

Содержание

Экология культуры Востока	7
<i>Багратион-Мухранели И.Л.</i> Пушкин и Грузия. К вопросу об «утаенной любви» поэта	7
<i>Бессонова Е.Ю.</i> Современный японский письмовник – энциклопедия менталитета японцев	11
<i>Зайцев В.Н.</i> Об исторических корнях патриофобии в России	14
<i>Зубко Г.В.</i> Мифологическая и современная (рациональная) парадигмы мировосприятия	20
<i>Ключников С.Ю.</i> Синтез культур и систем совершенствования человека Востока, России и Запада как ответ на вызовы XXI века	24
<i>Маевский Е.В.</i> Фонетический портрет этнокультуры: казус клингонского	28
<i>Новакова О.В.</i> Некоторые аспекты жизни современной католической общины Вьетнама	32
<i>Ремарчук В.В.</i> Становление и развитие латинизированного вьетнамского письма во второй половине XVII века в культурологическом и лингвотипологическом аспектах	36
<i>Садокова А.Р.</i> Японский праздник девочек (<i>Хина-мацури</i>) в храме Мэйди-дзингу	41
<i>Софронов М.В.</i> Жанровые и композиционные особенности «Луньюя»	45
<i>Ульянов М.Ю.</i> Сочинение Чжу Фу <i>Симань цунсяо</i> (XII в.) – источник по культуре народов южного Китая периода Сун (сопоставление с трудами Фань Чэн-да и Чжоу Цюй-фэя)	51
<i>Щека Ю.В.</i> Происхождение языка и разума в контексте живой эпистемологии и синтеза культур	58
История Востока	64
<i>Вигасин А.А.</i> Царские слуги в надписях Ашоки	64
<i>Грачёв М.В.</i> Государь и аристократия в период Хэйан: к вопросу о разграничении властных полномочий.	69
<i>Калмычек П.А.</i> Конституция Японии: современное состояние и проекты поправок.	73
<i>Кулланда С.В.</i> Kahulunan – familia. Яванско-латинская параллель... ..	76
<i>Никольская К.Д.</i> SATYA: о правдоречивости древнеиндийских царей.....	77

<i>Овсянников Н.В.</i> Период Кацура-Сайондзи в становлении политической системы «Демократия Тайсё»	82
<i>Сюннерберг М.А.</i> Гибель президента Нго Динь Зиема (1901 – 1963): внешние и внутренние факторы.	86
<i>Цыганов В.А.</i> Перемены в Куала Лумпуре и проблема преемственности политического режима	90
Языкознание	96
<i>Акинина О.Г.</i> Смысловой аспект функциональной транспозиции синтаксических конструкций	96
<i>Благовещенская О.В.</i> Способы словообразования в языке японской молодёжи	101
<i>Быкова С.А.</i> Язык Токио как диалектальное явление.....	103
<i>Каплун М.И.</i> Некоторые особенности ритмической структуры текста йоруба.	108
<i>Каратеньяц А.М.</i> Построение китайского звукоряда и проблема темперированного строя	110
<i>Корчагина Т.И.</i> О преподавании иностранных языков в университетах Японии (из опыта работы в японском университете Сёва-дзёси).....	118
<i>Крнета Н.</i> Изучение мужской и женской речи японского языка на начальной и средней ступени обучения.....	119
<i>Поспелов Б.В.</i> Исследование акустических параметров мелодики стандартных тонов вьетнамского языка	123
<i>Ромачёв Б.Н.</i> Эволюция системы корнеобразования в современном арабском языке	129
<i>Румак Н.</i> Японская ономотопея и перевод поэзии хайку (на примере хайку Кобаяси Иссы)	132
<i>Семененко И.И.</i> Время перемен в <i>Ицзине</i>	135
<i>Щека Ю. В.</i> Урало-алтайский праязык как эпоха зарождения словообразования.....	140
Литературоведение	145
<i>Акимушкина Е.О.</i> Восхваляемый-пленник в касыдах Катрана Табризи (XI в.).....	145
<i>Налич М.С.</i> О приемах беллетризации исторического повествования в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама (на материале главы «Битва при Ухуде»).....	150
<i>Потапова Н.В.</i> Специфика китайских переводов буддийских сутр... ..	155
<i>Рейснер М.Л.</i> Женский образ «мира земного» в персидской поэзии XI – XIV вв.	159
<i>Свет М.В.</i> Краткая характеристика литературного жанра научной фантастики в Израиле (авторы, направления, язык).....	165

Африканистика	171
<i>Кравченко С.Л.</i> Стратификация заимствований в амхарском языке ..	171
<i>Порхомовский В.Я.</i> Африканистика в начале XXI века.....	177
<i>Федорова Н.Г.</i> Расширение лексической семантики в газетно-публицистическом тексте суахили.....	179
Экономика	182
<i>Бойцов В.В.</i> Внешнеэкономические связи России и стран Юго-Восточной Азии: прошлое, настоящее и будущее.....	182
<i>Гельбрас В.Г.</i> ШОС на фоне общественных настроений населения России, Казахстана, Киргизии и Таджикистана.....	187
<i>Ежов Г.П.</i> Некоторые особенности демографического процесса в Иране в последние годы.....	194
<i>Мазырин В.М.</i> «Вьетнамо-российские отношения: время испытаний».....	198
<i>Мелкумян Е.С.</i> Отношения России со странами ССАГЗ: состояние и перспективы.....	202
<i>Мельянцева В.А.</i> Россия, крупные страны Востока и Запада: сравнительная оценка индексов международной конкурентоспособности, производительности и качества жизни ..	207
<i>Сагоян К.П.</i> К вопросу о внешнеполитической ситуации в Японии.....	213
Религии стран Азии и Африки: история и современность	220
<i>Ацамба Ф.М.</i> Паломнический караван из Египта и кочевые племена (XVIII – нач. XIX вв.).....	220
<i>Войтенко А.А.</i> Время в коптских монашеских житиях: Жития блаженного Афу и апы Кира.....	224
<i>Ганич А.А.</i> Некоторые аспекты религиозной жизни черкесской общины Иордании.....	232
<i>Захарьин Б.А., Хохлова Л.В.</i> «Аса ди Вар» в сикхской религиозной традиции.....	236
<i>Кириллина С.А.</i> Мечеть как символ мусульманской идентичности и духовных ценностей.....	240
<i>Кораев Т.К.</i> Монгольско-мамлюкские войны и динамика христиано-мусульманских отношений в Египте и Сирии эпохи бахритов (2-я половина XIII – 1-я половина XIV в.).....	245
<i>Кузенков П.В.</i> Эра «от сотворения мира» в религиозно-культурных традициях Ближнего Востока.....	250
<i>Орлов В.В.</i> Становление суфийских институтов в пост-альмохадском Магрибе (XIII – XV вв.).....	258
<i>Попов И.Н.</i> Византийские триумфы эпохи Комнинов и идеология экспансии Византии на Ближнем Востоке в XII в.....	262

<i>Рясова Т.Г.</i> Феномен иудео-мусульманских святых в социокультурной традиции Магриба.....	263
<i>Сафронова А.Л.</i> Религиозный фактор в социально- политическом развитии индийских княжеств в первой половине XX в.....	268
<i>Симонова-Гудзенко Е.К.</i> Представление о сакральном пространстве в древней Японии.....	273

Экология культуры Востока

Багратион-Мухранели И.Л.

Пушкин и Грузия.

К вопросу об «утаенной любви» поэта

1. В мае 1829 г. Пушкин написал один из своих лирических шедевров «На холмах Грузии лежит ночная мгла». В черновиках стихотворения, которое первоначально было вдвое длиннее, есть строки, заставляющие в очередной раз задуматься, кому оно посвящено: «Прошли за днями дни, сокрылось много лет. Где вы, бесценные созданья». Считать, что стихи адресованы юной Н.Н. Гончаровой, с которой поэт познакомился менее чем за несколько месяцев до путешествия на Кавказ, при всем желании сложно. «Я твой попрежнему, тебя люблю я вновь», признается поэт. Кого? Ответ связан с одним из наиболее таинственных и спорных вопросов – с т.н. проблемой «утаенной любви» поэта.

Целый ряд исследователей-пушкинистов пытались разгадать эту тайну. Кандидатуры были самые разные. Большинство сходится на том, что поэт, как явствует из элегий 1816–1820 гг., пережил в это время мучительное чувство, биографические подробности которого постарался тщательно скрыть, намекая на непреодолимые препятствия на пути любящих. Тынянов предположил, что адресатом ранней лирики была женщина недосыгаемая, вероятно, стоявшая выше юного поэта по социальному положению, и в качестве гипотезы назвал жену старшего друга – Е.А. Карамзину. Однако другие указания – ранняя смерть возлюбленной – не позволяют принять эту гипотезу: Карамзина пережила поэта. Заметим, что в 1816 г. в стихотворении «К Морфею» Пушкин пишет: «разлуки грустный приговор», в 1818 – «разлуки страшный приговор», а в 1825 г. делает в рукописи еще одну правку: «разлуки вечный приговор». Той же возлюбленной посвящены стихотворения 1825 года «Все в жертву памяти твоей» и «На небесах печальная

луна», из которых определенно следует, что адресата лирики нет в живых.

Географически стихи, посвященные NN, как сам Пушкин обозначил ее в «донжуанском списке» в альбоме Елизаветы Ушаковой, или Эльвине – таково было поэтическое имя, данное Пушкиным «милому другу», своей «смуглой леди сонетов», своей Беатриче – относятся к Царскому Селу, а также к Крыму, названному «любимым краем Эльвины». Однако мотив давней утраченной возлюбленной связан еще и с Грузией. «Не пой, красавица, при мне, – обращается Пушкин к Олениной, – ты песен Грузии печальной... Напоминают мне оне <...> черты далекой, бедной девы». Кстати, образ «бедной девы» – вспомним здесь же «бедную Инезу» («Каменный гость»), «чахоточную деву» из стихотворения «Осень» – сопровождает поэта на протяжении всей жизни.

2. В «Путешествии в Арзрум» Пушкин приводит стихотворение Дмитрия Туманишвили «Весенняя песня», «Ахал агнаго сулода» (Душа, вновь расцветающая в раю), сопровождая его следующим текстом: «Голос песен грузинских приятен; мне перевели одну из них слово в слово; она, кажется, сложена в новейшее время; в ней есть какая-то восточная бессмыслица, имеющая свое поэтическое достоинство». Считается, что песня эта привлекла внимание Пушкина во время его пребывания в Тбилиси. Это несомненно так, но вопрос в том, впервые ли ее слышал Пушкин в Грузии или уже был знаком с ней ранее.

Наследие Д.Туманишвили невелико – 34 стихотворения, анакреонтического типа, в жанре «мухамбази». Туманишвили был секретарем последнего грузинского царя Георгия XII, а затем жил в эмиграции в Петербурге. Некоторые исследователи считают, что поэт вернулся в Грузию, где умер в 1821 г., другие – что он похоронен в Петербурге. Большинство полагает, что стихотворение «Ахал агнаго» было написано в Петербурге. Мы делаем предположение, что Пушкин был знаком с этими стихами еще до приезда в Тифлис.

В стихотворении «На холмах Грузии» (15 мая 1829 г.) Пушкин пишет. «Я снова юн и твой». Возвращение чувства, возвращение жизни, любви, обращение к возлюбленной – эти

мотивы роднят стихотворение Пушкина со стихами Туманишвили – «От тебя, бессмертная, ожидаю жизни». Что побудило Пушкина во время написания «Путешествия в Арзрум» в качестве образца грузинской поэзии привести стихотворение того типа поэзии – анакреонтики, которому он сам отдавал дань в юности, но которым перестал увлекаться к моменту написания «Путешествия»? Простым незнанием грузинских поэтов? Вряд ли. Поэт обнаруживает серьезное знакомство с публиковавшимися в то время в России материалами по Грузии и Кавказу, что подтверждается и мемуарами. Следовательно, у Пушкина была своя мотивация обратиться к стихам именно Д.Туманишвили. Вероятно, она была связана с личными событиями, воспоминаниями петербургского периода его юности.

3. Грузинская колония в Петербурге была велика. Престиж грузинских женщин как самых красивых в мире утверждал еще любимый поэт юности Пушкина Эварист Парни. В этих обстоятельствах в обществе вряд ли могло пройти незамеченным появление при дворе молодой грузинки, посещавшей Царское Село летом 1816 года вместе с матерью.

Царевна Анастасия Ираклиевна Эристова-Ксанская, дочь грузинского царя Ираклия II, сводная сестра царевича Теймураза, жившего в Петербурге, вдова Реваза Георгиевича Эристова-Ксанского, владетельного князя Карталинии, имела тяжбу со Священным Синодом по поводу того, кому должны были принадлежать обширные земли в Алазанской долине, пожалованные еще византийскими императорами Эристовым-Ксанским и до присоединения Грузии считавшиеся их собственностью. Весной 1816 г., когда после возвращения армии из Парижа Александр занялся делами внутренними, царевна Анастасия Ираклиевна получает от Высочайшего двора позволение отправиться в Санкт-Петербург для разрешения тяжбы и берет с собой в столицу своих детей¹. В семейных бумагах Эристовых значится, помимо тех, кто есть в

¹ ЦГИА ГССР, ф. 2 (Главноуправляющий в Грузии), оп. 1, ед. хр. 536, лл. 11 и 11об.

официальных генеалогических росписях – Шалвы, Бидзины, Тамары и Георгия – еще и дочь Елена. Мы предполагаем, что именно Елена Эристова могла быть той самой «Эльвиной».

Дорога в столицу Империи весной скорее всего проходила через Мингрелию, дальше морем в Крым, оттуда в Санкт-Петербург. «Я прежде слышал о странном памятнике влюбленного хана. К** поэтически описывала мне его, называя *la fontaine des larmes*. («Отрывок из письма к Д.», напечатанный вместе с поэмой «Бахчисарайский фонтан»). Не исключено, что Елена (т.е. К**, вероятно, «княжна», возможно, «Ксанская») узнала легенду о грузинке – возлюбленной хана в дороге, и Крым остался в ее памяти особой, эмоционально окрашенной местностью (вспомним слова «любимый край Эльвины»).

Юная царевна/княжна, сверстница лицеиста Пушкина, приехавшая с матерью ко двору, вполне могла познакомиться с Пушкиным в Царском Селе. Церковь Екатерининского дворца, куда лицеисты ходили к службе, была общей дворцовой домовою церковью, где можно было видеть фрейлин, дежуривших во дворце, и тех, кто посещал двор. 18 мая 1816 г., в день Вознесения, могла состояться первая встреча. Этой датой будет в дальнейшем помечен ряд произведений любовной лирики Пушкина. В стихотворении «Иностранке», написанном в 1822 г., говорится: «на языке, тебе невнятном, стихи прощальные пишу». Через два года на первом листе тетради № 2371 будут вписаны дата 18/19 мая 1824 г. и помета «Гр.». Эту помету расшифровывали как «гречанке», мы же предлагаем читать «грузинке».

Непреодолимая пропасть между поэтом и возлюбленной, о которой говорит поэт в стихах, связана не только с тем, что, возможно, она была царской крови. Случай, произошедший летом 1816 года, покрыл позором репутацию молодого лицеиста. Пушкин ошибочно пытался в темноте поцеловать в коридоре Екатерининского дворца даму, но она оказалась княжной В.М. Волконской, престарелой камер-фрейлиной имп. Елизаветы Алексеевны и сестрой генерал-адъютанта начальника Главного штаба П.М. Волконского. Последний жаловался на Пушкина императору.

Однако вскоре влюбленных, видимо, разделила еще более непреодолимая преграда. Анализ предположительно посвященных «Эльвине» текстов дает основания считать, что у Эльвины было слабое здоровье, и она рано умерла. Датой 19 мая 1828 г. помечено стихотворение «Воспоминание»; в черновиках его Пушкин рисует «две тени милые, две данные судьбой Мне ангела во дни былые». Почему теней две? Одна из них – это, конечно, умершая в молодости Амалия Ризнич. Но остается еще одна. Видимо, она и есть «Эльвина», и скорее всего это Елена Эрстова.

4. Пушкин посещает усыпальницу Эрстовых близ крепости Ананури в 1829 г. Позднейшее упоминание об этом находим в записях 1835 года: «Я посетил твою могилу. Там тесно... Иду на поклонение в Баболово». Баболово – место в окрестностях Царского села, где похоронен Дельвиг. Т. Цявловская считает, что поэт имеет в виду могилу не Дельвига, а безымянной возлюбленной. Нам представляется, что Пушкин шел «на поклонение» не могиле (которая находится «на холмах Грузии»), а тем местам, где когда-то встретился со своей «утаенной любовью». Накануне женитьбы поэт прощался с юностью.

Бессонова Е.Ю.

