гостя, встречают небожители во главе с Индрой. Снова лексически точно воспроизводятся обязательные для соблюдения этого обычая действия³³: «хозяева» поднялись «гостю» навстречу (*pratyudyayur* 5. 22), затем, после того как он принял почести (*pūjyamaṇaḥ* 5. 24), боги приветствовали его (*pratyānandanta*), восславили речами (*vāgbhīr ānarcur* 5. 25), и сам Индра оказал ему почести (*‘bhyānandat* 5. 25). По традиции, Индра встречает на небесах воинов, павших в честном бою, однако в данном случае он мыслится прежде всего главой богов.

Подчеркнуто идентичное изображение обеих встреч, из которых первая происходит внизу, в водах мирового океана, а вторая — на верхнем ярусе космической вертикали, на небесах, отражает универсальную значимость *модели* почетного приема высокого гостя-брахмана и обязательный характер неукоснительного соблюдения правил этого приема. Юные вришнии во главе с сыном Кришны нарушили эти правила, за что и заплатились жизнью, навлекши суровую кару на всех своих соплеменников.

Одна из финальных фраз сюжетной инкорпорации, «эпоса ядавов», уже в силу своего местоположения, т. е. на выходе из «вводного» сюжета к основному повествованию (5. 23), несет в определенном смысле *итоговую* нагрузку. Кришна, обретающий свою *стхану* — уготованное богу место на небесах, идентифицируется как Иша Бхагаван Нараяна, «источник и гибель [мира], наставник в йоге» (*prabhavaś caruayaś*³⁴ *ca yogācāryo* 5. 23).

С той же, «итоговой» для всего текста «Маусалапарвы», точки зрения важны заключительные слова риши-брахмана Вьясы (9. 25–38), которые содержат, помимо тройной идеологемы «судьба–Время–проклятие брахманов», указание на *аватарный* смысл деяний Кришны, который «облегчил ношу земли, освободив весь мир» (*kṛtvā bhārāvataṅgaṇaṁ pṛthivyaḥ... mokṣayitvā jagat sarvaṁ* 9. 28). И Пандавами (в Махабхарате — это небесная «фратрия»), победившими своих соперников — Кауравов (демонская «фратрия»), в свою очередь, «исполнено на земле великое дело богов» (*tviha mahat karma devānām kṛtam* 9. 30) в их извечной борьбе против демонов.

Та же линия связи между изображением Кришны в «Маусалапарве» и его описанием в других книгах эпоса прослеживается и в том случае, когда имеется в виду партнерство Кришны и Арджуны. По окончании событий в тиртхе Прабхаса Васудева, отец Кришны, передает Арджуне слова своего сына: «Знай, что я — это Арджуна, а Арджуна — это я» (*yo’haṁ tam arjunaṁ viddhi yo arjunaḥ so ’haṁ eva tu* 7. 15); ср.: в «Араньякапарве» к Арджуне обращается Кришна: «Воистину, ты — мой, а я — твой; все, кто со мной, те и с тобой; твой враг — мой враг; кто за тебя — тот и за меня» (III. 13. 38). Та же линия связи идей «Маусалапарвы» с изображением Кришны в эпосе прослеживается и в понимании его как «древнего риши» (*ṛṣiṅgaṇṣi* 9. 28); ср.: в книге «Лесной» слова Кришны, обращенные к Арджуне: «Ты — Нара, а я — Нараяна-Хари; мы с тобой... два риши, Нара и Нараяна, явившиеся в этот мир из другого» (III. 13. 39).

Проанализированный материал «Маусалапарвы» позволяет прийти к следующему

выводу. Идейной доминантой первой части «Книги о побоище палицами», гл. 1–5, (название ее — дань этому центральному эпизоду о гибели Кришны и подвластного ему народа) является тройное понятие, объединяющее силы Времени и судьбы с мощью проклятия брахманов. Вторая же часть «Маусалапарвы» (гл. 6–9), в противовес первой части, может расцениваться как более или менее успешная попытка «брахманских редакторов» объединить связанные с этим образом Кришны индуистские мифологемы в сравнительно непротиворечивую концепцию Кришны как верховного бога, каким он и предстает в «Махабхарате».

Примечания

¹ Художественную целостность эпического текста подметил еще в конце XIX в. Й. Дальманн, основатель синтетического направления в исследовании «Махабхараты» [27]. В. Тернер в предисловии к книге А. Хильтебейтеля [28. Р. 9] подчеркивает значение его тезиса о роли мифа как *a reflexive metalanguage*, используемого для понимания смысла того контекста, в который миф вводится.

² Дварака отождествляется с совр. Дваркой в Гуджарате, на п-ове Катхиавар.

³ О последнем этапе жизненного пути эпических героев см.: [22].

⁴ Используется критическое издание текста [3]. Цифры в сноске означают: римская — номер книги «Махабхараты», первая арабская — номер главы, после точки — номера стихов.

⁵ О типологии содержания эпоса см.: [5], [29].

⁶ Изменение облика мифологически связано с пребыванием в потустороннем мире.

⁷ Ссылки на «Маусалапарву», в отличие от ссылок на другие книги «Махабхараты», даются без указания римскими цифрами номера этой книги.

⁸ Обычная локализация абхиров — устье р. Нармады на юго-востоке современного штата Гуджарат. Панджнада — название тиртхи на Курукшетре, однако едва ли там возможно расселение абхиров.

⁹ Описание юности Кришны имеется в «Хариванше», «Ваю-» и «Бхагаватапуране».

¹⁰ О культурной и политической близости вришниеи, ядавов и абхиров см.: [7. С. 254]. Абхиры, земледельчески-пастушеское племя Раджастхана и Гуджарата, называли себя ядавами (см.: [1]).

¹¹ «Сказание о паломничестве к тиртхам» (пер. и коммент. Я. В. Василькова) см.: [10. С. 170–312].

¹² О мудрецах-брахманах как эпических повествователях см.: [23; 24].

¹³ И тем не менее оба варианта эсхатологических контекстов соответствуют тому, что А. Хильтебейтель отмечает как прослеживаемую в «Махабхарате» связь между кризисами двух типов («the crises of the two orders»): на уровне эпоса — конец героического века, на уровне мифологии — гибель мира [28. Р. 358].

¹⁴ Подобные «знаки перевернутости» обычного порядка вещей см.: [10. С. 382–384, 390–394].

¹⁵ Движение против часовой стрелки (*анасавья*), связанное с погребальным обрядом, считается неблагоприятным.

¹⁶ «Многочисленные воинские поединки эпоса начинаются обычно с похвалы воинов и поношения ими друг друга, затем поочередно они применяют оружие все возрастающей мощи, поражают коней и колесничего противника, далее герой оказывается ранен или испытывает временное замешательство, но под конец наносит решающий удар, повергающий противника наземь или обращающий его в бегство» [6. С. 98].

¹⁷ Согласно выводу Я.В. Василькова, в классической героике эсхатологический миф «несет уже чисто художественную функцию, придавая эпическому действию зловещий колорит» [5. С. 16].

¹⁸ Эрака — вид травы *Tytha Angustifolia*, обладающей прямым и очень твердым стеблем.

¹⁹ Анализ эпической стилистики см.: [17; 19. С. 98–146].

²⁰ В «Махабхарате» отчетливо доминируют связанные с ее героикой мифологические сравнения, среди которых на первом месте по употребительности — сравнения «на тему» Индры, его борьбы с демонами, а также такие, содержание которых связано с оппозицией «боги/демоны» (см.: [4]).

²¹ О «сигнальной», т. е. предваряющей смысл дальнейшего изложения, функции ряда явлений эпической поэтики см.: [19. С. 123].

²² О системе именования персонажей древнеиндийского эпоса см.: [21].

²³ См. гл. 7, в которой описывается встреча героя Арджуны с отцом Кришны Васудевой, оплакивающим своего сына (7. 4–11). Васудева передает Пандаве его наказ — спасти тех, кто остался в Двараке, а сам предается смертному посту (7. 21). Четыре жены Васудевы всходят вслед за ним на погребальный костер, чтобы отправиться в тот же мир, что и супруг (8. 24), а Арджуна повелевает предать их тела огню (8. 25). То есть образ отца Кришны обрисован вполне традиционно.

²⁴ Кришне в «Махабхарате» посвящена книга А. Хильтебейтеля [28].

²⁵ Подробно об учении *калавады* см.: [30].

²⁶ Неотвратимость кары за нанесение вреда брахману — общая идея разного рода брахманских концепций.

²⁷ Примечательно, что Арджуна уводит из Двараки *гарем* (*parigraha*) Кришны — 16 тыс. жен (6. 6), деталь из неэпического круга сюжетов; в «Махабхарате» упоминаются две его жены — Сатьябахама и Рукмини.

²⁸ См. в «Араньякапарве» подобный состав действий «принимающей стороны» (героев Пандавов), к которым приходят «гости», брахманы-риши [20. С. 160–163].

²⁹ Корень *śint* «думать» в подобных контекстах означает «медитировать».

³⁰ Индрии — пять органов восприятия (глаз, ухо, язык и т. д.) и пять чувств (зрение, слух, вкус и т. д.).

³¹ Десять индрий в сочетании с речью (*vac*) и разумом (*manas*) составляют жизненную основу человека.

³² Охотник попадает Кришне в пятку (*padatale* 5. 20), единственное уязвимое место на его теле. В сюжетах пуран и «Хариванши» говорится о том, что при омовении Кришны-младенца в Ганге святые воды не коснулись только пятки, за которую держала его мать. В «Маусалапарве» уязвимость Кришны объясняется по-другому: риши Дурвасас, гостивший в его доме, даровал ему неуязвимость, обмазав его тело *паясой* — молочным рисом (5. 17), но оставил нетронутой пятку. В «Махабхарате» этот сюжет присутствует в «Анушасанапарве», кн. XIII, гл. 159.

³³ Подробное описание в «Махабхарате» почетного приема гостя-брахмана см.: [20. С. 160–163].

³⁴ Вместо *aruaya*, как в санскритском тексте, используется, согласно разночтениям к 5. 23, слово *aruaya* — «уничтожение», составляющее пару с противоположным ему по значению словом *grabhava* — «возникновение» [2. Р. 56].

Литература

1. *Buddha Prakash*. The ābhīras: their antiquity, history and culture // J. of Bihar. 1954. N 40. С. 249–265.

2. *Monier-Williams M. A.* Sanskrit-English Dictionary. Delhi, 1990 (reprint).

3. The Mahābhārata. Book XV Āshramavasikaparvan; Book XVI Māusalaparvan; Book XVII Māhaprasthānikaparvan; Book XVIII Svargārohanaparvan. Vol. 19. Crit. ed. by S. K. Belvalkar. Poona, 1959 (текст на санскрите).

4. *Васильков Я. В., Невелева С. Л.* Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С. 152–175.
5. *Васильков Я. В.* Древнеиндийский эпос «Махабхарата»: Историко-типологическое исследование: Дис. ... д-ра филол. наук. СПб., 2003.
6. *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос: Генезис и типология. М.: Наука, 1974.
7. *Дандекар Р. Н.* От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология / Сост. вступ. ст., коммент. Я. В. Василькова. М.: Восточная литература, 2002.
8. Махабхарата. Книга первая: Адипарва / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. М.; Л., 1950.
9. Махабхарата. Книга пятая: Удьюгапарва, или Книга о старании / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. Л., 1976.
10. Махабхарата. Книга третья: Араньякапарва, или Книга Лесная / Пер. с санскр., предисл., коммент. и толк. словари Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 1987.
11. Махабхарата. Книга восьмая: Карнапарва, или Книга о Карне / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М.: Наука, 1990.
12. Махабхарата. Книга седьмая: Дронапарва, или Книга о Дроне / Пер. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. СПб.: Наука, 1992.
13. Махабхарата. Книга десятая: Сауптикапарва, или Книга об избииении спящих воинов; Книга одиннадцатая: Стрипарва, или Книга о женах / Пер. с санскр. и коммент. С. Л. Невелевой и Я. В. Василькова. М., 1998.
14. Махабхарата. Книга четырнадцатая: Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня / Пер. с санскр., коммент. и статьи Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. Отв. ред. И. М. Стеблин-Каменский. СПб.: Наука, 2003.
15. Махабхарата. Заключительные книги XV–XVIII / Пер. с санскр. и коммент. С. Л. Невелевой и Я. В. Василькова. Отв. ред. И. М. Стеблин-Каменский. СПб.: Наука, 2005.
16. Махабхарата. Книга шестая: Бхишмапарва, или Книга о Бхишме / Пер. с санскр., предисл., статья и коммент. В. Г. Эрмана. Отв. ред. С. Л. Невелева. М.: Ладомир, 2009.
17. *Невелева С. Л.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса: Эпитет и сравнение. М.: Наука, 1979.
18. *Невелева С. Л.* Контекстные связи эпической шлоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука, 1987. С. 97–129.
19. *Невелева С. Л.* Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М.: Наука, 1991.
20. *Невелева С. Л.* Правила общения в «Махабхарате» // Этикет у народов Южной Азии. СПб., Центр «Петербургское востоковедение», 1999. С. 156–182.
21. *Невелева С. Л.* Именованье персонажей в «Махабхарате» // Письменные памятники Востока. 2006. № 1(4). С. 150–163.
22. *Невелева С. Л.* Конец биографии эпических героев («Махабхарата»: Книги XV, XVII и XVIII) // *Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia.* К 80-летию П. А. Гринцера. М.: Наука, 2008. С. 275–298.
23. *Невелева С. Л.* Мудрец-сказитель в Махабхарате (к проблеме эпического текстосложения) // *Acta Linguistica Petropolitana.* Труды Института лингвистических исследований. Классическая филология и индоевропейское языкознание. Отв. ред. Н. Н. Казанский. Т. IV, ч. 1. СПб.: Наука, 2008. С. 277–294.
24. *Невелева С. Л.* Эпические риши (по данным «Махабхараты») // *Orientalia et Classica.* Труды Института восточных культур и античности. Вып. XX. *Indologica: Сб. статей памяти Т. Я. Елизаренковой.* Кн. I. М., 2008. С. 329–351.
25. Ригведа: В 3 т. Т. 1. Мандалы I–IV / Пер. с санскр., вступ. ст. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989.
26. Ригведа: В 3 т. Т. 3. Мандалы IX–X / Пер. с санскр., вступ. ст. и коммент. Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999.

27. *Dahlmann J.* Genesis des Mahābhārata. Berlin, 1899.
28. *Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata. Cornell University Press, London; Ithaca, 1976.
29. *Vassilkov Ya. V.* The Mahābhārata's Typological Definition Reconsidered // Indo-Iranian Journal. 1995. Vol. 38, N 3. July. P. 249–255.
30. *Vassilkov Ya. V.* Kālavāda (the Doctrine of Cyclical Time) in the Mahābhārata and the concept of Heroic Didactics // Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships. Zagreb, 1999. P. 17–33.
31. *Vassilkov Ya. V.* Indian practice of pilgrimage and the growth of the Mahābhārata in the light of new epigraphical sources // Stages and Traditions: temporal and historical frameworks in epic and purāṇic literature. Zagreb, 2002. P. 17–33.

УДК 821.21, 82-15

Д. В. Соболева

ЖАНР ШАТАКА («СТОСТИШЬЕ») В ЛИТЕРАТУРЕ ТЕЛУГУ XIII–XVIII вв.

«Стостишья» на языке телугу — уникальное явление в литературах на новоиндийских языках. Только в литературе телугу жанр шатака получил широкое распространение и признание. На протяжении истории сложились специфические особенности жанра, определенные правила построения «стоштишей». Важно и то, что стихи шатака востребованы в современной культуре телугу, представляют собой живую традицию, выполняющую значительные социальные функции.

Шатака — собрание примерно из ста стихов, которые ни композиционно, ни по содержанию непосредственно никак не связаны друг с другом. Связующим компонентом между стихами выступает тема или несколько тем. В классических индийских трактатах по поэтике подобного рода произведения определяют термином «*муктака*», что буквально означает «отдельный», «свободный». Как и многие жанры, подпадающие под это определение, шатаки изначально не имели письменной фиксации, а веками передавались из уст в уста.

Другая особенность жанра связана с тем, что всей индийской традиции в целом свойственно особое отношение к авторству, к личности автора: автором мог считаться и мифический, легендарный персонаж, и реальное историческое лицо. Особенности бытования стихов шатака зачастую не позволяют определить не только автора произведения, но и сколько-нибудь точную дату его создания. Чаще всего в распоряжении исследователей есть лишь имя предполагаемого автора и легенды, связанные с этим именем. Понятно, что и датировка в такой ситуации будет весьма и весьма условна.

Это позволяет нам считать жанр шатака во многом пограничным между устной традицией и письменной литературой. До сих пор стихи шатака, и не только в регионе Андхра, исполняют нараспев под музыкальный аккомпанемент.

Индия — страна, где во все времена глубоко чтит традиции и преемственность. Поэтому невозможно говорить об истории жанра шатака и о самом жанре в литературе телугу как об отдельном, изолированном явлении. В литературе телугу шатаки появляются в XIII в., через два века после появления первого литературного произведения на языке телугу — «Андхрамахабхараты» Нанная Бхатты, придворного поэта царя Раджараджа Нарендры (1019–1061). Но для того, чтобы проследить истоки жанра, необходимо сначала обратиться к более раннему периоду, к литературе, в которой берет свое начало жанр шатака на языке телугу.

Возникновение шатака связано с появлением в санскритской и пракритской литературах лирической поэзии малых форм. Самый ранний ее памятник — антология любовной лирики на пракрите «Саттасаи» Халы, царя династии Шатаваханов, правивше-

го, как предполагается, в I в. н. э. Уже в названии этого памятника, которое буквально означает «Семь сотен [стихов]» мы сталкиваемся со словом *сотня*, примененном к стихотворной антологии. Название сборника соответствует его композиционному построению. Подобного рода композиция — но уже из ста стихов — встречается и в шатаке, которую Ю. М. Алиханова и В. В. Вертоградова определяют как «цикл из ста стихотворений на одну тему» [14. С. 7].

Отдельно от любовной лирики малых форм на праkritах появились первые шатаки, т. е. собственно стостишья на санскрите. Это «Сурьяшатака» поэта Маюры и «Чандишатака» Баны. Именно Бана — автор исторического романа «Харшачаритра», по которому определяют примерную датировку «Саттасаи» Халы — не позднее VII в. Время возникновения стостиший самого Баны и Маюры не ясно, но, как пишет С. Линхард, это случилось также не позднее VII в. н. э. [3. Р. 137–138]. Оба произведения относят к категории религиозной славословной литературы, хотя и в них, как отмечает М. А. Русанов, «в большинстве стихотворений бог выступает в роли возлюбленного» [15. С. 46]. Подобные сравнения вполне характерны для религиозных сочинений не только индуизма, но и других религиозных систем. Однако этот факт лишней раз подтверждает, что жанр шатака зарождался как лирический (любовный) жанр поэзии малой формы.

Первые стостишья светского характера в истории санскритской литературы появились как оформленные памятники в середине — второй половине I тыс. н. э. Самыми значительными из ранних шатак были любовные стихи Амару «Амарушатака» и «Шатакатрая» («Три шатаки») Бхартрихари.

Лирическая поэзия и на санскрите, и на праkritах зарождается именно как поэзия малых форм [3. Р. 71]. «Амарушатака» — один из самых ранних и самых известных сборников любовной поэзии на санскрите. Как мы уже отмечали, авторство в данном случае поэту Амару приписывается скорее «условно» или согласно традиции, а не на основе каких-либо достоверных сведений. Ю. М. Алиханова и В. В. Вертоградова подчеркивают, что в случае с Амару невозможно даже определить регион, где сложился сборник, поскольку санскрит был уже в достаточной степени распространен по всей Индии [14. С. 53]. Его творчество предположительно относят к VII в. Стихи Амару — образец любовной лирики, которая несет на себе отпечаток и праkritской, и южно-индийской поэтических традиций.

В отличие от Амару стихи Бхартрихари¹ посвящены философским размышлениям о жизни. Его поэзия не столько назидательная, сколько приглашает слушателя задуматься о целесообразности поступков, нравственности, социальных ценностях. Изначально не имевшие трехчастного тематического деления, впоследствии стихи Бхартрихари разделены компиляторами на «Нитишатаку», «Вайрагьяшатаку» и «Шрингарашатаку». Это деление было проведено в соответствии с главными для индийцев целями человеческой жизни. В «Нитишатаку» вошли стихотворения, связанные с понятием *артха*, т. е. с правильным использованием материальных благ и разумным социальным поведением в конкретных жизненных ситуациях. «Вайрагьяшатака» состоит из стихов, посвященных нравственному долгу, следованию надлежащим правилам в индуистской обрядности — *дхарма*, а также освобождению от страстей и желаний, всего, что связывает с земным существованием — *мокша*. Стихи, связанные со стремлением к чувственным удовольствиям, удовлетворением плотских желаний — с понятием *кама* — вошли в сборник «Шрингарашатака»². При этом автор мог остановиться на одной из тем,

как это сделал, к примеру, Шильхана в «Шантишатака» (IX в.), взяв за основу тематику нравственного долга [14. С. 49]. Подобное тематическое деление стало основополагающим при выборе тематики шатака и у последующих авторов, в том числе и составителей стостиший на телугу.

Кроме стостиший, которые тематически были весьма разнообразны, на жанр дидактических шатака в литературе телугу также повлияли тексты жанра *сутра* (sūtra) — коротких и простых афоризмов и максим, самые популярные из которых, по мнению Л. Стернбаха, принадлежали к общему фонду устной традиции [7. Р. 2]. В начале нашей эры их начали объединять в отдельные произведения, а затем приписывать различным известным историческим или легендарным личностям, например Брихаспати или Чанакья. Брихаспати — мифический персонаж, жрец и наставник богов, одно из божеств индийского пантеона. Чанакья был, согласно легенде, советником и министром при дворе правителя империи Маурья Чандрагупты в IV–III вв. до н. э. Теперь нам известны такие памятники, как «Брихаспатисутра» и «Чанакьянитидарпана», названные в честь своих легендарных создателей.

Сборники коротких и емких по содержанию назидательных стихотворений получили широкое распространение в санскритской и пракритской литературе с X в. как своего рода энциклопедии, справочники повседневной жизни.

Стостишья в санскритской и пракритской литературе, сутры, распространенные как устный жанр во всей Индии, дали толчок становлению и развитию жанра шатака в литературе телугу. Для иллюстрации связи литературы телугу с литературной традицией Северной Индии можно привести такие примеры.

«Шатакатрая» Бхратрихари была переведена на телугу в XVIII в. поэтом Енугу Лакшманакави и стала очень популярна в Андхре. Перевод воспринимался как вполне самостоятельное литературное произведение, особенно если учесть общее для всей Индии отношение к проблеме авторства. Многие стали утверждать, что перевод превзошел оригинал — хотя для европейской школы перевода такая похвала может звучать сомнительно.

Вне всякого сомнения, влияние на литературные процессы телугу оказывала не только классическая санскритская литература, но и «соседняя», более древняя, тамильская литература. Следует оговориться, что произведения, содержащие в своем названии слово *шатака*, можно обнаружить и в литературе на тамили, и в литературе на языке каннада, но сборники шатака получили широкое распространение только в литературе на телугу. При этом в тамильской литературе существуют произведения других жанров, выполняющих ту же роль, что и шатаки в литературе телугу, в том числе и произведения, близкие по «духу» дидактическим шатакам (*нити шатака*) Андхры.

Появление дидактической поэзии в тамильской литературе в середине I тыс. н. э. исследователи связывают с широким распространением буддизма и джайнизма на территории Юга Индии [11. С. 34]. Основной объем дидактических антологий был позднее включен в сборник «Восемнадцать произведений низкого счета». К. Звелебил пишет, что сборник этот упоминается комментаторами XIII–XIV вв. [10. Р. 117].

Для проповеди своих идей вероучители избирали два пути — политический и литературный. То есть, как правило, они жили при дворе того или иного правителя, и его поддержка играла немалую роль в распространении проповедуемых идей. Они же составляли сборники афористических высказываний, которые легко запоминались и распространялись среди простых людей.

Из памятников, вошедших в сборник «Восемнадцать произведений низкого счета» («*Paṭiṅ-ṅ- kiḷ-k-kaṇaku*») самыми близкими к дидактическим шатакам телугу можно назвать следующие:

1. «Тируккурал» (V–VI вв.), легендарным автором которого считается Тируваллувар. «Тируккурал» состоит из 1330 двустиший, тематически поделенных на три крупных раздела: 1) о добродетельном поведении и религиозном долге; 2) о пользе, достижении благосостояния; 3) о чувственных наслаждениях и любви. Здесь мы видим тематическое деление, близкое делению стихов Бхартрихари, за тем лишь исключением, что в этом сборнике практически отсутствуют стихи, посвященные освобождению — *мокше*. А. М. Дубянский и Л. В. Бычихина объясняют это тем, что тот, кто писал эти стихи, ориентировался скорее на человека простого, не ищущего пути отшельника в своей жизни [11. С. 36]. Таким образом, получается, что этот памятник предназначен для людей простых, и дидактическая его часть служит руководством к праведной жизни.

2. «Наладияр» (от VI до IX вв.) — чуть более поздний сборник из 400 четверостиший. «Наладияр» был создан, по преданию, группой джайнских монахов в назидание царю из династии Пандьев. Этот сборник более «аскетичен и дидактичен», чем «Тируккурал», о чем свидетельствует простой факт — на раздел о любви отведено всего лишь 10 стихов.

Нельзя обойти вниманием и сборники, не вошедшие в «Восемнадцать произведений низкого счета», — «Аттисуди» и «Кондрейвендан» поэтессы Аувайар, жившей предположительно в IX–X вв. н. э. Как пишет К. Звелебил, целые поколения школьников в Тамилнаде выросли на афоризмах Аувайар. Из них они узнавали, что «мать и отец — это первые божества в нашей жизни; что нет дружбы, если искать виноватых» [цит по: 15. Р. 126], и т. д. Ее стихи, согласно К. Звелебилу, «дошли до самых низов тамильского общества, и часто ими пользуются как пословицами» [10. Р. 126].

Те же функции приобретут и дидактические шатаки в литературе телугу. Самые популярные стостишья-наставления на телугу — приписываемые Сумати и Вемане — пользуются таким же авторитетом и любовью у народа Андхра.

Исторически появление жанра дидактических стихов в литературе телугу, как и в тамильской литературе, также связано с религиозно-политической борьбой, только теперь уже индусских вероучителей против джайнских и буддистских и не в середине I тыс., а в начале II тыс. н. э. [2. Р. 220–222].

Возникновение первых шатак на телугу нельзя рассматривать отдельно от зародившегося в это же время бхактистского религиозного учения — *вирашайва*, или «воинствующего шиваизма».

Авторы первых стостиший использовали эту форму для проповеди идей «воинствующего шиваизма». Поэтому первые шатаки на телугу наполнены религиозно-философским содержанием, значительная часть стихов посвящена наставлениям о том, как должно жить истинному бхакту. Впрочем, и здесь мы снова возвращаемся к тем сюжетным линиям шатак, которые были выбраны для «классификации» санскритских стостиший. В данном случае речь идет о нравственном и религиозном долге, т. е. о *дхарме*, а отчасти и о практике поведения в конкретных ситуациях — *артхе*. Правда, при этом менялись критерии нравственности.

Основателем учения вирашайва был проповедник, известный нам под именем Бава, который жил и проповедовал на территории Карнатаки около середины XII в. Он служил советником при дворе царя Биджала Калачура, однако позднее был изгнан со

своего поста, лишен зрения и, как говорят легенды, провел остаток дней в скитаниях. В Андхре его учение нашло отклик среди нескольких поэтов и вероучителей, один из которых был его современником.

Если кратко охарактеризовать учение Басавы, оно заключалось в том, что он связал духовную сферу с мирским существованием и пришел к заключению о необходимости избавиться от кастового строя, поскольку верил в равенство всех людей перед богом, — вывод, до которого не дошли его предшественники в тамильском бхактизме. Он учил, что любовь к Шиве и поклонение ему в образе *лингги* делают ненужным любое посредничество между богом и адептом. Таким образом, он ставил под сомнение авторитет жречества, обряды, ритуалы, пищевые и поведенческие запреты и саму кастовую систему. Естественно, что при этом утверждались и новые принципы нравственного поведения, новая обрядность, новое социальное и семейное устройство.

Что касается жанровых особенностей шатак телугу, то в Андхре со временем этот жанр оформляется более четко, чем шатаки в других индийских литературах. В литературе телугу существуют определенные, четко сформулированные законы, которые, с некоторыми исключениями, соблюдаются всеми авторами шатак, чего не происходит ни в санскритских, ни в тамильских текстах. Шатака телугу должна обладать следующими признаками:

1) Шатака должна начинаться с *ширикарам* (*śīrikāram*) — посвящения божеству.

2) В шатаке должен соблюдаться принцип единства размера. Допускается употребление «парных» (*sajatiya*) размеров. Например, сочетаются размеры *утпаламала* и *чампакамала*, в паре могут выступать *маттебха викридитам* и *шардула викридитам*, поскольку в обоих случаях один размер легко переходит в другой, с заменой первого долгого / первых двух кратких слогов.

3) Учитывая устный характер жанра, шатаки телугу обычно незначительно превышают заданное количество стихов. Вместо положенных ста, часто встречаются произведения из 105–110 стихов. «Не вписываются» в отведенное количество стихов и самые популярные из представителей этого жанра.

4) Каждый стих шатаки должен содержать *макуту* (*makuta*) — «венец», который, как правило, есть не что иное, как обращение к тому, кому данная шатака адресована. *Макуты* могут быть совершенно разные: от одного слова в конце каждого стиха до одной-двух строк. Однословные *макуты* — «*sumatī*», «*vemā*», «*bhāskarā*» — как правило, обращение автора или к божеству, которому посвящена шатака, или к самому себе. Те же функции несут и *макуты*, состоящие из нескольких слов — «*ajā, gudrā, śivā*»; иногда они даже растягиваются до одной-двух строк в стихе — «*viśvadābhārā vinurā vēma*», «*bhūṣaṇa vikāsa! śrīdharmapūra nivāsa! duṣṣaṃhāra! naraśiṃha! duritadūra!*».

Обычно шатака не имеет определенного сюжета, но обязательно имеет одну или несколько тем, связующих все стихи произведения в единое целое. Шатаки также лишены и *расы* — доминирующей эстетической эмоции, с помощью которой авторы выражали индивидуальность своих чувств и одновременно придавали индивидуальную окраску стихам [12. С. 23]. В то же время шатаки подразделяют на *шрингара* (эротические) или *хасья* (комические) и пр., т. е. при попытках типологизировать шатаки пользуются названиями рас индийской поэзии. Однако в случае шатак телугу названия рас передают только общую тематику данной шатаки, но не принадлежность к расе как таковой.

Провести четкую классификацию шатак практически невозможно. Фактически единственным критерием классификации шатак в литературе телугу может выступать

тематика произведения: шатаки религиозно-философские, дидактические, любовные, комические, сатирические и т. д.

Изначально любая шатака носила религиозный характер и должна была иметь «адресата», т. е. шатаки посвящались либо божеству, либо были обращены к самому автору — в случае, если автор был йогином. При этом, подавляющее большинство шатак — бхакти шатаки, т. е., шатаки, воспевающие то или иное божество. В данном случае можно попытаться построить типологию, рассматривая, какому божеству-адресату посвящена шатака. Например, шатаки посвященные Шиве, Вишну, Деве (или еще какому-либо женскому божеству) или другим божествам индуистского пантеона.

Вместе с тем содержание бхакти шатак не исчерпывается религиозно-философской тематикой. Религиозные шатаки могут содержать дидактические стихи, стержневой темой в них может быть и любовь, или, наоборот, отрешение от мира (*вайрагья*). Поэтому и общее тематическое деление шатак на религиозные, дидактические, любовные и прочие весьма условно, поскольку одно произведение может нести черты сразу нескольких таких классификационных делений.

Наконец, можно использовать для классификации те критерии, которые мы уже встречали в родственных памятниках санскритской и тамильской литературы — сборниках стихов, связанных с понятиями *дхарма*, *мокша*, *артха* и *кама*. Но и в данном случае найдутся произведения, написанные в жанре шатака, которые не попадут ни в одну из четырех категорий. Например, комические и сатирические шатаки, шатаки политической направленности.

Особого внимания заслуживают, как нам кажется, так называемые *катхатмака шатакамулу* (*kathātmaśatakamulu*) — сюжетные стостишья. В отличие от «обычных» шатак эти произведения объединены общим сюжетом и, по сути, не относятся к поэзии малых форм. В их основе лежат либо эпические сказания «Махабхараты» или «Рамаяны», либо пуранические мифы, либо же — биографические произведения. Хотя последний вариант, по всей видимости, правильнее назвать стилизацией, так как такие произведения относятся уже к XIX–XX вв. и часто посвящены жизни и деятельности политических и общественных деятелей современной эпохи.

Очевидно, что тематика шатак многообразна, как сама жизнь, и может включать любые темы. Шатаки стали весьма распространенным жанром и остаются таковым до сих пор. В настоящее время известно около шестисот произведений, принадлежащих к этому жанру.

В отличие от других литератур Южной Индии (например, тамильской или каннада), именно в Андхре, как уже отмечалось, жанр шатака снискал особую популярность, приобрел особые жанровые характеристики. По всей видимости, популярность этого жанра заключается в особенностях поэтической традиции Андхры. Традиционно классическую поэзию телугу делят на два основных течения: *маргакавитхаму* (*mārga kavitvamu*) и *дешикавитхаму* (*dēśi kavitvamu*). Первое из них — *mārga* (досл. *дорога, главный путь*) — существовало в рамках придворной жизни, второе — *dēśi* (*местный*) — вне двора и, как правило, особенно в более позднее время, развивалось при поддержке храмов [4. Р. 131]. Такая ситуация была связана с тем, что поэт обычно имел покровителя, в роли которого в условиях Средних веков мог выступить либо монарх, либо божество. Сам принцип разделения предопределяет жанровые и содержательные аспекты этих двух течений, каждое из которых требовало следования определенному канону. «Придворная» поэзия требовала жесткого следования нормам грамматики и поэтики классического

грантхика (grānthika) — телугу, который изначально был сильно санскритизирован и далек от разговорного языка. «Храмовая» поэзия была ближе к разговорной речи, поскольку позволяла пользоваться традиционными размерами телугу, так называемыми *джати* (jāti), и некоторыми санскритскими, которые были «адаптированы» согласно природе языка телугу. Нередко поэты, чье творчество принадлежало к «придворной поэзии», обращались к шатакам, которые в силу названных исторических причин считались жанром «храмовой поэзии». Именно в жанре шатака придворные поэты могли более свободно и раскованно выражать свои мысли и идеи, имели больший простор для самовыражения. Кроме того, жанр шатака не накладывал никаких ограничений на выбор темы. Многие придворные поэты, как указывает В. Нараяна Рао, пользовались им, чтобы «свободно выражать свои мысли, так как посвящение божеству ограждало их от риска оскорбить своих земных покровителей» [4. Р. 164].

Подобная гибкость жанра породила несметное количество самых разнообразных по содержанию и стилю шатак — от простых и всем понятных дидактических до сложных религиозно-философских, от шатак традиции *деши* до шатак, написанных придворными поэтами, что, безусловно, сказалось на их стиле. Такова, например, «Калахастившварашатака» поэта Дхурджати XVI в. Шатака, обращенная к богу, позволяла придворному поэту вести с божеством «прямой диалог», одновременно выражая личные чувства, переживания, эмоциональное состояние. Такие шатаки читались в узком кругу и не были предназначены для «массового читателя / слушателя».

Как же зародился и развивался жанр шатак в Андхре? Краткое изложение истории жанра выглядит следующим образом.

Предшественником жанра шатака в литературе телугу можно считать произведение, созданное в XII в., — «Шивататтвасарам» Малликарджуны Пандитарадыи, поэта и вероучителя, который во многом повторил судьбу своего духовного наставника Басавы, хотя знаком с ним, согласно легенде, и не был. «Шивататтвасарам» посвящено различным аспектам образа Шивы и содержит наставления «правоверным» бхактам. Однако по своему количественному признаку «Шивататтвасарам» не может считаться шатакой, поскольку содержит почти 500 стихов. В то же время по всем остальным жанровым признакам, о которых речь пойдет далее, этот сборник может быть отнесен к жанру шатак, хотя традиционно «Шивататтвасарам» к шатакам все-таки не причисляют. Автор книги «Телугу Сахитья Самикшам» Дж. Нагая полагает, что Малликарджуне принадлежал и другой, не дошедший до нас, сборник, условно именуемый «Шригири-малликарджунашатака» [20. Vol. 2. Р. 549].

Первая «полноценная» из известных нам шатак — «Сарвешварашатака» — написана Ятхвакулла Аннамая, жившим примерно в XIII в. «Полноценная» — потому что отвечала всем основным критериям, которые предъявлялись в поэзии телугу к этому жанру. «Сарвешварашатака», написанная в традиции «храмовой поэзии» *деши*, относится к шатакам шиваитского бхакти.

Говоря о ранних шатаках, нельзя оставить без внимания имя Палкурики Соманатхи (конец XII — начало XIV вв.). Его также относят к «отцам-основателям» жанра, он же почитается традицией как лучший поэт шайва-бхакти. Его стостишь «Врушадхипашатака» на телугу — образец, которому следовали в дальнейшем поэты, писавшие на телугу. Соманатха известен как человек необычайно образованный, знавший, по легенде, восемь языков. Его произведения делят на три группы: написанные на санскрите, на каннада и телугу [6. Р. 396]. За этим фактом стоит, на наш взгляд, один из путей за-

имствования жанра из санскритской литературы: люди, принадлежавшие к интеллектуальной элите, начали пользоваться санскритским жанром на родном языке в первую очередь ради пропаганды и популяризации своих идей.

Таким образом, для раннего периода характерны шатаки религиозного и дидактического плана.

Среди более поздних шиваитских бхакти шатак выделяется «Калахастившварашатака» поэта Дхурджати XVI в. Это произведение, в отличие от предыдущих, написано придворным поэтом, состоявшем при дворе знаменитого Кришнадеварая (1509–1529), правителя империи Виджаянагар.

Позднее, когда жанр стал все более распространяться, появились шатаки и более открытой социальной направленности. Начиная с XVIII в. поэты избирали этот жанр, чтобы выразить социальный протест. Таковы, например, «Бхаргашатака» и «Куккутешварашатака» поэта Кучиманчи Тиммакави (XVIII в.), в которых он порицает современных ему правителей, несовершенство общества, произведение Адидаму Суракави «Рамалингешашатака» (XVIII в.) и другие вплоть до наших дней. Подобные шатаки принято называть *адхикшепа шатакамулу* (*adhikṣēpa śatakamulu*) — шатаки порицания. Иногда к жанру шатак порицания относят и некоторые современные произведения, которые, возможно, правильнее называть стилизациями³.

Дидактическая тематика была на протяжении всего периода существования шатак в литературе телугу одной из самых популярных. Образцами таких «стостиший» стали «Бхаскарашатака», приписываемая поэту Маране, и «Нарасимхашатака» поэта Шешаппы (XVIII в.).

В центре внимания дидактических шатак всегда находится человек. Человек во взаимодействии с окружающим миром. Авторы шатак волнуют взаимоотношения человека и бога, человека и общества, человека и его ближайшего окружения. Это видно из названий традиционных разделов, на которые иногда делят стихи *нити* шатак: о поведении царей, о поведении в семье, о правилах поведения детей по отношению к родителям, о моральных качествах людей, о правилах общественного поведения. Совершенно естественно, что при этом шатаки становились для людей «обязательным руководством по правильному поведению» [19. Р. 221–239].

Существуют две дидактические шатаки, известные каждому жителю Андхра Прадеш, говорящему на телугу, — это «Суматишатака» и шатаки Веманы.

Самый ранний из этих памятников относят к XIII в. Об авторе «Суматишатаки» ничего неизвестно, поэтому часто принято говорить, что ее написал некто Сумати — по обращению автора к самому себе в тексте произведения. Это объясняется тем, что дидактические стостишья часто слагались йогинами, которые имели право в своих стихах обращаться к самим себе. У исследователей литературы телугу есть несколько версий об авторстве шатаки Сумати. Чаще всего им считают поэта Баддену (он же Бхадра Бхупала) из рода Телугу Чола. Баддена известен как автор «Нитишастрамуктавали», труда по управлению государством. Некоторые индийские исследователи полагают, что автор «Суматишатаки» был джайном, поскольку он избегает сюжетов, по которым можно определить его как последователя какого-либо индуистского божества. Такого мнения придерживается С. Р. Шарма [8. Р. IX–X]. Но кто бы ни был автором этой шатаки, она завоевала истинную популярность в народе.

Европейцы впервые познакомились со стихами Сумати благодаря Чарльзу Филиппу Брауну — англичанину, первому европейскому исследователю литературы телугу.

Браун перевел «Суматишатаку» с телугу на английский в 1832 г., хотя опубликован его перевод был не сразу. И на телугу текст популярного стостишья впервые был напечатан лишь в 1868 г. [8. Р. VIII].

Особое место в литературе шатак занимают стихи поэта Веманы, или Вемы. Во-первых, это, пожалуй, самые популярные стихи этого жанра в Андхра Прадеш. Наряду со стихами Сумати их до сих пор используют в детской литературе в качестве нравоучительных стихотворений. Во-вторых, стихи Веманы причисляются к жанру шатак, хотя численно во много раз превосходят необходимый критерий. Стихов с *макутой* «Всех одаряющий и прекрасный, слушай, о Вема!» насчитывается более трех тысяч. Принцип организации текстов в публикациях — алфавитный. Только в XX в. стали предпринимать попытки классифицировать стихи Веманы в соответствии с тематическим делением, принятым в «Шатакатрая» или же «Тируккурале» — стихи о нравственном долге (*дхарма*), о чувственной любви (*кама*) и т. д. И, в-третьих, судьба Веманы-автора удивительна тем, что несмотря на огромную любовь, которую его стихи завоевали у народа Андхры, литературное сообщество телугу отказывалось признавать в нем поэта и полностью игнорировало Веману вплоть до второй половины XX в. В. Р. Нарла в книге «Вемана» пишет об этом и объясняет этот факт тем, что многие из его стихов, в которых он критикует социальное неравенство, институт неприкасаемых, идолопоклонничество и даже насмехается над Ведами, расценивались индуистскими ортодоксами как еретические [5. Р. 13–16]. Считается, что Вемана был шиваитом, но и здесь он заслужил неодобрение товарищей по вере, высмеивая некоторые внешние проявления шиваитского культа. Считается также, что Вемана принадлежал к шудрам, и это тоже можно считать одной из причин отторжения его поэзии, поскольку традиция классической поэзии телугу не приемлет поэтов-шудр.

О времени создания второго памятника судить довольно сложно, поскольку он был зафиксирован поздно — его первая публикация относится к 1829 г. Ч. Ф. Браун полагает, что автор этих шатак — поэт Вемана — жил в конце XVII — начале XVIII вв. [9. Р. II], и это кажется вполне правдоподобным. З. Н. Петруничева тоже склонна относить памятник к XVII в. [13. С. 140].

В 1824 г. Ч. Ф. Браун натолкнулся на перевод стихов Веманы на французский, опубликованный аббатом Дюбуа, который, в свою очередь, нашел их среди записей французского миссионера Ле Гака. На Ле Гака эти стихи произвели такое впечатление, что он даже отправил рукопись в библиотеку Людовика XV [1]. Этот перевод считается первым в истории переводом литературного произведения телугу на западные языки, хотя распространению стихов Веманы в Европе способствовал перевод Ч. Ф. Брауна с телугу на английский. Письменная фиксация произведений Веманы, Сумати и многих других поэтов телугу, выполненная Брауном, позволила сохранить эти памятники в самой Индии.

На примерах стихов Веманы и шатаки Сумати можно показать стилистические особенности *нити* шатак телугу, поскольку они являют собой также и прекрасный образец изящной словесности. Стихи их чрезвычайно просты, естественны и лишены вычурности. Использование сложных санскритских слов сведено к минимуму. Сами сложные слова почти всегда двухкомпонентные, не более. Стихи легко запоминаются. Удивительно, но «Суматишатака», написанная в XIII в., остается вполне понятной и современному читателю.

Размеры, которыми пользуются авторы, относятся в поэтике телугу к категории джати, т. е. местные, дравидийские. Сумати использует размер *канда падьям*, а любимый раз-

мер Веманы — *атавелади*. Оба эти размера относятся к категории *джати* — категории традиционных местных размеров. Образы, которыми они пользуются, емкие и яркие. Основной принцип и Сумати, и Веманы — «минимум слов — максимум содержания».

Этим принципом, вероятно, обусловлен набор художественных приемов — фигур мысли и речи, традиционно используемых в их шатаках.

Самый распространенный художественный прием — соположение, *друштантам* (*dṛṣṭāntamu*). Он наиболее часто встречается у Веманы, но и другие авторы им также нередко пользуются:

cittaśuddhi galgi cēsina puṇyaṃbu,
koṃcam' ainan' adiyu koduva kādu;
vittanaṃbu marri vṛkṣaṃbunakun eṃta
viśvadābhirāma vinurā vēma [22. P. 16]⁴

Пусть невелико доброе дело, но если совершено от чистого сердца, его достаточно. А большое ли семечко у баньяна? Всех одаряющий и прекрасный, слушай Вема.

Такой же прием мы встречаем и в «Суматишатаке»:

koṃceru naru saṃgaticē
naṃcitamuga gīḍu vaccunadi yeḷlannan
gaṃcittu nalli kuṭṭina
maṃcamunaku jēṭu vaccu mahilō sumatī [8. P. 40]

Общение с подлецом, так или иначе, приносит несчастье. Клоп только чуть укусит, а постель уже испорчена. Так бывает на земле, о Благомыслящий!

Еще один художественный прием, часто встречающийся у Сумати, — метафора, *рупака* (*gūpaka*):

tana kalimi yiṃdrabhōgamu
tana lēmiye svargalōka dāridryaṃbu
dana cāvu jala praḷayamu
tanu valacina yadiye raṃbha tathyamu sumatī! [8. P. 17]

Свое богатство — богатство Индры, своя бедность — обнищавшие небеса, своя смерть — всемирный потоп, та, что внушает любовь, самому тебе кажется небесной девой Рамбхой — истинно так, о Благомыслящий!

Нередко встречаются стихи просто декларативного характера, в которых утверждения подобраны так, что не требуют никаких дальнейших пояснений. Как, например, следующий стих Веманы, в котором мы видим еще один прием — обращение, которое можно расценить и как обращение к самому себе, и как обращение к читателю:

torriko pa kīḍu tirriy āl' okkaṭi
tirriyālu kīḍu verrikoḍuku
verrikoḍuku kīḍu vekkarikāḍrurā,
viśvadābhirāma vinurā vēma [9. P. 492]

Глупая жена — настоящее бедствие для бедного дома. Бедствие глупой жены — дурак-сын. Беда сына-дурака — насмеешники, не так ли? Всех одаряющий и прекрасный, слушай, о Вема.

Сходный прием встречается в «Нарасимхашатаке» поэта Шешаппы, написанной размером группы *джати* — *сиса падьям*:

pasaraṃbu pañjaina pasulakāpari tappu,
prajalu durjanulainaprabhuni tappu,
bhārya gayūālaina brānanāthuni tappu,
tanayuḍu duḍṭaina daṃḍri tappu
saiṇyaṃbu cedarina sainyanāthuni tappu
kūturu ceḍugaina māta tappu
aśvaṃbu ceḍugainan ārōhakuni tappu
daṃṭi duṣṭaina māvaṃtu tappu
iṭṭi tappul ēruṃgaka iccavacci
naṭula melagudur ippuḍ iyavani janulu
bhūṣaṇa vikāsa! śrīdharmapūra nivāsa!
duṣṭsaṃhāra! narasiṃha! durityadūra! [21. P. 5]

Что скот шелудивый — вина пастуха. Что люд дурной — вина правителя. Что жена сварлива — вина мужа. Что сын плохой человек — вина отца. В том, что бежала армия, — вина полководца. Что дочь испортили — вина матери. Что кони испорчены — вина наездника. Что нрав слона испорчен — вина погонщика. Так, не видя вины [за собой], люди говорят: «Вот теперь какие они [стали]!». О Украшенный драгоценностями! Житель Священного Города Добродетели! Уничтожающий дурное! О Нарасимха! Далекий от всякой нечистоты!

Авторы шатак часто пользуются уточняющими фигурами мысли, которые, как правило, выражают позицию автора и являются предупреждениями. Например, у Сумати:

arrikoni cēyu vibhavamu
mirruṇa brāyaṃpuṭālu
mūrkhuṇi taramuṇ
dapparayani ṇṇu gāyumu
depparamai mīda gīḍu deccura sumatī [8. P. 2]

Богатство, взятое в долг, молодая жена в старости, подвижничество дурака, правление царя, не признающего ошибок, со временем становятся опасными и порождают зло, о Благомыслящий!

К художественным особенностям шатак телугу относится и то, что в состав одного и того же произведения могут входить как оригинальные стихи автора, так и переложения более ранних санскритских, пракритских или тамильских стихов.

Например, переложения из «Чанакьянитидарпана» встречаются в «Суматишатаке».

arriṃcu dāta, vaidyuḍuṇ,
erpuḍu pravahimcunaṭṭi ērunu, dvijulan
joppaḍina yūran uṃḍumu
coppaḍa kunnatṭi yūgu corakumu sumat [8. P. 2]

Ростовщика, лекаря, реку, которая течет, не пересыхая, и дваждырожденных если встретишь в селении, там и живи, а в селение, где их нет — не входи, о Благомыслящий!

А вот стих из «Чанакьянитидарпана» [цит по: 8. P. XI]:

dhanakaḥ śrotriyo rājā
nadī vaidastu paṃsamah
paṃsa yatra navidyamte
natatra divasaṃ vaset

Богач, ученый брахман, царь, река и врачеватель — там, где нет этих пяти, не живет и благодать.

Рассмотрение некоторых примеров из шатак других авторов может проиллюстрировать использование других приемов, традиционных для дидактических шатак вообще, а также наглядно продемонстрировать, чем стихи Сумати и Веманы выделяются из остальной массы дидактических шатак.

В «Бхаскарашатаке» (создана до XVII в., так как ссылки на ее стихи встречаются у поэтов этого века), которая также весьма популярна, но все-таки уступает Вемане и Сумати, слог не такой легкий. Автор ее пользуется «парными» размерами чампакамала и утпаламала. Он также прибегает к приемам сравнения, но само построение фразы, обусловленное выбранным размером, гораздо более сложное, чем у Веманы и Сумати, что придает стихам некоторую тяжеловесность:

akkarapātu vaccu samayaṃbuna juṭṭamul okkar okkari
makkuvan uddharimcuṭalu maitriki jūḍaga yuktimē sumī
yokkaṭa niṭilō merakan oḍala baṃḍlunu baṃḍla oḍalun
dakkaka vaccucuṃḍuṭa nidānamu gāde talampa bhāskarā! [21. P. 3]

Когда приходит нужда, родственники поддерживают друг друга взаимной привязанностью — это свидетельство дружбы, посмотри [сам]! Если рассудить, разве не от того же, что помогают друг другу, продвигаются на отмели лодки с повозками? О Сияющий!

В этом же стихе мы видим еще один характерный дидактический прием — использование повелительного наклонения. То же встречается и в Сумати: «...там и живи...; не входи...».

Другое средство выразительности, которое используют авторы *нити* шатак, — риторический вопрос. В качестве примера приведем стих из «Нарасимхашатаки». Помимо риторического вопроса мы встречаем в нем и такой прием, как параллелизм. В данном случае повторяется одна и та же синтаксическая модель: имя в дательном падеже + вопросительное местоимение ēla. Сначала речь идет о мире животных, а в финальных строчках о мире духовном.

gārdabhaṃbunak ēla kastūri tilakaṃbu?
markaṭaṃbunak ēla malayajaṃbu?
śardūlamunak ēla śarkarāpuraṃbu?
sūkaraṃbulak ēla cūtaḥphalamu?
mārjalamunak ēla mallepuvvula baṃṭi?
guḍḷagubālak ēla kuṃḍalamulu?
maḥiṣaṃbuk ēla nirmalamaina vastramul?
bakasaṃtatikin ēla paṃjaraṃbu?

drōhacitana jēseḍi durjanulaku
madhuramainatṭi nīnāma maṁtrma ēla?
bhūṣaṇa vikāsa! śrīdharmapūra nivāsa!
duṣṭsaṁhāra! narasiṁha! duritadūra! [21. P. 5]

На что ослу мускусный тилак⁵? На что обезьяне сандал? На что тигру сахарные лепешки? На что свинье манго? На что кошке охапка цветов жасмина? На что совам серьги? На что быку чистые одежды? На что журавлю клетка? На что злодеям, коли задумали они предательство, магическое заклинание Твоего имени? О, украшенный драгоценностями! Житель Священного Города Добродетели! Уничтожающий дурное! О Нарасимха! О, Далекий от всякой нечистоты!