Современный японский письмовник – энциклопедия менталитета японцев

Современный японский письмовник представляет интерес не только как сборник примеров писем, но и как важный социально-исторический материал, отражающий все стороны жизни современного японского общества, а также национальный характер японцев. Помимо примеров писем в письмовниках зафиксированы основные праздники: государственные, локальные, сезонные, отражены наиболее заметные события жизни каждого человека, отмечены практически все природные явления. Например, письмовник «Большой справочник примеров писем, открыток, деловых посланий» (*Тэгами, хагаки, бунсё бунрэй дайд-*

зитэн) напоминает о следующих событиях марта: 3 марта – День девочек *Хинамацури*, 6 марта «время пробуждения личинок»=(Кэйтицу), 12 марта – обряд священной воды (*о-мидзу то-ри*) в павильоне Нигацудо храма Тодайдзи (город Нара), 14 марта – «Белый день», 18 марта – начало периода *хиган*, 21 марта – день весеннего равноденствия, середина-конец марта – время проведения выпускных церемоний в японских школах.

В письмовниках наряду с устойчивыми формулами, соответствующими формуляру послания, представлены наиболее часто используемые «ключевые» слова, соответствующие тому или иному сезону или событию. По своей структуре современные письмовники состоят из двух основных частей: теоретической или обучающей и практической. Теоретическая (обучающая) часть письмовника знакомит с формуляром послания, предлагает эпистолярные клише, формулирует правила оформления письма, обозначает основные события, когда письма должны быть написаны. Практическая часть содержит образцы писем с пояснениями. Образцы писем систематизируются по тематическому признаку. Современные письмовники представляют собой достаточно объемные издания, и помимо своей основной цели – предоставить пользователю примеры писем на все случаи жизни, имеют и более широкую задачу – напомнить о существующих обычаях и традициях, а также зафиксировать современное состояние японского общества и японского языка.

Форма современных письмовников складывалась на протяжении многих веков, начиная с середины XI века. Первые письмовники представляли собой сборники примеров писем, приводимых в паре: письмо-ответ, и получили название *орай* или *ораймоно* (слово *орай* означает «передвижение туда и обратно», одно из его значений «переписка»). Примером письмовника периода Хэйан является *Мэйго-орай*, который предположительно был составлен аристократом Фудзивара но Акихира в 1085 году (*мэйго* – онное прочтение имени автора). В письмовнике было представлено 29 писем, написанных по правилам эпистолярного формуляра, предполагалось, что каждый из примеров мог быть использован в частной переписке. В письмах описывалась повседневная жизнь аристократии эпохи Хэйан, упоминались це-

ремони и праздники. Каждый пример послания соответствовал определенному временному периоду и определенной ситуации, тематически между собой примеры не были связаны. В начале периода Камакура появились письмовники, в которых образцы писем систематизировались в соответствии с годовым циклом, письмовники начинались новогодними поздравлениями, завершали их «благодарственные послания конца года». Обычно такие письмовники содержали 24 письма – письмо и ответ на каждый из календарных месяцев. Приблизительно в этот же период появились письмовники, относящиеся к определенной профессиональной сфере, а чуть позже были составлены справочники слов, употребляемых в переписке. В середине периода Камакура появились сборники устойчивых выражений, используемых в эпистолярных текстах. Такими учебными пособиями заинтересовались иностранцы, в Корею их использовали как учебники японского языка. Следом появились сборники устойчивых иероглифических сочетаний и справочники по японскому этикету. В 14 веке идет популяризация письмовников, именно в этот период военное сословие обращает внимание на переписку. Создается письмовник *Тэйкин-орай*, который интересен тем, что кроме примеров писем, также приводит образец формуляра письма с обязательным включением начальных и заключительных приветствий, а также отдельно фиксирует ключевые слова, необходимые для составления писем. Именно в этом письмовнике произошло объединение практических и теоретических разделов. Детей по письмовникам обучали культуре, традициям, этикету и языку, письмовники сыграли большую роль в образовательно-воспитательном процессе, по ним учились практически все слои японского населения. Слово *ораймоно* приобрело значения «учебника».

Современные письмовники по своим задачам и своему содержанию практически не отличаются от своих прародителей. Письмовникам отводится роль не только вспомогательная, но и обучающая, а также роль сохранения и популяризации традиций. В письмовниках находят отражение изменения в обществе и жизни людей. Интересными примерами современных письмовников являются сборники «женских посланий», а также электрон-

ные письмовники. Изучение первых дает возможность узнать основные интересы и обязанности современной японской женщины, а вторые за счет системы «поиска», основанной на указании не только темы, но и отношений между адресантом и адресатом, заставляют обратить внимания на различие вербальных средств в зависимости от пола и положения сторон, участвующих в переписке. Современные японские письмовники являются прекрасным учебным пособием по японскому языку, японской культуре, человеческим отношениям в японском обществе.

Зайцев В.Н. Об исторических корнях патриофобии в России

К особенностям, создающим чрезвычайно своеобразие русской культуры (то самое, которое, вероятно, подразумевал Ф.И. Тютчев в своём известном тезисе «умом Россию не понять»), следует отнести один психологический феномен, относительно редкий во всех других культурах, в России же не только вполне привычный, но и, несомненно, причастный к некоторым поворотам её исторического пути в последние три столетия. Это явление можно определить как *комплекс крайне негативных представлений и чувств отдельных индивидов или групп единомышленников в отношении своего отечества*. Для обозначения этого явления можно принять термин *патриофобия* (как антоним понятия *патриотизм*). В его крайнем выражении этот комплекс вызывает в тех, кто ему подвержен, стремление разорвать всякую генетическую связь с культурой, их взрастившей, и «переродиться» в субъектов какой-либо иной культуры. Последняя при этом воспринимается как удачная или, по меньшей мере, приемлемая замена тому, что отвергнуто. Вне такой альтернативы патриофобия едва ли возможна, как невозможно представление о «плохом» без сравнения его с чем-то «хорошим», «худшего» – с «лучшим» и т.п. Иначе говоря, патриофобия существует, как правило, в дихотомии с более или менее выраженной *ксенофилией*.

Поскольку привязанность к родной почве («любовь к родному пепелищу, любовь к отеческим гробам», – по выражению А.С. Пушкина») относится к естественным проявлениям самосознания индивидов и человеческих сообществ, её противоположность патриофобию следует считать аномалией. Проявления этой психологической девиации зафиксированы в разных культурах и социумах. Но, по-видимому, только в России они в продолжение нескольких исторических эпох приобретали значение общественного фактора, влиявшего на судьбу её народов.

До реформ Петра Первого, судя по данным источников, отношение большинства подданных московского царя к чужеземцам, как европейцам, так и азиатам («немцам», «латинцам», «литве», «ляхам» «басурманам»), в силу по большей части негативного (обычно – военного) опыта общения с сопредельными государствами и относительной изолированности России от её западных соседей было в целом неприязненным и настороженным, в лучшем случае пренебрежительным. Все жители Москвы от царя до последнего холопа свято верили в несомненное превосходство их православного царства над всеми другими странами, подобно тому как все китайцы верили – и поныне верят – в свою Поднебесную империю, а мусульмане – в «землю ислама» (араб. *дар аль-ислам*). В этно-культурном (главным образом – религиозном) самоотождествления русских их мирозерцание отличалось известной монолитностью («тоталитарностью», по выражению Н. Бердяева), которая смогла выдержать испытание различными ересями и даже расколом, спровоцированным церковными реформами патриарха Никона.

Петровские реформы положили начало разрушению этой цельности. Последовательное и целенаправленное побуждение вплоть до принуждения правящих верхов России к усвоению западноевропейских (голландских, немецких, английских, французских) стандартов жизни, преимущественно внешних (костюм, жилище, светский этикет, развлечения, язык общения и т.п.) подтолкнуло процессы, имевшие противоречивые последствия. Западная «прививка», бесспорно, стимулировала тот культурный рывок, который совершила Россия в течение XVIII и XIX столетий. Изнанкой этого исторического завоевания было культурное

перерождение не только знати, но едва ли не всего дворянства и даже некоторых выходцев из разночинцев, их отчуждение от остальных соотечественников. Всё народонаселение обширной империи, и без того разделённое этно-культурными, сословными, имущественными, конфессиональными различиями, оказалось ещё и расколотым на две неравные части – собственно народ и его господа, составлявшие, по меткому определению А.С. Грибоедова, *«повреждённый класс полугропейцев»*.

Этот класс, усвоивший основные реалии и правила западноевропейского культурного обихода, и миллионы его соотечественников существовали словно в двух параллельных мирах, связь между которыми сохранялась лишь в силу того, что первый из этих миров жил на полном иждивении второго. Процесс отчуждения со временем зашёл так далеко, что простой народ уже перестал, в прямом смысле этого слова, понимать своих бар, предпочитавших изъясняться в своей среде на французском, реже на каких-нибудь других европейских языках, а порой и вовсе едва владевших родным языком.

Между тем необходимость поддерживать хоть какую-то обратную связь с трудовым населением вынуждала господ жить как бы одновременно в двух культурных пространствах, перемещаясь из европейских салонов, клубов, модных курортов или их петербургских, московских, вплоть до уездных имитаций – в скучную, малопривлекательную российскую повседневность. Такое раздвоение порождало в них психологический дискомфорт, одним из вероятных следствий которого становилось раздражение против одной из сторон их межеумочного бытия, а именно, против безотрадной житейской прозы и – как следствие – вообще против русской жизни и самой России.

Один из парадоксов русской истории нового времени состоит в том, что острая, иногда хроническая неприязнь к отечеству изначально поселилась в той социальной среде, которая больше, чем кто-либо ещё, выигрывала от сложившегося в отечестве строя жизни.

Большинство же народа, напротив, сохраняло стойкую привязанность к родной почве вопреки всем тяготам русского быта, переносить которые выпало именно ему.

С течением времени, особенно после победы в Отечественной войне 1812 года и близкого знакомства довольно значительного числа россиян с жизнью своих западных соседей некоторые пытливые умы из русских «полуевропейцев» стали, в отличие от их собрата А.Н. Радищева, искать корни общественных пороков крепостнической России не в образе жизни и нравах их класса, а в самой русской почве, в характере русского народа и его культуры. Стихийную, обиходную патриофобию начали подпирать теоретическими обоснованиями. Впервые эти мотивы отчётливо прозвучали в знаменитых «Философических письмах» П.Я. Чаадаева, горький пафос которых сводился к признанию России неким историческим недоразумением.

Автора таких суждений, принятых многими, особенно в Москве, с пониманием, если не сочувствием, император Николай Первый, как известно, повелел считать душевнобольным. Но не принял главных выводов Чаадаева и оценивший по достоинству меткость некоторых его наблюдений А.С. Пушкин: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться... Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам Бог её дал». (А.С. Пушкин – П.Я. Чаадаеву. 19.10.1836.)

Но в России продолжали сменять друг друга поколения тех, кого не устраивали ни история их предков, ни народ, унаследовавший эту историю, Их сердца были отданы Европе, в особенности Франции. Эта страна с середины XVIII до начала XX столетия для большинства русских «полуевропейцев» (как, впрочем, и для образованных классов многих других стран, включая некоторые азиатские) была почти воплощением достижимой гармонии бытия и образцом для подражания («Ах! Франция! Нет в мире лучше края! – Решили две княжны, сестрицы, повторяя Урок, который им из детства натвержён». – А.С. Грибоедов. «Горе от ума».) Российскую галломанию не могли остудить ни французские революции от Великой 1789 – 94 гг. до Парижской коммуны, ни даже столкновения с французами на поле брани от эпохи наполеоновских походов до Крымской войны. Встречались в светских кругах и англофилы, вроде упомянутого в «Горе

от ума» князя Григория («Век с англичанами, вся английская складка, И так же он сквозь зубы говорит, И так же коротко обстрижен для порядка»), но их до поры до времени было немного.

Чувство, которое Грибоедов назвал «жалкой тошнотой по стороне чужой», ведомо было не только людям привилегированных сословий, но и кое-кому из разночинцев, простонародья, особенно барской челяди. Ф.М. Достоевский наделил им одного из персонажей «Братьев Карамазовых», лакея Смердякова, который гордо объявил, что «всю Россию ненавидит» и сожалел по поводу неудачного, на его взгляд, исхода наполеоновского нашествия 1812 года на Россию: «...Хорошо кабы нас тогда покорили эти самые французы: умная нация покорила бы весьма глупую-с и присоединила к себе». Такого рода рассуждения можно услышать и от нынешних российских смердяковых, в свою очередь сетующих на то, что Отечественная война 1941 – 45 гг. не прошла по такому, например, сценарию: Гитлер покорил и оккупировал Советский Союз, избавив тем самым его народы от большевизма, после чего умные западные демократии, разбив ослабленную войной Германию, освободили Россию от немецкой оккупации и присоединили ее по частям к своему цивилизованному евроатлантическому сообществу, и эти части бывшей России благоденствуют в нём, как сегодня какая-нибудь Латвия в ЕЭС и НАТО.

В подобных приступах патриофобии эпохи «глобализации» и «мондиализма» прослеживается генетическое родство с крайними проявлениями радикального русского западничества прошлых эпох. Почти трёхвековая история этого сложного, со многими ответвлениями и собственной развитой мифологией течения русской общественной мысли в минувшем столетии была наполнена судьбоносными для страны явлениями.

Последовательная дискредитация русского самодержавия, завершившаяся его падением, а вскоре и развалом империи, осуществлялась при самом деятельном участии идеологов и практиков европейской выучки и ориентации. На расстроенную государственную машину России одновременно ополчились самые разные политические силы: от умеренных либералов до эсеров, большевиков и анархистов. Хулить свою страну среди

русских интеллигентов начала XX века не считалось дурным тоном. Во время русско-японской войны группа образованных молодых людей отправила в Токио приветственную телеграмму микадо, которого поздравляла с победами над флотом и армией их отчества. В годы Первой мировой войны большевики выступали за поражение России и превращение «войны империалистической в войну гражданскую».

Вскоре те же большевики, воссоздавая на новых, западных по происхождению, идеологических основах российскую империю, выработали программу модернизации страны, в которой за образец были взяты достижения Запада (электрификация, индустриализация, культурная революция, создание мощных вооруженных сил). Осуществление грандиозного советского проекта началось под пение «Интернационала» и громогласное шельмование «лапотной, посконной Расеи». Воспевалась романтика городской машинной цивилизации западного, преимущественно североамериканского типа.

В сталинскую эпоху евроцентризм и космополитизм был противопоставлен советский, а во время Отечественной войны русский патриотизм. «Преклонение перед Западом» преследовалось по закону как антисоветское деяние. Но искоренить из обихода соотечественников тягу к западным стандартам жизни властям так и не удалось.

В продолжение трех десятилетий после смерти Сталина эта тяга обострялась разного рода ограничениями и запретами и подпитывалась расширявшимися несмотря на «холодную войну» контактами советских граждан с миром Запада.

Начавшаяся в конце 80-х годов революция, официально именуемая «рыночными преобразованиями», сопровождается беспрецедентным разгулом чужебесия и патриофобии, теперь уже планомерно культивируемых новыми «хозяевами жизни». Социально-экономические, психологические и историко-культурные предпосылки нынешней российской эпидемии «синдрома Смердякова» требуют специального исследования.

Зубко Г.В.

Мифологическая и современная (рациональная) парадигмы мировосприятия

Сопоставление системы миропознания, характерной для древних периодов в развитии человечества (и до сих пор ощутимой во многих традициях Востока), с современной парадигмой мировосприятия обнаруживает очень существенные различия. К сожалению, современный человек многое утратил из того, что досталось нам в качестве великого наследия прошлого и что тщательно сберегалось на протяжении тысячелетий.

Думается, есть смысл сопоставить и оценить основные свойства двух парадигм, условно названных здесь «парадигмой современного, рационального мировосприятия» (или просто «современной парадигмой») и «мифологической парадигмой мировосприятия».

В древнем обществе функцию социоэтического стража всегда выполнял миф. Древние воспринимали миф как вечную мудрость, которая, по их убеждению, была общей для всех народов. Этот миф-знание мы предлагаем рассматривать как исходную схему-матрицу, заключающую в себе, в латентном виде, все последующие мифологические знаковые структуры. В силу своих особых черт Миф определял, «структурируя», мышление человека и его мировосприятие. Он был главной канвой всех мистерий и обрядов посвящения, во время которых происходила передача знания от поколения к поколению и которые в концентрированном виде содержали всю историю духовной эволюции человечества.

Миф, будучи изначально синкретичен, всегда находился в тесной взаимосвязи со всеми сферами духовной жизни социума – религией, обрядами, фольклором, искусством, литературой, языком и др.

Для современной парадигмы характерно то, что основой суждения (умозаключения) являются показания чувств. Соответственно, то, что не воспринимается чувствами, как бы не существует и не обладает статусом реальности. С точки зрения

современной парадигмы, любое суждение является истинным, если оно может быть проверенно опытным путем и не противоречит логике с её законами причинно-следственных отношений.

Данная парадигма предполагает, что истинное умозаключение должно непременно укладываться в непротиворечивую дескриптивную схему; дескриптивизм является одним из главных инструментов в познавательной деятельности; понятие должно быть вполне проницаемым для понимания и непременно однозначным, т.е. исключая противоречивые толкования, иначе говоря – близким к термину.