Шатака, жанр поэзии малых форм, стал складываться, по всей видимости, в санскритской литературе уже в первых веках нашей эры. Этот жанр в той или иной степени представлен практически во всех литературах Индии, хотя ни в одной из них, кроме литературы телугу, он не получил широкого распространения и признания. Пожалуй, единственным связующим звеном для всех шатак является только количественный критерий — около ста стихов, от 105 до 110. Скорее всего, это связано с тем, что число стихов, составляющих шатаку, стремилось к 108, а числа, кратные двенадцати считались сакральными в традиционных обществах индийского субконтинента.

Многообразие тем и сюжетов в шатаках, различные стилистические приемы, используемые в этих произведениях, делают крайне затруднительным их четкую классификацию. Как было показано, различные критерии, на основании которых пытаются создать классификации, не дают положительного результата.

В поэзии телугу жанр шатака появляется почти в самом начале становления литературы Андхры, если судить по дошедшим до нас произведениям — не позднее XII в. На становление жанра оказали влияния сочинения на санскрите, пракритах, а также на языках соседних дравидийских народов, прежде всего тамили и каннада. Некоторые шатаки на телугу являются прямым переводом или переложением более ранних стостиший и религиозно-философских произведений на санскрите, тамили, каннада, но это нисколько не умаляет их достоинств. Наоборот, учитывая специфику отношения к переводу вообще в индийской культуре, любой новый текст, созданный на телугу, начинал жить абсолютно самостоятельной художественной жизнью, а автора перевода воспринимали как подлинного творца.

В отличие от других индийских литератур, именно литература телугу позволила жанру шатака развиваться, приобрести исключительную популярность в Андхре и сохраниться до наших дней. Появившись в литературе телугу как религиозные и назидательные стостишья бхактов-шиваитов, шатаки со временем превратились в стихотворные произведения на самые разные, в том числе и остро социальные темы.

Именно в рамках литературы телугу шатаки фактически превратились в самостоятельный поэтический жанр со своими стилистическими особенностями, формой, построением.

Популярности шатак в немалой степени способствовало то, что они относились к храмовой поэзии Андхры, поэзии стилистически близкой к разговорной речи, а следовательно, более понятной и доступной широкой публике, нежели сочинения «высокого» стиля поэзии придворной. Но и мастеровитые, образованные придворные поэты также часто обращались к этому жанру, где они находили возможность выражать себя и могли высказать то, что в рамках «официальной» поэзии выразить не удавалось.

Жанр шатака в Андхре интересен и тем, что даже произведения XII–XIII вв. остаются актуальными для современности, живыми. И в первую очередь это касается дидактических шатак. Содержащиеся в них наставления и житейская мудрость хорошо подходят для воспитания подрастающего поколения. Шатаки, заставляющие задуматься о вечных законах нравственности, могут стать интересным собеседником и для тех, кто «ищет себя» или пытается разобраться в других людях.

Примечания

¹ По мнению Д. Косамби, установить личность и даты жизни этого индийского автора не представляется возможным. Однако сам Косамби относит его творчество к первым векам нашей эры (не позднее III в.) [см. подробнее: [7. P. 48]. И. Д. Серебряков полагает, что Бхартрихари жил в VII в. [см.: 16. С. 15–16; 17. С. 6].

² Подробнее о понятиях *дхарма*, *мокша*, *артха* и *кама* см.: [18. С. 96–127].

³ Так, Дж. Нагай упоминает об авторе Адипуди Соманатхара, который написал “*Sarvaśūnya śatakamu*”, критикующую западную цивилизацию [см.: 20. P. 572].

⁴ Здесь и далее перевод выполнен автором.

⁵ *Тилак* — украшение в виде точки или орнамента на лбу.

Литература

1. Ari S., Paruchuri S. Charles Philip Brown // TANA patrika. Nov. 1998.
2. Hanumanta Rao B. S. L. Āndhrula caritra. Haidarābādu, 2003. 578 p.
3. Lienhard S. A History of Classical Poetry. Sanskrit — Pali — Prakrit // A History Of Indian Literature. Vol. III / Ed. by J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1984. 307 p.
4. Narayana Rao V. Afterword // For the Lord of the Animals — Poems from the Telugu: The Kalahastisvara Satakamu of Dhurjati / Translated with an Introduction and Notes by H. Heifitz and V. Narayana Rao. Berkeley: University of California Press, 1987. 178 p.
5. Narla V. R. Vemana. New Delhi, 1970. 93 p.
6. Nilakanta Sastri K. A. A History of South India from Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar. Madras: Oxford University Press, 1958. 508 p.
7. Sternbach, L. Subhasita, Gnostic And Didactic Literature // A History Of Indian Literature. Vol. IV / Ed. by J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974. 97 p.
8. Sumati satakam; in the Telugu original. With English rendering by C. P. Brown. Ed. by C. R. Sarma. Andhra Pradesh Sahitya Akademi, 1973. 58 p.
9. Verses of Vemana / In the Telugu original with English rendering by C. P. Brown. Hyderabad: Andhra Pradesh Sahitya Akademi, 1967. 289 p.
10. Zvelebil K. V. Tamil Literature // A History Of Indian Literature. Vol X / Ed. by J. Gonda. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1974. 316 p.
11. Бычихина Л. В., Дубянский А. М. Тамильская литература. М., 1987. 228 с.
12. Гринцер П. А. Тема и ее вариации в санскритской поэзии // Поэтика средневековых литератур Востока: Традиция и творческая индивидуальность. М., 1994. С. 19–57.
13. Гуров Н. В., Петруничева З. Н. Литература телугу. М., 1967. 248 с.
14. Индийская лирика II–X вв. М., 1978. 205 с.
15. Саттасаи: Антология пракритской лирики. М., 2006. 380 с.
16. Серебряков И. Д. Бхартрихари. М., 1983. 152 с.

17. *Серебряков И. Д.* О «Шатакатраям» и ее авторе // Бхартрихари. Шатакатраям. М., 1979. С. 3–53.
18. *Сыркин А. Я.* Дидактика классического индуизма // Древо индуизма. М., 1999. С. 96–127.
19. *Lakṣmīrañjanam K. Āndhra sāhitya caritra sangrahamu.* Haidarābādu, 1956. P. 221–239.
20. *Nāgaṃṇa G.* Telugu Sāhitya Samīkṣa. 2 saṃpuṭālu. Tirupati: Navya Pariśōdhaka Pracuranalu, 2004. Saṃ. 2. 884 p.
21. *Śatakasampuṭamu, dvitīyabhāgamu.* Haidarābādu, 1968. 134 p.
22. *Vēmana padyālu / Introduction by G. N. R. Bangore.* Tirupati, 1985. 298 p.

УДК 82-1/29.21

С. О. Цветкова

ПОЭТИКА ПРОПОВЕДИ КАБИРА: НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ

Творчеству Кабира, знаменитого в Северной Индии поэта-проповедника XV в., основателя религиозной традиции ниргуна-бхакти, посвящено значительное число научных работ как в самой Индии, так и за ее пределами. Наибольшее внимание исследователей всегда привлекали вопросы, связанные с религиозными и философскими постулатами учения поэта, его социально-этическими взглядами, источниками их формирования, а также с анализом и дешифровкой мистической символики его проповеди. Насколько можно судить, учение Кабира получило в свое время широкое распространение в Северной Индии: его традицию восприняла сложившаяся в Бенаресе религиозная община «Кабир-пантх» («Путь Кабира»); оно легло в основу воззрений многих его последователей, поэтов-сантов («подвижников»), таких, как Дхармадас (рубеж XV–XVI вв.), Даду Даял (1544–1603) и др., частью явившихся основателями собственных общин; оказало существенное влияние на доктрину сикхизма и его первоучителя Гуру Нанака (1469–1539) [12. Р. 268–275]. Кроме того, очевидны тесная связь идей Кабира с религиозно-мистическими воззрениями общины натхов и влияние этих идей на последующее развитие индийской проповеди суфизма [11. Р. 76–89]. Широкий успех и популярность поэтической проповеди Кабира заставляет обратиться к ее функциональной стороне, а именно к рассмотрению ее как совокупности приемов, составлявших проповедническую «технику» поэта. Ее своеобразие в первую очередь может быть связано с тем, что учение Кабира носит синкретический характер и совмещает в себе постулаты и элементы различных вероучительных традиций и философских систем, нередко мало совместимых друг с другом.

Основной предпосылкой религиозных взглядов Кабира можно считать индуистскую доктрину *бхакти* — служения, преданной любви к богу и всецелого подчинения ему. Идея бхакти как пути приобщения к абсолютному божественному бытию через любовь и постоянную мысленную сосредоточенность на боге впервые концептуально сформулирована в «Бхагавадгите» (конец I тыс. до н. э.); здесь бхакти признается индивидуальным внутренним путем адепта к освобождению (*мокше*) и тесно связано с практикой йоги. Позднее, в процессе ассимиляции индуизма южноиндийской религиозной традицией (VI–IX вв. н. э.), складывается культ «южных» вишнуитских святых-альваров, исповедовавших доктрину эмоционально-экстатической приверженности персонифицированному божеству и близости с ним в мистическом озарении, которое обретается адептом благодаря божественному милосердию. В Северной Индии вишнуитский монотеизм в форме бхакти получил распространение в XIII–XIV вв., благодаря деятельности южноиндийского брахмана Рамануджи (XI в.), создателя философско-теологического учения вишишта-адвайта («ограниченный недуализм»), соединившего

теизм с философией упанишад. Дальнейшее развитие этой традиции на севере Индии связывается с именем Рамананды (1368–1468), в круг учеников которого, согласно преданию, входил Кабир [3. С. 14–15; 10. Р. 74–75]. До нашего времени дошло очень мало свидетельств о взглядах Рамананды. Известно лишь, что он получил посвящение в ученики в традиции Рамануджи, однако отошел от нее и создал в Бенаресе свою общину «Рамананда-сампрадай», провозгласив имя Рамы символом единого Всевышнего. Значительной его заслугой считается также то, что он перевел изложение учения бхакти с санскрита на народно-разговорный язык, чем немало способствовал его популяризации и положил начало широкому освоению в проповеди бхакти фольклорных песенно-поэтических форм [1. Р. 39–41].

Концепция ниргуна-бхакти Кабира, видимо, в какой-то мере является развитием взглядов Рамананды, но имеет мало общего с теистической философией Рамануджи: она представляет собой необычное совмещение постулатов более ранней философии адвайта-веданты (не-дуализма) Шанкары (рубеж VIII–IX вв.) с воспринятой из бхакти идеей «доступного» религиозному чувству бога. Основой проповеди Кабира является вера в единого Всевышнего. Следуя учению адвайта-веданты, Кабир различает непроявленную форму божества — Ниргуна и проявленную — Ишвара. Ниргуна («бескачественный») — абсолютная непостижимая реальность (Брахман) или абсолютное сознание (Атман), единый в себе (не дифференцированный на субъект и объект), вечный, пребывающий в пустоте (*шунья*), по ту сторону эмпирического бытия, и следовательно, непознаваемый, неопишуемый и не имеющий качеств, доступных эмпирическому восприятию. Ишвара — это Брахман, проявляющийся посредством познаваемых форм, вечный Господь «без тела, пребывающий в теле» [9. Р. 19 (3)], ибо он является причиной мира, творит мир посредством своей энергии, *майи*, и тождественен миру, пронизывает его своей сущностью абсолюта.

Таким образом, Высший дух пребывает во всем сущем, в мире и в индивидуальных душах, составляя их неразрушимое начало, единственную реальность. Ишвара, творящая причина мира и его субстрат (материальная причина), — уже не есть высшая реальность, так как он начало персонифицированное, наделенное самосознанием и обладает индивидуальными атрибутами. Ишвара предстает как объект служения и преданной любви (бхакти) в религиозном плане, однако, согласно Кабиру, восприятие адептом истинной реальности подразумевает созерцание Брахмана — всеобщей сущности «по ту сторону» Ишвары. Знаком Всевышнего как непроявленного абсолюта, символом его неопишуемой сущности служит у Кабира имя Рамы (иногда Хари), которое само становится символическим объектом почитания и средством медитативного сосредоточения на Высшей реальности.

Согласно философии адвайты, истинный бхакт стремится к постижению своей собственной реальной природы, выбирая одну из форм созерцания, воспринятую тем или иным религиозным культом. Однако культ Ишвары, «бога для религии», оказывается превзойден, когда адепт обретает интуитивное восприятие истинной реальности (единства творения и Творца) и, отрешившись от дискретности мира и от «самости» (ложного сознания собственного «Я»), достигает единства с бесконечным [4. С. 526–561].

В своей проповеди Кабир настаивает на том, что все имена, принятые для верховного божества в различных сектах и направлениях индуизма, равно как и все именованья Всевышнего у мусульман, являются наименованиями единого Бога, которому в

действительности поклоняются все верующие. Однако он относит эти имена к Ишваре. Возможно, под влиянием вишнуитского теизма Рамананды «основной» персонификацией (*сагуна*, «обладающий качествами») божества у Кабира выступает Вишну. Бог-сагуна представляется как милосердный покровитель, отзывавшийся на самозабвенную любовь бхакта, всемогущий, спасающий от грехов и кармы и дающий адепту откровение о себе и окончательное освобождение. Характерная тема песен-откровений вишнуитов — поэтическая исповедь, рассказывающая о непреодолимом любовном влечении души бхакта (в образе невесты, жены, возлюбленной) к богу, предстоящему в роли ее божественного возлюбленного или мужа, о восторге соединения и томлении, отчаянии души в разлуке с ним, — занимает одно из основных мест и в творчестве Кабира. Однако в отличие от почитателей Вишну, обращавших свою любовь на воплощенного, «личного» бога, у Кабира чувства влюбленной души направлены к недоступной, запредельной абстрактной сущности, Высшему духу, к которому душа стремится не ради блаженства близости, но ради полного слияния и растворения в нем.

По примеру бхактов-вишнуитов Кабир широко применяет технику обработки народных, главным образом женских, песен: песен-стансов в разлуке с любимым, свадебных, величальных, песен-жалоб замужней женщины и т. п. Вместе с тем поэт в гораздо большей степени, по сравнению с поэтами-бхактами, использует приемы аллегоризации, придавая значение мистического символа большинству содержательных элементов стихотворной строфы, подчиняя обыденную тематику народной лирической песни выражению сокровенного знания. Хорошим примером такой обработки может служить одна из пад Кабира [8. Р. 280], воспроизводящая песню-жалобу новобрачной:

Вошла я в дом свекра¹ вместе с любимым,
Но с супругом вместе быть — не сбылось желанье,
и, подобно сну, ушла моя юность.
Пятеро, сойдясь, раскинули шатер,
трое сообща день свадьбы предписали²,
Песню величальную пропели подружки,
лоб помазала халди³ — счастьем и горем.
По кругу обходы⁴ по-всякому водили,
отец мой связал узлом⁵ меня с супругом.
Свершилось замужество — без мужа оказалась.
В той пестроте на чбук⁶ — схватилась я за брата.
Лица своего мужа я вовсе не видала, —
став вдовою⁷, поняла, как растолковали.
Говорит Кабир: умру, сложив костер погребальный,
в рог трубя, с Возлюбленным вместе переправлюсь!

Фольклорная лирическая составляющая этой песни — печаль новобрачной, покинутой мужем, и описание традиционных обрядов и церемоний индуистского свадебного цикла (в подтверждение законности заключенного брака) — преобразована поэтом в развернутую аллегорию, иносказательно повествующую о рождении человеческой души в этом иллюзорном мире и ее трудном пути к воссоединению с божественной реальностью. В основе иносказания — обычная у поэтов-вишнуитов и Кабира аллегория невесты как обозначения индивидуальной души и жениха — Божественного Мирового духа, с которым соединяется душа бхакта. Сам свадебный обряд в поэзии Кабира нередко ассоциируется с внешним иллюзорным миром. «Дом» в символике поэта обозна-

чает материальное человеческое тело. На эти же иносказания указывает и последующая строфа: «Пятеро, сойдясь, раскинули шатер, трое сообща день свадьбы предписали...», где «пятеро» — пять физических субстанций (*таттва*) древнеиндийской философии: земля, вода, огонь, ветер (воздух) и эфир. В различных комбинациях они образуют все многообразные формы материального мира, в том числе, человеческое тело, где, согласно учению йоги, они содержатся в чистом виде в различных чакрах. «Шатер» здесь, вероятно, символизирует и весь физический мир (макрокосм), и тело человека, изоморфное ему как микрокосм. «Трое» — три качества (*саттва*-, *раджо*-, *тамо-гуна*), признаваемые философскими школами санкхьи, йоги, веданты, три состояния непроявленной материи, из соединений которых разворачивается все качественное разнообразие чувственного мира; предписанный ими «день свадьбы» — день рождения человека, согласно индуистскому мировоззрению, как и другие события жизни, зависящий от закономерностей целостной Вселенной.

Брак, иносказательно представляющий единство индивидуальной души с Мировым духом, установлен безусловно (ибо заключен по всем правилам). Но душа-невеста оказывается отделена от Всевышнего-жениха, поскольку, потерявшись «в пестроте *чаука*» (пестроте и многообразии физического мира) она (*букв.*) «схватила родного брата» — *манас*, сознание, разум. Согласно учению адвайта-веданты, познание, осуществляемое человеческим разумом, иллюзорно, поскольку основано на эмпирическом опыте, на восприятии майи, поэтому манас неспособен проводить разграничение между видимостью и реальностью и впадает в неведение (*авидья*). Истинное познание возможно только путем обретения мистического опыта в медитативном самосозерцании, путем интуитивного восприятия божественной реальности.

Дальнейшая смерть души, осознавшей себя «вдовой», отделенной иллюзией мира от Всевышнего, видимо, означает состояние «освобождения при жизни» (*дживанмукти*) души, ощутившей Брахмана во всем, в результате чего она «умирает» для мира (т. е. отрешается от привязанностей, греха, «самости» и эгоистической заинтересованности в своих действиях), становясь блаженной и бессмертной, соединяясь с Единым. Это состояние интуитивного восприятия божественного связывается Кабиром с погружением в йогический медитативный транс. На последнее указывает упоминание о звуках «рога», разновидности божественного космического звука (*нада*), который йог слышит внутренним слухом на определенном этапе погружения в медитацию. Завершающее строфу упоминание о «переправе» — традиционная индуистская аллегория спасения, особенно популярная в бхакти, которое представляет физический мир как бушующий «океан бытия», в котором тонет человек-пловец, пытающийся достичь «другого берега» (инобытия).

Сугубо внимательное отношение Кабира к детальной проработке символов и развернутых иносказаний тоже можно считать явлением неслучайным в его творчестве, отражающим типологическую (если не генетическую) близость его вероучительной техники к мистической проповеди эзотерических доктрин йогов-натхов и индийских суфиев [11. Р. 35–52; 12. Р. 101–138, 230–232]. Можно предполагать, что Кабир, проповедовавший в самой «смешанной» среде, составлявшей периферию индийского социума, — в среде внекастовых, низкокастовых индуистов и новообращенных мусульман — стремился выразить свой духовный опыт, совмещая в своем языке эзотерические символы различных учений, словно бы обращаясь к представителям каждого из них на их сокровенном, только им понятном языке. Этот эклектичный подход имел, по всей

видимости, успех в массе малообразованных индийцев, не особенно разбиравшихся в доктринальных тонкостях исповедуемых ими воззрений; помимо того, он основывался на типологически сходных чертах, свойственных многим мистическим верованиям.

В данном обзоре мы оставляем в стороне вопрос о связи учения Кабира с проповедью суфизма, рассмотрению которого подобает посвятить отдельное самостоятельное исследование. Здесь важно заметить лишь то, что поэт, согласно преданию, считался сыном вдовы-брахманки, но воспитывался в доме приемных родителей-мусульман и принадлежал к мусульманской касте ткачей (*джулаха*), имевшей довольно низкий статус и сформированной, скорее всего, обращенными в ислам (суфизм) низкокастовыми индусами [12. Р. 228].

Исследователи приводят ряд свидетельств о том, что в XIII–XV вв. значительное влияние на суфийскую традицию в Индии оказало учение секты натхов и, в частности, их йогическая практика, что нашло отражение в доктринах ряда суфийских сект [5. С. 207]. Секту натхов составляли во многом представители неприкасаемых и низких каст; встречаются и упоминания о том, что распространенным занятием йогов-натхов в Средние века было ткачество. Многие из низкокастовых натхов, желая изменить свой социальный статус, принимали ислам и расселялись по Северной Индии [6. С. 5, 20].

В творчестве Кабира многое указывает на то, что он практиковал йогу и считал метод хатха-йоги и медитации единственным путем восхождения к Высшей реальности (см., напр.: [3. С. 72 (19.1)]), хотя, как отмечают индийские исследователи, познания Кабира в йоге очевидно носили поверхностный характер [13. Р. 88–89]. Не исключено, что он практиковал некоторый частный ее вариант, используемый только с целью погружения в медитативное состояние (*сахаджа*), и обучался этой науке в той простонародной среде, в которой вращался в молодые годы. Вероятнее всего, такой средой для поэта являлась секта натхов.

Община натхов представляла собой шиваистскую секту эзотерического, мистического толка, исповедовавшую оккультизм, веру в обретение сверхъестественных способностей (*сиддхи*), что достигалось практикой хатха-йоги. Согласно учению натхов, контролируя с помощью йогических упражнений физиологические и психологические процессы в теле, адепт получал возможность сберечь прану — «жизненную силу», благодаря чему мог обрести бессмертие, т. е. достигал состояния первичного покоя и неизменности абсолюта, состояния «пустоты» (*шунья*) до творения мира (подробнее см.: [6. С. 6–12; 12. Р. 102–122]).

Независимо от того, в каком отношении Кабир был связан с представителями этого верования, влияние на его воззрения и творчество проповеди натхов очевидно [2.; 13. Р. 180]. Многие его стихи, в особенности из числа пад, насыщены «йогической» терминологией и с помощью кодового, аллегорического языка описывают различные состояния «погруженного в себя» сознания мистика. Из сочинений натхов поэт заимствовал многие термины, эзотерические символы и образы своей мистической исповеди; как и в поэзии натхов, его аллегории нередко являются переосмыслением традиционных образов и жанровых форм индийской народной поэзии. Так, поэт воспринял популярные в творчестве натхов жанры стихотворной загадки и стиха-небылицы, или парадокса (*улатвамси*), — тоже своего рода загадки, в которой привычный порядок вещей в мире представлен в виде ему противоположного, «перевернутого». Как и натхи, Кабир использовал эти фольклорные формы для того, чтобы языком иносказаний отразить невоспринимаемый обыденным сознанием и «невыразимый» обычными словами опыт

Кабира символизирует позвоночный столб в теле человека, где проходит срединный ток Сушумна, по которому очищенная практикой хатха-йоги жизненная сила (*прана*) поднимается в головную чакру Сахасрара. Согласно йогическим представлениям, головная чакра в человеке-микрокосме изоморфна пространству (*акаша*) макрокосма, где пребывает Мировой дух. Для слияния с ним душа восходит в Сахасрару, что достигается путем вхождения в медитативный транс (*самадхи* или *сахаджа* у натхов). Цветы на корне дерева здесь ассоциируются с восприятием божественного откровения, познанием Всевышнего в Сахасраре. Помимо того, в йоге все чакры тела символически обозначены цветами лотоса с различным числом лепестков (Сахасрара — тысячелепестковый лотос), которые «раскрываются» при прохождении сквозь них праны.

Ввиду «зашифрованного» характера сочинений Кабира, технические термины, относящиеся к практике йоги, редко бывают упомянуты в его стихах непосредственно. Следуя эзотерической традиции натхов, поэт чаще всего употребляет для их обозначения принятые (понятные посвященным) символы. Так, прана — жизненная энергия или дыхание — обозначается как «ветер», «рыба» или «нектар» (раса); основные токи в человеческом теле олицетворяют солнце (правый ток Пингалу) и луна (левый ток Иду), центральный ток Сушумну — огонь, либо река; позвоночный столб, в котором проходит последний, обозначен как «дерево» и т. п. Еще целый ряд символов и иносказаний используется для описания различных состояний сознания — этапов погружения в мистический транс.

Есть основания полагать, что некоторые стихи Кабира воспроизводят в себе черты архаической индийской традиции создания эзотерических «учебных текстов», известных еще в ранней санхья-йоге и применявшихся для «тренировки» и поэтапной перестройки сознания ученика, посвящаемого в сокровенную доктрину. Эта традиция, получившая характер разработанной дисциплины, зафиксирована уже в буддийских литературных памятниках и дидактических разделах Махабхараты; позднее она была унаследована учителями адвайта-веданты [7. С. 22–23] и, вероятно, воспринята рядом средневековых индуистских сект. У Кабира следы проявления этой «техники» очевидны в ряде стихов, построенных по типу наглядного «руководства» по медитативной практике. Такие «медитативные» стихи содержат сменяющие друг друга опорные «образы-картинки», которые служат для фиксации сознания медитирующего на определенных состояниях и объектах, указывая ему путь и этапы «восхождения» к прозрению Высшей реальности. Сходную роль, возможно, исполняла и упомянутая «техника» парадоксальных высказываний (*улатвамси*), выводящих сознание адепта из равновесия и настраивающая на внерациональное восприятие сокровенных «истин» (о подобной технике, зафиксированной в древнеиндийской традиции, см.: [7. С. 23, прим. 315]). Иллюстрацией указанного принципа могут служить многие пады Кабира, как например [8. Р. 313]:

Так сольюсь я с Рамой —
чтобы танцевать — без ног, без языка — славословить!
Где нет капель дождя Свати, нет ни раковины, ни моря,
там родится жемчуг сам собою.
(или: там сахаджа жемчуг возникает)

Те жемчужины на воду я нанизую,
ветром небеса омою.

Указаны и другие явления, обеспечивающие и сопровождающие процесс возведения энергий и сознания. Так, «солнце» в терминологии йогов-натхов олицетворяет правый ток Пингала, «луна» — левый ток Иду. С помощью дыхательных упражнений (*пранаямы*) йог заставляет прану из токов Пингала и Ида «слиться вместе» в чакре Муладхара и войти в ток Сушумну для того, чтобы далее подняться вверх. Это движение сопровождается особым блаженным состоянием обращенного внутрь сознания или души, которая в индийской мифопоэтической символической традиции традиционно представляется в образе лебедя (гуся) — символа мудрости и нравственной чистоты. Еще один образ-парадокс — «реки» (тока Сушумна, по которому поднимается прана), текущей внутри «дерева» (обозначающего позвоночный столб в теле человека), фиксирует тот же процесс, в результате которого очищенная прана собирается в «золотом кувшине» — чакре Сахасрара — и становится амритой, нектаром бессмертия, который в состоянии блаженства вкушает йог, обретая новые, сверхъестественные силы и нравственно перерождаясь. Здесь же упомянуты «пять попугаев» — пять основных разновидностей «дыханий» (*прана, апана, удана, самана и вяяна*), действующих в теле человека, которыми управляет наделенный высшими силами йог, и «череда деревьев» — различные нравственные качества, обретаемые адептом в приобщении к истинной реальности Брахмана.

Таким образом достигается воссоединение души-сознания мистика с Мировым духом, пребывающим в верхней чакре («небе» — по аналогии с мировым пространством-пустотой), когда адепт «обретает в себе» Высшую реальность и, отрешившись от себя, полностью сливается с ней.

Многие индийские исследователи подчеркивают, что прагматику творчества Кабира в первую очередь нужно рассматривать не как литературную, а как направленную на решение вероучительных и проповеднических задач. Однако богатый поэтический талант этого автора ставит его творчество в один ряд с крупнейшими произведениями словесности индийского средневековья. Рассмотренные технические принципы, уходящие своими корнями в фольклорную традицию и адаптированные для «внехудожественных» нужд дидактики и религиозно-мистической проповеди, вновь достигают в творчестве Кабира уровня художественных приемов в сочетании с традиционными поэтическими образами и мотивами, со стилистическими формами поэтики фольклорных и литературных жанров. В целом источники художественного разнообразия сочинений поэта весьма многочисленны, и оценка их литературного значения требует совокупного взгляда на средства образной и стилистической выразительности, составляющие художественный метод этого автора. Нами выделены лишь некоторые особенности его творческого подхода, дополняющие общую картину, но не получившие достаточного освещения в исследовательских работах. Описанные нами приемы проповеднической техники достойны, на наш взгляд, того, чтобы рассматривать их в составе средств *эстетического* оформления религиозной мысли Кабира, в составе жанровых средств индийской поэтики проповеди.

Примечания

¹ Имеется в виду церемония *гауна* — обряд перехода новобрачной из родного дома в дом родителей мужа по достижении ею совершеннолетия.

² То есть вычислили по гороскопу время, благоприятное для проведения брачной церемонии.

³ *Халди* — желтый красящий порошок из корня куркумы (желтого аронника); жених и невеста за несколько дней до свадьбы совершают очистительную церемонию — натираются смесью желтого халди с маслом. Согласно поверью, желтый цвет порошка куркумы символизирует и плодородие, и смерть («счастье и горе»).

⁴ *Обходы по кругу* — обходы (до семи раз), совершаемые женихом и невестой вокруг священного огня в конце свадебной церемонии.

⁵ Имеется в виду обряд связывания узлом одежды новобрачных во время свадебной церемонии.

⁶ *Чаук* — квадратная площадка, уставленная сладостями, которые после ряда церемоний раздаются на свадьбе.

⁷ *Вдова* — (*сати*) индуистская вдова; в некоторых регионах Индии (особенно в северо-западных) был распространен обряд самосожжения вдов на погребальном костре вместе с телом мужа.

Литература

1. *Majumdar A. K. Bhakti Renaissance. Bombay, 1965. 86 p.*
2. *Singh Mohan. Gorakhanath and the Medieval Hindu Mysticism. Lahore, 1937. 343 p.*
3. Кабир грантхавали (собрание) / Пер. с браджа и коммент. Н. Б. Гафуровой; введ. Н. Б. Гафуровой и Н. М. Сазановой. М., 1992. 143 с.
4. *Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. Т. II. М., 1956–1957. 731 с.*
5. *Суворова А. А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999. 280 с.: илл.*
6. *Шекх Пхойджулла. Победа Горокхо (Горокхо биджой) / Пер. с бенгальского; вступ. статья, комм. И. А. Товстых. М., 1988. 124 с.*
7. *Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М., 1994. 355 с.*
8. *Kabīr granthāvalī / Sampādak Mātāprasād Gupta. Ilāhābād, 1988. 424 p.*
9. *Kabīr vāṇī / Sampādak Tejanārāyaṇa Taṇḍan; Yogendra Nath Sharmā. Lakhnaū, 1952. 111 p.*
10. *Kaṇṇa Shyāmacandra. Hindī Sāhitya kā Itihās. Nai Dillī, 1999. 348 p.*
11. *Vājpeyī Puruṣōttamacandra. Kabīr aur Jāyasī kā mūlyāñkan. Vārāṇsī, 1957. 100 p.*
12. *Varmā Rām Kumār. Hindī-sāhitya kā ālocanātmak itihās. Ilāhābād, 1954. 627 + 86 p.*
13. *Varmā Rām Kumār. Kabīr kā rahasyavād. (Kabīr ke dārśanik vicār ke gambhīr vivecan). Ilāhābād, 1966. 213 p.*

УДК 821.214.21

А. В. Челнокова

**«АПНЕ-АПНЕ РАМ» БХАГАВАНА СИНГХА
КАК ПРИМЕР РОМАНА ХИНДИ КОНЦА XX в.:
ТРАДИЦИЯ И НОВАЦИИ**

За последнее десятилетие сюжет древней эпической поэмы «Рамаяна» ничуть не утратил особой актуальности и популярности, обретенных вновь в первой половине XX столетия в связи с активным национально-освободительным движением. Более того, можно говорить о новом витке этой популярности, связанном уже не с борьбой индийцев за независимость, а с приходом к власти явных приверженцев проиндусских взглядов (правящей в 1990-е годы Бхаратия Джаната парти во главе с премьер-министром А. Б. Ваджпай).

Чтобы несколько подтвердить идею о связи официальной политики и новой волны интереса к «Рамаяне», можно отметить тот факт, что за последние десять лет подавляющее большинство связанных с «Рамаяной» публикаций — переиздания адаптированных текстов Вальмики и Тулсидаса, сборники песенного фольклора, посвященного основным действующим лицам «Рамаяны», популярные переложения сюжета для детей и школьников, комментарии к тексту Тулсидаса, критические исследования истории сюжета о Раме в новейшей литературе хинди и сами тексты — были осуществлены одним и тем же издательством «Прабхат Пракашан»¹, где печатается и сам Ваджпай, и все его соратники по Бхаратия Джаната парти.

В настоящей статье подробно рассмотрен роман Бхагавана Сингха «Апне-Апне Рам» («У каждого свой Рама»), который является произведением, вполне характерным, а во многом и показательным для литературы хинди конца XX столетия, объединяя в себе черты очевидного влияния западной литературы и в то же время оставаясь неотрывно связанным с традициями индийской литературы, уходящими корнями в самую древность и восходящими к санскритскому эпосу «Рамаяна».

Роман Бхагавана Сингха «Апне-Апне Рам», впервые опубликованный в начале 1992 г., в разгар драматических хинду-мусульманских столкновений в Айодхье, вызвал немедленную и неоднозначную реакцию как со стороны официальной литературной критики, так и среди индийских читателей. С одной стороны, роман называли «лучшим прозаическим произведением, созданным за период независимости Индии» [3. S. 256], с другой стороны, ругали за непозволительную вольность, допущенную автором при трактовке традиционного религиозного сюжета. «Апне-Апне Рам» широко обсуждался критикой в литературных журналах и научно-популярных изданиях [5. P. 2–4; 9. P. 71–72; 8. P. 67–71; 6. P. 193–196; 4. P. 44–47; 10. P. 175–185]. Возможно, причиной такого резонанса стал очевидно новаторский подход Сингха к сюжету о Раме. С нашей точки зрения, этот роман обладает множеством признаков, характерных скорее для западно-

го романа нового времени, чем для весьма условной традиции романа хинди, до сих пор находящейся в стадии становления. Социально-этическая проблематика «Апне-Апне Рам» оказывается полностью созвучной жизни современной Индии. Более того, литературные оппоненты и сторонники Сингха, равно как и европейские исследователи, не раз подчеркивали злободневность романа. Так, профессор Варшавского университета Данута Стасик, посвятившая «Апне-Апне Рам» целый раздел своей монографии «Повесть о добродетельном царевиче. Традиция “Рамаяны” в литературе хинди», пишет: «Можно сделать вывод о том, что тематика и содержание романа не случайны, а являются своеобразной реакцией автора на время» [3. Р. 267].

Во второй половине XX столетия хинду-мусульманское противостояние в Индии заметно усиливается, и нередко эскалация конфликта наступает в связи с отношением к Бабри-мастжид в Айодхье — мусульманской мечети, возведенной в эпоху Бабура на месте рождения Рамы. Идея социальной значимости «Рамаяны», повествующей об идеальном правителе и идеальном государстве, прослеживается в индийской традиции буквально с момента письменной фиксации эпоса. Поэтому сюжет о Раме оказывается как нельзя более удачным литературным «полем» для рассмотрения вопросов государственности, общественного идеала, роли лидера и его отношений с народом, а также роли религии в современном обществе. Своим романом Сингх словно отвечает на вызов времени, включается в полемику со сторонниками радикального решения хинду-мусульманских конфликтов.

В целом автор «Апне-Апне Рам» достаточно точно следует фабуле «Рамаяны» Вальмики. При этом повествование строится «нелинейно» — события излагаются не в порядке их следования: роман начинается, когда все перипетии уже позади, а действующие лица несут традиционную «расплату» — вернувшийся в Айодхью из лесного изгнания Рама отсылает Ситу в ашрам Вальмики:

«Ашрам Вальмики! Какой она будет, тамошняя жизнь? Какими будут его обитатели? Как будет жить там Сита?» — эти вопросы, точно вихрь, снова и снова врывались Раме в голову. [7. Р. 22].

Обо всех предшествовавших событиях читатель узнает из разговоров, воспоминаний и мыслей главных действующих лиц романа. Рассказ ведется от лица беспристрастного рассказчика-повествователя, который словно облакает в словесную форму ряд сменяющих друг друга эпизодов, открывающихся его взору. Манера повествования постоянно меняется — рассказ повествователя «со стороны» [7. Р. 32, 243–244, 273–276] чередуется с пространными диалогами действующих лиц [7. Р. 26–27, 93–95, 255–273], внутренними монологами героев — Мантхара, Лакшмана и Ситы [7. Р. 137, 212–213, 243–244], порой с элементами модернистского потока сознания [7. Р. 215, 278–280 — Рама], циклическими беседами с наличием нескольких рассказчиков типа «брахмодья» [7. Р. 299–313], когда во время дискуссии мудрецов-риши об идеале правителя, попеременно в качестве рассказчиков выступают Агастья, Вишвамित्रа, Васиштха, Шанбука.

Вкратце фабула «Апне-Апне Рам» такова. Пожилой правитель Кошалы сластолюбец Дашаратха женится на юной Кайкеи, которая ставит ему два условия — чтобы рожденный ею сын стал наследником престола, а придворным жрецом сделался приехавший с нею Васиштха. Однако Кайкеи быстро меняется, внушая страх жителям Кошалы и другим царицам, в первую очередь Каушалье:

Она казалась такой ласковой, простодушной, словно воплощенная чистота была поначалу. Видно, мать ее так научила. А может, и в крови у нее что-то такое есть. Говорят, ее мать своими руками убила мужа. Даже думать об этом страшно [7. Р. 92].

Решительная и твердая Кайкеи быстро подчиняет себе слабохарактерного и во многом равнодушного к жизни Кошалы Дашаратху, ее многочисленные родственники занимают основные государственные посты, а родной брат становится во главе армии. В течение 17 лет после рождения Бхараты амбициозная царица безраздельно правит Кошалой, во всем следуя советам вероломного интригана Васиштхи. Она не скрывает, что согласилась на брак с Дашаратхой лишь ради власти:

Кайкеи никогда не любила Дашаратху. Никогда. Кайкеи, в круговороте собственной удачи, подлизывалась к нему. Делала из него дурака [7. Р. 148].

Когда обнаруживается, что Дашаратха обманул Кайкеи перед свадьбой и готовит к коронации народного любимца Раму, царица отсылает Бхарату из города вместе с армией. Дашаратха оказывается беззащитным перед верными Кайкеи солдатами, в любой момент готовыми произвести государственный переворот, и соглашается отправить Раму и Ситу в длительное лесное изгнание.

И это стало самой большой потерей Дашаратхи. Помня о хитроумности Кайкеи, он сумел позабыть о своем решении [возвести на престол Раму] [7. Р. 131].

Хитроумный Васиштха придумывает историю о том, как Кайкеи на охоте спасла жизнь Дашаратхе, и тот дал слово исполнить два ее желания, нарушить которое добродетельный правитель не может, — именно ее рассказывают жителям Кошалы, взволнованным угрозой военного переворота и возмущенным возможностью изгнания Рамы. Кайкеи лично сообщает Раме об изменившемся решении Дашаратхи:

«Сынок, великий царь желает сделать правителем Бхарату, а не тебя», — она не дала Раме возможности остановиться, присесть и подумать [7. Р. 163].

Рама, Сита и Лакшмана уходят в лес Дандака, где их неоднократно пытаются убить подосланные Кайкеи шпионы. После ухода Рамы Васиштха убеждает Дашаратху выпить яд: обман рано или поздно раскроется, и только смерть поможет правителю сохранить достоинство в глазах подданных. Кайкеи всячески старается ускорить смерть Дашаратхи:

В то время Кайкеи играла Дашаратхой, как кошка мышью, мышью, которую она уже поймала, но пока не убила [7. Р. 152].

Когда ни о чем не подозревающий Бхарата возвращается в Айодхью, Кайкеи отправляет его в лес, чтобы он привел в город законного наследника престола — Раму. Это часть придуманного Васиштхой плана — Кайкеи не хочет отдавать власть бесхарактерному и пристрастившемуся к вину Бхарате, а для этого ей нужно, чтобы официальным наследником престола оставался Рама. Она рассчитывает, что благородный Рама не захочет возвращаться в Айодхью, не выполнив последнюю волю отца, и останется в лесу на 14 лет. Все это время править Кошалой будет она со своими родственниками и верным советником Васиштхой. Как и рассчитывала Кайкеи, Рама и Лакшмана принимают Бхарату за очередного подосланного ею убийцу:

«Брат, сын Кайкеи пожаловал убить нас», — закричал Лакшмана, едва завидев Бхарату [7. Р. 204].

Бхарата возвращается из Дандаки один, он приносит лишь сандалии Рама, которые на глазах у жителей Кошалы торжественно водружают на трон.

Кайкеи намеревается во что б это ни стало убить Раму, Ситу и Лакшману до конца лесного изгнания, и они с Васиштхой разрабатывают план и обращаются к известному работорговцу Раване, который должен похитить Ситу и тайно доставить ее в Айодхью. Жадный Равана, получив щедрое вознаграждение, решает шантажировать богатую Кайкеи, похитив всех троих изгнанников и по одному продавая их царице. Раване удается обманом выкрасть Ситу, и он прячет ее в своем дворце на Ланке, используя как заложницу, вызволять которую должны прийти Рама и Лакшмана. Однако на Ланке происходит восстание притесняемых Раваной подданных, чем и удается выгодно воспользоваться Раме с обретенными в пути союзниками. Рама, Хануман и Ангада становятся на сторону Вибишаны, лидера восставших, и силами обезьяньего и медвежьего войск свергают Равану. Сита оказывается свободна, а срок изгнания заканчивается — вместе с союзниками Рама, Сита и Лакшмана направляются в Кошалу.

В Айодхье царит паника. Кайкеи не хочет отдавать Раме власть, однако понимает, что народ, ненавидящий жестокую царицу и ее многочисленных родственников, не позволит ей причинить Раме никакого вреда. Хитроумный Васиштха предлагает устроить Раме пышную встречу и потратить на нее все деньги, что еще остались в государственной казне после того, как доступ к ней получила семья Кайкеи.

А почему бы по случаю прибытия Рама не потратить денег? Да и бедным брахманам хорошо бы дары раздать. Разве это так трудно устроить? [7. Р. 176].

Это поможет сделать правление Рама недолгим и настроит народ в пользу прежней правительницы.

Вернувшийся в Кошалу Рама застаёт страну в крайнем упадке. Казна пуста, зреют дворцовый переворот и народное восстание, разражается засуха. Несмотря на все трудности, разумному и решительному Раме, благодаря трудолюбию и внимательному отношению к подданным удается преодолеть надвигающийся кризис. Через некоторое время в стране наступает процветание.

Уязвленный Васиштха решает отомстить и распускает в народе слух о неверности Ситы. Рама, опасаясь за жизнь нерожденных детей, тайно отправляет Ситу в лесную обитель Вальмики. Делает он это с крайней неохотой, по совету верного ему мудреца Вишвамитры, давнего противника Васиштхи.

«Неизвестно, через сколько времени придется свидеться с тобой», — со слезами промолвил Рама и осторожно, так, как уснувшего ребенка снимают с колен и перекладывают на кровать, устроил Ситу на ложе. Сам же поднялся и пошел к окну. Что хотел он увидеть там? Что хотел утаить от Ситы? [7. Р. 33].

Поселившись в обители лесного отшельника Вальмики, Сита рождает близнецов Лаву и Кушу. Тоскуя по мужу, она рассказывает Вальмики историю своей жизни. Вдохновленный ее рассказом, тот сочиняет поэму о жизни и подвигах Рама и обучает ей Лаву и Кушу. Однажды в Айодхье пение близнецов слышит Рама, он узнает своих сыновей

и забирает к себе во дворец. За Ситой он отправляет Лакшману и Шатругхну. Однако Сита отказывается возвращаться с братьями Рамы — ей нужно, чтобы муж сам пришел и забрал ее. Рама лично приходит за Ситой и уводит ее в Айодхью.

Как видно даже из краткого пересказа содержания романа, мотивации героев нередко оказываются «перевернутыми» по отношению к эпической «Рамаяне»: центральная роль в цепи событий отводится Васиштхе, именно он, а не Равана, выступает главным злодеем, в духе нового времени пересматриваются также мотивы выполнения обещания, лесного изгнания и пр.

Ключевые культурные категории и концепты «Рамаяны» осовремениваются, а их трактовка, да и сама манера повествования во многом вестернизируются. В этой связи в первую очередь обращает на себя внимание второстепенность, неявность в романе религиозной составляющей. Рама выступает исключительно как правитель, вынужденный постепенно сосредотачивать в своих руках властные функции, отбирая их у Васиштхи и Кайкеи, пользующихся поддержкой армии и брахманства, и завоевывать доверие своих подданных.

Сам Рама в «Апне-Апне Рам» крайне негативно реагирует на любую попытку назвать его «Богом», а также на саму идею «божественности» чего-либо:

Сколько раз Рама приходилось слышать, как его называют «Богом», и сколько раз ему с гневом и печалью приходилось разьяснять, что этим словом люди не выказывают ему уважения, напротив, они оскорбляют его. Почему же люди не могут понять, что бог и демон — суть одно и то же. Они называют богами тех, чьи идеи им близки, — пускай их власть зиждется на плутовстве и силе — а других, во всем им подобных, почитают за демонов [7. Р. 230].

При этом большинство его приверженцев и оппонентов, равно как и ближайшие сподвижники и даже родственники все же продолжают считать Раму воплощенным на земле божеством. К примеру, Бхарата, испытывающий к любимому народом Рама определенную зависть, считает, что Рама-правителю удалось снискать у подданных авторитет не благодаря самоотверженности и таланту правителя, а из-за божественного происхождения:

Рама — не человек. Он — перерожденный Индра. Воплощение Вишну² [7. Р. 63].

Даже Лакшмана, самый преданный последователь и близкий друг Рамы, говорит о божественности брата:

Брат мой, ты не обычный человек. Ты только называешься человеком, но на самом деле — Бог [7. Р. 228].

Вполне естественно, что, несмотря на всяческие протесты Рамы, простой народ абсолютно уверен в том, что ими правит воплощенное божество. Так, спасенная им женщина Ахалья, не знающая даже имени своего благодетеля, не сомневается, что встрети-лась с божеством:

Ну, кто же ты? Кто ты? Ты не можешь быть человеком. Не можешь быть человеком! Ты — Бог! [7. Р. 18].

Оторванность от традиционно главенствующей религиозной составляющей сюжета является основной особенностью «Апне-Апне Рам», главным новаторством Сингха. Сюжет «Рамаяны» излагается в романе так, словно история Рамы рассказывается впервые, и предшествующей литературной традиции попросту не существует. В таком авторском подходе прослеживается безусловное влияние западной литературы, пытающейся, прежде всего в рамках литературы постструктурализма, деконструктивизма и в особенности постмодернизма, выявить на уровне организации художественного текста определенный мировоззренческий комплекс эмоционально окрашенных представлений. Создаваемый в рамках этих учений литературный текст рассматривается как некий художественный код, а выработанные предшествующей культурной традицией правила и ограничения сознательно отвергаются.

Влияние западной литературы также четко прослеживается при анализе структуры романа, в которой можно выделить немало элементов, характерных для построения западного романа нового времени. В основе выстраивания сюжета лежит реализация и последовательное разоблачение заговора Васиштхи и Кайкеи против Рамы. Этот заговор выступает в качестве воплощения, материализации вечного конфликта добра и зла и разрешается победой над последним, несмотря на всю изощренность и находчивость противоположного начала. Немаловажно еще раз отметить, что «Апне-Апне Рам» полностью и в условиях современной Индии, где сюжет о Раме все чаще используется в качестве аргумента в борьбе радикально настроенных индуистов с представителями иных проживающих на территории Индии конфессий, даже демонстративно лишен столь важной для традиции сюжета религиозной составляющей. В основе романа лежит чисто этический, социальный по своей природе конфликт.

По принципу своего сюжетного построения «Апне-Апне Рам» оказывается в чем-то созвучен западному детективу нового времени. Чтобы составить полное представление о случившемся, верно восстановить картину произошедшего, читатель должен дочитать роман Сингха до конца. Именно в финале, в рамках единой развязки сходятся все сюжетные линии, не всегда с очевидностью связанные между собой в начале романа. Точно так же читатель детектива оказывается способным составить целостную картину произошедшего лишь закончив чтение детектива. Мотив загадки, тайны, являющейся следствием работы человеческого разума, комбинацией некоторых объективных обстоятельств и злого умысла, а не чего-то мистического, обязателен для детектива.

Именно так выстраивает Сингх свой роман. Примечательно, что в качестве сюжета для детектива автор выбирает историю Рамы, с детства известную во всех подробностях практически каждому носителю индийской культуры. Это подчеркивает несколько гротескную природу романа, который порою однозначностью трактовки образов и четкостью прорисовки картины происходящего напоминает скорее западный постмодернистский роман-комикс, нежели роман, типичный для современной литературы хинди. Особенно гротескным оказывается образ Васиштхи — «чистого» злодея. Его ненависть к Раме абсолютна, она никак не мотивирована в романе — ни борьбой за власть, ни идейными противоречиями:

Я чувствую, что, что бы я ни думал, он противоречит, что бы ни делал, он разрушает, что бы ни стремился разрушить, он спасает. Да, что бы я ни предпринимал или ни хотел предпринять, он хочет сделать ровно наоборот. Словно это внутри меня спрятался кто-то чужой, и он намного деятельнее, способнее и внимательнее меня. И цель у него лишь одна. Уничтожить меня [7. P. 100].

Рама знает о таком отношении Васиштхи и понимает, что ничто не сможет его изменить:

Учитель, я хорошо знаю, что, чтобы причинить мне вред, ты готов на все, согласен преступить любые границы. Но я закрываю на это глаза [7. P. 65].

Думается, что достаточных оснований для того, чтобы напрямую сопоставлять «Апне-Апне Рам» с произведениями детективного жанра, нет, однако некоторые типичные для детектива структурные элементы безусловно использованы автором при выстраивании романа.

Важно отметить и другой принципиальный момент структуры «Апне-Апне Рам» — автор сохраняет в своем романе все основополагающие элементы эпического сказания; разворачивая «историю колоссального заговора» (именно так охарактеризовал «Апне-Апне Рам» известный индийский критик Намвар Сингх [8. P. 68]), писатель в целом сохраняет канву древнего архетипического мифа об идеальном правителе и человеке Раме. Повествование Сингха подчеркнуто реалистично, эпический сюжет предельно демифологизирован — все происходящее имеет конкретную причину, каждый поступок любого из героев оказывается четко мотивирован. В «Апне-Апне Рам» нет места богам и демонам, зооморфным персонажам и покровительствующим героям стихиям — здесь действуют исключительно люди.

Так, эпизод с оскорблением состоящей, согласно «Рамаяне», в родстве с Раваной демоницы-ракшаси Шурпанакхи, чьи любовные притязания Рама отверг, а нос, в наказание за дерзость, отрубил пылкий Лакшмана, Сингх трактует следующим образом: во время лесного изгнания Рама, Сита и Лакшмана поселяются неподалеку от примитивного лесного племени, вождь которого, проникнувшись к Раме симпатией, присылает ему в подарок самую красивую девушку племени, Супарну. Рама отказывается от Супарны, но уязвленная красавица начинает всячески оскорблять и оговаривать Ситу, сомневаясь в ее красоте и женском достоинстве:

Будь ты настоящей женщиной, как может быть, что у тебя до сих пор нет детей! [7. P. 236].

В ответ на оскорбления Сита обзывает Супарну Шурпанакхой — той, чьи ногти напоминают мельничные жернова. Лакшмана же, желая прекратить женскую перебранку и прогнать Супарну, оказывается вынужден побить девушку луком.

Лакшмана не смог вынести ее наглости. Он поднялся и ударил ее луком, ударил так, что она, постоянно падая, пыталась защищаться и с криком бросилась бежать [7. P. 236].

Эта вполне «земная» в «Апне-Апне Рам» история выглядит у Вальмики более «сказочной»: Шурпанакха грозит съесть супругу Рамы, Сита открыто насмехается над демоницей, а Лакшмана отрубает ей нос и уши.

Сам Рама постоянно подчеркивает сугубо земную, человеческую, «природу» всего происходящего, «вне-божественность» собственной судьбы. История его жизни — история праведного человека, а не могущественного божества:

Рама говорит, что сейчас человек еще не может стать человеком до конца — он находится в процессе становления. И пока он полностью не оформится, свое несовершенство он будет компенсировать необходимостью в богах и демонах [7. P. 231].

В этом свете особенно интересна интерпретация образа эпического Раваны, о чем еще пойдет речь при разборе образной системы романа. Всесильный царь ракшасов, пламенным подвижничеством обретший власть, противостоять которой не в силах даже боги и обладающий при этом у Вальмики множеством признаков хтонического чудовища из древнего мифа, в «Апне-Апне Рам» является далеко не главным действующим лицом. Он всего лишь наемник Кайкеи, жадный и предприимчивый работорговец, поступками которого руководит жажда наживы, которая в результате приводит к краху и его правление на Ланке: в поисках выгоды Равана совершенно забывает об ответственности перед подданными, его равнодушие приводит к массовым волнениям, которыми умело пользуются соседние правители и Рама. Больше всего в романе распускает о Раване его бывшая пленница, Сита:

Самый большой враг Раваны — его жадность [7. Р. 259];

Кайкеи тайно передала Раване приказ, что если он поймает меня и сумеет передать ей, она заплатит за это тысячу рабов [7. Р. 264];

На десять йоджан к северу и к югу от Ланки Равана соорудил посты, где торговцы, в надежде защитить себя, нанимали воинов с Ланки и под их охраной отправлялись дальше [7. Р. 268–269];

Равана, будучи самым могущественным правителем на Земле, был также и самым слабым... Жадность не была на Ланке чьим-то личным пороком, она стала всеобщим общественным недугом... Жестокость, сластолюбие, эгоизм не были там пороками, наоборот, считались добродетелями [7. Р. 258–259].