Для современной парадигмы всё в Мире существует само по себе. Каждый компонент структуры преимущественно изучается отдельно, вне соотнесённости с единым целым. В результате ускользает целостная картина Мира и трудно уловить законы взаимодействия и взаимовлияния. Природа предстаёт существующей независимо от человека и «мёртвой материей». Наука расчленяется на многочисленные ответвления. Так, человек, например, изучается специалистами самых разнообразных дисциплин, данные которых порой не стыкуются друг с другом, и на их основе никак не выстраивается целостная картина.

Отношение к Природе является своего рода водоразделом, по которому проходит основное различие двух парадигм. В рамках современной парадигмы Природа воспринимается как нечто, от чего человек отчуждён. Более того, Природа рассматривается как нечто враждебное по отношению к человеку. Своё право на жизнь он утверждает в борьбе с Природой, постоянно доказывая своё превосходство.

В своей миропознавательной деятельности современный человек полагается исключительно на разум, во всецелое которого он безгранично верит. Это отношение к разуму окончательно сформировалось в эпоху Просвещения и позитивизма и является определяющим и в наши дни.

И, наконец, из основных характерных для современной парадигмы черт необходимо отметить фактическое признание разобщённости составных частей общего мирового культурного пространства и на временном уровне. По сути, это означает забвение наиважнейших достижений человечества. Культуры про-

шлого воспринимаются и исследуются, как правило, изолированно, вне единого цивилизационного потока.

Парадигма, определяемая здесь как мифологическая, предполагает совершенно особый принцип, лежащий в основе способа познания Мира, объекта, явления. В рамках этой парадигмы познание, в сущности, есть особый вид созерцания, во время которого познающий (созерцающий) как бы соединяется с познаваемым (созерцаемым). В древности полагали, что в этом случае мудрец приобретал способность слиться с предметом, проникнув в «душу» предмета (во внутренние свойства его, как мы сказали бы сейчас), и, таким образом, составить себе полное представление о созерцаемом объекте. Этот познавательный=созерцательный процесс основывался, во-первых, на представлении о нерасчленённости всего Сущего (Творца и творения, а также человека и познаваемого им предмета) и, во-вторых, о единстве прошлого, настоящего и будущего времени. Естественно, данная парадигма предполагает совершенно иной взгляд на время.

Древняя парадигма строит мировосприятие не только и не столько на разуме, сколько на том, что всегда называлось духовным (внутренним) ведением, интуитивным познанием и за что, как считалось, «отвечало» сердце. Эта была общепринятая истина.

Разум в рамках мифологической парадигмы воспринимается как всего лишь одна из познавательных способностей, которая имеет как достоинства, так и недостатки. Подчёркивалось, в частности, его расчленяющее начало. Если логика есть орудие показательное, описывающее, то интуиция есть орудие открывающее. И разум, и интуиция (интуитивное познание, духовное ведение) абсолютно необходимы, но у каждого – своя функция, своя работа и свой «кругозор».

В системе духовного познания речь идёт о совершенно особых, духовных понятиях, для выражения которых наш обычный язык является бессильным, поскольку словарь нашего языка ограничен восприятием нашего мира. Древние полагали, что человеческий язык связан лишь с внешней формой, а не духовными свойствами предметов. Для передачи этих духовных понятий всегда использовался особый язык, как полагают, восходящий к системе иератических знаков.

Применительно к мифологической парадигме необходимо говорить о своеобразной логике. Так, исследователей мифа всегда поражало в нём то, что они называли алогичностью. Действительно, в системе принципов, определяющих мифологическую парадигму, действует совершенно особая логика, отличная от нашей рациональной логики. К этим основным принципам, оказывающим своё воздействие буквально на все сферы духовной жизни, примыкающие к Мифу (в том числе и область нерасчленённого знания, на основе которой впоследствии выростала наука) являются символизм, синкретизм, изоморфизм, а также особый принцип каузации отношений.

Своеобразие «логики» мифологической парадигмы объясняет, почему западные исследователи отказывают учениям древности, а также многим современным системам Востока в «подлинной» научности. Да, действительно, данные доктрины не представляли науку в нашем смысле. Эта была мудрость в истинном значении этого слова, глубокое знание, примыкающее к сфере мифологического мировидения.

Мифологическая парадигма структурируется в точном соответствии с Законами, которые для древних обладали свойством Высшей Реальности. По Высшим Законам развивается Мир и эволюционирует всё человечество. Древние полагали, что эти Законы имели своей основной целью духовное возвышение человека над материальным миром. Соответственно – главным назначением человека является духовное совершенствование.

Несоблюдение Высших законов, как следует из принципов мифологической парадигмы, является причиной всех наших страданий. Уже в наше время становится очевидным, что мы сами являемся причиной «жестокости» Природы относительно живого мира. Мы, нарушив эти законы, получаем в виде наказания испорченную среду, испорченное общество и таких же нас самих, поскольку всё взаимно связано. Человек всеми своими силами уходит от своего высшего предназначения.

Ненарушение Законов, любовь к ближнему, развитие способностей человека к внутреннему ведению и постоянное его духовное совершенствование, предполагавшее, в числе прочих, развитие творческих потенциалов человека, – вот что лежало в ос-

нове древней системы образования и воспитания, которая строилась в соответствии с принципами мифологической парадигмы. Эта система воспитания как бы «раскручивала» в человеке три главные пружины: любовь, творчество, познание. Важную часть воспитания составляли мистерии, одним из главных элементов которых была медитация, совпадающая с высшим созерцанием.

Лучшие школы воспитания древности (герметическая, пифагорейская и др.) исходили из того, что призвание человека состоит в творчестве, ибо, творя, человек приближался к пониманию творчеству Творца и как бы становился Им. При этом творчество человека, как считалось, должно быть обращено на благо других, неся им Свет, добро, любовь.

К сожалению, эти важные принципы совершенно исчезли из системы нашего образования, что в корне изменило его ценностные приоритеты и цели; современное образование ориентируется не на формирование духовной личности, а на подготовку единицы народного хозяйства с определённой суммой знаний. Думается, стоит обратиться к наследию прошлого и найти там утраченные великие истины, которые во все времена почитались как высшие ценности.

Ключников С.Ю.

Синтез культур и систем совершенствования человека Востока, России и Запада как ответ на вызовы XXI века

Каждая эпоха человеческой истории имеет свои «вызовы» и каждый регион, страна и культура давала на них свой ответ. Так народы государств периода поздней античности находились перед лицом многочисленных внешних и внутренних угроз, включавших в себя как вполне реальную перспективу быть завоеванными варварами, так и не менее реальную опасность погибнуть от внутренних распрей и нравственного разложения. Ответом на эти угрозы стало появление христианства, постепенно облагородившего варварские политические режимы и оздоровившего

нравственно-политическую обстановку в новообразованных государствах. Христианская культура синтезировала в себе ветхозаветную библейскую духовность и античную культуру (прежде всего философию неоплатонизма) и в то же время внесла огромный импульс обновления.

Основной тенденцией XXI века все большее количество специалистов считает процессы глобализации. Именно глобализация в сочетании с неравенством и несправедливым распределением средств от добычи полезных ископаемых породила целый ряд негативных процессов, которые пока еще не нашли своего решения. Среди них – терроризм, наркомания, информационные войны и стресс, которому подвергается человеческая психика, экологический кризис, происходящий по причине технократического вектора развития, выбранного цивилизацией, рост числа стихийных бедствий и техногенных катастроф, нравственное вырождение человечества и многие другие негативные факторы. Сегодня под действием процессов глобализации эти процессы получают все более массовое распространение и угрожают гибелью человечеству и всему живому на планете. Очаги сопротивления этим тенденциям, существующим в отдельных странах, культурах и группах людей слишком разрознены, чтобы влиять на планетарные процессы. Можно предположить, что транснациональные корпорации, управляющие мировой экономикой и политикой и контролируемые СМИ в большинстве стран не согласятся на смягчение технократического геноцида в отношении природы и в интересах «золотого миллиарда» продолжат самоубийственную и для Запада, и для всей планеты политику. Потому мировой цивилизационный кризис продолжится, и лишь его нарастающие последствия заставят лучшие силы человечества объединиться для того, чтобы уменьшить его последствия и просто выжить. Подобное объединение не должно ограничиваться узкими конфессиональными или классовыми рамками, и должно быть также планетарным и глобальным. По сути дела, оно должно быть своего рода духовной, экософски ориентированной глобализацией, противостоящей технократической глобализации.

Идеологией подобного объединения должен стать синтез всего лучшего, что есть в различных культурах и системах совершен-

ствования человека. Ведь для того, чтобы выжить в условиях надвигающегося кризиса требуется изменение вектора мотивации общества и отдельного индивида с потребительских идеалов и ценностей на нравственно-духовные. Любая из мировых культур – индийская, китайская, японская, ближневосточно-исламская, классическая европейская (католическая) и русская (православная) имеют в себе нравственно-духовную систему идеалов и традиций и практическую систему воспитания и совершенствования человека. В любой из перечисленных культур были свои способы решения исторических проблем и кризисов, вполне эффективные в тот исторический период, когда еще не происходило процессов глобализации. Однако сегодня самостоятельные попытки решения перечисленных проблем отдельным регионом, страной и культурой не будут успешными – перед лицом общей опасности лучшие силы человечества должны объединиться. Это объединение должно начинаться со взаимодействия интеллигенции, ученых, интеллектуалов, религиозных и духовных лидеров, деятелей искусства, то есть властителей дум и авторитетных людей каждой заинтересованной страны с целью выработки плана сотрудничества и совместной работы для создания общей духовно-практической идеологии противостояния кризису. Разработав план поэтапного взаимодействия в области научных исследований, образования, просвещения, информационной политики, общих мер по преодолению чрезвычайных ситуаций, различные страны должны подумать о создании постоянно действующих наднациональных институтов, которые не только будут теоретически обосновывать, но и практически осуществлять этот синтез.

Сверхзадачей подобного синтеза является воспитание гармоничного совершенного человека и человеческого общества, которое смогло бы успешно противостоять кризису. Необходимо обобщить все накопления каждой культурной традиции, воплощенной в конкретном цивилизационно-историческом опыте и посвященный решению данной задачи. Особую важность приобретает творческое нахождение формулы совместного сосуществования и объединения культур и лежащей в основе каждой культуры системы совершенствования человека, которая имеет глубинные духовные корни.

Для полноценного исследования проблемы и создания системы практического совершенствования человека, созвучного требованию времени, необходимо исследование духовно-сакральное ядро каждой культуры. Индийская духовная культура ориентирована на слияние с Абсолютом и поддержание дхармы (естественного закона гармонии и равновесия). Сакральным ядром индийской культуры является брахманизм и духовные виды йоги. Китайская духовная культура центрирована идеей следования естественному закону природы Дао, а ее духовным ядром считается даосизм, переплетенный с чань-буддизмом. Японская духовная культура пронизана идеей почитания предков, следование идеалам гармонии и красоты, а ее сакральным ядром считается дзен-буддизм. Ближневосточно-исламская духовная культура ориентирована на поддержание патриархальных традиций и выполнение обетов Аллаху, а ее сакральным ядром является учение суфизма. Классическая европейская культура нацелена на воплощение идеалов любви и персонального служения Христу, а ее сакральным ядром является католическая мистика. Русская культура нацелена на осуществление идеалов самопожертвования, соборного служения человечеству и построения Царства Божьего на земле. Ее сакральным ядром является исихазм и практика умного делания.

Каждая из этих культур должна найти свою формулу взаимодействия с другими духовными культурами, в том числе и с западной цивилизацией, которая в своей американской версии представляет собой организованную агрессивную антикультуру, стремящуюся нивелировать все существующие подлинные традиции. Разработка способов эффективного противостояния этой антикультуре, вооруженной новейшими технологиями и виртуальной реальностью, является одной из важнейших задач синтеза культур, осуществить которую предстоит всем людям, для кого безразлично будущее человечества.

Наличие подобного сакрального ядра обеспечивало эффективность системы воспитания и совершенствования человека, заложенную в каждой культурной традиции, которая запечатлела образы совершенных людей и святых.

Маевский Е.В.
Фонетический портрет этнокультуры:
казус клингонского

Кажется, нет нужды доказывать, что каждая этно- или лингвокультура включает в себя набор стандартных представлений о других, чужих культурах, с которыми у носителей данной культуры имеются или имелись сколько-нибудь весомые, важные для жизни контакты. В русских стереотипах французы влюбчивы и остроумны, немцы основательны и туповаты, японцы сто лет назад представлялись более злобными, нежели изощрёнными, а теперь они в глазах стереотипно мыслящего русского в первую очередь, конечно, изощрённы, но всё-таки немножечко опасны, ибо скрытны. Сами же русские, как известно, все поголовно пьют водку, а душа у них загадочная. Не будем сейчас говорить о том, насколько эти ярлыки соответствуют действительности; отметим только, что у каждого культурного сообщества непременно есть набор таких ярлыков, прилагаемых к соседним сообществам.

Одним из инструментов наглядного изображения иноземца в художественной литературе издавна служит речевая характеристика, а одним из её компонентов является характеристика фонетическая. «С умными лютьми не сфясывайся, так и пудет плаготенствие пожие!» – говорит Адам Адамыч Вральман у Д. Фонвизина. Да, действительно: немецкие звонкие согласные фонетически реализуются скорее как полувзвонкие, и носители других языков часто воспринимают их как глухие, вместо «б» и «д» им слышится «п» и «т». «Фома-сэнсэй, вы брагародный черовек», – говорит слуга-японец Маса у Б. Акунина: каждый ведь знает, что японцы «л» не выговаривают (строго говоря, русское «р» они не выговаривают тоже). «Не пепши, Петше, вепша пепшем, бо пшепепшишь вепша пепшем» («Не перчи, Пётр, поросёнка перцем, а то переперчишь поросёнка перцем») – эта фраза-пересмешник обыгрывает характерное для польского языка обилие шипящих в потоке речи. Само собой разумеется, что демон-

страция инокультурности персонажа в литературе, а тем более в театре и кино, обычно не сводится к его фонетическому и даже вообще лингвистическому портрету, но речевая характеристика нередко составляет существенную часть его (персонажа) подчёркиваемой инаковости, согласуясь с изображением его «чуже=странного» внешнего облика, поведения, образа мыслей.

Обратимся теперь к культурам вымышленным. Если выражение «вымышленная культура» покажется кому-то неожиданным, то полезно будет вспомнить хотя бы о старых фантазиях Нового времени, таких, как «Утопия» Томаса Мора (1516) или «Формоза» Жоржа Псалманазара (1704). Эти сочинители не только описали некое идеальное общественное устройство, не только изобразили «нравы и обычаи», присущие жителям вымышленных ими островов, но и наделили своих островитян особыми языками и письменами, не поленившись эти языки подробно разработать и представить любопытствующему читателю в очерках и образцах. В двадцатом же столетии изготовление вымышленных культур было поставлено на поток в (научно-) фантастической литературе и кино. При этом в некоторых случаях степень разработанности лингвистического аспекта изобретаемой культуры заведомо превосходила стандартные психолого-коммерческие требования литературной или зрительной индустрии, а глубина и тотальность погружения читателей и зрителей в предлагаемую им виртуальную реальность намного превышала разумные социологические ожидания. Классический пример – сочинения Дж.Р.Р. Толкина и fandom толкинистов, добравшийся даже до России и нашедший здесь благодатную почву.

Подчеркнём: перед нами не просто любовь к приключениям, эту страсть удовлетворил бы и жанр боевика. Перед нами влечение к Иному. Нужно только, чтобы это Иное было надлежащим образом препарировано, дабы оказаться в рамках понятного. Играть в марсиан гораздо проще, чем играть, например, в мусульман, и уж наверняка безопаснее.

С этой точки зрения обращает на себя внимание феномен клингонского языка. Ещё в начале 80-х годов кинокомпания Paramount Pictures, решив, что выведенные в её масштабно задуманном сериале «Star Trek» иномиряне должны выглядеть не хо-

дульно, а как можно более убедительно, озаботилась разработкой языка и письменности для жителей Клингонской империи – жестоких безжалостных воинов, образующих общество сугубо традиционного и высоко милитаризованного типа. Один из клингонов появляется на экране постоянно, так как входит в число постоянных персонажей «Стар Трека» – экипаж космического корабля «Энтерпрайз», а прочих зритель видит в тех сериях, где действие переносится на их планету. После того, как лингвист Марк Окранд по заказу кинокомпании создал фонетику, грамматику и словарь клингонского языка, играющие клингонцев актёры перестали произносить с экрана произвольную бессмыслицу, и теперь их речь, по крайней мере в принципе, не менее системна и последовательна, чем речь на любом естественном языке, например, на английском. Вместо плоской декорации построен, так сказать, настоящий, реальный ландшафт. Причём не найден, не подобран, как часто бывает в кино, а именно построен.