Это далеко не единственные примеры демифологизации Сингхом сюжета «Рамаяны», производимой практически без серьезного нарушения эпической фабулы. В целом авторский подход к сюжету «Рамаяны» было бы, с нашей точки зрения, вернее всего назвать оригинальной интерпретацией в рамках социальной проблематики нового времени. Даже из приведенного краткого пересказа сюжета видно, что основная проблематика «Апне-Апне Рам» созвучна самым актуальным и болезненным вопросам сегодняшней Индии — коррупция, борьба за власть, невежество народных масс, опасность возникновения социальных потрясений и спекуляция ею со стороны власть имущих, безответственность и безнаказанность власти. Во всяком случае, именно такая тематика становится ведущей для современной прозы хинди, имеющей в целом социальную направленность, которая ярко выражена и в «Апне-Апне Рам». Следует, однако, отметить, что роман Сингха начисто лишен патетики и дидактической составляющей, столь характерных для других современных романов хинди на сюжет эпической «Рамаяны».

Представляется совершенно естественным, что Сингх привносит в сюжет множество социально-психологических универсалий нового времени. Ключевые культурные категории и концепты эпической «Рамаяны» переосмысливаются в романе применительно к современной действительности с подчеркнута реалистических, нерелигиозных позиций, в чем также можно усмотреть результат выраженной «вестернизированности» «Апне-Апне Рам».

Местами ценностная «система координат» романа оказывается откровенно противоречащей традиционным эпическим ценностям. Так, эпическая традиция всячески обходит конфликт в роду героя, стремясь любыми способами свести его на нет³. Борьба в эпосе всегда оказывается борьбой с внешним неприятелем, и этот принцип во многом является основополагающим для природы эпоса как такового [1. Р. 53]. Сингх же сводит

весь эпический сюжет к дразгам внутри одной семьи, членами которой движут амбиции, жажда власти, хитрость, расчетливость, постоянный поиск собственной выгоды и другие пороки (распутство Дашаратхи, обильные возлияния Бхараты, неспособность к действию Каушалы, болезненная подозрительность Сумитры и пр.). Думается, что с точки зрения североиндийской культурной парадигмы, равно как и с точки зрения литературной, не говоря уже о фольклорной или религиозной традициях, подобная трактовка оказывается смелой, почти скандальной. Тем не менее роман Сингха достаточно органично вписывается в традицию «Рамаяны», поскольку автор, сохранив основные архетипические функции героев «Рамаяны», на самом деле вовсе не порвал с традицией, а лишь создал в ее рамках в большой степени «вестернизированный», далекий от эпического, вариант трактовки сюжета.

В то же время в романе ниспровергаются ключевые для традиции понятия — основные категории дхармы и представление о кастах. Самый яркий пример — выражение непримиримо-критического отношения к брахманству:

Общество бывает таким, что, наблюдая за ним, не понимаешь, из людей ли оно состоит. Словно кровожадных животных вместе собрали. Хуже стада. Да, в природе хищника — жажда крови и готовность к нападению, но он никогда не нападет на себе подобного, если не умирает от голода или не спасает собственную жизнь. Иначе даже комар другого комара не укусит. А человеческое общество может состоять из таких зверей, что ради собственных интересов готовы перегрызть друг другу глотку. Без всяких причин унижают и угнетают таких же, как они сами. Это расколотое общество, малая часть которого мнит себя целым и, чтобы доказать это, вступает в противостояние с другими частями общества, подавляет их, но и сама искалеченной оказывается. Такое общество раскалывается, как упавший на камни глиняный кувшин, когда стенка на стенку сталкиваются эгоизм и личные интересы его частей. Как не изумляться, как ученые многомудрые брахманы своими пышными речами превозносят и прославляют эти обломки. И еще черпают в этом пищу для самовосхищения — как ловко их стараньями безнадежно расколотое, несуществующее общество мнит себя единым [7. P. 55].

Антибрахманские настроения характерны для литературы на сюжет «Рамаяны», начиная, по крайней мере, с эпохи бхакти. Эпическая «Рамаяна», несущая идею идеального социального устройства, являлась, как и «Махабхарата», мощнейшим инструментом утверждения авторитета брахманства и разработанной в древней Индии организации общества — системе каст, четко регламентирующей социальные функции каждого человека «по рождению». Подчеркнуто отрицательное отношение к кастовой системе характерно в принципе для многих памятников современной литературы. Этот процесс начинается, по сути, с периода независимости, когда «преодоление кастового неравенства» стало одной из приоритетных линий государственной политики. Именно благодаря недостаткам, присущим кастовой системе, в романе Сингха становится возможным заговор против Рамы, а неприятие этих принципов помогает ракшасам сделать своим правителем человека из народа, мудрого и авторитетного Вибхишану. В данном случае авторский подход к проблеме кастовой системы и роли брахманства в современном обществе нельзя назвать новаторским. Тем не менее в последнее время сюжет «Рамаяны», изначально являющейся продуктом брахмано-кастовой идеологии, все реже оказывается «полем» для подобных обличений. Напротив, современные авторы, использующие сюжет «Рамаяны», все чаще акцентируют роль брахманов как носителей традиционных культурных ценностей, на которых базировалось былое величие, славное прошлое древней Индии (например, роман Нарендры Кохли «Абхьюдай»). С учетом таких взгля-

дов негативная реакция на роман, в первую очередь со стороны «правых» и особенно религиозных индуистов, выглядит вполне естественной.

Крайняя степень выражения негативного отношения к брахманам находит свое воплощение в гротескно-отрицательном образе Васиштхи, жреца-брахмана, выступающего «мозговым центром» заговора против Рамы, абсолютного злодея, плетущего изощренные интриги без всякой личной заинтересованности, лишь «из любви к искусству». Для Васиштхи невероятно важно, к какой касте и подкасте принадлежит человек, откуда он родом и насколько «чистую» родословную имеет:

Глубокое знание он превратил в лицемерие, различая множество варн и подварн, каст и подкаст... Даже брахманов он подразделял по множеству признаков — искусственность в совершении жертвенных обрядов, принадлежность к какому-либо течению, родовитость, преданность вере и многим другим [7. Р. 84].

В свете привнесения в «Апне-Апне Рам» про-западных ценностей оказывается показателен и образ Рамы, выступающий, как нам кажется, своеобразным «посланием к читателю». Сингх рисует идеального правителя, не бога, не героя, а обыкновенного человека. Рама Сингха воюет не с демонами и сверхъестественными существами, ему противостоят вступившие в государственный заговор люди; он сталкивается с земными трудностями, с достоинством преодолевает их и приводит свою страну к процветанию. «Апне-Апне Рам» — произведение ярко выраженной гуманистической направленности, своеобразный гимн человеку, его возможностям преодолеть любые препятствия и собственными руками создать рай на земле — *рам-радж*.

Следует подробнее остановиться на созданном Сингхом образе Рамы. Пожалуй, одной из главных особенностей Рамы в «Апне-Апне Рам» является способность сохранять спокойствие в любой ситуации, жить, веря в будущую победу справедливости, и не пасовать перед трудностями. Рама обладает четко выработанной системой ценностей и всегда поступает в соответствии с собственными нравственными критериями. Он прекрасно видит, что за люди окружают его, но не противостоит им открыто, не спорит — он знает, что время расставит все на места, и у него еще будет возможность показать себя, не опускаясь до борьбы и интриг. Это признает и его главный оппонент — Кайкеи:

Он думает не так, как думаем мы... Правителя, равного Раме не было и не будет на этой земле. Ради своего народа он готов отказаться от самого дорогого, перенести самые тяжкие страдания [7. Р. 102–103].

Он уходит в изгнание, руководствуясь заботой об отце и зная, что в сложившейся ситуации не сможет бороться с Кайкеи, любыми средствами стремящейся его уничтожить; он готов противостоять ей, но ждет, когда ситуация повернется в его пользу:

Рама отчетливо понимал, что найден отличный способ причинить ему страдания, но удар направлен сейчас не столько на него, сколько на великого царя, Дашаратху, который должен ответить за дерзкое решение короновать Раму, а не Бхарату. Изгнание Ситы — еще одно унижение Дашаратхи, ведь он, бережно охраняющий живущих во дворце цариц даже от чрезмерно ярких солнечных лучей, вынужден согласиться, чтобы его невестка извела все трудности лесной жизни. Да он предпочел бы умереть, это было бы менее мучительно — об этом Рама знал точно. И когда в нем самом поднимался приступ нестерпимой боли, заглушавшей страх перед изгнани-

ем и возможной смертью, и несправедливость того, что кару вместе с ним несут безвинные Сита и Лакшмана, он думал о беспомощности великого царя [7. P. 165].

Рама уверен, что поступает правильно, и поэтому ничего не боится — самое главное для него не народная молва (жители Айодхьи не хотят отпускать Раму в изгнание, они готовы поднять восстание и посадить его на престол, а когда Рама отказывается, обвиняют его в слабости и равнодушии), не позиция тех, кто волею случая оказывается сильнее (и Дашаратха, и Бхарата предлагают ему вступить в сговор против Кайкеи, чтобы потом, когда Рама станет у власти, вести безбедное существование), а верность собственным ценностям, суд совести — правитель должен быть честен, и никакие обстоятельства не смогут оправдать бесчестья:

Рама несколько раз пытался объяснить Лакшмане, что правитель уходит корнями в свой народ. И отвергнув народ, правитель не удержится ни на миг. Делая свой народ счастливым и богатым, обеспечивая ему справедливость, достаток и образование, правитель тем самым укрепляет свою власть. Правителя, чей народ доволен и счастлив, не сможет победить даже самый сильный завоеватель [7. P. 296].

Рама готов подчиниться обстоятельствам, но не идет на компромиссы с людьми:

Рама может сделать все, что угодно. Его не остановит никакое оружие, никакие обстоятельства. Он говорит, что человек должен быть самодостаточен [7. P. 47].

Образ Рамы у Сингха сложен, даже амбивалентен: это единственный персонаж романа, у которого присутствует внутренний психологический конфликт, заключенный в борьбе между Рамой-правителем и Рамой-человеком, общественным долгом и человеческими потребностями. Рама-правитель жертвует своему народу самое дорогое, он отказывается от Ситы, опасаясь, что недостаточный авторитет правителя негативно скажется на благе страны. Но разлука с Ситой дается ему нелегко, отправляя жену в леса, Рама просит провожающего ее Лакшману:

Передай от меня Сите, что это не она отправляется в изгнание, а я сам. Это моя жестокая судьба. В детстве нас с мамой прогнали из дворца, потом меня забрали из Айодхьи защищать лесные ашрамы, а когда я вернулся, готовый управлять своей страной, пришлось снова уйти и поселиться в лесу Дандака. И даже теперь, когда я, победив всех недоброжелателей, окончательно вернулся, вдали от Ситы буду вынужден жить в собственном дворце изгнанником. Скажи ей, нас невозможно разлучить. Это одного человека можно разлучить с другим, а Сита — часть меня, моя половина. Расстаться с ней — все равно, что оторвать от себя кусок. Если человеку отрезать ногу, он на всю жизнь останется одноногим, и ничто не сможет его излечить, если только у него чудесным образом не вырастет новая нога. Так и я не смогу жить, пока она с почестями не вернется домой [7. P. 167].

О силе любви Рамы к Сите известно всем, и хитроумная Кайкеи умело использует эту любовь в своих целях:

Она знала, что ни один правитель никогда не любил своей жены так, как Рама любит Ситу [7. P. 67].

В этом созданный Сингхом образ Рамы оказывается созвучен типичным героям западной литературы эпохи романтизма, трагически одиноким, находящимся в драма-

тическом конфликте с миром. Мотивы одиночества, жертвенности и избранничества Рама, прослеживающиеся на протяжении всего романа, роднят его с типичным романтическим героем и, безусловно, также оказываются навеяны западной литературой.

Рама-правитель уверен, что только на нем лежит ответственность за жизнь народа — во имя государства он жертвует всем, что имеет, но не принимает жертв от других. Так он отказывается от народного бунта в свою поддержку, понимая, что никакое последующее благо не может быть оплачено ценою человеческих жизней. Это бескомпромиссный правитель, способный просчитывать последствия своих действий на несколько шагов вперед, тонкий и широко мыслящий стратег, тогда как Рама-человек способен признать свою вину и покаяться. Когда Сита отказывается возвращаться в Айодхью с посланцем Рама, он лично приходит за ней:

Когда по приказу Рама Лакшмана и Шатругхна пришли в ашрам Вальмики, чтобы забрать Ситу, даже Вальмики не мог предположить, что Сита, ни на минуту не перестававшая беспокоиться о Рама, откажется возвращаться в Айодхью... И тогда пришел сам Рама. Великий царь. Но сейчас он не был великим царем. Он пришел как проситель. Как тот, кто молит о милости [7. Р. 344].

Но Рама-человек в романе несвободен, он всегда подчиняется Рама-правителю, отдает предпочтение государственным интересам перед личными, даже если это ведет к самым тяжелым для него последствиям. Он осознает свое положение «заложника долга» и добровольно принимает его:

Матушка, великий царь не может быть свободен. Вся его жизнь с самого начала проходит в горестях... Так уж предопределено судьбой! [7. Р. 170–171].

Рама-правитель, как и Рама-человек, начисто лишен тщеславия, он стремится сделать все возможное, чтобы улучшить жизнь народа, а не заслужить его любовь. Он вообще редко вступает в непосредственный контакт с подданными, не обращается к народу с речами и призывами, не оспаривает жестокую невежественную молву («Рама мало говорит» [7. Р. 65]; см. также [7. Р. 12, 14, 16, 33 и др.]). Люди любят его и знают, что Рама понимает их нужды, надежды и слабости:

Вы хорошо знаете людские слабости, царевич. Жажда славы — вот наша главная слабость [7. Р. 196].

Привлекает внимание пассивность Рама в «Апне-Апне Рам». Одиночество и непонятость ближайшим окружением и народом Кошалы делает его заложником обстоятельств. Верность собственным идеалам и дхарме правителя позволяют ему преодолеть все выпавшие на его долю испытания и привести народ к процветанию, однако он вынужден заплатить за это своим личным счастьем. Рама, идеальный человек и правитель, не имеет в романе ни одного настоящего сподвижника — занятые собственными делами и ищущие личной выгоды, окружающие не приемлют его государственных интересов:

Правитель исполняет свой долг не ради самого себя. Он делает это во имя блага государства. Друзей и врагов правитель также выбирает, исходя из соображений государственной пользы. Такая дружба или вражда не может быть длительной, она лишь временна [7. Р. 65].

Рама Сингха оказывается воплощенным идеалом человека и правителя, обреченным на длительное бездействие, попросту не замеченным миром, отвергнутым им. Самопожертвование Рамы порой вызывает протест его любящего брата и ближайшего сподвижника — Лакшманы:

В те дни он гневался на то, что Рама, причиняя Сите сильнейшие страдания, и на себя повесил огромную муку — он спит во дворце, как отшельник, расстелив циновку, раз в день ест самую простую пищу, а потом садится на трон и решает государственные дела, словно ничто не может на него повлиять. К тому же он так пестует причины своей беды, как будто причиненное ему зло совершенно его не тяготит [7. Р. 112].

Вся жизнь Рамы — жертва, величайшее страдание. Кайкеи, не способная понять идеалы и систему ценностей Рамы, даже сочувствует ему, очень емко, одной фразой, описывая жизнь Рамы-человека:

Он ведь не жизнью своей сейчас живет, а смертью [7. Р. 329].

Еще одна важная черта Рамы Сингха — внимательность (он всесторонне оценивает происходящее, учитывая самые незначительные детали) и способность быстро и решительно действовать. Именно внимание ко всем, включая самые ничтожные персонажи, позволяет ему обрести союзников в борьбе против Раваны и совершить почти бескровный переворот на Ланке. Рама реально оценивает существующие трудности и не боится остаться один: отсылая Ситу в обитель Вальмики, Рама обрекает себя на годы служения государству без поддержки единственного человека, которому он полностью доверяет, в постоянном страхе за судьбу собственных детей, которых он даже не рассчитывает увидеть.

Немаловажно и крайне нетипично для традиции «Рамаяны», что в «Апне-Апне Рам» Рама совершенно одинок. Как уже отмечалось, в этом можно увидеть его сходство с типичным романтическим героем, каковым он во многом и выступает в романе. Даже брат и ближайший сподвижник Лакшмана, который в эпосе выступает как субститут героя, готовый в любой момент погибнуть вместо него, и трактуется в эпосе как отголосок древнего близнечного мифа [2. С. 231], в романе оказывается рядом с ним почти случайно — Сумитра, желая обеспечить будущее своему сыну Шатругхне и видящая будущим правителем Бхарату, хитростью формирует альянсы среди маленьких царевичей, всячески сближая Шатругхну с Бхаратой, а Лакшману — с Рамой, чтобы создать в будущем «сильную» и «слабую» пары:

Тогда Сумитра из двоих своих сыновей одного свела с Рамой, а другого — с Бхаратой... Кто бы ни стал царем, жизнь и имущество будут в безопасности [7. Р. 73].

Единственный действительно близкий Раме человек — Сита, в разлуке с которой он фактически проводит большую часть своей жизни. Одиночество Рамы еще раз подчеркивает жертвенную природу этого образа: посвятив свою жизнь служению государству, правитель фактически отказывается от собственной личности. Любые близкие ему люди мгновенно становятся мишенью его противников, что и случилось с Ситой и еще нерожденными Лвой и Кушей. Сама Сита, идеальная жена, прекрасно понимает это:

Сита не могла и представить, какие муки должен испытывать сейчас Рама, воображая себе переживаемые ею трудности, — эти страдания могут свести его в могилу. Пройдут тысячелетия,

но всякий раз, когда о чьей-то жене скажут: «он ее выгнал», люди вспомнят, что первым так о своей супруге сказал сам Рама, лично продемонстрировав, что с женщиной можно обращаться, как с вещью. Дорогой вещью. Живой драгоценностью [7. Р. 167].

Однако со временем усилиями прогрессивного правителя Рамы народ Кошалы преодолевает невежественные предрассудки. Теперь Сите ничто не угрожает, и она возвращается в Айодхью. Но их встреча с Рамой, пришедшим за ней в обитель Вальмики, и возвращение в Айодхью проходят безрадостно, они говорят друг другу от силы несколько слов. Сита, любящая и преданная жена, оказывается заложницей государственной миссии мужа — ее жизнь, которая уже близится к закату, прошла в постоянных гонениях, разлуках, страхе за Раму, собственную жизнь и судьбу детей, которых она растит одна в лесной хижине. Оказавшись в ашраме Вальмики, она не может сразу ответить на вопрос, кто она и что привело ее в обитель, — вся жизнь кажется ей жертвой, несправедливой, но предписанной ей ролью жены правителя:

Какой же это сложный вопрос. Сита не знала, с чего начать свою историю. С рождения? С замужества? А может, с лесного изгнания или с того, как Рама выслал ее в леса? Внезапно она поняла, как может правильно представиться. Отвергнутая жена и прелюбодейка! Вся ее жизнь прошла между жестокостью и жалостью, ее то отвергали, то принимали обратно [7. Р. 49].

Пожалуй, основная характеристика Рамы как идеального правителя — стремление к развитию и просвещению своего народа, желание довести до совершенства любое начинание в стране, ответственность и чуткость по отношению к подданным. Рама «Апне-Апне Рам» — не агрессивный правитель (в этом злободневность этого образа, созданного в самый разгар радикальных призывов «освободить Раму из мусульманской тюрьмы» и превратить Индию в рам-радж, для начала освободив от «исламских захватчиков»). Можно сделать вывод, что роман несет в себе следующую государственную идею: задача идеального правителя — не бороться с чудовищами, а превратить собственную жизнь в самоотверженную работу на благо подданных, какими бы невежественными и воинственно настроенными они ни были, сделав просвещение первойшей из задач. Рама поучает Лакшману:

Это так: для того чтобы сделать людей людьми, сделать культурными, необходимо распространять образование [7. Р. 276].

Что касается образов романа в целом, то они раскрыты несколько неравномерно. Четко проработанный образ Рамы, несущего в себе глубокий внутренний конфликт, резко выделяется на фоне многочисленных окружающих его злодеев. При этом образы отрицательных героев оказываются совершенно различны по своей природе. Большинство из них имеет аллегорическую природу, они мало разрабатываются автором и выглядят на фоне более сложных образов Васиштхи и Рамы несколько грубо, даже примитивно, практически лишены динамики и развития. Так, Кайкеи от начала и до конца остается тщеславной недалекой женщиной, олицетворением амбициозности и слепого стремления к власти:

Кайкеи не считала, что когда-нибудь была хотя бы к кому-то несправедлива. Наоборот, она постоянно спасалась от чужой несправедливости [7. Р. 143].

(Примеры характеристики Кайкеи см. также [7. Р. 68, 79, 85, 92, 94–95, 106–107, 145–148, 200, 264, 329]).

Равана — воплощение алчности, жестокости и беспринципности:

Грабежи, разбой, обман, убийства — все преступления, что заставляют других людей трепетать и стыдиться, были для него и его приближенных предметом гордости [7. Р. 261]. (См. также [7. Р. 242, 247–256, 258–259, 264, 268, 294].)

Бхарата — символ глупости, равнодушия и поиска удовольствий:

Кайкеи никогда ничего не обсуждала с Бхаратой в деталях. Он был так глуп, что в его голове ничего не откладывалось... Никакой пользы. Он и сейчас не изменился. Кайкеи и сейчас распрягается, что ему делать: «...Не твоего ума дело. Делай так, как тебе велят!» [7. Р. 138].

(См. также [7. Р. 63, 66, 80, 137, 162, 201, 205]).

В то же время следует отметить, что аллегорические образы романа воплощают пороки, свойственные в первую очередь современному обществу: работорговец-Равана ведет себя как крупный бизнесмен, готовый ради заключения выгодной сделки на любую подлость, а Бхарата — как избалованный и ленивый сын богатых родителей, уверенный в завтрашнем дне и презирающим всех, кому приходится трудиться.

Гораздо более сложен созданный Сингхом образ Васиштхи. С одной стороны, он олицетворяет собой яростно обличаемую в романе брахманскую идеологию, это высородный брахман, который именно благодаря рождению, а не каким-то личным заслугам оказался на высоком посту, а с другой — Васиштха — рационалистическое начало, голый разум, лишенный каких-либо чувств. Правом, данным по рождению, оправдывает Васиштха свои злодеяния, кастовая система оказывается самым стержнем его философии:

Наделенный разумом и властью не может ошибаться. Ошибаются лишь низкие, невежественные люди, их всегда легко распознать. Если брать мужчин и женщин, не права всегда будет женщина. Если слугу и господина — всегда слуга. Отца и сына — ответственность за любой промах всегда лежит на сыне. А если говорить об обществе... Брахман не может заблуждаться. Кшатрии иногда ошибаются, но только брахманы могут указать на их ошибки. Вайшью грешат и ошибаются намного больше кшатриев, а шудры — даже больше, чем вайшью. Да это единственное, что они делают. Если бы им хоть что-то доверили, крах был бы неизбежен. Он, Васиштха, почтенный по возрасту, брахман по рождению, ученый, жрец и литератор, так может ли быть, чтобы он ошибся? [7. Р. 175].

Васиштха, в отличие от остальных отрицательных персонажей, не преследует никакой личной выгоды, единственное, что ему интересно, — возможность манипулировать людьми. На самом деле он не поддерживает Кайкеи и не противостоит Рама, а всего лишь развлекается, играя людскими судьбами. Для него не существует ни ценностей, ни запретов, он не стремится к власти, не преследует личных целей. Это — чистый мозг, питающийся хитро закрученными комбинациями чужих судеб:

Васиштха был настоящим мудрецом. Рядом с ним любая ситуация каким-то образом оказывалась разрешенной [7. Р. 156].

Правление для него (а он именно правит государством: оставаясь в тени, диктует недалекой Кайкеи любое решение) — интеллектуальная игра, что-то вроде шахмат, а окружающие люди — неодушевленные фигуры. Рама, в чьем дуалистическом образе постоянно борются человек и правитель, противостоит чистому злу, абсолютному ра-

цио, чье равнодушие и стало причиной всех разыгравшихся трагедий — государственных и личных.

Подытоживая сказанное о романе Сингха, следует остановиться на том, как «Апне-Апне Рам» соотносится с традицией «Рамаяны» и позднейших литературных произведений на ее сюжет. В своем романе автор использует древний сюжет в качестве некоего мета-языка. Создавая новые, порою неожиданные, комбинации элементов эпического сказания, писателю удается достичь принципиально нового звучания сюжета, придать ему новый смысл. Сингх в целом достаточно точно следует фабуле Вальмики, сохраняя при этом все ее основные эпические элементы, но трактует древний сюжет очень свободно. Несмотря на современные социальные и этические приметы «Апне-Апне Рам», «Рамаяна» в трактовке Сингха полностью вписывается в рамки традиции, поскольку основной функционал образа Рамы как защитника дхармы остается неизменным. Именно это, а не переосмысление Сингхом мотивировок действий героев, движет в романе развитием действия. Благодаря же переосмыслению мотивировок «Апне-Апне Рам» оказывается продуктом индивидуального творчества, на первый взгляд даже лишенным какого бы то ни было влияния со стороны религиозной или фольклорной традиции. Пожалуй, это самая серьезная особенность романа Сингха, ставящая его на особое место в ряду аналогичных произведений. Очевидно, что автор выходит за рамки намеченной реалистической схемы — роман заканчивается процветанием в Айодхье и воссоединением Рамы и Ситы, которое пусть и оставляет у читателя нерадостное впечатление, но возвращает романтический образ Рамы к традиционному.

Следует подчеркнуть отсутствие в романе индивидуальных психологических мотивировок действий героев. «Апне-Апне Рам» — роман действия, зарисовка жизни современного общества без идеологии и идеалов, члены которого разобщены и в собственной ограниченности неспособны увидеть пути к процветанию, заметить и оценить воплощенный идеал — Раму. Единственным исключением здесь является амбивалентный образ Рамы, раздираемый внутренним психологическим конфликтом между долгом правителя и человека, движимого заботой о подданных, — с одной стороны, и стремлением к личному и семейному счастью — с другой.

Что же касается способа, при помощи которого Сингх осмысливает сюжет «Рамаяны», вернее всего было бы обозначить его как демифологизацию. Персонажи «Апне-Апне Рам» — за исключением Рамы и Ситы — совершают те же действия, что и герои эпоса, однако их поступками движут не мифо-архетипические функции, реализуемые ими в эпическом пространстве, а характерные для современного общества вполне реалистичные мотивы собственной выгоды. В уже упоминавшейся работе «Повесть о добродетельном царевиче. Традиция “Рамаяны” в литературе хинди» Данута Стасик также говорит о демифологизации как основном авторском методе Сингха [3. S. 269–271]. В ходе дальнейших исследований Д. Стасик приходит к выводу, что демифологизация сюжета «Рамаяны» сменяется в «Апне-Апне Рам» его последующей мифологизацией, которая выражается в «использовании традиционных схем и мотивов мифа, при помощи которых дается интерпретация индийского общества, современной истории и психологических универсалий» [3. P. 271].

Представляется, что подобная повторная мифологизация новых образов в соответствии с основными элементами мифа о Раме действительно имеет место, однако она может объясняться как стремлением автора «переписать миф на новый лад», сохранив его природу, создать «мифологию нового времени», так и общим ходом современного

литературного процесса хинди, использующего приемы и средства, характерные и для лишенной традиционного мифологизма европейской традиции нового времени, и для насковзь мифологизированной предшествующей индийской литературной традиции. Кроме того, мифологическую природу имеет не только содержание «Рамаяны», но и сюжет как таковой — демифологизировав фабулу и основные образы, Сингх, по нашему мнению, тем не менее сохранил архетипическую функцию, которую сюжет о Рама с древнейших времен выполняет в индийской культуре — функцию сказания об идеальном правителе. Нам кажется, подобный взгляд на «Апне-Апне Рам» оказывается более справедливым, ведь, как не раз отмечалось, автор всячески акцентирует предельную реалистичность создаваемых образов и описываемых событий. К тому же представляется, что роман изначально ориентирован на несколько иную читательскую аудиторию, не нуждающуюся в «новой мифологии», а возможно, и негативно настроенную в отношении «мифологизации» явлений действительности, даже если она выступает исключительно в качестве художественного метода.

Демифологизация сюжета «Рамаяны» позволила Сингху создать в «Апне-Апне Рам» зарисовку современного общества без идеалов. Образ же Рама, полностью десакрализованный, но сохранивший в романе свои архетипические функции, явно не вписывается в эту систему. Это несоответствие подчеркивается также гротескно-сатирическими и психологически «грубыми» образами окружающих Рама злодеев, местами сводящими роман до уровня комикса. Использование иронии как одного из основополагающих художественных средств, намеренное создание внутренне неуравновешенной образной системы нередко используется авторами в рамках новейшей западной литературы деконструктивизма и постмодернизма. Это также сближает метод повествования «Апне-Апне Рам» с достижениями новейшей западной литературы и свидетельствует о крайней «вестернизированности» романа Сингха.

Таким образом, главным новаторством Сингха можно считать достигнутое в романе глубинное соединение восточной и западной литературных традиций, благодаря которому сюжет эпической «Рамаяны», не потеряв связи с древней традицией, переосмысливается при помощи методов и категорий, характерных для новейшей западной литературы.

По утвердившейся в литературе хинди с эпохи Просвещения традиции, «Апне-Апне Рам», как и другие современные переложения «Рамаяны», преследует определенные дидактические цели. Следует также оговориться, что индийская литература в целом изначально — и осознанно — дидактична. Однако роман не содержит ни поучений, ни призывов, Рама выступает лишь примером идеального правителя, каким его видит автор. Даже название романа — «Апне-Апне Рам» указывает на это — «У каждого свой Рама», а это — всего лишь Рама автора.

В связи с этим следует сказать несколько слов о том, какую роль в повествовании играют сам автор и его позиция. На протяжении всего романа чувствуется максимальная авторская отстраненность, часто повествователь-автор в принципе отсутствует, а рассказ ведется от лица одного из персонажей или имеет место их беседа. Это, с одной стороны, позволяет максимально раскрыть позицию мотивировки каждого героя-рассказчика. С другой же, как ни странно, дистанцированность автора, полное отсутствие видимой «оценочности» — ни к кому из героев не выказывается ни симпатии, ни сочувствия — оставляет у читателя ощущение некоторой сухости текста, это не эмоциональный рассказ, а своеобразная хроника, летопись событий. Это еще раз указывает на

то, что автор не высказывает собственные идеи явно, а лишь показывает, как необходимость борьбы с демонами исчезает перед умением верно оценивать происходящее и стремлением к прогрессу, оставляя для каждого возможность выбора и «своего Раму».

Примечания

¹ Prabhāt prākashān, Dillī.

² Примечательно, что Бхарата называет Раму не только Вишну, что вполне естественно, ведь индуистский Рама — аватара Вишну, но и Индрой. Индра — верховное божество пантеона «Риг-веды», стоящее во главе вечной битвы богов и демонов, дэвов и асуров. Также громовержец Индра в единоборствах одержал победу над рядом демонов, в том числе над Вритрой и Вишварупой, которые, как и Равана в «Рамаяне», имеют очевидные хтонические черты.

³ Лежащий в основе индийского эпоса — как «Рамаяны», так и «Махабхараты» — конфликт без сомнения является внутриродовым (противостояние братьев Пандавов и Кауравов в «Махабхарате», конфликт жен Дашаратхи в «Рамаяне»), однако в обоих случаях причина конфликта оказывается вне семейно-родовых отношений, конфликт проистекает из-за неодолимых внешних обстоятельств (карточный долг, данное царем слово).

Литература

1. The Ramayana of Valmiki: An Epic of Ancient India. Vol. I: Balakanda / Ed. by R. P. Goldman. Princeton, 1984.
2. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос: Генезис и типология». М., 1974.
3. *Stasik Danuta*. Opowieść o prawym królu: Tradycja Ramajany w literaturze hindi. Warszawa, 2000.
4. *Bhāradvāj N.* Rām-kathā kā mithak aur Apne-apne Rām // Antardṛṣṭi. 1995. N 7.
5. *Rāy G.* Sāhitya mẽ lālūvād // Samikṣā. January–March, 1992.
6. *Saxena R.* Hero Rama and Villain Vasishtha // Indian Literature. 1993. N 155.
7. *Simh Bhagavān.* Apne-apne Rām. Dillī, 1992.
8. *Simh Nāmvar.* Rām-kathā kī udheṛ-bun // Hams. 1992. N 8.
9. *Ṣarmā R.* Vāh! Rām -āh! Rām // Ibid.
10. *Varmā V.* Khoe hue kāl kī khoj // Sāmayik paridṛṣya. 1995. N 4–5.

РЕЦЕНЗИИ И ОТЗЫВЫ

А. Ю. Желтов. Языки нигер-конго: структурно-динамическая типология. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008. 252 с.

Темой рецензируемого сочинения является анализ структурно-типологических особенностей одной из четырех макросемей африканских языков — макросемьи нигер-конго. Автор ставит перед собой задачу подключить исследуемый языковой материал к проблематике общей типологии с целью более глубокого постижения изучаемых языковых процессов. При этом подчеркивается, что целью работы было описание наиболее значимых, с точки зрения автора, особенностей языков, элементов, располагающихся на шкале так называемой «иерархии одушевленности», т. е. главных элементов именных групп (с. 4).

Можно упомянуть также функциональный подход к языковым фактам, которому автор следует на протяжении всего сочинения.

Вопреки сказанному, достойно сожаления, что автор не ставит перед собой более амбициозную и, как доказывает само сочинение, вполне посильную для него цель — в тех случаях, когда это необходимо, привлекать факты языков нигер-конго для коррекции взятого понятийно-терминологического аппарата индоевропеистики. Ведь процесс совершенствования понятий и положений общего теоретического языкознания, имеющих индоевропейское происхождение, давно уже начался, и нет сомнения в том, что восточное языкознание способно вносить весомый вклад в общую теорию грамматики.

Рецензируемое сочинение состоит из девяти глав: 1. Введение; 2. Языки нигер-конго. Внутренняя классификация. Краткий типологический обзор; 3. Именная классификация в нигер-конго; 4. Личные местоимения в нигер-конго в контексте семантической типологии личных местоимений; 5. Элементы грамматики языка гбан: суперфлексивность в аналитическом языке; 6. Языки нигер-конго и типология ролевого маркирования (континентальная типология языков нигер-конго); 7. Не-

которые проблемы типологии посессивности (на материале посессивных конструкций в суахили); 8. Заключение; 9. Библиография, (богатая включающая названия на русском, английском, немецком и французском языках). Имеются также: индекс языков и список условных сокращений.

Достойно сожаления то, что автор ограничился слишком кратким понятийно-терминологическим аппаратом. По причине значительных различий в трактовке важнейших понятий разными лингвистами (таких, например, как: «язык», «природа языковой системы», «актант», «морфема», «парадигматика», «синтагматика» и пр.) отсутствие их экспликации в работе затрудняет понимание изложения читателем. Так, когда автор упоминает «языковые процессы», нелегко догадаться, идет ли речь о какой-либо операции при порождении высказывания или о диахроническом изменении в языковой системе, а термин «динамическая типология» порождает подозрение в том, что в работе понятия «языковая система» и «речь» попросту не разграничиваются. И это подозрение усиливается, когда в работе анализируются синтагматические явления. Кроме того, понятийно-терминологический аппарат должен был бы содержать раскрытие собственно африканистических понятий, таких, как: «внутренняя, или вертикальная морфология», «вершинное», «зависимое» и «нейтральное» маркирование», «типология вершинного» / «зависимого маркирования», «неноминативность», «реляционные имена», «серийные глагольные конструкции», «местоимения порт-манто» и т. д. Необходимо сформулировать для лингвиста, не являющегося африканистом, различие между падежными и количественными формами имен и локативными, сингулярными, плюральными именными классами, имеющими собственные показатели. Многие из применяемых в сочинении терминов и положений отнюдь не принадлежат к общеупотребительным и нуждаются в пояснении. Таковы, например: семантико-прагматическая система координат, субморфный уровень языка, субморфная флексивность и т. п. Нужна специальная подготовка, чтобы понять,

например, такое высказывание: «...в посессивных конструкциях в нигер-конго чаще встречаются случаи зависимого маркирования».

В то же время отрадно отметить, что автор прекрасно владеет глобальной структурной типологией языков братьев Шлегелей и Вильгельма Гумбольдта. Однако возражение Г. П. Мельникова по поводу отнесения к инкорпорирующему типу языков, в которых наличествует прономинальная объектная маркировка в сказуемом, едва ли можно игнорировать, ограничившись декларативным заявлением, что оно будто бы «является слишком произвольным толкованием термина 'инкорпорация'». Дело в том, что Г. П. Мельников выступил с глубокой лингвистической теорией, опрокидывающей многие устоявшиеся лингвистические предположения, его позиции тщательно разработаны, и вопрос об инкорпорации включен в основательно и оригинально обоснованный контекст. С такой легкостью отвергать новое в науке, как это в данном случае сделано автором рецензируемого сочинения, мне представляется весьма рискованным.

Следует приветствовать интерес автора к «объяснительному» направлению в типологии, а также то обстоятельство, что своей задачей он считает не изучение конкретных языковых систем, а анализ максимального разнообразия, которое демонстрирует то или иное языковое средство в разных языках, включая и некоторые европейские.

Метод репрезентативной выборки языков для описания того или иного явления использовался лишь ограниченно. В частности, в целях отработки некоторых методик на конкретном материале использовались преимущественно два языка — суахили (банту, бенуэ-конго) и гбан (манде).

Свое краткое «Введение» (с. 3–10) автор, по-видимому, считает первой главой сочинения (оно вполне могло бы быть названо предисловием), из текста которого становится ясно, что и последующие пронумерованные разделы сам автор воспринимает как главы.

Вторая глава содержит «внутреннюю» типологическую характеристику языковых групп, макросемьи нигер-конго и новейшие данные о генетической классификации, составляющих ее языков. «С точки зрения морфологической типологии, — пишет автор, — языки нигер-конго находятся в диапазоне между доминирующей изоляцией и агглютинацией» (с. 13).

Третья глава целиком посвящена самой броской типологической особенности языков нигер-конго — системе именной классификации. Наиболее ценным в этой главе представляется опыт построения семантических основ типологии объединения имен в классы, поскольку за распределением лексем по классам нельзя не видеть фрагменты картины мира носителей этих языков, и открывается путь

к более глубокому пониманию коммуникативного предназначения этой обширной классифицирующей категории. Здесь нельзя не обратить внимание на то, что сходную проблематику лингвистика имеет в вопросе о частях речи.

Замечу, что автор как нечто само собой разумеющееся принимает тезис, согласно которому отношения между классами лексем носят оппозитивный характер. Тезис о том, что язык представляет собой оппозитивную систему, утвердившийся в индоевропейском языкознании, по-моему, не должен некритически переноситься на материал восточных языков. А если он принимается, то необходимо обоснование этого. Исследования в области теории строя агглютинативных языков, например, убедило специалистов, что следование этому тезису привело к искажению реального положения вещей, к обнаружению у ряда категорий форм с функциональным нулем, что оказалось иллюзией. В первую очередь, надо признать язык естественной системой (Б. С. Серебренников), а уж затем выяснять какими системологическими свойствами она обладает.

В четвертой главе предпринимается попытка создания системы координат для типологии личных местоимений, демонстрируется разнообразие средств выражения так называемых «*семантического-прагматических признаков*», относящихся к разным уровням языка. Особое внимание справедливо уделяется малоизученному в лингвистике «субморфному» уровню языковых средств, функциональному предназначению случаев их нейтрализации, их влиянию на морфонологические и синтаксические процессы.

В пятой главе читатель знакомится со своеобразной типологической особенностью языка гбан: наличие тоновой и субморфной флективности при высокой степени аморфности этого языка.

В шестой главе языки нигер-конго рассматриваются с точки зрения типологии маркирования семантических ролей. В первом ее разделе на обширном материале рассматриваются грамматические средства, которые могут быть истолкованы как отклонения от номинативного (аккузативного) типа маркировки, и причины таких отклонений. Во втором разделе приводятся разнообразные примеры подобных отклонений.

Предметом исследования в седьмой главе являются средства выражения посессивности в основном на материале языка суахили. Автор разграничивает средства отчуждаемой и неотчуждаемой посессивности, а также отношение к ним автосемантических и служебных («*реляционных*»?) имен. Упомянутые различия воспринимаются автором опять-таки как «*оппозиции*».

Особого внимания заслуживают главы третья (с. 35–112) и четвертая (с. 113–162), в которых авто-

ру удается внести важный вклад в теоретическую лингвистику.

В разделах «С чего начинается классификация» (с. 78–84) и «Семантическая типология систем именных классов...» (с. 84–87) предпринимается попытка построить гипотезы (два «логических сценария») о том, как возникают и формируются именные классы. Эта глава представляет собой филигранную разработку теории именных классификаций, выявляются истоки, основы и типы классификаций, качественная или мерная природа классификаторов. При этом ярко показана языковая избирательность, своеобразие отдельных появившихся в поле зрения автора африканских языков. Формулируемые автором идеи выходят далеко за пределы африканского языкознания, захватывая при этом и русистику. Нельзя не отметить также важность разработки проблем грамматикализации, клитизации лексических единиц (с. 90–109).

Не менее важно следует признать начатую К. И. Поздняковым и продолженную в настоящем сочинении разработку концепции так называемых скрытых способов выражения семантико-прагматических средств, функционирующих в сфере личных местоимений, как правило, на субморфном уровне. Здесь читатель узнает много нового о, казалось бы, хорошо известных ему фактах.

Для решения этой задачи был привлечен и тщательно изучен обширный материал: два генетически удаленных друг от друга африканских (изолирующий суахили и агглютинативный гбан), а также 4 европейских языка (английский, немецкий, французский, русский). Раздел 4.1 представляет собой авторское изложение традиционного описания местоимений, в котором делается вывод, что в сфере личных значений (деиксиса) и числа прономинальные системы проявляют универсальный характер. Различаются же системы местоимений значениями: рода / класса, наличия / отсутствия семы вежливости, а также распределением семантики и семантической синкретичности некоторых единиц.

В разделе 4.2 автор делает попытку истолковать традиционные цифровые обозначения местоимений как наборы «семантико-прагматических признаков» (например, английское *she* — 3 лицо ед. ч. жен. (не-локутор, человек, жен.) и т. п.).

Главное, на мой взгляд, содержится в разделах 4.3–4.10, в которых анализируются скрытые и субморфные средства выражения семантики, отличные от средств «открытой» морфологии. Пример из рецензируемой работы: если рассмотреть русские личные местоимения в дательном без предлогов (*ему, ей*), то выявляется семантика одушевленности, отсутствующая в именительном падеже. Почти то же явление наблюдается и во французском языке.

Синтагматическим способом (раздел 4.4) местоимения обнаруживают, по мнению автора, до-

полнительную семантику в высказываниях типа «Я пришла» — «Говорящий-женщина пришла», «Ты — красивый» — «Адресат-мужчина — красивый». Описаны и подобные проявления семантики в других языках (французском, немецком, суахили, английском), а также ситуация в языке гбан. Нельзя не заметить, что в подобных случаях такой способ обнаружения семантики местоимений является синтагматическим, т. е. речевым.

В разделе 4.5 анализируется явление «морфемной нейтрализации», под которой понимается, например, структура семантики немецких личных местоимений *sie* и *Sie*: «...форма *sie* должна интерпретироваться как контекст морфемной нейтрализации, в котором признаки “только адресат, вежл.,” “не-локутор, не мужской” и “не-локуторы” нейтрализуются в парадигме номинатива. С моей точки зрения, более оправданно полагать, что в данном случае следует говорить о трех омонимах, которые в речи подкрепляются контекстом, фоновым знанием, коммуникативной ситуацией и т. п. Ведь декларативное предъявление новой позиции едва ли можно признать достаточно убедительным.

Более убедительной выглядит интерпретация «парадигматической нейтрализации» (раздел 4.5.1): отдельные местоимения в формах косвенных падежей, а также рефлексивные местоимения лишены способности выражать различия по полу, роду, числу; в немецком, например, «парадигматическая нейтрализация» используется для выражения сигнала «не-локуторы» посредством рефлексивных местоимений, а в суахили нейтрализация объектных местоимений выражает признак «говорящий исключен, мн. ч., одуш.» (с. 129).

Синтагматическую нейтрализацию автор видит, например, в таких конструкциях, как русские *я / ты / он пришел*, в которых нейтрализованы различия между говорящим, адресатом и не-локутором (неучастником акта коммуникации).

Как отмечает автор, в центре раздела 4.6. «Субморфная нейтрализация» находятся понятия «субморфа» и «субморфная нейтрализация», которые были введены и разработаны К. И. Поздняковым. Последний в своей статье упоминает имена четырех своих предшественников и их терминологию: «примета» (Р. О. Якобсон), «звуковая метка» (А. А. Реформатский), «носитель функции» (И. А. Мельчук), «субморфный уровень лингвистического описания» (Вяч. Вс. Иванов). В качестве примера приводится подмеченный Р. О. Якобсоном в русском языке в суффиксах дательного, творительного и предложного падежей «общий формальный признак [m]» в формах адъективного склонения мужского рода. Этот признак трактуется как *знак* со значением «периферийность». (Об иконичности знака — лишнее.)

Для разработки учения о субморфах автор воспользовался отнюдь не только африканским

материалом. Детально анализируются личные местоимения вышеназванных европейских языков. В сочинение включен, например, раздел 4.9. «Семантико-прагматические признаки и порядок слов во французских и английских дитранзитивных конструкциях с прономинальными актантами (иерархия одушевленности во французском и английском)», содержащий подразделы с не менее броскими заголовками: «Британский вариант английского языка», «Американский вариант английского языка» и др. Возникает опасение, не станут ли романисты и германисты ревниво обвинять африканиста в том, что он вторгается в чуждые пределы. Для разработки вопроса вполне достаточно использованного в сочинении богатого африканского материала. Автор отмечает даже, что «...если для других языков субморфный уровень играет важную, но все же вспомогательную роль, то в гбан его значение едва ли не превосходит значение собственно морфемного уровня» (с. 139). И далее: «Возможность вывести морфологическую форму всех личных местоимений из субморфных признаков представляется уникальной характеристикой языка гбан, связанной с бедной сегментной морфологией и компенсаторным развитием так называемой «вертикальной (супрасегментной) морфологии». Правда трудно понять, почему автор, прекрасно владеющий фонологией, в заголовке к табл. 1 на с. 138 («Система гласных звуков гбан») использует термин «звук», а не «фонема». Весьма примечательно, что в качестве субморфных носителей значений функционируют и тоны, а также отдельные дифференциальные признаки фонем.

Говоря о русских местоимениях 3-го лица, диссертант разграничивает их «базовые» и «предложные» функции. Это различие проявляется в наличии у местоимения с предлогом начального согласного [н]: *бью её и попал в неё, его жена и ушла от него*.

Автор называет свои выводы предварительными, однако, как представляется, ему удалось доказать, что семантика местоимений не может быть адекватно описана без учета их падежных форм и факторов, функционирующих на субморфном уровне.

Переходя к общей оценке сочинения, необходимо прежде всего признать, что решена одна из основных поставленных автором перед собой задач — подключение материала языковой семьи нигер-конго к проблематике общей типологии и использование идей и методов общей типологии для более глубокого понимания языковых процессов, происходящих в языках этой семьи. Помимо прочего, подтверждением сказанного может служить использование в работе материала фундаментального и не столь уж давно изданного труда Б. Гейне и Т. Кутевой (Heine B., Kuteva T. *World Lexicon of Grammaticalization*. Cambridge University Press, 2002).

Автор справился с конкретизацией тех аспектов грамматического строя, которые составляют quintэссенцию данной монографии: описание наиболее значимых типологических особенностей элементов языка, располагающихся на шкале «иерархии одушевленности», т. е. главных элементов именных групп, а также показать способы выражения ими базовых семантических ролей и синтаксических функций. Выявлены также основные параметры языков нигер-конго в контексте наиболее распространенных моделей типологических классификаций. Продолжая усилия И. К. Позднякова по созданию универсальной классификации именных классов, автор предложил свой вариант решения этой задачи.

В работе дана типологическая характеристика различных групп семьи нигер-конго, изучена их наиболее яркая особенность — система именной классификации. Сделан общий обзор существующих в нигер-конго классификационных систем, проведен парадигматический анализ именных классов в суахили, способный служить моделью универсального описания семантики именных классов, определена специфика языков нигер-конго в рамках их типологии, выявлены инновационные элементы в системах именной классификации, предпринята попытка выработать методику их ограничения от остатков протосистемы нигер-конго, установлены факторы их грамматикализации.

Трудно переоценить научное значение описанного выше опыта построения системы координат для типологического описания личных местоимений, учитывающей разнообразие формальных средств выражения их семантики, участие в этом процессе различных уровней языка, а также речи, при особом внимании к «субморфному» уровню и явлениям нейтрализации.

Нельзя оставить без внимания привлечение широкого языкового материала для анализа отклонений от номинативного (аккузативного) типа маркировки в языках нигер-конго и причин, вызывающих такие отклонения.

Данная монография, очевидно, должна рассматриваться как промежуточный этап в осмыслении затронутых в ней проблем. Попытка описать явления языка в их взаимосвязи, конечно, гораздо сложнее, чем изолированное описание отдельных элементов. Вряд ли можно признать, что все аспекты описания, представленные в работе на данном этапе, складываются в целостную, четко структурированную и при этом динамическую систему. Ведь даже попытка охватить все системные связи в случае анализа всего лишь одной подсистемы языка оказывается отнюдь не простым делом.

Несомненно прав автор, считающий, что часто повторяемый в литературе тезис о сложности и многообразии языковых процессов и явлений

обретает бóльшую убедительность, если ему предшествует сложный процесс доведения конкретного языкового материала до уровня широких теоретических обобщений, которые читатель находит в рецензируемом сочинении.

Ряд критических замечаний были сделаны мною выше. Главное возражение рецензента направлено против игнорирования автором различия между языком (языковой системой) и речью, что проявляется в таких, например, высказываниях, как: «Средство, которое может использовать любой язык в силу его *линейности*, — *порядок слов*» (с. 79); в заголовке на с. 138: «Система согласных зву-

ков гбан». Читателю становится ясно, что «парадигматические измерения» (с. 4) и «синтагматические конструкции» имеют место в пределах одного нерасчлененного объекта — *языка*.

В. Г. Гузев

доктор филологических наук, профессор,
заведующий кафедрой тюркской филологии
Восточного факультета
Санкт-Петербургского государственного
университета

Сборник «Востоковедение и Африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России и Европы. Международная научная конференция. 4–6 апреля 2006 г.: Доклады, материалы». — СПб., 2007.

Сборник включает материалы II Международной конференции «Востоковедение и Африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России и Европы», которая проходила в Санкт-Петербургском Государственном Университете 4–6 апреля 2006 г. Конференция была приурочена к знаменательной дате в истории российской науки: 150-летию восточного факультета СПбГУ. Предлагаемый вниманию читателя сборник научных работ по истории и историографии Турции и других стран Востока посвящен памяти выдающегося отечественного востоковеда Анатолия Дмитриевича Желтякова (1925–1989). Это скромный вклад учеников в увековечение памяти своего учителя.

Сборник состоит из двух смысловых частей. Первая часть посвящена жизни и деятельности профессора А. Д. Желтякова, вторая представляет собой статьи его учеников. Сборник также содержит иллюстрации из личного архива А. Д. Желтякова.

В первой части сборника представлены автобиография А. Д. Желтякова и его небольшой очерк «Как я захотел стать востоковедом», записки дочери Анатолия Дмитриевича И. А. Желтяковой, друга семьи Желтяковых Э. Д. Жидолович, а также воспоминания коллег Анатолия Дмитриевича — профессора С. М. Иванова и профессора Л. В. Строевой. Начинается сборник со вступительной статьи заведующего кафедрой истории стран Ближнего Востока профессора Н. Н. Дьякова «К сборнику па-

мяти профессора А. Д. Желтякова». Первую часть сборника завершает список основных печатных работ доктора исторических наук, профессора Анатолия Дмитриевича Желтякова.

Во вторую часть сборника включены статьи Э. Ю. Гасановой, Н. Н. Дьякова, К. А. Жукова, И. В. Зайцева, Е. И. Зеленева, И. В. Зеленовой, Н. Г. Киреева, Р. Г. Ланда, М. С. Мейера, С. Ф. Орешковой, А. Д. Саватеева, Н. А. Самойлова, М. Х. Сванидзе, Н. Ю. Ульченко, А. М. Фарзалиева, Г. С. Харишвили, Н. Шенгелия и др.