Трудно сказать, предполагалось ли это первоначально, но клингонский язык довольно скоро вышел за стены киностудии и стал достоянием фэндома. Составляются и продаются учебники и словари этого языка. На нём общаются в Интернете. На клингонский переведены сказание о Гильгамеше, «Гамлет» и «Много шума из ничего». На сетевых форумах и конвентах фэнов «Стар Трека» обсуждаются тонкости словоупотребления (правда, обсуждение, как правило, ведётся по-английски). В одной американской семье было решено воспитать только что родившегося ребёнка сразу на двух родных языках: договорились, что отец будет общаться с ним только по-клингонски, а мать по-английски. Правда, с течением времени ребёнок стал отдавать явное предпочтение английскому. В мае 2003 года Department of Human Services штата Орегон включил клингонский в число тех 55 языков, по которым этому учреждению могли бы понадобиться переводчики. Смеялась вся страна, но ведь как знать, как знать...

Самое интересное, что клингонский подчёркнуто непохож на английский, да и на любой другой европейский язык по своему устройству. В нём три грамматических рода, но они не имеют ничего общего с привычными нам мужским, женским и средним: к одному роду относятся названия частей тела, к дру-

тому названия существ, способных к речи, третий род объединяет все остальные имена. В клингонском нет приветствия типа «Здравствуй», ближайшим функциональным эквивалентом служит вопрос: «Что тебе надо?». Одна из самых распространённых обиходных фраз – «Сегодня подходящий день, чтобы умереть».

Что же до клингонской фонетики, то она, как нетрудно было бы предположить, не содержит многих привычных для европейца (и американца) звуков, но зато изобилует непривычными. Имеется, например, звук *H* (употребление заглавных латинских букв в принятой для клингонского транскрипции играет диакритическую роль, и их нельзя заменять строчными), похожий на очень хрипкое немецкое *ch* или русское *x*. Имеется *q* – глубокозадненёбное соответствие привычному *k*, а также *Q* – аффриката, близкая к сочетанию звуков *qH*. Вместо естественного для европейских языков звука *s* обнаруживаем *S* – видимо, нечто вроде очень твёрдого русского *ш*. И, наконец, почти не поддающийся произнесению звук *tlh* (да-да, обозначается в транскрипции последовательностью из трёх букв!) – латеральный взрывной придыхательный. Кстати, само слово «Клингон» звучит по-клингонски *tlhI-ngan* (уж не *цыган* ли?)

Да помилуйте, есть ли в человеческих языках такие звуки? Ну, во-первых, клингонский – как раз не человеческий. А во-вторых, есть. Есть, например, в языках многих индейских племён Америки, ныне вполне замирённых, но когда-то в высшей степени воинственных. И ещё в языках целого ряда народов Кавказа, горских народов, носителей ярко выраженных маскулинных и агрессивных культур. И, конечно, некоторые из этих звуков встречаются в арабском языке.

И тут самое время вспомнить, что субкультура sci-fi, с её миллионтиражными видеодисками и компьютерными играми, с её миллионами фэнов – на самом деле, разумеется, не что иное, как огромный тренажёрный зал. (Что бы ни думали по этому поводу её конкретные авторы-разработчики). Зал, в котором играют в опасность, учатся её понимать, а затем и избегать. И тогда образ клингонца, в том числе и лингвистический – это гениально угаданный образ одной из глобальных опасностей. Между прочим, в политкорректном «Стар Треке» силы Федерации, то

есть «наши», с клингонами стараются поддерживать дружественные отношения. И главный враг, ромуланцы, в этнокультурном смысле там гораздо больше похож на «своих». Вот такое «практическое иномироведение».

Новакова О.В.

Некоторые аспекты жизни современной католической общины Вьетнама.

1. Роль и место монашеского ордена в католической церкви Вьетнама. История возникновения монашеских орденов во Вьетнаме, их роль и место в католической церкви Вьетнама представляют собой одну из наименее изученных тем в истории католицизма во Вьетнаме. Особенно это относится к истории женских монашеских орденов. На протяжении более четырех веков существования католицизма во Вьетнаме роль монашеских орденов в деле распространения христианства во Вьетнаме была очень велика. Именно монашеские ордена в большой степени способствовали укреплению христианской веры в этой дальневосточной стране со столь самобытной цивилизацией и культурой. В то же время, одной из сторон их деятельности было участие в общественно-полезной жизни страны и общества.

2. Монашество, как известно, зародилось в Египте. Возникновение женских монашеских орденов происходило примерно одновременно с мужскими. Монашеский орден предписывает жить по строго предписанным нормам, особенно в женских монастырях. Существуют монастырские уставы и личные обеты. Вплоть до начала XX века устав женских орденов не разрешал монахиням покидать стены монастыря, в то время, как мужчинам разрешалось идти в город, проповедовать Евангелие и участвовать в различных видах общественно-полезной деятельности. И только в XX в. католическая церковь признала полезной и важной апостолическую деятельность монахинь за пределами монастыря, а также благотворительную деятельность: обучение детей, помощь бедным, создание условий для распространения христианского вероучения. Это новое положение, новый взгляд

на жизнь женских монастырей, выраженный в решениях 2-го Ватиканского собора (1962 – 1965 гг).

3. Во Вьетнаме наибольший успех выпал на долю миссионеров ордена Иисуса Христа, (ордена Иезуитов), но наряду с ними успешно действовали монахи-миссионеры ордена Доминиканцев. 9 сентября 1659 г. Папа Римский подписал буллу об официальном создании в Дангчаунге и Дангнгоае епархий и епископства. После этого районы действия монашеских орденов обозначились довольно четко: орден Доминиканцев действовал в Дангнгоае (Южный Вьетнам) в соответствии с просьбой только что назначенного епископа Паллю, орден Иезуитов – в Дангчаунге (северный Вьетнам). Этим актом было положено начало создания католической церкви во Вьетнаме, установлена ее организационная структура. Назначение епископов было первым и самым необходимым шагом в деле создания католической церкви Вьетнама, так как только епископ имеет право рукополагать в священный сан. Таким образом, начало создания структуры и организации католической церкви во Вьетнаме было связано с религиозными орденами. Они существовали параллельно и одновременно с формировавшейся и развивавшейся католической церковью Вьетнама с момента ее образования и вплоть до наших дней, когда католическая церковь развилась, окрепла и возмужала и оформилась в самостоятельную религиозную организацию.

4. Помимо религиозных орденов, пришедших во Вьетнам из стран Западной Европы, во Вьетнаме были созданы уже на вьетнамской почве многие другие, так сказать, местные религиозные монашеские ордена, в том числе и женские, в основном посвященные Богородице Деве Марии, а также орден почитательниц Святого Креста, орден Девственниц вселенской любви и милосердия провинции Виньшон и др.

5. Согласно статистическим данным Комитета по делам религии при правительстве СРВ за 1999 г., число верующих католиков во Вьетнаме составляет около 5 млн. человек. По другим данным эта цифра уже длительное время составляет 10% от численности населения страны и является устойчивым показателем.

В настоящее время во Вьетнаме существует более 86 религиозных орденов, из них – 51 женский орден, из них 35 из стран

Западной Европы, с общей численностью монахинь более 8 тысяч человек. Общее же число монахов и монахинь составляет более 10 тысяч человек (по данным архиепископа г. Хошимина).

6. Интересно проанализировать результаты опроса, проведенного среди членов кружка «Молодые друзья-католики и нация», возраст которых составил от 18 до 30 лет. Опрос проводился в провинциях Южного Вьетнама – Донгнай, Дарлак, Канто, и в г. Хошимине. Молодым людям был задан вопрос: «Как Вы относитесь к выбору жизни монаха?» Результат опроса показал следующее. 71% опрошенных полагают, что монашеские ордена и монашеская жизнь представляют собой в современном обществе высокую ценность и благородное явление, 33% опрошенных считают, что они устарели. В другой группе опрошенных результаты были таковы: 65,2% высказали мнение, что жизнь монаха прибавляет современному обществу гармоничность, 34,1% считают, что жизнь монаха придает современному обществу возвышенные черты и 0,3% полагают, что жизнь монаха придает современному обществу черты застоя.

Духовно-религиозная ситуация во Вьетнаме может быть охарактеризована на основе следующих данных. На пороге 3-го тысячелетия службами церкви был произведен опрос во многих провинциях о будущем религии в мире. 31,5% людей высказали мнение, что число людей, стремящихся откликнуться на религиозный призыв и принять религию, будет возрастать, 2,9% – что будет уменьшаться и 21,2% считают, что ситуация останется без изменений. (Данные Thiên Cà'm, 2000 г., цит. по «*Cong giáo và Dân tộc*», so 1282, tr.16 – 17.).

Таким образом, мы видим, что Ватикан по-прежнему стремится сохранить монашеские ордена во всем мире, при этом роль и место монахинь в обществе будут оставаться престижными и высокими. В то время, как число монахинь в странах Европы, Северной Америки сокращается, а в странах Африки ситуация с женскими монастырями переживает тяжелый кризис, Ватикан подтверждает свое намерение увеличивать и укреплять развитие женских монастырей в странах Азии.

7. Монашеские ордена являются составной частью организационной структуры католической церкви и играют важную роль в

деле создания ее базовой основы, а также в формировании анклавов духовно-религиозной атмосферы. Имея изначально своей миссией распространение и проповедь христианства, монахи религиозных орденов прошли для этого через длительную, трудоемкую и кропотливую подготовку и обучение. В их жизни были периоды испытаний и личной закалки, была совместная жизнь, освещенная религиозным призванием. И все это имело одну конечную цель – посвятить свою жизнь служению Богу и Церкви через выполнение трех Евангельских заветов: целомудрие, аскетизм и смирение (Nghiên cứu Tôn giáo, số 4 – 2002, tr. 16 – 17.).

8. Помимо духовно-религиозной жизни католическая церковь Вьетнама в настоящее время имеет перед собой и другую важную задачу: максимальное адаптирование членов своей паствы к жизни нации в целом, через активное их участие в различных, приемлемых для верующих, сторонах жизни вьетнамского общества.

Компартия Вьетнама, со своей стороны, считает одной из самых важных задач для партии в переходный период, который в настоящее время переживает Вьетнам, сохранение стабильности и сплоченности общества. Поэтому, руководство КПВ призывает высших иерархов церкви Вьетнама к сотрудничеству на основе самой главной вьетнамской традиции – патриотизма.

9. Наибольшее внимание комитет по делам религии СРВ уделяет католической общине Южного Вьетнама, даже спустя 30 лет после его освобождения. Журнал «Католик» опубликовал 4 статьи, посвященные Хо Ши Мину и 50-летию победы под Дьен Бьен Фу. Чувство патриотизма у вьетнамских католиков призван воспитывать специально созданный еще в 1983 г. Комитет солидарности католиков Вьетнама. Основная масса верующих католиков относится в целом крайне сдержанно ко всем подобным новшествам и только публично высказанная поддержка и одобрение этому Комитету со стороны архиепископа г. Хошимина смогла переломить это настороженное отношение. Эта ситуация еще раз продемонстрировала насколько велик авторитет духовных пастырей у массы верующих, что было заложено еще в начальный период формирования католической церкви Вьетнама монашескими орденами миссионеров.

10. В настоящее время компартия Вьетнама стала уделять больше внимания национальным меньшинствам Вьетнама, особенно народностям проживающим на плато Центрального и Южного Вьетнама, в частности, народности Седан (провинция Контум), давно принявшей католичество. В годы Сайгонского режима и после воссоединения страны в 1975 г., представители народности Седан поддержали новую власть и выступили против фронта национальных меньшинств ФУЛРО, созданного не без участия спецслужб США. В настоящее время между руководством общины Дак Рао Лон (район проживания – Поко) и представителями государственной и партийной власти налажено стабильное сотрудничество, секретарь общины благодарит партийного работника, посетившего его общину за своевременную и необходимую помощь крестьянам завезенной рисовой рассадой и рисом для потребления. Были завезены также лекарства, необходимые для лечения детей. Подобная политика сотрудничества по отношению к национальным меньшинствам, которая обеспечивает их лояльность и, следовательно, стабильность и сплоченность общества, столь необходимые КПВ, является, на наш взгляд, значительным успехом партии в решении многих и не простых задач, стоящих перед ней.

Ремарчук В.В.

Становление и развитие латинизированного вьетнамского письма во второй половине XVII века в культурологическом и лингвотипологическом аспектах.

«У писателей прошлого мы обнаруживаем суждения более справедливые, более свежие».

Л. Кадьер

Будучи по преимуществу португальцами, святые отцы, несомненно, питались идеями своих замечательных соотечественников, в частности, Ж. де Баруша (1497 – 1562) и Ф. де Оливей-

ры (1507 – 1580), авторов первых грамматик литературного португальского языка, авторитет которых был непрерываем не только для них, но и для остальных европейских миссионеров. Действующие лица XVII века, они были очевидцами новых социальных движений, философских и религиозных течений в Европе, и в соответствии с занятой позицией воспринимали духовные ценности своего времени, *так или иначе* реагируя на становление и развитие картезианского рационализма, религиозную борьбу голландца Янсения (1585 – 1638) с иезуитами. Они не могли оставаться равнодушными к всплеску опирающейся на бэконовский чувственный материализм (*Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu!*) наглядной педагогики, наиболее полно выразившейся в трудах их чешского современника Яна Амоса Коменского (1592 – 1670).

В это же время невдалеке от Парижа полемизирующие с иезуитами философы-грамматисты исследуют языковые законы, пишут ставшую впоследствии знаменитой **«Рациональную грамматику»** и проверяют объяснительную силу устанавливаемых ими языковых правил на детской и юношеской аудитории «Маленьких школ» Пор-Рояля. Здесь прослеживаются два представления о сути языкового закона, восходящие к Декарту, его постулатам о законах Божественных – незыблемых, и законах природы, по которым происходят изменения в материи и которые может постигать человеческий разум. Еще более обобщенно это восходит к тезису Блаженного Августина о свободе воли человека в приближении к Богу или в удалении от него. Внерациональная языковая стихия, *usage*, и различные уровни воздействия на нее со стороны человека коррелируют с янсенистской идеей о неравенстве распределения Благодати. Отсюда диктуемое поверх идеологических барьеров быстротекущим временем **удивительное сходство** в структуре, методике, «лингвопредставлении», терминологическом аппарате и даже в «стилистическом обиходе» творений отцов-иезуитов миссионеров в Индо-Китае – и их светских оппонентов, которые, в свою очередь, не замыкаясь в рамках латинского и французского, живо интересовались языковой и культурной ситуацией пределов современной им «ойкумены».

Объективно, работа иезуитов над фонетическим «аннамитским» письмом положила начало *научному* изучению звуковой системы вьетнамского языка.

Здесь напомним, что, согласно лингвистической науке, звуки языка выступают экспонентами фонемы, та в свою очередь служит материальной оболочкой для морфемы и слова (причем, именно сама возможность материального совпадения единиц высшего уровня с фонемой служит некоторым исследователям инструментом при идентификации последней). В силу этого общего положения, и за пределами науки звуки вычленяются сознанием, соотносятся со смыслом и, в первую очередь, со словом. Слово же в европейской христианской культуре есть первооснова всего (*«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»*.– Евангелие от Иоанна, I, 1).

В культуре изолирующих языков рассматриваемого региона, с ее культом наделенного неделимым смыслом и материально совпадающего со слогом словоиероглифа, не было пietetа перед звуком, спрятанным в слог и выделяемым лишь искусственным методом «разрезания» (*фань-це*), и многие вьетнамские грамотеи, в безрезультатных поисках дихотомии «ключ-фонетик» на материале европейского письма, вдруг «открывали» для себя, что тайна европейской звукобуквы заключается в ее «бессмысленности», отчего они *приходили в ужас*, и на протяжении трех столетий на многочисленных дискуссиях при любом удобном случае с отвращением передразнивали этот письменный «язык животных».

В то же время для прибывших из Макао европейцев вьетнамский язык не мог представляться чем-то сверхнеобычным хотя бы в силу его типологической близости к уже знакомому им китайскому, правда, в самом Китае перспективы латиницы были весьма неопределенны. Эффект фонетического письма в этот сравнительно удаленный от нас исторический период господства китайской и местной иероглифики во Вьетнаме в определенной мере сопоставим с опытом латинизации японской графики португальцами в конце XVI – начале XVII вв., с той существенной разницей, что в Японии к тому времени уже существо-

вало свое фонетическое письмо, а латиница в силу исторических обстоятельств впоследствии не получила развития.

Однако здесь мы должны заметить, что отсутствие каких-либо сравнений и аллюзий, отсылок к японскому материалу в сочинениях практиковавших во Вьетнаме св. отцов свидетельствует о том, что, пожалуй, японский опыт мало пригодился португальцам и де Роду при знакомстве с вьетнамской фонетикой. Сравнение японской латиницы с вьетнамской обнаруживает разительный контраст между языками столь различной типологии. К примеру, в японской латинице нет ничего похожего на весьма богатую вьетнамскую диакритику.