Среди докладов, вошедших в сборник, многие посвящены современным проблемам историографии стран Азии и Африки. Доклад Е. И. Зеленева «Региональный фактор и цивилизационные процессы в афро-азиатском ареале» посвящен регионально-цивилизационной парадигме научного исторического знания. Автор утверждает, что она не является универсальной альтернативой всему предыдущему методологическому опыту человечества. Однако разработка этого метода с учетом опыта не только европейских и североамериканских коллег, но и исторических школ азиатского и африканского ареала, актуальная, первостепенная задача мировой исторической науки. Н. А. Самойлов в докладе «К вопросу о теоретических основах изучения социокультурного взаимодействия» сообщает, что выявление и вычленение различных черт и аспектов социокультурного взаимодействия позволяет понять и объяснить многие явления как в сфере международных отношений, так и в области внутреннего развития социумов. Они позволяют систематизировать и типологизировать отношения между различными странами и народами как в прошлом, так и в настоящем. Доклады иностранных исследователей Холгера Дауна и Волкана

Оздемира также посвящены проблемам глобализации и межцивилизационного диалога между странами Ближнего Востока.

Следующая группа докладов посвящена источниковедению истории стран Азии и Африки. Это доклады И. В. Зайцева «Анонимное описание Еникуле и Керчи (1774)», М. Х. Сванидзе «Фрагмент Канун-наме Ахалцихской ливы 1595 г.» и доклад турецкого исследователя Акифа М. Эрдогру «Кокандское ханство в османских архивных документах».

В сборник вошли также доклады, посвященные истории религиозного развития стран Востока. Это доклады Р. Г. Ланда «Политический ислам: вчера, сегодня, завтра», А. М. Фарзалиева «Османосефевидское соперничество и внешняя политика сефевидского государства в конце XVI — начале XVII в.» и доклад турецкого исследователя Закира Б. Авшара «Каково место турецких СМИ в стратегии борьбы против международного терроризма».

Следующая группа докладов посвящена социально-экономическому и политическому развитию стран Востока. Доклад Н. Н. Дьякова «Из опыта реформ в Тунисском Регентстве Османской империи во второй половине XIX в. Хайрадин ат-Туниси. 1826–1890» посвящен деятельности одного из «черкесов Тунисского регентства» знаменитому генералу Хайрадину ат-Туниси. Доклад Э. Ю. Гасановой «О двух доктринах общественно-политического прогресса в Турции начала XX в.» освещает политические идеи принца Сабахаддина и Зии Гекальпа. В своем докладе «Битва при Мириокефалии 1176 г.» Н. Шенгелия рассказывает об огромном значении этой битвы для Грузии и всего Закавказья. Византийская империя уступила место кочевым сельджукским племенам.

Наконец, достаточно большую группу докладов представляют статьи, посвященные отношениям России со странами Востока. Доклад М. С. Мейера «Некоторые размышления о религиозной и общественной деятельности Абдаррашида Ибрагима (1853–1944)» посвящен жизни и деятельности одного из самых известных представителей первого поколения мусульманских общественных и религиозных деятелей России, выступавших за вовлечение отечественных мусульман в активную политическую жизнь. Е. И. Зеленов и И. В. Зеленева в совместном докладе «Южное направление российской внешней политики Екатерины II: геополитический аспект» сообщают, что Екатерина II возобновила

начатое Петром I продвижение Российской империи на Кавказ, заложив основы южной (кавказской) политики России, продолженной в первой половине XIX в. Павлом I, Александром I и Николаем I. Внешнюю политику Екатерины II необходимо рассматривать в контексте истории международных отношений, определяющим фактором которых в данный исторический период была международная система, сложившаяся после заключения Вестфальского мира. Доклад Н. Г. Киреева «Из истории русско-турецких торговых связей через Стамбул в середине XVIII в.» опирается на архивные документы, опубликованные в двух изданиях на русском языке: книге В. А. Уляницкого «Дарданеллы, Босфор и Черное море в XVIII в.» и работе М. Чулкова «Историческое описание российской коммерции при всех портах и границах от древних времен до ныне настоящего и всех преимущественных узаконений по оной государя императора Петра Великого и ныне благополучно царствующей государыни императрицы Екатерины Великой» в 1781–1788 гг. В докладе «О соотношении протоевразийских идей К. Н. Леонтьева и теории Фр. Духинского о туранском происхождении великороссов» К. А. Жуков обращается к основным идеям евразийства. С. Ф. Орешкова в своем докладе «Причерноморье как зона геополитического разграничения двух империй (XV–XVIII вв.)» обращается в основном к военной истории двух соседствующих государств в данную эпоху. Доклад Г. С. Харатишвили «Из истории русско-афганских отношений» опирается на архивные материалы и охватывает историю русско-афганских отношений с XV по начало XX в. Доклад Н. Ю. Ульченко «О некоторых итогах деятельности организации Черноморского экономического сотрудничества» посвящен современным проблемам развития стран-участниц ЧЭС.

Сборник материалов II Международной конференции «Востоковедение и Африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России и Европы» может быть полезен как востоковедам, так и широкому кругу читателей, интересующихся вопросами межгосударственных и межцивилизационных отношений.

А. В. Жевелева

Аспирантка кафедры истории стран Ближнего Востока восточного факультета СПбГУ

Ассиро-вавилонский эпос. Переводы с шумерско-го и аккадского языков В. К. Шилейко / Изд. подгот. В. В. Емельянов. Отв. ред. И. М. Стеблин-Каменский. СПб.: Наука, 2007 г. (серия «Литературные памятники»)

Вероятно, в любой сфере культуры существуют свои «утраченные сокровища», постепенно превращающиеся в легенду — в немалой степени именно потому, что они были или считались утраченными. Одной из таких легенд, своего рода «Янтарной комнатой», для российской ассириологии и истории русского серебряного века, уже ко временам юности моего поколения стал «Ассиро-Вавилонский эпос» (далее АВЭ) профессора Ленинградского университета В. К. Шилейко — огромный свод выполненных им переводов месопотамских текстов, сданный когда-то в советскую печать и с тех пор, казалось, невосстановимо утраченный. Для всякого, кто был знаком с жизнью, научными трудами и поэзией В. К. Шилейко, было ясно, что этот свод должен быть замечательным синтезом научного и поэтического начал, хотя подобный симбиоз ассириолога и поэта в переводчике не всегда и не во всем обещал быть совершенно непротиворечивым и мог отозваться отдельными неточностями перевода (что и неудивительно, учитывая трудность стоявших перед В. К. Шилейко задач, не только научных, но и художественных). Значение этого труда в то время, когда он готовился, было исключительным и многообразным: это было и крупное достижение науки, и значительный поэтический успех одного из ярких представителей русского серебряного века, и, наконец, исключительно важный опыт вживания русской культуры в культуру иную, выражение иной культуры средствами русского слова, образного и понятийного кода — опыт тем более ценный, что осуществил его человек, который был одновременно и блестящим специалистом по этой иной культуре, и незаурядным творцом культуры отечественной.

За десятилетия, в которые труд В. К. Шилейко не доходил до читателя, значение его не могло не меняться. Собственно научная, ассириологическая, его важность несколько снизилась: наше знание языков и культуры Месопотамии за столетие значительно ушло вперед, многие тексты, переведенные В. К. Шилейко, успели получить более точные переводы, в том числе и русские. Зато добавились два новых «измерения» АВЭ, не существовавшие для современников Шилейко, но придающие ему еще большую ценность для нас. Во-первых, ныне АВЭ — это еще и яркая страница истории отечественной ассириологии в «героическую» эпоху ее существования и в самый бурный и драматический период бытия российской науки, когда стоял вопрос о самом ее выживании (включая простое

физическое выживание ее носителей: обсуждаемый труд Шилейко был сдан в печать в 1920 г.). Во-вторых, если в те времена АВЭ способствовал диалогу двух культур — собственной культуры читателя и переводчика с культурой месопотамской, то для нынешнего читателя АВЭ связывает уже три культуры — современную российскую культуру, носителем которой является сам читатель, культуру русского серебряного века, видным деятелем которой был переводчик, и месопотамскую культуру. Уникальную важность такого опыта трудно переоценить.

К сожалению, ни отечественной ассириологии, ни отечественному книгоизданию в течение почти столетия не хватало возможностей опубликовать АВЭ. Его рукопись была сдана в издательство «Всемирная литература» в 1920 г., но издательство вскоре перестало существовать, автор рукописи умер (1930), а сама она со всеми вносившимися в нее исправлениями оказалась бесследно затеряна издательствами. В семье В. К. Шилейко до 2004 г. хранилась папка с машинописным экземпляром рукописи (вторая копия) — все, что оставалось от АВЭ. Отдельные переводы по этому экземпляру публиковались в сборниках «Всходы вечности» (М., 1987, подготовил Вяч. Вс. Иванов) и «Через время» (М., 1994, подготовил А. В. Шилейко), но большая часть текстов корпуса так и оставалась неизданной. Лишь В. В. Емельянову (не в последнюю очередь благодаря достигнутому им прочному и плодотворному сотрудничеству с А. В. Шилейко) удалось вернуть АВЭ отечественному читателю — почти через 90 лет после сдачи его в печать. Изданные рукописи В. К. Шилейко стало, таким образом, памятником двум эпохам — эпохе создания переведенных текстов (древняя Месопотамия III–I тыс. до н. э.) и эпохе, когда жил сам переводчик (русский серебряный век).

Текст рукописи «Ассиро-вавилонского эпоса» состоит из 503 машинописных листов. Из дневников П. Н. Лукницкого известно, что под диктовку Шилейко писала от руки А. А. Ахматова. Машинисткой была, вероятно, его третья жена В. К. Андреева-Шилейко. Содержание рукописи не соответствует ее заглавию: помимо эпических произведений, в ее составе также есть заклинания, молитвы, предсказания, погребальные песнопения, фрагменты ритуалов и царские надписи. Сама рукопись имела следующие особенности, иногда создающие серьезные затруднения для издателя и комментатора: 1) отсутствовала четкая композиция и рубрикация книги; 2) многие тексты были переведены только фрагментарно, со значительным количеством пропусков (что объясняется отсутствием в то время полных изданий автографии и транслитерации самих переводимых текстов); 3) все тексты — как прозаические, так и ритмизованные — были пе-

реведены как поэтические произведения; 4) лишь в некоторых случаях переводам текстов были предпосланы краткие вступления; 5) отсутствовал комментарий; 6) переводы некоторых текстов содержали грамматические погрешности и неверные интерпретации — как устаревшие, так и просто ошибочные.

Все это ставило перед издателем достаточно сложные задачи чуть ли не на каждой строке переводов; например, как надлежало бы поступить с присутствующими у В. К. Шилейко прочтениями ряда месопотамских слов, принятыми в ассириологии того времени, но с тех пор твердо обнаружившими свою ошибочность и замененными на новые, корректные прочтения (например, В. К. Шилейко, как было тогда принято, читал титул месопотамского правителя как «патеси», в то время как верное его чтение — «энси» и т. д.)? Общепринятого решения такой проблемы в отечественной традиции нет, поскольку и сама эта проблема перед издателями почти никогда не встает. При переиздании «Истории древнего Востока» Б. А. Тураева В. В. Струве вносил редакторские дополнения и исправления прямо в текст в квадратных скобках. В практике изданий отечественной классики, в том числе в серии «Литературные памятники», сходные проблемы решаются так: часть устаревших авторских написаний, не имеющая художественного значения и не характеризующая индивидуальную творческую манеру автора, без оговорок заменяется на современные написания, остальная сохраняется. Для издания АВЭ В. В. Емельянов избрал систему, лежащую в том же русле: заменять заведомо устаревшие чтения, если они не имели художественного значения, чтениями верными (то же «энси» вместо «патеси»), оговаривая, однако, такие замены в примечаниях. Эту систему мы считаем удачной: она не годилась бы для издания текста, имеющего значение лишь как памятник истории науки (тут было бы необходимо оставлять все устаревшие элементы в неприкосновенности), но оптимальна для издания переводов большого научно-художественного значения, сохраняющих актуальность прежде всего с художественной точки зрения и способных служить первым проводником современного читателя в мир месопотамской культуры, к соответствующим ее памятникам. Лучше, чтобы такой текст-«Вергилий» был очищен от заведомо устаревших элементов (которые к тому же с первого взгляда противоречат написаниям, уже знакомым современному образованному читателю), и соответствующие нюансы были перенесены в примечания из основного текста.

Подобные проблемы, зачастую не имеющие однозначного решения, вставали перед издателем постоянно. В итоге он избрал следующую стратегию, предопределившую характер издательского

подхода и комментария: 1) сохранить рукопись как единый текст, но при этом рубрицировать ее; 2) сопроводить издание обширным материалом, характеризующим заслуги Шилейко как ассириолога, переводческую манеру Шилейко и связь этой манеры с мировоззрением и переводческой техникой поэтов серебряного века; 3) дополнить текст подробным издательским комментарием, в котором следовало для каждого конкретного текста или корпуса текстов указать издания, по которым делался перевод, правильные варианты строк, прочитанных и переведенных неверно, и в некоторых случаях — правильные современные интерпретации отдельных сюжетов. При этом оставлялись без изменения анахроничные слова и идеи, иногда встречающиеся в переводах Шилейко. Устаревшие прочтения терминов, имен собственных и топонимов заменялись на современные в тех случаях, когда это не влияло на ритмику стихотворного перевода. Во всех других случаях оставлялись устаревшие чтения, а современные оговаривались в примечаниях.

Результатом стало рецензируемое издание, подготовленное на основе машинописных автографов, ныне хранящихся в Отделе рукописей РНБ. Оно состоит из полного текста рукописи Шилейко (в возвращении его читателю — главная и бесспорная, но далеко не единственная ценность издания), переписки 1940-х годов по поводу несостоявшегося издания текста, исследования жизни и творчества В. К. Шилейко на основе документов его личного архива (очерк «В. К. Шилейко и его «Ассиро-Вавилонский Эпос», с. 468–555), библиографического и филологического комментария к переводам (с. 571–613), полной библиографии работ Шилейко и исследований его жизни и творчества (с. 564–570), основных дат жизни и деятельности В. К. Шилейко (с. 556–563) и аннотированного указателя (с. 619–638). В. В. Емельяновым была проделана большая работа по сличению разных вариантов перевода с последующей критикой текста, а также выявлены многочисленные неточности, существующие в предыдущих публикациях некоторых текстов.

Издание сопровождается иллюстрациями, состоящими из фотографий и рисованных портретов В. К. Шилейко. В Приложении изданы художественные произведения самого Шилейко, созданные по мотивам клинописной литературы (с. 401–438). К ним дан подробный комментарий, и они определены как мастерски выполненный центон, состоящий из склеенных переводов различных вавилонских текстов.

Издатель впервые ввел в науку документы из личных архивов семей Шилейко и Лозинских. Особую ценность представляет публикация самой ранней рукописи перевода вавилонского текста «Нисхождение Иштар» (1914) и двух вариантов кор-

ректур его несостоявшейся публикации в журнале «Аполлон» осенью 1917 г. Интерес представляет также издание некоторых документов, касающихся студенческой жизни Шилейко. Письма по поводу издания книги Шилейко также публикуются впервые по рукописным автографам из архива семьи Шилейко. Между прочим, одно из этих писем (с. 459–460) окончательно уничтожает распространявшийся в околонучной среде клеветнический слух о том, что И. М. Дьяконов якобы злоупотребил использованием выполненного В. К. Шилейко переводом «Эпоса о Гильгамеше». В названном письме вдова профессора Шилейко, обращаясь к молодому ученому Дьяконову в 1940 г., рассказывает ему об утрате рукописи этого перевода еще при жизни ее мужа. Таким образом, И. М. Дьяконов вообще не мог видеть этот перевод. Нет необходимости упоминать, что для всех лиц, знакомых с жизнью и деятельностью Дьяконова, обсуждаемого вопроса не существовало с самого начала, но исчерпывающее документальное доказательство в этой области безусловно полезно.

Из других черт издания отметим следующие. В. В. Емельянов дает подробное изображение биографии В. К. Шилейко не только как ученого, но и как представителя уникальной субкультуры, которую мы традиционно называем «серебряным веком». Приведенные материалы в достаточной степени выявляют особенности самого «героического» века ассириологии, в который проходило научное становление В. К. Шилейко (достаточно сказать, что в пору его обучения под руководством П. К. Коковцова последний придерживался старой теории Галеви, по которой особого шумерского языка не существовало, а соответствующие тексты представляли собой тайнопись носителей языка аккадского (с. 476); надо сказать, что позднее уже и сам П. К. Коковцов отказался от этой точки зрения). Адекватно и нюансированно, с нашей точки зрения, оказался решен достаточно простой вопрос об оценке и историческом месте В. К. Шилейко и его трудов. Катастрофические обстоятельства эпохи, на которую пришлось научная деятельность Шилейко, его ранняя смерть и разнообразие его интересов привели к тому, что, при всем значении

сделанного им вклада в науку, потенциал его во многом остался нереализованным (в частности, по мнению нескольких зарубежных и отечественных коллег¹). Время и обстоятельства сдачи АВЭ в печать обусловили специфику рукописи, которая, конечно, сама по себе не удовлетворяла и тогдашним требованиям к изданию корпуса перевода древних текстов (отсутствие комментария и лемм). Поэтому В. В. Емельянов взвешенно и дифференцированно представляет различные составляющие деятельности В. К. Шилейко: исключительно высоко оценивает и подробно характеризует его научные способности, блестящие ассириологические работы, культурологический вклад и художественно-поэтические достижения, освещает границы его реализовавшейся научной деятельности, подробно рассматривает (и также исключительно высоко оценивает) синтетическое научно-художественное значение переводов, представленных в АВЭ, оговаривая также встречающиеся в них погрешности (в том числе возникшие в тени самих переводческих методов В. К. Шилейко, иной раз жертвовавшего точным смыслом текста во имя яркого художественного образа и поэтической интуиции). Представляя и разрабатывая биографические материалы о В. К. Шилейко, издатель последовательно говорит о герое своего повествования в тоне глубокого уважения и восхищения, что не мешает фактической выверенности изложения его биографии.

Отдельно решается вопрос о причинах отсутствия в АВЭ комментария и большинства лемм к переводам. Совершенно невероятно, чтобы автор уровня В. К. Шилейко считал такой сопроводительный материал *ненужным* при первом масштабном представлении месопотамской культуры российскому читателю! Остается думать, что, насколько бы *нужным* ни полагал Шилейко такой комментарий, в тех обстоятельствах он счел его выполнение *невозможным*. О причинах этой невозможности остается только догадываться; В. В. Емельянов удачно предлагает следующее гипотетическое объяснение, полностью отвечающее общеизвестным фактам научной биографии В. К. Шилейко: по самому направлению своих изысканий он почти не касался на специальном уровне ни сложных и спорных

¹Письма Э. Ф. Вайднера и Ф. Тюрю-Данжена, содержащие суммарную посмертную оценку деятельности Шилейко (см. первопубликацию: Владимир Шилейко. Последняя любовь. М., 2003. С. 282 и сл., 287), исполнены безусловного уважения к нему как к ученому, но достаточно скупы и ординарны по содержанию; даже куда более яркий по выражениям некролог Шилейко, составленный А. П. Рифтиным (Там же. С. 286 и сл.), был оценен вдовой В. К. Шилейко следующим образом: «То, что он [Рифтин] написал... поразило нас всех своей сухостью, равнодушным тоном и даже неправильным освещением, так как получилось впечатление, будто Володя был талантлив, но ничего не успел сделать» (Там же. С. 291). В действительности А. П. Рифтин подобного не писал, но В. К. Андреева-Шилейко уловила именно то, о чем мы писали выше, — отразившееся в некрологе различие между оценкой способностей В. К. Шилейко и тем, что он «успел сделать» реально.

текстологических материй, ни истории и культуры Месопотамии II–I тыс. до н. э., сосредоточившись прежде всего на истории и хозяйственных текстах Шумера III тыс. Между тем комментарий к большинству текстов АВЭ требовал бы прежде всего именно подробного и специального проникновения в вышеуказанные сюжеты (с. 519). Очевидно, В. К. Шилейко не видел возможности осуществить такое проникновение на уровне тех высоких требований, которые он предъявлял к самому себе. От себя добавим, что в иные времена В. К. Шилейко, вероятно, нашел бы время и силы для того, чтобы восполнить этот пробел, но обстоятельства 1919–1920 гг., когда готовилась рукопись АВЭ, делали это почти невозможным физически — в силу пресечения доступа к «мировому банку» научной литературы и контактов с зарубежными коллегами. Не следует также забывать, что рукопись была предназначена для знаменитого проекта «Всемирная литература», возглавлявшегося М. Горьким; переводческая работа для этого проекта была для ее исполнителей в значительной мере делом выживания и предусматривала большую скорость сдачи крупных объемов текстов, не осложненных детальными научными рассуждениями.

Примечательные нюансы обнаруживает и печальная издательская (вернее, «не-издательская») история АВЭ. Если сначала, в самом 1920 г., для публикации этого текста от В. К. Шилейко не требовали ничего, кроме дополнения его несколькими предисловиями, то затем, после закрытия издательства «Всемирная литература», труд так и не вышел, хотя выполнителю вышеназванные требования 1920 г. В. К. Шилейко было бы, разумеется, очень легко (см. с. 509–516). Очевидно, в 1920-е годы новыми издателями к тексту были предъявлены более существенные (и вполне объяснимые) пожелания, а В. К. Шилейко не успел взяться за их выполнение до своей преждевременной смерти (условия его жизни и работы, состояние здоровья и напряженность его тогдашней деятельности делают это недивительным).

В целях дальнейшего совершенствования комментария при издании рецензируемого литературного памятника (а учитывая его значение и тираж в 3000 экз., дополнительное или новое издание в обозримом будущем оказывается вполне вероятным) можно было бы высказать также следующие пожелания.

В исследовании В. В. Емельянова о В. К. Шилейко — исследовании авторском и потому, естественно, субъективном во всех тех оценочно-биографических аспектах, в которых объективная оценка невозможна в принципе, — лучше было бы, на наш взгляд, четче разделить подобные аспекты и более «академическую» часть, где ставятся и решаются вопросы строго верифицируемые. Так,

оценка склада ума В. К. Шилейко и возможностей его дальнейшей работы, не скончавшись он в 1930 г. (с. 526), любопытна сама по себе и вполне уместна в биографическом очерке, но по определению не может иметь той доказательности и объективности, которую имеет, скажем, характеристика его научного развития, и эту разницу для читателя стоило бы оговорить специально.

Далее, оговаривая ошибочные (как устаревшие, так и неверные для времен самого Шилейко) места публикуемых переводов и указывая переводы верные (или предположительно верные), издатель редко приводит обоснования этих новых переводов. Само по себе это оправданно: понятно, что издание серии «Литературные памятники» было бы невозможно загромождать детальными ассириологическими разборами или ссылками по вопросам о переводе отдельных слов. Ассириолог и шумеролог в большинстве случаев и так поймут логику, по которой комментатор предпочитает тот или иной перевод, а неспециалисту и анализ ничего не скажет. Целесообразно было бы, однако, ввести в издание (с минимальными ссылками на лексикографическую литературу) общее разъяснение по поводу того, чем именно руководствуется издатель в своем выборе новых переводов взамен неверных и устаревших.

Объем реального комментария к затронутым текстами АВЭ сюжетам отвечает формату серии «Литературные памятники», не допускающего целостных очерков по истории и культуре той цивилизации, которую представляет публикуемый текст или корпус текстов; соответствующее соотношение текста и комментария давно апробировано в «Литературных памятниках» изданиях античных текстов. Однако именно в рамках традиции «Литературных памятников» была бы весьма желательна самая краткая сводная хронологическая таблица по истории (прежде всего династической) и культуре Месопотамии, схема месопотамского пантеона и схема месопотамской концепции мироустройства.

Наконец, укажем одну мелкую языковую двусмысленность: в аннотированном указателе на с. 625 о садовнике Ишулану говорится как о человеке, «соблазнившем Иштар». Слово «соблазнивший» имеет два значения: (1) вызвавший (даже ненамеренно) чью-то страсть к себе; (2) добивавшийся и добившийся от кого-то любовной связи. Ишулану, как известно «соблазнил» Иштар только в первом значении; после чего она попыталась «соблазнить» Ишулану в значении втором, но безуспешно; это и составило суть месопотамского мифа об Иштар и Ишулану. Не держащий всего этого в голове читатель может понять фразу противоположным ее истинному смыслу образом, решив что Ишулану пытался «соблазнить» = добиться любви Иштар. Эту двусмысленность необходимо было бы устранить.

В целом нужно заключить, что российская культура значительно обогатилась оттого, что труд В. К. Шилейко, имеющий исключительно важное общекультурное значение, наконец-то дошел до читателя (хотя это, увы, и не то поколение читателей, которому автор его предназначал). Издатель проделал очень непростую текстологическую работу, впервые в такой полноте представив нам и художественные переводы Шилейко, и его самостоятельные произведения, написанные по мотивам этих переводов. Читателя же можно поздравить с выходом АВЭ как с новым крупным и плодотворным результатом в двух областях: в приобщении нашего современника к истории и культуре древ-

ней Месопотамии и в более глубоком ознакомлении его с замечательной фигурой В. К. Шилейко, чей жизненный и научный путь впервые оказался представлен с такой подробностью и полнотой. Хочется надеяться, что судьба этой книги, достойно пополнившей авторитетную серию «Литературные памятники», после десятилетий забвения сложится счастливо.

А. А. Немировский,
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник
Института всеобщей истории РАН
(Москва)

РЕФЕРАТЫ

УДК 94

Дьяков Н. Н. **Россия и Магриб: К истории установления отношений** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 3–13.

Статья посвящена установлению исторических контактов между народами России и арабского Магриба. Автор освещает основные этапы и наиболее яркие события в развитии торговых, политических, культурных связей России со странами Северной Африки — Алжиром, Тунисом, Марокко — вплоть до начала XX в.

Ключевые слова: Россия, Магриб, политические и культурные связи.

УДК 133.4

Иванова В. В. **Магический Восток — Очарованный Запад** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 14–22.

Статья посвящена исследованию сложившегося в рамках европейской и русской традиций образа Магического Востока. Появившийся под византийским влиянием как запоздалая реакция на рождение ислама, этот образ оставался актуальным на протяжении веков и стал неотъемлемой частью такого течения как Ориентализм.

Ключевые слова: Ислам, Магия, Ориентализм.

УДК 339.92

Самойлова М. Н. **Современное состояние японских прямых инвестиций в Европейском Союзе** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 23–32.

В статье проанализировано состояние японских инвестиций в странах Европейского Союза на рубеже XX–XXI вв. Современный этап в истории экспорта японского капитала в Европу может быть охарактеризован как период изменения конфигурации японского инвестирования в рамках Европейского Союза. Происходит активное инвестирование японскими компаниями своего капитала в экономику стран Центральной и Восточной Европы, вступивших в начале XXI в. в Евросоюз. Автор рассматривает причины и возможные последствия происходящих изменений.

Ключевые слова: Япония, Европейский Союз, страны Центральной и Восточной Европы, прямые инвестиции, экономическое взаимодействие.

УДК 327

Старовойтова Е. О. **Страны Латинской Америки и Карибского бассейна в современной внешнеполитической стратегии КНР** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 33–43.

С момента провозглашения политики реформ и открытости и по сей день внешняя политика КНР прошла несколько этапов развития. В начале XXI в. мы стали свидетелями стремительного усиления экономического и политического влияния Китайской Народной Республики во всем мире. По некоторым прогнозам, к 2050 г. Китай встанет в один ряд с наиболее развитыми мировыми державами. Для достижения этой цели необходимо создание эффективной комплексной внешнеполитической стратегии с выделением наиболее приоритетных областей. На современ-

ном этапе развивающиеся страны, а в частности страны Латинской Америки и Карибского бассейна, заняли особое место в системе международных интересов КНР.

Ключевые слова: КНР, Латинская Америка, международные отношения, внешнеполитическая стратегия, развивающиеся страны, кооперация юг-юг.

УДК 821.21

Гуров Н. В. **Религиозно-философские тексты в традициях средневекового индуизма: «Ниспровержение Калавады» в литературе «воинствующего шиваизма» XII в.** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 44–53.

Статья затрагивает ряд проблем, связанных с общим характером исторического развития текстов индийской культурной традиции. Характерная для индийской культуры базовая концепция всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости способствовала возникновению традиции ссылок на прежние авторитеты, критического анализа более ранних «исчезнувших» текстов (в частности — текстов философского и политологического характера) и т. д. Автор стремится показать, каким образом философское учение «калавада» («временпоклонников») излагается в литературе «воинствующих шиваитов», создававших свои произведения на языке телугу в XII–XIII вв. Эти тексты (как, впрочем, и иные образцы средневековой литературы телугу) до сих пор в отечественной индологии известны не были и вводятся в научный обиход впервые.

Ключевые слова: «Воинствующий шиваизм», творчество Палькурики Соманатхи (1190–1260), агиографическая литература, учение «калавада» («хронософия»).

УДК 821.211

Кок ова Ю. Г. **Богоявления в Бхагавата-пуране** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 54–66.

Автор обращается к важнейшему тексту кришнаизма — Бхагавата-пуране с целью выявить изменения в повествованиях о теофании, возникших под влиянием идеологии бхакти. Традиционная структура такого повествования отражает, характерный для ритуально-магического мировоззрения, тип взаимоотношений бога и его почитателя, а именно — обмен дарами между адептом и божеством. Очевидно, что этот тип отношений противоречит как идеи бхакти о спонтанной, безусловной милости Господа, так и лишенному прагматизма идеалу бхакта — эмоционально сопричастного богу как объекту и одновременно источнику преданной любви. Анализ многочисленных эпизодов Бхагавата-пураны, повествующих о видениях, позволяет сделать вывод, что несмотря на некоторое смещение акцентов и попытки истолковать мотивацию персонажей в духе бхакти, нарративная модель, воплощающая ситуацию богоявления, существенно не меняется. Пытаясь найти причины сохранения в тексте такой внутренне противоречивой повествовательной модели, автор отмечает жанровые особенности пуранического текста. Кроме того, структурная повторяемость в изложении традиционной темы вызывает большее доверие его аудитории. Немаловажным представляется и тот факт, что эта повествовательная модель совпадает с культовой практикой индуистского «мейнстрима».

Ключевые слова: Теофания, бхакти, пурана, нарративная модель, Кришна, бхакт.

УДК 821.21, 397.4

Котин И. Ю. **Голос индийской диаспоры** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 67–71.

В статье исследуется развитие литературы, созданной индийцами в диаспоре, и текстов, ставших для индийской диаспоры знаковыми. Индийский текст индийской диаспоры отражает основные этапы южноазиатской миграции, но также отражает проблемы и чаяния нового по-

колениа южноазиатов, уже родившихся или выросших на новой родине, далекой от индийского субконтинента, а также мысли и мечты тех, кто остался в Индии, Пакистане, Бангладеш, но связан с ними родственными, кастовыми, земляческими, дружескими узами. История литературы диаспоры — это история миграции из исторической Индии, оседания и деятельности выходцев из Южной Азии на новой родине.

Ключевые слова: миграция, индийская диаспора, литература индийской диаспоры.

УДК 821.211

Невелевой С. Л. **Эпическое текстосложение-II («Другой» Кришна)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 72–88.

Статья посвящена анализу содержания одной из книг древнеиндийского эпоса «Махабхарата», события которой стоят особняком в эпическом сюжете. Происходящее в кн. XVI «О побойще палицами» касается союза племен, возглавляемого Кришной, который представлен в остальном тексте эпоса отнюдь не племенным вождем, а героем и высшим началом мироздания. Задачей статьи было показать, каким образом почти тысячелетняя эпическая традиция, втягивая в свою орбиту и преобразуя первоначально чуждый ей религиозно-мифологический материал, последовательно подвергается так называемому «брахманскому редактированию».

Ключевые слова: героический, религиозно-философский, эпос, брахманский, редактирование, композиционный, инкорпорация, сюжет, паломничество, святыня, традиция, обряд, пастушеский, земледельческий, битва, воин, мифологический, ритуальный, синонимия, сравнение, метафора, именование, контекст, демоноборчество, вселенная, мироздание, судьба, Время, йога, земля.

УДК 821.21.82-15

Соболева Д. В. **Жанр шатака («стостишь») в литературе телугу XIII–XVIII вв.** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 89–103.

Статья посвящена недостаточно изученной как в отечественном, так и в зарубежном литературоведении проблеме — становлению, развитию и особенностям жанра шатака в поэзии телугу. Жанр «стостиший» представлен и в других литературах Индии, но только в литературе телугу он получает широкое распространение, приобретает определенные «канонические» формы. Заметное влияние на стихотворения шатака телугу оказали санскритская, пракритская и тамильская литературы. Первые произведения жанра шатака в поэзии телугу относятся к XII–XIII вв. Пройдя долгий путь развития, этот жанр сохранился до наших дней и пользуется популярностью в регионе Андхра. Статья снабжена переводами дидактических шатака XIII и XVII–XVIII вв. На основе этих примеров автор проводит анализ стилистических особенностей жанра.

Ключевые слова: литература на индийских языках, дидактическая поэзия, литература телугу.

УДК 82-1/29.21

Цветкова С. О. **Поэтика проповеди Кабира: Некоторые черты** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 104–113.

Статья посвящена творчеству индийского поэта-проповедника учения ниргуна-бхакти Кабира (XV в.) и затрагивает вопрос об источниках формирования религиозно-мистической доктрины поэта. В центре внимания исследования — выделение черт жанровой поэтики религиозной проповеди и исповеди о мистическом откровении, анализ языка и стиля ряда стихов (пад) Кабира, интерпретация образной символики произведений поэта.

Ключевые слова: индийская средневековая поэзия, творчество Кабира, учение ниргуна-бхакти, проповедническая традиция, поэтика религиозной проповеди, мистическая символика, проблемы интерпретации.

Челнокова А. В. «Апне-апне Рам» Бхагавана Сингха как пример романа хинди конца XX в.: традиция и новации // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2009. Вып. 4. С. 114–131.

В статье подробно рассматривается один из наиболее полемичных романов хинди, созданных за последнее десятилетие XX в. Анализируя образную систему, форму и метод повествования, другие важные присущие роману черты, автор статьи стремится наглядно продемонстрировать, благодаря каким предпосылкам и при помощи каких средств «Апне-апне Рам» совмещает в себе элементы эпического сказания и постмодернистского романа, характеристики литератур Востока и Запада, традиции и современность.

Ключевые слова: новейшая литература хинди, постмодернизм, современный роман хинди.

SUMMARIES

Dyakov N. N. Russia and Maghrib: a Contribution to the History of Interregional Relations.

The Article deals with the main stages and events in the history of political and cultural relations between Russia and the countries of the Arab Maghrib — Algeria, Tunisia, Morocco — from its origins to the early 20th C.

Keywords: Russia, Maghrib, political, cultural relations.

Ivanova V. V. Magical Orient — Charmed Occident.

The present article traces the evolution of an Image, familiar both for European and Russian cultures — the Image of Magical Orient. Born in the Middle Ages under the influence of Byzantine tradition as an overdue reaction to the occurrence of Islam, this Image became an integral part of the set of beliefs known as Orientalism.

Keywords: Islam, Magic, Orientalism.

Samoylova M. N. Current State of Japanese Direct Investment in the European Union.

This article analyses the state of Japanese investment in the countries of the European Union at the end of the 20th — the beginning of the 21st century. The recent stage in the history of Japanese capital investment in Europe can be described as a time of changing Japanese investment patterns within the EU. Japanese companies are actively investing in the economies of Central and Eastern European countries that joined the EU in the beginning of the 21st century. The author analyses the reasons and possible results of the current transformation.

Keywords: Japan, European Union, Central and Eastern European countries, direct investment, economic transaction.

Starovoytova E. O. Latin America and the Caribbean in contemporary China's foreign policy strategy.

From the beginning of the Chinese economic reform until nowadays the foreign policy of the PRC has passed through several stages of development. In the beginning of the 21st century we could witness the rapid growth of the economic and political impact of the People's Republic of China on the world. According to some forecasts, by the year 2050 China is going to be among the most developed countries of the world. To achieve such results it is necessary to create an effective complex foreign policy strategy emphasising the priority fields. Today so-called developing countries, among which are the countries of Latin America and the Caribbean, are taking on special significance in the system of the PRC's foreign policy interests.

Keywords: PRC. Latin America. International relations. Foreign policy strategy. Developing countries. South-South cooperation.

Gurov N. V. Religious-philosophical texts in the tradition of medieval Hinduism. Overthrow of Kalavada in the literature of militant Sivaism in XII cent.

The paper presents an attempt to examine some problems related to the general trends of development of the Indian Cultural Text. The basic concept of the universal interdependency and intercommunication required from the Indian authors of the Middle Age (especially — from the authors of the Politological and Philosophical treatises of any description) a detailed critical analyses of the works of their predecessors. Many cultural items are known to us only from such a critical description and could be reconstructed on the basis of it. The present paper is just an attempt to collect the information concerning the philosophical school of the so-called “Kālavādins” (“Chronosophists”) on the basis of the critical material in the Viraśaiva (Militant Sivaism) canon (XII–XIII cent.). The textual material of the paper is practically unknown in the Indological literature.

Keywords: Militant Sivaism, Palkuriki Somanatha's (1190–1266) works, agiographical treatises, “Kālavāda” (chronosophy doctrine).

Kokova Yu. G. The revelation of God in the Bhagavata purana.

Rise and development of traditional lore occurs within rigid frameworks of cultural and “literary” stereotypes. These stereotypes repeat themselves in a vast number of traditional texts. New ideas and concepts are superimposed upon an age-long pattern, without fully transforming it, but giving it new accents, overtones. In the article “The revelation of God in the Bhagavata purana” Yu. G. Kokova shows that the bhakti ideas in the purana come to some contradictions with the traditional description of the epiphany. These ideas, however important they might be, have not modified the narrative pattern. Yu. G. Kokova assumes that the preservation of the subjects and themes which are considered typical of the puranas and their realization in the canonized narrative model apparently meet the listeners’ expectations. The repetition of structurally similar descriptions of religious experience implies their unchallenged authority for popular mentality. Moreover, the character of the relationship between the god and believer, ingrained in the epiphany, fits the “everyday” hindu practices.

Keywords: Theophany, bhakti, purana, narrative model, Krishna, bhakta.

Kotini Yu. The Voice of the Indian Diaspora.

Indian diaspora is estimated to be the second largest after the Chinese diaspora. Its importance is evident in politics of many countries including Fiji, Trinidad and Mauritius. The cultural influence of the Indian diaspora is evident through Indian architecture abroad and not the least through its literature including novels of the Nobel-prize winner V. S. Naipul and the Booker-prize winners Salman Rushdie and Monika Desai. The diaspora’s literature deals with themes of migration, hard labour, solitude, cultural conflict and the myth of return.

Keywords: migration, Indian diaspora, literature of the Indian diaspora.

Nevelova S. L. Epical textual composing-II (“Another” Krishna).

The paper presents an attempt to examine one of the books from ancient Indian epos “Mahabharata” and its events which stand apart from the plot of the epos. “The Book of the Clubs” XVI deals with the tribal union headed by Krishna who is represented in the rest part of the epos not as a tribal leader, but as a hero, the divine principle of the universe. Present paper is an attempt to show how almost thousand year long lasting tradition while drawing into its orbit and transforming initially alien religious-mythological material is undergoing a steady process of “brahmanical editing”.

Keywords: heroic, religious-philosophical, epos, brahmanic, editing, compositional, incorporation, plot, pilgrimage, relic, tradition, ceremony, shepherdly, agricultural, battle, warrior, mythological, ceremonial, synonymy, comparison, metaphor, naming, context, struggle against demons, universe, creation, destiny, Time, yoga, world.

Soboleva D. V. Shataka Genre in Telugu Literature of XIII–XVIII.

The article is devoted to the problem which hasn’t been sufficiently introduced into research area of domestic as well as foreign literary criticism — the problem of formation, development and particular features of Shataka genre in Telugu literature. The genre of “hundred verses” can be found in other Indian literatures, it is Telugu literature where it becomes widely used and acquires certain “canonic” forms. This genre was dramatically influenced by Sanskrit, Prakrit and Tamil literary traditions. First verses in Shataka genre were created as early as XII–XIII c. After long transformation and development this genre is still present in Telugu literature and is very popular in Andhra Pradesh. The article provides translation of certain shataka verses of XIII, XVII and XVIII c. These examples allow the author to analyze stylistic peculiarities of the genre.

Keywords: Literature in Indian languages, Didactic literature, Telugu Literature.

Tsvetkova S. O. The Poetics of the Religious Message by Kabir: Some Aspects.

The paper deals with the poetical works of Kabir (XV c.), the famous Indian Saint and poet, who advocated the doctrine of nirguna-bhakti in Northern India. The questions of the sources on which the poet’s religious and mystical teaching was formed are also considered in the study. The paper is focused

on some characteristic features of the poetics of religious and mystical message as a genre of literature and on the examination of Kabir's language and poetic style, including the problems of interpretation of the mystical symbols in his poetry.

Keywords: indian medieval poetry, Kabir, the doctrine of nirguna-bhakti, the Indian tradition of religious teachings, poetics of religious message, mystical symbols, problems of interpretation.

Chelnokova A. V. Bhagavan Singh's "Apne-Apne Ram" as an example of the Hindi novel of the end of XX century: tradition and innovations.

The article gives the detail analysis of one of the most polemical Hindi novels written during the last decade of the XX century. By studying of the character system, narrative method and other important aspects the author shows how this novel combines epic elements with characteristics of post modern prose, eastern literary tradition with the western one, modernity with traditional Indian roots.

Keywords: modern Indian literature, postmodernism, contemporary Hindi novel.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Гуров Никита Владимирович, кандидат филологических наук, доцент восточного факультета СПбГУ, зав. кафедрой индийской филологии; nikita-gurov@yandex.ru

Дьяков Николай Николаевич, зав. кафедрой истории стран Ближнего Востока восточного факультета СПбГУ, профессор, доктор исторических наук; nick-d@mail.ru

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

Кокова Юлия Георгиевна, кандидат филологических наук, доцент восточного факультета; kokova@pisem.net

Котин Игорь Юрьевич, кандидат исторических наук, доктор философии (Оксфорд), доцент восточного факультета СПбГУ, старший научный сотрудник МАЭ РАН; kotin_igor@hotmail.com

Невелева Светлана Леонидовна, доктор филологических наук, профессор восточного факультета СПбГУ, ведущий научный сотрудник ИВРукРАН; NEVEL_SV@mail.ru

Самойлова Марина Николаевна, аспирант кафедры мировой экономики экономического факультета СПбГУ; marina-ns@mail.ru

Соболева Дарья Валерьевна, магистр по специальности востоковедение-африканистика, филология телугу; ассистент кафедры индийской филологии Восточного факультета СПбГУ; soul_ru@yahoo.com

Старовойтова Елена Олеговна, аспирант Восточного факультета СПбГУ; es@kamillastar.ru, screwfix@mail.ru

Цветкова Светлана Олеговна, кандидат филологических наук, доцент кафедры индийской филологии восточного факультета СПбГУ; swati@mail.ru

Челнокова Анна Витальевна, кандидат филологических наук, ассистент кафедры индийской филологии восточного факультета СПбГУ; ladyeng@mail.ru

ПЕРЕЧЕНЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В ЖУРНАЛЕ
«ВЕСТНИК САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА»
в 2009 году

СЕРИЯ 13: ВОСТОКОВЕДЕНИЕ, АФРИКАНИСТИКА

	Вып.	Стр.
Памяти проф. С.М. Иванова.....	(2)	3–4
Список научных трудов профессора С.М. Иванова с 1972 по 2007 г.....	(2)	5–9
Россия и Восток		
<i>Базиленко И.В.</i> Мемуары Н.М. Вербы (1882–1953) как неизвестный источник по истории русско-иранских связей начала XX в.	(3)	3–12
<i>Герасимов И.В.</i> Россия — Судан: из истории взаимоотношений (по материалам книги Е.П. Ковалевского «Путешествие во внутреннюю Африку». СПб., 1849. Т.1–2)....	(3)	13–16
<i>Дьяков Н. Н.</i> Россия и Магриб: История установления отношений.....	(4)	3–13
<i>Жуков К.А.</i> Некоторые узловые моменты русско-турецких отношений в конце XVII — начале XX вв.....	(2)	10–22
<i>Иванова В. В.</i> Магический Восток — очарованный Запад: Опыт историко-культурологического обзора.....	(4)	14–22
<i>Мельниченко. Б.Н.</i> Дом Романовых и Дом Чакри (Россия и Таиланд в конце XIX — начале XX вв.).....	(3)	17–33
<i>Самойлов Н.А.</i> Визиты китайских и японских дипломатических миссий в Россию в третьей четверти XIX в.: Коммуникационный код социокультурного взаимодействия	(1)	3–12
<i>Строева М.В.</i> Россия и Япония: О визитах японских государственных деятелей в Россию в середине 70-х — конце 80-х годов XIX в. (на основе документов АВПРИ)...	(1)	13–18
<i>Тимошенко-Оздемир Е.Н.</i> Северный Кавказ в международной политике во второй половине XIX века.....	(2)	23–34
Внешняя политика и международные отношения стран Азии и Африки		
<i>Жевелева А.В.</i> Об истоках частного предпринимательства (по автобиографическим материалам С.Сабанджи).....	(2)	35–42
<i>Османов Е.М.</i> «Христианское столетие» в Японии как переходный этап к новой внешней и внутренней политике государства.....	(2)	43–57
<i>Самойлова М. Н.</i> Современное состояние японских прямых инвестиций в Европейском Союзе.....	(4)	23–32
<i>Старовойтова Е. О.</i> Страны Латинской Америки и Карибского бассейна в современной внешнеполитической стратегии КНР.....	(4)	33–43
Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки		
<i>Бочаров В.В.</i> К вопросу об истоках «правового нигилизма» на Востоке (и в России).....	(3)	34–46
<i>Емельянов В.В.</i> Идея вечного возвращения в шумерской культуре.....	(2)	58–68
<i>Зеленев Е.И.</i> Геокультурное пространство и геокультурные поля: Теория вопроса	(1)	19–28
<i>Зеленев Е.И.</i> Образ мира: геокультурное мировидение.....	(3)	47–60
<i>Мокрушина А.А.</i> Экспликация эмоциональных концептов на примере арабского и русского языков.....	(1)	29–42
<i>Мыльникова Ю.С.</i> Осмысление исторического пути и будущее страны в книге Чан Кай-ши «Судьба Китая»	(2)	69–76
<i>Самойлов Н.А.</i> Подходы к изучению геокультурных пространств России и Китая и их взаимодействия в XVIII — начале XX вв.	(3)	61–75
<i>Сомкина Н.А.</i> Китайская традиция благопожеланий: символика животных и растений	(2)	77–86
<i>Сторожук А.Г.</i> Слово и цифра: Знаковая структура уставных стихов	(1)	43–67

История и источниковедение

<i>Алексеев А.К.</i> Россия на «Крыше мира»: Памирский отряд в политической и культурной жизни Бадахшана. К 115-летию похода генерала М.Е. Ионова в Западный Памир (1894 г.)	(3)	76–90
<i>Григорьев С.Е.</i> Неизвестная карта Кабула из собраний архива Русского географического общества.....	(1)	68–75
<i>Илюшина М.Ю.</i> Письменные источники по изучению мамлюкского феномена в Египте в османский период (XVI–XVIII вв.)	(1)	76–93
<i>Матвеев А.С.</i> Сообщение ал-Мас'уди о славянских святилищах	(2)	87–101
<i>Подцероб А.Б.</i> Открытия Сахары	(2)	102–114
<i>Сипенкова Т.М.</i> «Как можно меньше быть туристом...» О книге В.Л. Кигна «Приключения и впечатления в Италии и Египте. Заметки о Турции» (СПб., 1888).....	(3)	91–100
<i>Харатишвили Г.С.</i> Русские путешественники, посетившие Афганистан при эмире Шер Али-хане (1863–1879)	(2)	115–119

Литературоведение

<i>Гуров Н. В.</i> Религиозно-философские тексты в традициях средневекового индуизма: «Ниспровержение Калавады» в литературе «воинствующего шиваизма» XII в. ..	(4)	44–53
<i>Донченко С.С.</i> Некоторые характеристики творчества бенгальских певцов-баулов	(3)	101–107
<i>Кокова Ю. Г.</i> Божоявления в Бхагавата-пуране	(4)	54–66
<i>Котин И. Ю.</i> Голос индийской диаспоры.....	(4)	67–71
<i>Нивелева С. Л.</i> Эпическое текстосложение — II («другой» Кришна).....	(4)	72–88
<i>Пелевин М.С.</i> Семья шейхов Цамкани и афганская книжная культура в XVIII в.....	(1)	94–101
<i>Соболева Д. В.</i> Жанр шатака («стостишь») в литературе телугу XIII–XVIII вв.....	(4)	89–103
<i>Хронопуло Л.Ю.</i> «Перевернутый мир» сборника рассказов Хоси Синъити «Бокко-тян» ..	(1)	102–106
<i>Хронопуло Л.Ю.</i> «Потерянный» герой японского рассказа конца XX — начала XXI вв.....	(3)	108–112
<i>Цветкова С. О.</i> Поэтика проповеди Кабира: Некоторые черты.....	(4)	104–113
<i>Челнокова А. В.</i> «Апне-апне рам» Бхагавана Сингха как пример романа хинди конца XX в.: Традиция и новация.....	(4)	114–131

Языкознание

<i>Алексеева М.Е.</i> О проблеме детерминативов в контексте современных синтаксических теорий	(1)	107–113
<i>Выдрин В.Ф.</i> Морфология прилагательных в дан-гуэта (южные манде).....	(2)	120–140
<i>Гроховский П.Л.</i> Санскрит в Тибете: язык в контексте культурных заимствований	(3)	113–122
<i>Гузев В.Г.</i> Категория изъявительного наклонения (индикатив). Категория времени индикатива в турецком языке	(1)	114–136
<i>Касевич В.Б.</i> О количественно-типологических индексах для характеристики восточных языков	(3)	123–142
<i>Колпачкова Е.Н.</i> Классы глагола, сочетаемость и типология.....	(1)	137–149
<i>Суворов М.Н.</i> Английские заимствования в йеменских диалектах арабского языка.....	(2)	141–148

Хроника научной жизни

<i>Дьяков Н.Н., Зеленов Е.И.</i> Востоковедение и африканистика в диалоге цивилизаций: к итогам XXV международной конференции по источниковедению и историографии стран Азии и Африки. Восточный факультет СПбГУ	(3)	143–150
--	-----	---------

Рецензии и отзывы

<i>Гузев В. Г.</i> — А. Ю. Желтов. Языки нигер-конго: структурно-динамическая типология. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2008	(4)	132–135
<i>Жевелева А. В.</i> — Рецензия на сборник «Востоковедение и Африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России и Европы. Международная научная конференция. 4–6 апреля 2006 г.: Доклады, материалы». — СПб., 2007	(4)	136–137
<i>Немировский А. А.</i> — Ассирио-вавилонский эпос. Переводы с шумерского и аккадского языков В. К. Шилейко / Изд. подгот. В. В. Емельянов. Отв. ред. И. М. Стеблин-Каменский. СПб.: Наука, 2007. (Серия «Литературные памятники»).....	(4)	138–142

CONTENTS

Russia and the East

<i>Dyakov N. N.</i> Russia and Maghrib: a Contribution to the History of Interregional Relations.....	3
<i>Ivanova V. V.</i> Magical Orient — Charmed Occident	14

Foreign policy of international relations of Asia and Africa

<i>Samoylova M. N.</i> Current State of Japanese Direct Investment in the European Union.....	23
<i>Starovoytova E. O.</i> Latin America and the Caribbean in contemporary China's foreign policy strategy	33

Literary studies

<i>Gurov N. V.</i> Religious-philosophical texts in the tradition of medieval Hinduism. Overthrow of Kalavada in the literature of militant Sivaism in XII cent.....	44
<i>Kokova Yu. G.</i> The revelation of God in the Bhagavata purana.....	54
<i>Kotin I. Yu.</i> The Voice of the Indian Diaspora.....	67
<i>Neveleva S. L.</i> Epical textual composing-II (“Another” Krishna).....	72
<i>Soboleva D. V.</i> Shataka Genre in Telugu Literature of XIII–XVIII.....	89
<i>Tsvetkova S. O.</i> The Poetics of the Religious Message by Kabir: Some Aspects.....	104
<i>Chelnokova A. V.</i> Bhagavan Singh’s “Apne-Apne Ram” as an example of the Hindi novel of the end of XX century: tradition and innovations.....	114

Reviews

<i>Guzev V. G.</i> — Review of the book A.Yu.Zhel'tov “Niger-Congo languages: structural-dynamic typology”, Publishing house of St.Petersburg University, 2008	132
<i>Zheveleva A. V.</i> — Review of the miscellany “Asian and African Studies in the Universities of St. Petersburg, Russia and Europe. The International Scientific Conference. April 4-6, 2006: Abstracts and Materials”. — St. Petersburg, 2007.....	136
<i>Nemirovsky A. A.</i> — The Assyro-Babylonian epos. Translations from Sumerian and Akkadian languages by V.K. Shilejko / Edition prepared by V.V. Emelianov. Editor-in-chief I.M.Steblin-Kamensky. Saint-Petersburg: Nauka, 2007. (Series “Literary Monuments”)	138

References	143
-------------------------	-----

Summaries	147
------------------------	-----

Authors	150
----------------------	-----

List of the articles	151
-----------------------------------	-----