В докладе мы обращаемся к истокам фонетического вьетнамского письма, чтобы попытаться дать *лингвотипологическую* картину его становления. Все начинается с вьетнамских цитат европейскими авторами. Так зафиксированные латинской транскрипцией в текстах сочинений **К. Борри** вьетнамские слова и предложения, несмотря на неупорядоченность и крайнюю фрагментарность материала, помогают в некоторой мере ощутить специфику процесса освоения экзотического изолирующего языка умным и наблюдательным европейцем. И хотя, по видимому, Борри не до конца понял моносиллабический характер языка (вернее, для него это не было актуальным), его тонкое чутье в оценках вьетнамского вокализма буквально покоряет современного исследователя.

Прежде всего, несмотря на некоторые допущенные ошибки, можно констатировать понимание о. Борри главного принципа вьетнамской фонетики: противопоставленности долгих ненапряженных и кратких напряженных звуковых комплексов, отсюда он удваивает на письме гласные элементы в словах: *Maa, Chiuua*, «дифтонгизирует» их в закрытых слогах *Sayc, laom*, «слышит» и искусно отображает придаваемую фарингализованным восходящим тоном йотированную звуковую окраску в словах *caij* и *doij*, удачно конструирует из латинских букв обозначение нейтрального вьетнамского гласного в слове *Nuoestan* и т.п.

Что касается собственно алфавита, то Борри обходится в основном португальскими буквами, частично заимствуя некото-

рые сочетания из родного ему итальянского языка. Специальные тоновые обозначения практически отсутствуют.

Если у Борри вьетнамские слова, отдельные словосочетания и редкие фразы были всего лишь иллюстративным материалом в его итальянском тексте, то для **А. де Рода** задача заключалась в продуцировании связных текстов на вьетнамском языке. На высоте этой задачи находится и представленный им «Краткий очерк аннамитского или тонкинского языка», предпосланный к изданному в 1651 г. «Аннамитско-португальско-латинскому словарю». Сравнение его с опубликованной через 10 лет в Париже вышеупомянутой *всеобщей рациональной грамматикой Пор-Рояля* убеждает, что прежде всего эти труды разнятся своими целями. Рациональная грамматика «ясным и естественным образом» излагает основы искусства речи, дает объяснение общего в языках и главных различий между ними, попутно высказывая «многочисленные новые замечания о французском языке». Грамматика Пор-Рояля значительное место уделяет объяснению по различным параметрам тех или иных грамматических категорий, в том числе исходя из постулата о некоем «общественном договоре», например: «Так как имена прилагательные по своей природе относятся ко многим предметам, люди решили, что необходимо сделать речь более ясной и украсить ее многообразием окончаний»; «так как люди были вынуждены в одном и том же тексте говорить часто об одних и тех же вещах, а повторение одних и тех же имен производило бы слишком назойливое впечатление, пришлось придумать слова, которые замещали в речи эти имена, и потому их назвали *местоимениями*»; «...падежи и предлоги были придуманы людьми... для обозначения связей вещей друг с другом» и т.п.

Что же касается «Краткого очерка», то задача А. де Рода заключалась в том, чтобы при помощи языковедческого аппарата, установленного европейской наукой для классической латыни просветить читателя относительно специфики *вьетнамского языка* и дать по возможности полный перечень фонетических и грамматических явлений в нем, что миссионеру в значительной мере удастся. О высоком уровне владения де Родом вьетнамским

языком свидетельствует и пространный текст (около 300 печатных страниц текста!) составленного им христианского катехизиса.

Садокова А.Р.
**Японский праздник девочек (Хина-мацури)
в храме Мэйдзи-дзингу**

В календарно-праздничной культуре японцев особое место занимают праздники детей: это Праздник кукол-хина (Праздник кукол; Праздник девочек) (по традиционному календарю – 3-й день третьего лунного месяца; по григорианскому календарю – 3 марта), Праздник мальчиков (по традиционному календарю – 5-ый день пятого лунного месяца; по григорианскому календарю – 5 мая; после Второй мировой войны он стал Праздником детей) и праздник *Сити-го-сан* («Семь-пять-три») – Праздник детей, которым исполнились три года, семь и пять лет (отмечаемый по традиционному календарю в 15-ый день одиннадцатого лунного месяца; по григорианскому календарю – 15 ноября).

Праздник кукол – один из наиболее поэтических, красочных весенних праздников японцев. В течение нескольких веков он входил в число государственных торжеств. И хотя после Второй мировой войны его исключили из числа официальных праздников японцев, он продолжает занимать важное место в жизни и культуре народа. Об этом свидетельствуют литературные и музейные источники, а также наши полевые материалы, собранные в Японии.

Торжественное празднование Хина-мацури по традиции проходит во многих синтоистских храмах, в том числе и в одном из самых известных в Японии храме – синтоистском храме Мэйдзи-дзингу (Токио). О праздновании сообщается заблаговременно через прессу. В наши дни день празднования, как правило, не совпадает с истинной датой Хина-мацури, а приходится на ближайший выходной перед 3 марта. В 2001 году нам посчастливилось оказаться среди приглашенных на праздник, который в храме Мэйдзи-дзингу в тот год отмечался 25 февраля.

Примерно за месяц до этого на глаза попалось объявление в газете «The Japan Times» (от 4 февраля 2001 г.), которое гласило: «Праздник Хина-мацури (Праздник кукол или Праздник девочек) состоится в храме Мэйдзи-дзингу 25 февраля 2001 г. с 10³⁰ до 14³⁰. Хотя Хина-мацури традиционно отмечается 3 марта, в храме Мэйдзи-дзингу он состоится 25 февраля, поскольку в этом году воскресенье приходится на этот день. Церемония *Нагасибина* начинается в 11²⁰, и будет проходить на пруду Кита икэ («Северный пруд»), напротив музея Хомоцукан. Шестьсот семей родителей с детьми примут участие в различных мероприятиях праздника.

Для получения информации, а также для записи, позвоните в администрацию Храма. Обращаться только по-японски».

Воспользовавшись тем, что мы находились в Японии вдвоем с дочкой, мы позвонили в храм и оказались в числе шестисот счастливых семей, которым в том году удалось отметить Хина-мацури в столь знаменательном месте.

...Солнечным, но прохладным февральским утром, миновав огромные, самые большие в Японии ворота – *тори*, мы вступили на священную землю храма Мэйдзи-дзингу. Широкая аллея сквозь зеленую листву высоких деревьев освещалась солнечными бликами. Было торжественно и радостно. Указатели вели нас к главному храму.

За массивными воротами Минами Симмун («Южные Священные ворота») нам открылось широкое пространство, с четырех сторон огражденное крытыми галереями. Напротив ворот – в глубине открытого пространства несколько белых каменных ступеней вели к зданию Хайдэн («Передний храм»), за которым находится главный храм Хондэн («Основной храм»). На широкой площадке между воротами и храмом Хайдэн царило оживление и ощущение большого праздника. Родители с детьми проходили к специальным столикам, где девушки-служительницы храма регистрировали участников и вручали детям красочные коробочки. В каждой из них оказалась бумажная объемная лодочка с нарисованными на ней яркими цветами персика. Внутри лодочки были установлены две бумажные разноцветные куклы-хина, сидящие на праздничной подставке. Кроме лодочки с куклами-хина, в праздничной коробке была прямоугольная открытка из белого

картона, на которой каждому ребенку предлагалось написать свое заветное желание. Это желание, как полагают, обязательно должно было исполниться. Открытка с написанным на ней желанием, укреплялась ребенком на лодочке, рядом с куклами-хина.

Держа в руках свои нарядные лодочки, предназначенные для обряда *нагасибина* («уплывающие куклы-хина»), дети с родителями, поднявшись по каменным ступеням, прошли на территорию молельного зала храма Хайдэн.

По случаю праздника Хина-мацури с трех сторон молельного зала было установлено по несколько рядов легких переносных стульев, на которых свободно стали усаживаться дети и родители. На возвышении в глубине зала (напротив входа) были установлены большие вазы с букетами, состоящими из ветвей зацветающих персикового и мандаринового дерева, а также стеблей полевой сурепки. Тут же на фоне золоченной ширмы красовались две большие куклы-хина (*дайрибина*) в нарядных одеждах – главные символы Хина-мацури.

В этой части храма состоялась самая сакральная торжественная часть праздника. Вслед за исполнением государственного гимна следовало всеобщее *о-хараи* («очищение»), совершенное синтоистским священником, одетым в ритуальные белые одежды. Обряд *о-хараи* заключался в том, что священник омахивал всех присутствующих веточками священного дерева *сасаки*. Затем были исполнены священные песнопения – *норито*, восславляющие главных богов японского пантеона. Хор, исполнявший эти древние песнопения, пропел и благопожелание присутствующим детям и их родителям. После этого вновь было совершено всеобщее *о-хараи*, что означало нисхождение благодати на детей и сохранение этой благодати в будущем.

Затем все присутствующие дети и взрослые хором исполнили популярную детскую песенку «Таносий Хина-мацури» («Радостный праздник Хина-мацури»).

Интересно, что среди детей на этой церемонии присутствовали не только девочки, но и мальчики. Согласно древнему обычаю, в день Хина-мацури принято поздравлять не только девочек, но и тех мальчиков, день рождения которых приходился на 3 марта или на максимально близкий день к этой дате. В давние

времена этот праздник отмечали все дети: мальчики устраивали петушинные бои, а девочки любовались куклами-хина.

Финальным аккордом торжественной церемонии было приглашение присутствующих на галерею, находившуюся в глубине храмового комплекса, где всем было преподнесено особое храмовое *сиродзакэ* («белое сакэ») – «напиток богов». Этот момент мог считаться сакральной кульминацией церемонии – ведь именно для вкушения этого напитка и было проведено повторное очищение *о-хараи*.

После вкушения *сиродзакэ* (сладкого, белого сакэ) – неперенного компонента завершения синтоистских церемоний, а также обязательного угощения на празднике Хина-мацури – все участники были приглашены на обряд *нагасибина* («уплывающие куклы-хина»). Дружеской «веселой вереницей» все отправились через огромный храмовый парк к небольшому пруду, с одной стороны которого была светлая поляна, а с другой – густой тенистый парк. На лесистом противоположном берегу пруда были установлены высокие стенды, на которых красными знаками было написано: «Хина-мацури». Надпись четко отражалась в зеленовато-голубоватой воде пруда.

Часть берега пруда была огорожена красной тканью с большими белыми полосками; занавески держались на красно-белых шнурах (красный и белый цвета – главные цвета праздника Хина-мацури, а также главные цвета свадебного костюма невесты). Подход к воде «обозначали» две большие, выполненные с юмором куклы-хина. Здесь был и плакат с надписью «Дзингунори-но нагасибина» («Обряд *нагасибина* в храмовом лесу»).

Наконец, около пруда, на фоне красно-белой занавески был сооружен помост, на котором (на стульях) сидели актеры – девушка и юноша, нарядно одетые как куклы-хина. Каждый ребенок мог подойти к ним и сфотографироваться на память рядом с улыбающимися, красивыми «живыми» куклами-хина.

Светский характер этого действия подчеркивал и молодой актер (одетый в повседневную одежду), который через микрофон развлекал присутствующих веселыми шутками.

Спустя время к пруду пришли синтоистские священники, и вновь зазвучали слова молитв и здравий детям.

А потом каждый ребенок подходил к пруду и по наклонной доске, установленной по принципу детской горки, с высокого берега к самой воде отправлял свою веселую лодочку в воду. Через несколько минут поверхность пруда словно расцветала сотнями цветов персика. Лодочки было сгрудились у берега, но невидимая водная струя подхватила их и понесла на середину пруда, откуда они медленно поплыли по гладкой водной поверхности. Лодочки уносили самые заветные детские желания, обещая их исполнить, а дети, зачарованные этим зрелищем, махали уплывающим от них до следующего года куклам-хина. Раньше считалось, что «уплывающие куклы» уносят все беды и болезни.

Как и любой японский праздник, торжество в Мэйдзи-дзингу завершилось трапезой. Тут же на залитой солнцем поляне, у самого пруда, почти все присутствовавшие здесь семьи расстелили маленькие коврики, или специально для этого заранее приготовленные куски тканей, или бумаги, и устроили каждый свой семейный веселый пикник.

Ощущение благодати и радости словно было разлито над поляной, наполняя сердце ожиданием только хорошего.

Софронов М.В.
Жанровые и композиционные
особенности «Луньюя»

Конфуций не оставил последовательного изложения своего учения. Он высказывал идеи, но не стремился к построению целостной философской системы. Поэтому в первоначальном виде его учение сохранилось только в записях учеников. Записи речей Учителя оставили, вероятно, многие из его прямых учеников. Каждый из них записал то, что считал в учении Конфуция наиболее важным, не заботясь о хронологическом порядке записей. От непосредственных учеников его высказывания передавались ученикам следующих поколений, которые могли их дополнять услышанными рассказами об Учителе. В первые годы западной династии Хань эти записки были объединены в особый текст. Так сформировался «Луньюй», вошедший в число классических

текстов китайской традиционной культуры. Задача «Луньюя», как ее мыслили его создатели, состояла в том, чтобы донести до потомков мысли Учителя по проблемам, которые обсуждались во всех философских школах времен восточной династии Чжоу.

Основное содержание «Луньюя» – этическая философия Конфуция, его взгляды на природу человека, на историю страны, на управление государством. Попытка создать философский трактат из высказываний Конфуция, сохраненных его учениками, вряд ли имела бы успех, потому что они касаются главным образом этической и политической части его учения. Его общие положения были развиты конфуцианскими философами следующих поколений.

«Луньюй» состоит из 20 глав. Во всех главах обсуждаются примерно одни и те же темы. Вероятно, поэтому они озаглавлены по первым словам текста. Осязаемые логические основания в последовательности глав также не заметны. Во всяком случае можно сказать, что их последовательность не является хронологической. Высказывания поздних лет жизни Конфуция можно встретить в начале «Луньюя» и наоборот, высказывания ранних лет – в конце.

В хронологическом порядке события жизни Конфуция изложены в «Исторических записках» Сыма Цяня. В соответствии с требованиями официальной биографии Сыма Цянь описал его путешествие по китайским царствам эпохи Чжаньго и изложил с небольшими изменениями беседы с их правителями. Биография Конфуция в «Исторических записках» основана на сведениях «Луньюя» с добавлением тех, которые туда не попали. Однако большая часть записок «Луньюя», которые относятся к его характеристике как личности, осталась за пределами его официальной биографии.

Как и во всех древних текстах, в «Луньюе» можно разглядеть признаки нескольких литературных жанров, которые сформировались в китайской литературе значительно позднее. На первом месте стоит диалог особого вида. Он состоит из вопросов учеников и распространенных ответов Учителя.

Философский дискурс может быть диспутом, который еще не разворачивается в диалог, монологом, изложенным в виде трактата, как, например, Дао Дэ Цзин. Конфуций строит свой

дискурс в диалогической форме. Он явно предпочитает устное слово письменному, а диалог монологу. Философ развивает свои мысли в диалогическом общении. Участниками диалога выступают не только ученики, но и другие собеседники, занимающие разное общественное положение. Однако отношение Учителя к любому собеседнику одинаково.

Поводом для беседы обычно служит внешний предлог. Чаще всего это бывает вопрос ученика. Семантическая нагрузка диалогов не распределена равномерно между речами философа и вопросами собеседников. Последние, в основном, лишь маркируют повествование Учителя как границы между отдельными его отрезками; они делят семантическое пространство текста, разряжают повествование, оставляют читателю время для осмысления сказанного Учителем. Вопросы учеников поддерживают его монолог. Эти вопросы трудно назвать наводящими. Конфуций не ожидает их, чтобы направить течение своих мыслей в заданное русло. Для него их вопросы не являются исходной точкой собственного философского рассуждения. Поэтому его ответы часто бывают неожиданными.

Отношение Конфуция к ученикам делает их общение более всего похожим на поучение, где учитель и ученик находятся в иерархических отношениях. Просвещение учеников ведется на примерах истории, политической жизни того времени, примерах из классических текстов. Источником положительных примеров является история, отрицательных – современные политические события. Конфуций дает оценку историческим личностям древнего Китая, политическим деятелям современного ему Китая, интерпретирует классические тексты, смысл которых хотят постичь его ученики. При этом выясняется, какие именно смыслы ищет Конфуций в классических текстах.

Из высказываний Конфуция явствует, что для него не существует нерешенных проблем. Он знает, как был устроен мир в прошлом и как он устроен в настоящем, как должны быть устроены отношения людей, как управлять государством. Свою задачу он видит в том, чтобы передать свои знания ученикам и через них всему миру. По стилю ответов собеседникам Конфуций напоминает оракула. Он редко дает прямые ответы на во-

просы. Большинство из них – ответы косвенные, которые могут иметь несколько толкований. На вопрос собеседника философ может ответить контрвопросом или рассказать историческую притчу. Его ответы, как правило, нуждаются в истолковании, чем и занимаются ученики: на уроке они задают учителю новые вопросы, а вне уроков обсуждают их между собой. Речь Конфуция могла бы обойтись без реплик учеников, но создатели текста «Лунъюя» сочли их нужными для содержания книги в целом не только для того, чтобы представить философа в роли учителя.

Такой способ построения философского труда неизбежно сближает его с художественной литературой. В мире западной цивилизации литературный жанр «беседа царя с философом» существует со времен античности: Царь задает вопросы, философ на них отвечает. Так в древнерусской литературе строится беседа князя Владимира с представителями разных конфессий («Выбор веры»). В диалоге властителя и мудреца его участники равны, ибо каждый из них в своей сфере занимает одинаково высокий статус. Его более поздней разновидностью является диалог мудреца с шутом (царь Соломон и шут Мархолт). В таком диспуте непременно вырисовывается фигура победителя спора. Шут задает мудрецу каверзные вопросы, но мудрец одерживает верх над ним. Они являются персонажами поучений, популярных в европейской средневековой литературе.

Конфуций обозревает Поднебесную в нескольких планах. Абстрактные рассуждения об истории, природе человека и общества вместе с толкованиями классических текстов образуют метафизический пласт «Лунъюя». Эти рассуждения вписаны в реальное географическое пространство. Оно представлено рядом бытовых картинок. Они значимы, ибо придают тексту конкретные пространственные измерения. В заметках учеников Конфуция намечены ключевые точки культурного пространства, в котором пребывает философ и его ученики. С одной стороны, это точки географического пространства: дорога, деревня, столица, где живет Конфуций. С другой – это пространство бытовое: его дом, где происходит большинство бесед философа с учениками и членами семьи, а также дворец и храм, где происходят встречи с сильными мира сего. Так задается антитеза высокого и низкого,

вырисовываются ключевые точки культурного пространства, какими являются дворец и храм. Так очерчиваются культурный и географический ландшафты, лишённые условности.

Реальные зарисовки природного и культурного ландшафтов объединены мотивом путешествия. Вместе с учениками Конфуций путешествует в мире исторических и философских абстракций. Одновременно он совершает путешествие в реальности, пересекая географические локусы и двигаясь к тому из них, который даст ему уединение в родном царстве Лу, о котором пишет Сыма Цянь.

Дорога в «Луньюе» – это то движение, которое прослежено в «Исторических записках», где путь Учителя имеет отмеченные конец и начало. Исходная точка пути – царство Лу, где начинается карьера и путешествие философа. Конечная точка, которая знаменует завершение жизненного пути философа – тоже царство Лу. Его путь завершается там же, где начался. Обе точки, конец и начало пути, отмечены в «Исторических записках», однако в самом «Луньюе» говорится только о его начале, что свидетельствует о том, что путешествие Конфуция, которому сопутствуют ученики, не завершится никогда.

Реальное путешествие Конфуция и его учеников заключает метафизическое движение в рамки моральной и политической философии. Нельзя сказать, что мотив путешествия, который предполагает хронологическое изложение событий, организует всю композицию «Луньюя», но его структурная значимость очевидна. На своем пути странствующие философы встречают жителей местности Куан, которые принимают их за разбойников, недоброжелатели валят дерево, под которым Конфуций вел беседы с учениками, на заключительном этапе пути у них кончается продовольствие. В пути они встречаются с отшельниками и беседуют с ними. Но эти встречи – не повод для продолжительных бесед. В лучшем случае они позволяют философу высказаться об обязательности государственной службы для тех, кто имеет соответствующее образование. Реальность остается на отведенном ей месте и крайне редко соприкасается с миром идей.

Мотив путешествия, известный в литературе западной цивилизации уже с античных времен, в «Луньюе» собирает воеди-

но отдельные эпизоды, создает фон, на котором разворачиваются поучения. Так в тексте выстраивается мир абстрактного философского слова и параллельный ему мир хорошо знакомой реальности. Соответственно внутри текста становятся различными два вида пространства: метафизическое и реальное. Путешествие не приобретает особой семантической нагрузки, оно остается мотивом, переведенным в реальность. Не от него отталкивается философ в своих поучениях и размышлениях. Пласт реальности существует отдельно от пласта метафизического.

Связь этих двух пластов потенциально возможна, но не разработана: они лишь соприсутствуют в тексте. Путешествие имеет и символическое значение, так как путь философа в реальном мире читается как прохождение неких ступеней во времени, ведущих его в мир высоких идей. Свое путешествие во временном измерении Конфуций охарактеризовал в общеизвестном высказывании о десятилетних циклах своего развития как личности.

Главное содержание «Луньюя» – это диалоги с Учителем. Однако оно не сводится к простому диалогу. Наряду с диалогами в тексте представлены монологические высказывания, главным образом, учеников Конфуция. Обычно в тексте указывается, кому эти высказывания принадлежат. Кроме них встречаются анонимные высказывания на разные темы. Значительная их часть относится к личности самого Конфуция. В этих высказываниях описываются его внешность, одежда, житейские привычки, отношения с членами семьи, учениками, с правителями и подданными тех государств, где он проповедовал свое учение. Много анонимных высказываний посвящено музыкальному таланту Конфуция, который хорошо знал музыку, пел и играл на цине. Смысл некоторых из них до сих пор остается неясным.

Часть этих анонимных фрагментов представляют собой небольшие повествования о жизни философа. По содержанию они контрастируют с диалогами, где Конфуций как раз выступает как недостижимый идеал человека. В них Учитель предстает не в роли непогрешимого авторитета, а того, кому не чуждо ничто человеческое. Поэтому их можно отнести к разряду исторических анекдотов. В самом «Луньюе» несомненный анекдот, связанный с посещением Учэна, встречается один раз. Однако как

анекдот можно рассматривать и приведенный в «Луньюе» рассказ о беседе Конфуция со старшим сыном о классических произведениях. Поэтому не случайно, что именно они, а не философские диалоги, сделали источником фразеологических единиц дянью. Последнее свойство «Луньюя» позволяет считать, что этот классический текст находится на границе между философским трактатом и прозаическим литературным произведением. В том и другом случае центральной фигурой повествования является сам Конфуций.

При взгляде на «Луньюя» как на литературный текст становится ясно, что он представляет собой не просто собрание высказываний самого Конфуция и его учеников. Наряду со словами Учителя ученики вносили в свои записи другие сведения, которые считали важными для понимания личности Конфуция. В тексте представлены фрагменты, которые можно рассматривать как существенные элементы художественного произведения: диалогическая и монологическая проза, мотив путешествия. В «Луньюе» присутствуют также попытки создания внешнего и даже психологического портрета Конфуция.

В заключение следует отметить наличие всех этих жанров и композиционных приемов в древних литературах, в частности, в античной и даже древнерусской. Это разрешает предположить существование универсальных закономерностей формирования жанров, этих самых устойчивых показателей художественного текста, в литературах как западной, так и восточной цивилизации.

Ульянов М.Ю.

Сочинение Чжу Фу Симань цунсяо (XII в.) – источник по культуре народов южного Китая периода Сун (сопоставление с трудами Фань Чэн-да и Чжоу Цюй-фэя)

Сочинение Чжу Фу 朱辅 (род. 1142 –?) «Симань цунсяо» 溪蠻叢笑 («Собрание смешного о варварах из горных селений», XII в.) – еще один важный источник периода Сун по культуре народов южного Китая. Это аутентичный памятник, который

был включен в различные книжные серии (например, в императорскую библиотеку *Сыку цюаньшу*, а также в авторитетное собрание *Шофу*). Он менее известен, чем сочинение Фань Чэн-да (1126 – 1193) *Гуйхай юйхэн чжи* («Гуйхай в описаниях попечителя гор и вод», 1174 г.) и Чжоу Цюй-фэй (1135 – 1189) *Лин вай дай да* («За хребтами. Вместо ответов», 1178 г.), но по своим задачам и содержанию тесно примыкает к ним¹.

Чжу Фу родом из уезда Тунчэн 桐城, что в губернии Хуайнаньсилу (совр. пров. Аньхой). Его второе имя (*цзы*) Цзи-гун 季公. Точную дату смерти автора и время создания его труда установить пока не удалось. По этому поводу высказывалось две точки зрения – в каталоге книг Императорской библиотеки периода Цин *Сыку цюаньшу цзунму тияо* говорится о том, что он был человеком конца периода Сун, т.е. жил в XIII в.² Эта точка зрения была оспорена китайским ученым Ян У-цюанем. Оказывается имя Чжу Фу встречается в стихотворении поэта Лоу Яо 楼钥 (1137 – 1213) *Сун Чжу Цзи-гун шоу фэн чоу*. В нем говорится: «Цзи-гун родился в год *жэнь-у*»³. В период с XI по XIII вв. было три года *жэнь-у*: 1082, 1142, 1202. Поскольку, нам известно, когда жил сам Лоу Яо, и то, что отец автора по имени Чжу И 朱翌 получил ученую степень *цзиньши* в период правления *чжэн-хэ* (1111 – 1118), то очевидно, что это мог быть только 1142 г.

Как видим, Чжу Фу был на шестнадцать лет младше Фань Чэн-да и на семь лет младше Чжоу Цюй-фэя. Они принадлежали к одному поколению, соответственно, можно предположить, что труд Чжу Фу также появился в 70-е или 80-е гг. XII в., примерно в одно время с их сочинениями.

¹ Перевод этих памятников содержится в книге «Чжоу Цюйфэй. За Хребтами. Вместо ответов. («Лин вай дай да»)). Перевод с китайского, комментарий, исследование и приложения М.Ю. Ульянова. Из-во «Восточная литература», М., 2001.

² Сыку цюаньшу цзунму тияо (Аннотации к сводному каталогу Полного собрания книг по четырем разделам), Хайкоу, 1999, с. 391.

³ Ян У-цюань. Сыку цюаньшу цзунму бянь (Исправление неточностей в сводном каталоге Полного собрания книг по четырем разделам), Шанхай, 2001, с. 94

Судя по упомянутым топонимам: уезды Моян 麻陽, Цзинчжоу 錦州 и Ваньшань 萬山 и гидронимам: река Чэньшуй 辰水 и река Юаньцзян 沅江, в памятнике описаны земли в юго-западной части губернии Цзинхунаньлу, расположенные в бассейне реки Чэньшуй притока реки Юаньцзян (совр. пров. Хунань на границе с пров. Гуйчжоу). Это области, непосредственно прилегающее с севера к землям по другую сторону от хребта Наньлин, которые описаны у Фань Чэн-да и Чжоу Цюй-фэя. В этом отношении памятник является важным дополнением картины китайского Юга.

Места службы и названия должностей автора неизвестны. Можно предположить, что автор был чиновником, который служил в этих местах. Исходя из частоты упоминания топонимов, это могли быть уезд Моян 麻陽, что в провинции Юаньчжоу 沅州, или соседняя провинция Цзинчжоу 靖州.

Для текста памятника характерна краткость и ясность. В этом он схож с двумя другими источниками. Важнейшие отличия – отсутствие подробностей и не столь ярко выражавшееся авторское отношение к увиденному и узанному. Главки в его сочинении – это лаконичные заметки, а не трактаты-размышления, как у его коллег. Поэтому, хотя число главок сравнительно велико (79), но памятник во много раз меньше по объему.

В отличие от двух других сочинений, он не имеет четкого разделения на главы и определенного порядка расположения главок. Их набор в целом совпадает, но приоритеты расходятся. В сочинении Чжу Фу соотношение тем главок следующее: обычай – 41 упоминание (58,6%), минералы – 7 (8,9%), одежда – 7 (8,9%), утварь – 6 (7,6%), растения – 6 (7,6%), еда – 3 (3,8%), музыкальные инструменты – 3 (3,8%), насекомые и рыбы – 2 (2,5%), животные – 2 (2,5%), благовоние – 1 (1,2%), география – 1 (1,2%).

Мы видим, что в отличие от двух других памятников здесь основной упор сделан на описание обычаев, но практически нет сведений о физической и административно-политической географии, ничего не говорится о природных условиях и не описываются иноземные страны. Здесь почти нет информации о дея-

тельности китайской администрации. Край славится лучшей в Поднебесной киноварью (это признали и два других автора). Нет сообщений о ценных товарах, только единожды упоминается благовоние. Чжу Фу мало интересовался животным миром. Возможно, все эти предпочтения отражают его характер и поле деятельности, его сфера удивительного (*и 異*) была несколько уже. Возможно, он был военным.

Важнейшим элементом содержания, как видим, является описание обычаев. Точное соотнесение с конкретным народом есть только в 30 главках (38,0%). В памятнике упоминаются *гелао*, *яо*, *ляо*, *мяо*, *ли*, которые в сунское время расселились на юге Китая (совр. пров. Хунань, Гуйчжоу, Гуанси). В центре внимания автора – описание *гелао*. В этом ценность сочинения, поскольку в трудах Фань Чэн-да и Чжоу Цюй-фэя описаны *яо*, *лао*, *ли*, а о *гелао*, живших по северную сторону хребта Наньлин, ничего не говорится. Сообщения Чжу Фу о *яо* содержат ценные детали, отсутствующие у двух других авторов.

Чаще всего упоминаются *гелао* – 17 главок, *яо* – 10, *ляо* и *ли* – по 1. В 4 главках упоминается обобщающее название – *мань* 蠻 (южные варвары). Он пишет: «*Гелао* – варвары особенно удивительные. Оба глаза как остекленевшие – это врожденный порок. Если человек в повседневной одежде (т.е. простолудин – *М.У.*) наткнется на них, то наживет беду. Отъезжая от [уездного города] Моян на сто с лишним ли, нечасто встретишь их» (№ 30)¹.

Большая часть тем сообщений отличается от упомянутых у Фань Чэн-да и Чжоу Цюй-фэя, но есть и общие (хотя описываются иначе): «деревянные грамоты» (№1), губной органчик-шэн из «тыквы горлянки-хулу» (№13), бронзовые барабаны (№27), обычай пить носом (№54). Это говорит о широте распространения данных элементов культуры.

Чжу Фу подробно и с интересом описывает местные ткани: имитирующие шелковые (№12), покрытые узором в виде бронзовых барабанов, способ нанесения которого напоминает батик (№18). Важны описания самих бронзовых барабанов: «у них узор по окружности – воины в латах» (№27).

¹ В скобках указан порядковый номер главки.

Специфика стиля автора заключается в том, что он описывает обычаи, отталкиваясь от объяснения их необычных, часто очень метких бытовых названий, которые доносят до нас колорит повседневной жизни той эпохи. Как и *яо*, *гелао* не раставались с личным оружием – ножами, которые из-за этого получили название «родней *гелао*» (№2). Или автор пишет: «Покрытая красным лаком бычья кожа используется для защиты головы и шеи. Называют твердым затылком» (№ 37).

Большое значение предается описанию обрядов. Описаны рождение (№76, 79), погребение (№49, 71), деревенские пиры (№41), скрепление договоров (№40), очищение от злых духов помещения (№44), принесение жертв духам (№60), мщение (№50) и др. Описан ряд обычаев, которые восходят ко времени существования царства Чу (XII–III вв. до н.э.), сохранившиеся у вытесненных в горы потомков его жителей. Прежде всего это гонки на лодках и почитание Цюй Юаня (№72). Памятник содержит много другой информации, которая заметно дополняет сведения сунских источников по Югу и заслуживает специального исследования.

Приложение

Приведем название главок памятника, которые отражают его содержание.

Глава в Симань цунсяо	Тема	Народ (местность)
1. Деревянные грамоты	Обычаи	
2. [Нож] «родня для Ге[лао]»	Обычаи	гелао
3. Вино «дяотэн» (выжываемое тростником)	Еда. Вино	
4. Золотистый фазан	Животные. Птица	
5. Накидка из тростниковых соцветий	Одежда	Гелао, яо
6. Чэньская киноварь	Минералы	Гелао
7. Юбки Гелао	Одежда	гелао
8. [Камень для растирания туши] «Золотая стягивающая лента»	Утварь	Ли, яо, ли
9. Розовая ртуть	Минералы	

10. «Киноварное ложе»	Минералы	
11. Железо «шуйсю»	Минералы	
12. Крапчатые [ткани] «следовать по течению-шуньшуй»	Одежда. Ткани	
13. Губной органчик-шэн из «тыквы горлянки-хулу»	Музыкальные инструменты	варвары
14. Растение «яньцзы»	Растения	
15. Неокаймленная лента	Одежда	
16. Пестрый дикий петух	благовоние	
17. Ткань нянцзы	Одежда. Ткань	Ляо
18. Занавесь дяньла (точечный воск)	Одежда. Ткань	
19. Нитяное золота	Минерал	
20. Овощ вана Ма	Растение	
21. Трехгранный камыш	Растение	
22. Трава ясянь	Растение	яо
23. Благовоние цзигу (куриная кость)	Растение	
24. Серебро, добываемое в горах	Минерал	
25. Цзимоцзы	насекомое	
26. Черепах девятиреберная	Животное	
27. Бронзовые барабаны	Музыкальные инструменты	
28. Суп бунай	Еда	
29. Ткань круговая	Одежда Ткань	Гелао
30. Застывшие глаза Гелао	обычаи	Гелао
31. Лодки из одного дерева	Утварь. Транспорт	Варвары
32. Растение чжи	Растение	
33. Желтые кошачьи головы	Обычаи	варвары
34. Воск светящейся	Минерал	
35. Летящий мяч	Обычай	
36. Гостевой барабан	Музыкальные инструменты	
37. «Твердый затылок»	Утварь	
38. Серебряные голуби»	Утварь	Гелао
39. Трубочатое кольцо»	Обычаи	Гелао
40. Врата верности»	Обычаи	
41. Большое пиршество»	Обычаи	
42. Приходить в земли [провинции]»	Обычаи	Гелао
43. Бакланов крик	Обычаи	

44. Приют для овец	Обычай	Гелао
45. Двухсторонняя стража	Обычай	Гелао
46. Сидеть в траве	Обычаи	Яо
47. Гости говорящие	Обычаи	
48. Сохранять равновесие	Обычаи	
49. Отбивать ритм песне	Обычаи	
50. Убивать из мести	Обычаи	
51. Знатоки дел	Обычаи	
52. Долг пред костями [покойного]	Обычаи	
53. Уходить от духов	Обычаи	
54. Пить носом	Обычаи	Гелао
55. Трапеза села	Обычаи	
56. Чахоточная рыба	Рыба	яо
57. Продавать главу	Обычаи	Гелао
58. Рубить хижину	Обычаи	яо
59. Дикий мир	Обычаи	
60. Поднесение живого	Обычаи	
61. Тянуть родственников	Обычаи	яо
62. Раскачивать кости	Обычаи	Яо, ляо
63. Отряд малютка	Обычаи	Гелао
64. Танец с лопатами	Обычаи. Танец	
65. Равнина	Обычаи	Гелао
66. Правило для быков	Обычаи	
67. Танец подражание петуху	Обычаи. Танец	
68. Умыть лицо	Обычаи	
69. Рабский пес	обычаи	Гелао
70. Спинная корзина	Утварь	
71. Помещение для похорон	Обычаи	
72. Взбираться на судно	Обычаи	
73. Узкая горловина	География	
74. Десять деревенских двориков	Обычаи	Яо, ляо, гелао
75. Вымачивать вяз	Еда	яо
76. Перекрученные узлами [волосы]	Обычаи	
77. Богатая площадка	Обычаи	Варвары
78. Двойной меч	Утварь. Оружие	
79. Выставлять лицо	Обычаи	

Щека Ю.В.

Происхождение языка и разума в контексте живой эпистемологии и синтеза культур

Данные эволюция языка (на базе тюркских языков) вносят существенные дополнения к вполне справедливому представлению о том, что «формальная логика ... вышла из лона изначально-фундаментальной Живой, Животворной логики язычества, правда еще по-настоящему не осмысленной»¹. Наиболее важной сутью разума и языка оказывается структурность. Она состоит в конечной определенности, взаимной отграниченности свойств, что и порождает системы форм и мыслительных значений. За структурностью стоит соответствующий высокий уровень регулярности социального воспроизведения деятельности (поэтому представляется ошибочным, что «язык – не социален»²). Взаимообусловленность а) структурности и б) временного (пространственного) воспроизведения следует из дискретности спектра конечных качеств. Структурности противостоит исключительно лишь то, что было у истока ее возникновения (эволюции), т.е. бесконечность (бесконечное богатство свойств, эмоциональное жизнеощущение животного). Бесконечности соответствует сплошной спектр (математическая абстракция, при которой сумма бесконечного числа нулевых амплитуд оказывается равной конечной ненулевой величине!). Бесконечность (Эмоция) абсолютно уникальна (она не может воспроизвестись, т.е. породить время или пространство).

Две выявленные сущности 1) Эмоция (Движение) и 2) Структура являются наиболее фундаментальными. Можно развивать анализ, привлекая три, четыре и т.д. аспекта, однако это не должно затушевывать центральную фундаментальность двух указанных начал.

¹ К.И. Шилин. Живая метаформальная логика творчества. Энциклопедия живого творчества, т. 3. М., 2004, с. 8.

² Там же, с. 330.

Можно показать, что указанные начала *качественно* абсолютно несопоставимы¹. Здесь же ограничимся пояснением этого в виде двух взаимоисключающих интерпретаций бытия. С одной стороны, в самом *существовании* структурно-вещественного мира уже задана конечная определенность всех его сущностей. Движение в этом мире структурировано в виде механической, тепловой, электромагнитной и др. форм. Эмоции заменяются конечными конструктами: грусть, радость и пр. Сама «бесконечность» выступает в таком мире лишь одним из определенных, *конечных* понятий. В структурно-вещественном мире нет ничего бесконечного, в нем нет Эмоции, Человека, Бога! С другой стороны, та же реальность показывает (мы, так сказать, ничего не выдумываем!), что момент настоящего не имеет длительности, являясь бесконечно малой временной точкой. При этом, если в структурно-вещественном мире бесконечно малая точка выступает лишь геометрической абстракцией, никогда реально не достижимой, то для мира бесконечно-духовного она оказывается единственной реально «*существующей*» данностью. Не имея длительности, эта точка уничтожает само *существование*, заменяя его *становлением* («истина – это не бытие и не ничто, ... истина есть ... движение непосредственного исчезновения одного в другом: становление...»)².

При *качественной* абсолютной несопоставимости оба начала образуют, однако, единство. Так, упомянутая физическая структурализация движения оказывается одновременно шагом в постижении единства Движения и Структуры. Говоря о психологии, Э. Гуссерль отмечал, что «она живет, в главном, до галилеевской эпохи, как бы мало она ни сознавала это»³. Данные слова целиком относятся ко всем гуманитарным наукам, которые изучают исключительно лишь структуры, но Движения, т.е. своего реального объекта изучения, не видят! В этой связи трудно переоценить всеобщую значимость уравнений движения

¹ Ю.В. Щека. Функциональная лингвистика и реальный язык. Языкознание в теории и эксперименте. М., 2002, с. 592 и далее.

² Г.В.Ф. Гегель. Наука логики. т. 1, М., 1970, с. 34

³ Э. Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство Сагуна, 1994, с. 44.

Ньютона, которые показывают *количественную*, энергетическую суть единства начал¹.

Сказанное означает, что Структура (продукт человеческого сознания и всей эволюции человечества) не может быть изоморфна реальности (Движению), т.е. структуры *изоморфно* не существуют. С другой стороны, являясь средоточием социальной потенциальной энергии, Структура вполне объективна. Половинчатость современной эпистемологии («мышление не копирует мир своей внутренней структурой, но это не означает, что они никак не связаны ... Логика ... связана с действительностью и своеобразно отображает ее»²) проистекает именно от игнорирования истинной объективности, Движения объекта, т.е. количественно-энергетической сути единства реальности (Движения) и знания (Структуры). Мышление не только «не копирует» и не «отображает своеобразно» реальность, но (с обязательной оговоркой о размежевании уровней абстракции) *изоморфно*, качественно абсолютно ничего общего с ней не имеет. Из *изоморфного* несуществования воспринимаемых и мыслимых Структур следует, что единственной и безраздельной реальностью обладает лишь Бесконечная Эмоция (Движение), т.е. Бог.

Единство начал выступает как силовой процесс (обмен энергией между ними). Этот процесс можно охарактеризовать как Движение Структуры. Поэтому осознание *изоморфной* несостоятельности разума (непосредственно вытекающей из *изоморфного* несуществования Структур) приводит к пониманию знания как *движения* понятийных структур, т.е. к новой, Живой эпистемологии, приходящей на смену абсолютизации разума.

Если в борьбе начал побеждает инертность Структуры, то она начинает подавлять, а не вбирать живую энергию и, с другой стороны, сама тем самым удаляться от реальности, становясь как бы виртуальностью. В этом отношении важна разработанная К.И. Шилиным концепция формальной логики как логики вир-

¹ Ю.В. Щека. Функциональная лингвистика и реальный язык, с. 593.

² А.А. Ивин, А. Л. Никифоров. Словарь по логике, М., 1998, с. 170; К.И. Шилин, Указ. соч., с. 6.

туальной реальности¹. Суть разума в структурности (поэтому вне принятия формально-логических основ ничего другого не дано, ср. «Живая логика – все же логика...»²). Основываясь на *изоморфной* несостоятельности разума, Живая эпистемология признает ценность знания не в самом характере *конфигурации* понятийной структуры как таковой (с учетом разведения уровней абстракции, см. ниже), а в высвобождении (переходе в жизнь) заключенной в структуре социально-потенциальной энергии. Этим она целиком и полностью противостоит эпистемологии формальной (традиционной).

Обязательным условием *энергетического* единства и синтеза начал является (не уподобление, а, наоборот) их качественное абсолютное размежевание (в этом видится первопричина дуализма мироздания). Так, знание не может быть «изначально живым». Оно есть (изначально инертная) структура, для приведения которой в движение нужна энергия (социально-психическая, творчество). Тем более знание не может быть структурно подобным жизни («знание, которое изначально было живым, структурно подобным самой жизни...»³). Качественным смещением начал представляется сближение логики и интуиции («распространение» логики «на сферу интуиции», «усиление роли интуиции», эмоционального начала⁴), которое может означать лишь гибель логики, науки.

Различие между стереоизображением и реальностью сводится к специфическому характеру смены чувственных образов во времени. Выражаемое этим *собственно* несуществование структурно-рационального пространства следует понимать в том смысле, что оно, конечно, *есть*, но есть нечто иное, а именно всеобъемлющая системность движения образов во времени. Взаимоисключающая противоположность утверждений («пространство есть», «пространства нет») снимается формулой «*есть*, но *есть* иное», экспликация которой через соответствующие

¹ К.И. Шилин. Указ. соч., с. 5.

² Там же, с. 7.

³ Там же, с. 23.

⁴ Там же, с. 8 – 9.

контексты (уровни абстракции) делает оба утверждения одновременно верными. Низший и высший уровни абстракции можно соответственно назвать «взглядом изнутри» и «взглядом извне». «Взгляд изнутри» («*есть*») аналогичен тому, что воспринимаемое нами при просмотре телевизора пространство ни к чему иному не сводится. «Взгляд извне» («*есть* иное»), наоборот, аналогичен сведению увиденного к потоку электронов.

На уровне абстракции, соответствующем «взгляду изнутри», многие утверждения данного сообщения совершенно недопустимы. Причина этого не в том, что они не истинны, а в том, что они нарушают внутреннюю конфигурацию структур, грозя уничтожить тем самым их социально-потенциальную энергию (и *в этом смысле* они ложны!). Чаще всего высший уровень абстракции («взгляд извне») должен присутствовать лишь, так сказать, за скобкой, обеспечивая этим *внешним* присутствием предпосылку движения (подлинной истинности) структурных понятий. Внутренняя же непротиворечивость понятийных структур (строго системное внутридисциплинарное доказательство) *само по себе* еще истинного знания дать не может, выступая лишь его необходимой предпосылкой. Собственно истинным знание становится на глобальной внедисциплинарной базе и в преобразующем движении, энергия которого порождается *внешним* присутствием других, качественно несопоставимых уровней рассмотрения. (В этом роль интуиции и эмоционального начала, а не в качественном смещении с логикой, ср. выше).

Синтез религии и науки, синтез культур состоит в их качественном размежевании и энергетическом единстве (подавление же одного другим было бы качественным уподоблением). Научное, рационально обоснованное признание Бога на высшем уровне абстракции («взгляд извне») нисколько не уничтожает науку (поэтому Живое знание нельзя называть «постнаучным»¹). Наоборот, такое признание освобождает разум от собственной абсолютизации (высшей иррациональности, глупости) и открывает путь к подлинному научному творчеству и общению на своем уровне абстракции («взгляд изнутри»).

¹ Там же, с. 21.

Сделанные выше критические замечания не умаляют значение цитируемой работы. В огромной массе рационально-правильных (целиком структуралистских!) публикаций книги К.И. Шилина (Энциклопедия живого знания) являются редким и крайне необходимым для нашего времени разоблачением абсолютизации структурного разума как глобальной антигуманной глупости, «прагматической» безнравственности, мировых войн и всеобщей экокатастрофы.

Первопричина абсолютизации разума состоит в неспособности к движению структур (жизненных и, соответственно, понятийных). В силу прекращения движения (обмена энергией) на полюсе другого начала возникают субъективно-эмоциональные мирки, свободные от любых ограничений (от совести). Путь же истинного освобождения эмоционального мира личности от абсолютизированного рационализма (путь подлинного творчества) проходит исключительно лишь через общение (обмен энергией). Межличностное общение (с его языковым ядром) является единственно базовым, опосредующим все другие формы общения, например, общение с природой (поэтому термин «эко-общение»¹ следует существенно уточнить – *непосредственно* человек как *социальный* индивид с природой не общается).

¹ Там же, с. 22.

История Востока

Вигасин А.А.

Царские слуги в надписях Ашоки

Несмотря на множество исследований, посвященных анализу надписей Ашоки, некоторые слова остаются загадочными по этимологии и по смыслу.

I. В I колонном эдикте сказано:

«И слуги (pulisā) мои ukasā cā gevayā cā majhima cā следуют» дхарме. Понятно, что majhima = скр. madhyama «средний», а ukasa = скр. utkarṣa в значении utkrṣta «высокий» (ср. Панини II.1.61: sanmahatparamotkrṣtāḥ pūjyamānaiḥ). Но что такое gevaya? Э.Сенар находил в нем grāma «деревенский», Г.Бюлер возводил его к gleya «жалкий» или geva «слуга», Т.Майкельсон придумал слово gevāvaya. Эти интерпретации давно отвергнуты¹. Большинство исследователей ограничивается примечанием, что «слово не находит объяснения». Но перевод кажется очевидным – рядом с «высокими» и «средними» должны находиться низкие.

К.Л. Янерт² считает подобное истолкование «необоснованным и произвольным». Его гипотеза (которую Г. Фальк³ признает «заслуживающей внимания») заключается в том, что gevaya = скр. graiveya «für den Hals (grīvā) geeignet». Слово это, по мнению ученого, может означать чиновника, первоначальной обязанностью которого было управлять слоном. Смысл фразы становится странным: почему рядом с общим обозначением «высоких» и «средних» царских слуг появляются конкретные и зага-

¹ См. Woolner A. Aśoka Text and Glossary, Calcutta, 1924, vol. 2, p.84

² Janert K.L. Abstände und Schlussvokalverzeichnungen in Aśoka-Inschriften, Wiesbaden, 1972, S. 43

³ Falk H. Das erste Säulenedikt Aśokas // Festschrift D.Schlingloff, B., 1996, S.43

дочные «шейные» чиновники? Несколько раз к этой теме обращался К.Р.Норман¹. Сначала он предполагал лишь небольшую ошибку: *gevaṃ* вместо реконструируемого *geviya* в значении *seviya*, давая перевод «those who are to be followed», то есть «leaders». Но в последнее время исследователь склонился к мысли о еще более грубой описке: *gevaṃ* вместо *oṃaka*. Идея эта кажется просто жестом отчаяния...

На наш взгляд, возможно более простое объяснение: *gevaṃ* = скр. *kevala*. В западных версиях надписей Ашоки *ṃ* переходит в *la/la* (*kaḷāṇa* в V БНЭ, Гирнар и Шахбазгархи), а в восточных в *uṃ/ya* (*kaṃṃa* - Калси, Дхаули, II и III колонные эдикты). Основной трудностью является то, что в надписях Ашоки нет случаев озвончения начального «k», «k» превращается в «g» лишь в интервокальном положении (-*loga*, -*logika* в I и II ОНЭ, Джаугада; *adhigica* = *adhikṛta*, Бхабра). Однако озвончение глухого согласного в надписях время от времени происходит вопреки правилам. К примеру, слово *lipi* встречается многократно, а в VII колонном эдикте вдруг появляется написание *libi*. В VI БНЭ (Калси) вместо *tose* стоит *dose*, хотя озвончения начального «t», так же как и «k», не должно было бы происходить. Мы легко реконструируем правильную форму *tose*, так как она стоит во всех прочих версиях VI БНЭ, но с *gevaṃ* этой возможности мы лишены, ибо колонные эдикты не имеют диалектных вариантов.

Известно, что «формы на -ya нередко имеют то же самое значение, что и на -a»². В подтверждение этого Я. Вакернагель и А. Дебруннер ссылаются на тождественный смысл слов *citra* и *citṛya*, *paṃva* и *paṃva* и др. В надписях Ашоки из Калси мы видим несколько таких случаев: IX БНЭ *akālikye* вместо *akālike*, X БНЭ *palatikyāye* вместо *palamtikāye*, XII БНЭ *-bhūmikyā* вместо *-bhūmikā*. Слово *kevala* означает «просто, как таковой». Например, ученик не должен называть «просто имя» (*nāma... kevalam*) учителя, без почтительного обращения (Ману II.199). Жертвы (*iṣṭiḥ*) дней парван всегда следует приносить как таковые

¹ Norman K.R. Collected Papers, Vol. 1, Oxf. 1990, p. 98, 218

² Wackernagel J., Debrunner A. Altindische Grammatik, II.2, Göttingen, 1954, S. 8

(*kevalāḥ*), не соединяя их с другими, особыми (Ману IV.10). Особенно показательны слова Бхишмы в «Махабхарате» XII.170.17: *abhijāto smi... nāsmi kevalamānuṣaḥ* «Я – не простой человек, я – знатный», и там же, XII.200.46: *puṇḍarīkākṣo naiṣa kevalamānuṣaḥ* «лотосоокий – он не просто человек» (Ср. Панини II.1.49: *pūrvakālaikasarvajaratpurāṇanavakevalāḥsamānādhikāraṇena* с комментарием *kevalanaiyāyikaḥ*).

Если эта гипотеза правомерна, разбираемый пассаж можно перевести так: «Слуги мои – и высокопоставленные, и простые, и средние...». «Слугами» царя, несомненно, считались все те, кто выполнял его приказы и получал содержание из казны. Но высокопоставленные вельможи противопоставлены здесь собственно слугам, слугам как таковым (ср. толкование *kevaladavyam* в словаре О. Бетлинга: *reiner Stoff, der Stoff an sich*).

2. В БНЭ говорится о том, что Ашоке приносят информацию обо всем, что происходит в его царстве, – в любое время и где бы он ни был: «когда он принимает пищу (*bhūṃjamānasa*), находится в гареме (*orodhanasi*), в спальне (*gabhagālāsi*, в Шахбазгархи и Мансехре *grabhagarasi*), ..., в паланкине (*vinīṭasi*), в саду (*uyānasi*)». Между «спальной» и «паланкином» стоит слово, истолкование которого не столь бесспорно, как остальных: *vacamhi* (Гирнар), *vacasi* (Калси, Дхаули, Джаугада, Ерагуди), *vacaspi* (Шахбазгархи, Мансехра). Переводчики эдиктов Ашоки полагают, что *vacasa/vaca* соответствует скр. *vṛja*, означющему «коровник» (*cowpen*¹, *cattle-shed*², *royal rancho*³, *a la ferme*⁴, *in den Stallungen*⁵) или стоянку пастухов. Смысл получается странный, ибо непонятно, что же царь делает в коровнике. К тому же порядок перечисления, по всей видимости, не является случайным: он начинается с самых интимных, внутренних помещений и завершается садом. Коровник оказывается почему-то рядом со спальней.

¹ Hultzsch E. Inscriptions of Aśoka, Oxf. 1925, p.12

² Basak R.G. Aśokan Inscriptions, Calcutta, 1959, p.35; Thapar R. Aśoka and the Decline of the Mauryas, Delhi, 1983, p.252

³ Bhandarkar D.R. Aśoka, Calcutta, 1955 (1923), p.277

⁴ Bloch J. Inscriptions d'Asoka, P. 1950, p.107

⁵ Schneider U. Die grossen Felsen-Edikte Aśokas, Wiesbaden, 1978, S. 109

С точки зрения фонетики также не все обстоит благополучно. Глухой «с» вместо звонкого «j» изредка появляется в местных говорах¹: *vṛaseyaṃ* вместо *vṛajeyaṃ* в VI БНЭ, Шахбазгархи. Однако нет ни одного случая, когда бы оглушение «j» происходило во всех без исключения диалектных вариантах (ср. варианты V БНЭ: *kaṃboja/kaṃboṣa/kaṃboya*). С другой стороны, в надписях из Шахбазгархи и Мансехры мы видим регулярное написание *dharma* как *dhrama*, *darśana* как *draśana* и т.д. Рядом в том же эдикте стоит *grabha-* вместо *garbha-*. Поэтому и *vṛasa* в северо-западных версиях эдиктов, очевидно, соответствует *varga* (что в других версиях закономерно дает *vassa/vasa*).

Первые исследователи маурийской эпиграфики Э.Сенар, Г.Бюлер, В.Смит указывали на слово *vargas* и переводили *vacasi* – «в туалете»². Е. Хульш³ и Д.Р. Бхандаркар⁴ возражали, говоря, что *vargas* означает не «туалет», а нечистоты. Б.М. Баруа⁵ утверждает, что в санскрите нет слова *varga* для обозначения туалета. В санскритских словарях, действительно, отсутствует слово *varga*, однако мы находим его в «Артхашастре» III. 8.27, где говорится о том, что у соседей хозяйственные помещения и уборная (*koṣṭhāṅganavarcānām*) могут находиться в общем пользовании. Поэтому всего естественнее думать, что в указанном эдикте рядом со столовой и спальней назван вовсе не коровник, а туалетная комната. Помещение, конечно, не очень подходящее для решения государственных дел, но ведь и во время еды, сна и любовных игр с женою не вполне уместно принимать посетителей с докладами.

В этой связи заслуживает внимания фрагмент XII БНЭ, в котором Ашока говорит о том, что с целью процветания всех вероучений он назначил «дхармических сановников»: *ithidhiyakhamahāmātā, vacabhumikyā* и прочих. Слово «дхармамахаматра»

¹ Mehendale M.A. Historical Grammar of Inscriptional Prakrits, Pune, 1997 (1948), p.116, 272

² Связывал *vacasi* с *vargas* и Р.Л.Тернер, см. R.L.Turner, A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages, Vol. I, Delhi, 1999 (1966), p.660

³ Ук. соч. с. 12

⁴ Ук. соч. с.277

⁵ Barua B.M. Inscriptions of Aśoka, Calcutta, 1990, p.111

в данном случае следует рассматривать как обобщающее. Лишь в гирнарской версии после него стоит союз «и» (*ca*) – но такая же бессмысленная щедрость на соединительные союзы заметна и в других эдиктах из Гирнара (например, III БНЭ: *yutā ca rājūke ca prādesike ca*; XII БНЭ: *savarāsaṃdāni ca pavajitāni ca gharastāni ca* – ср. VII колонный эдикт: *pavajitānaṃ ceva gihithānaṃ ca savarāsaṃdesu pi ca*).

Несомненно, *ithidhiyakha* соответствует скр. *stryadhyakṣa*. Так в эпосе именуются гаремные стражи (Рамаяна II.16.3; XV.29.20; 30.12). В слове *vacabhumikyā/vacabhumika* первый элемент совпадает с прежде разобранным, второй же происходит от слова *bhūmi* «место». *Vacabhūmi* может быть тождественно *vaccaghara* в пракрите (в словаре *Paiasaddamaḥaṇṇavo* с переводом на хинди: *pākhānā*), пали *vaccakuṭi*, скр. *varcogrha*, *varcaṣṭhāna*, *varcaṣadana*¹. Большинство исследователей склонно сравнивать *stryadhyakṣa* с упоминаемыми в «Артхашастре» надзирателями за гетерами (*gaṇikādhyakṣa*), а *vacabhūmika* с *vivītādhyakṣa* – «надзирателями за пастбищами» или *godhyakṣa* – «надзирающими за коровами»². Но остается совершенно непонятным, каким образом надзор за крупным рогатым скотом и за публичными домами должен привести к «воссиянию дхармы» и «умножению достоинства всех вероучений»!

Мы можем предложить лишь одно истолкование. Хорошо известно, что в Древней Индии царь уподоблялся хозяину дома, а весь штат его подчиненных назвался термином *amātya*, палийское *amassa*, что буквально значит «домочадцы, домашние слуги» (ср. *pulisa* у Ашоки). Говоря о своих «дхармических сановниках», Ашока всего лишь уподобляет их домашней прислуге³ – тем, кто охраняет женщин гарема, убирает нечистоты (ср. палийское *pulise vaccasodhake* – «Махавамса 10.91) или делает иную необходимую работу (аналогичным образом царь в колон-

¹ Schmidt R. Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch, Delhi, 1991 (1924)

² Inspectors of cowpens (Hultzsch, p.66), The managers of the state farms (Thapar, p.255).

³ См. также в Чуллавагге VII о махаматрах, которые названы слугами (*uracāraka*) дворца (*anterpura*).

ном эдикте называет своих провинциальных наместников «кормилицами» – dhātī, которым доверены малые дети). Вопреки мнению, установившемуся в научной литературе, он отнюдь не перечисляет разряды служащих по тем функциям, которые они выполняют в системе государственного управления.

Грачёв М.В.

Государь и аристократия в период Хэйан: к вопросу о разграничении властных полномочий.

Период Хэйан (794–1185) – это время оформления блестящей придворной культуры, которая базировалось как на достижениях китайской цивилизации, так и на собственных обычаях.

В это время было создано «аристократическое общество», основанное не только на единстве государства и системы верований, представленном в архаическом мире «мацуригото», но и на китайском идеале государства как ритуализированного сообщества. Именно в период Хэйан такой идеал достигает максимального воплощения в разработке принципов стиля жизни придворного аристократа.

Эпоха Хэйан стала временем поиска «идеальной» модели политического устройства. С этой целью при государевом дворе проводились многочисленные дискуссии, где обсуждались различные вопросы общественной жизни (политика, экономика, социальная структура, военная область, внешние контакты и т.д.).

Одним из самых остродискуссионных стал вопрос о разграничении властных полномочий государя, с одной стороны, и Большого государственного совета (яп. Дайдзё: кан), с другой.

В современной японской историографии наибольшее предпочтение получила гипотеза о том, что на протяжении всего периода Хэйан японский государь более царствовал, нежели правил. При этом утверждается, что функциональность государя практически не затрагивала область политического устройства, а сам японский правитель осуществлял только функцию по обеспечению плодородия.

Однако исследование хэйанских письменных источников¹ позволяют внести существенные дополнения в подобную трактовку японской исторической действительности периода ранне-средневековья.

На протяжении всей эпохи Хэйан известно несколько «моделей» политического устройства (в данном докладе мы ограничимся только второй половиной VIII – первой половиной XI вв.).

Первая окончательно оформилась при государе Сага (809 – 823). Эта система политического устройства была основана на концепции «мудрого государя» (яп. сэйдай), согласно которой правитель управлял государством при помощи категорий долга и морали, являл пример добродетельности и повсеместно содействовал распространению образования среди своих подданных, считаясь инициатором системы школьного образования.

В соответствии с этой моделью государственного устройства государь мог принимать самое непосредственное участие в решении следующих вопросов:

Осуществление коммуникации с высшими силами (проведение ритуалов, направленных на обеспечение плодородия и процветания государства).

Кадровая политика (назначение и увольнение высших гражданских и военных чиновников в центре и на периферии).

Довольствие и снабжение (обеспечение нужд государевой семьи, определение количества чиновничьего жалования и кормовых пожалований и т.д.).

Истолкование «счастливых» и «несчастливых» знамений и определение правил проведения ежегодных придворных церемоний.

Система землепользования и налоговая политика (корректировка принципов государственной надельной системы, правила взимания налогов, их размер и т.д.).

Решение других проблем (прокорм лошадей, вывоз навоза и т.д.).

¹ Основными источниками для данного исследования послужили систематизированные истории Японии «Руйдзю: кокуси» (892 г.) и «Нихон киракю» (XI в.), а также обширные своды правил придворной жизни «Сайгу:ки» (X в.), «Бокудзансё:» (XI в.) и «Гокэ сидай» (XI в.).

В тоже самое время компетенция Дайдзё:кана распространялась по следующим направлениям:

Кадровая политика в центральном (назначение и увольнение низко- и среднеранговых чиновников) и местном аппарате управления (контроль над эффективностью функционирования, вопросы взысканий и поощрений, проблема передачи дел вновь назначенному управителю, а также прием и оформление докладов местной знати на высочайшее имя).

Осуществление контроля текущего законодательства (исправление и дополнение законов, обсуждение норм наказаний для мятежников и обеспечение их исполнения, определение ритуальных запретов).

Отношения с соседними странами (выработка принципов взаимоотношений с другими государствами и «варварскими» племенами на северо-востоке и юго-западе японского архипелага).

Решение других проблем.

Во второй половине IX столетия под воздействием традиционной системы родства начала выработываться новая модель политического устройства. Эта политическая практика получила в японской историографии название «сэкан сэйди» (досл. политика регентов и канцлеров). В X – первой половине XI веков, когда данная система стала доминирующей, область властных полномочий для государя и Дайдзё:кана изменилась.

Государь мог самостоятельно решать следующий круг вопросов:

Осуществление коммуникации с высшими силами.

Кадровая политика (рекомендации о предоставлении к рангам мелких столичных и провинциальных чиновников).

Довольствие и снабжение (обеспечение нужд государевой семьи).

Рекомендации к правилам проведения ежегодных придворных церемоний.

Сфера компетенции Дайдзё:кана выглядела следующим образом:

Кадровая политика в центральном и местном аппарате управления (назначение и увольнение гражданских и военных

чиновников, контроль над эффективностью функционирования аппарата управления, вопросы взысканий и поощрений и т.д.).

Осуществление контроля текущего законодательства (исправление и дополнение законов, обсуждение норм наказаний для любых видов преступлений и правонарушений, исполнение приговоров).

Регулирование ритуальной практики (перенос церемоний, ритуальные запреты и т.д.) по рекомендации Оммё:рё: (Астрологическое управление).

Система землепользования и налоговая политика (выработка методов наибольшего благоприятствования частным земельным владениям, правила взимания налогов и т.д.).

Довольствие и снабжение чиновничьего аппарата.

Решение других проблем.

Подводя итог вышесказанному, представляется необходимым сделать некоторые выводы.

При сравнении области властных полномочий государя и Дайдзё:кана, состоящего из представителей крупнейших аристократических родов, на первый взгляд видно, что к началу XI века происходит минимизация властных функций японского правителя и это представляет разительный контраст с компетенцией государя в IX столетии. При этом государь сохраняет свои магико-ритуальные функции, направленные на обеспечение плодородия и осуществление гармонии с высшими силами.

Однако, с одной стороны, как явствует из хэйанских источников, существовали серьезные причины такого сокращения функциональности государя. В первую очередь это было связано с необходимостью защиты правителя от различных (видимых и невидимых глазу) вредоносных сил. Например, считалось, что месть «гневных духов» (яп. онрё:) безвинно пострадавших людей может непосредственно обратиться именно на государя. По этой причине все вопросы, связанные с вынесением приговоров и контролем их исполнения, должны были осуществляться по решению Дайдзё:кана.

С другой стороны, государь сохранил за собой право рекомендаций Большому государственному совету. Как видно из текстов церемониальных сводов «Бокудзансё:», «Сайгу:ки» и «Гокэ

сидай», процедура оформления письменных распоряжений Дайдзё:кана была такова, что государь при желании всегда мог вмешаться в этот процесс и коренным образом изменить смысл итогового документа. Таким образом, текущее правотворчество Дайдзё:кана проходило под контролем государя. По всей видимости, «политическая активность» (либо, наоборот, «пассивность») государя в немалой степени зависела от его личностных характеристик (к примеру, государи Дайго (897–930) и Мураками (946–967) благодаря существующей практике оформления письменных документов проводили самостоятельную политику, оказывая сильное воздействие на Дайдзё:кан), а также от уровня зависимости от рода Фудзивара, политическое доминирование которого в исследуемый период не вызывает никаких сомнений.

Таким образом, представляется, что тезис о сокращении властных полномочий государя в эпоху Хэйан требует значительных корректировок, что, разумеется, предполагает дальнейшее детальное исследование политической системы в этот период.

Калмычек П.А. Конституция Японии: современное состояние и проекты поправок.

Целью данного исследования является попытка анализа современного состояния конституции Японии, направления возможных изменений и их влияния на будущее Японии.

Доклад построен на материалах японской прессы, в качестве источников использованы проекты политических партий, отдельных политиков и общественных организаций, а также части политических программ и манифестов по данной проблеме.

Начавшиеся в конце 80-х годов XX века кризисные явления в экономике, изменение социальной и политической структуры общества способствовали активизации националистических настроений, требований покончить с излишней зависимостью от США, пересмотреть «навязанную» американцами конституцию. Эти процессы ускорили развитие текущей уже несколько десятилетий дис-

куссии по проблеме изменения конституции, и в 2005 году, возможно, завершатся каким-либо конкретным результатом.

В настоящее время существует огромная разница между фактическим и юридическим положением, которая стала еще более заметной с приходом на пост премьер-министра Дзюньитиро Коидзуми, который при вынесении решений, вступающих в противоречие с конституцией, полагается на «здравый смысл», претупая если не букву, то дух конституции.

Японское общество также, похоже, уже готово к изменению конституции. Согласно опросу, проведенному газетой «Ёмиури симбун», 65% респондентов поддерживают пересмотр конституции. Изменение международного положения Японии и давление со стороны её основного стратегического союзника – США, также подталкивают правительство страны к решению проблемы.

В 2005 г. планируется опубликование результатов пятилетней работы комиссий по изменению конституции обеих палат японского парламента. Кроме того, ожидается, что две крупнейшие партии Японии – правящая Либерально-Демократическая партия и Демократическая партия Японии – представят свои собственные проекты. Основные тезисы этих проектов уже представлены публике. Свои мысли по поводу возможных изменений конституции также высказали ряд японских политиков, в том числе бывший премьер-министр Накасонэ, и общественные организации, такие как Федерация экономических организаций, Торгово-Промышленная Палата Японии и Японская Ассоциация корпоративных руководителей.

Следует отметить, что единственными партиями, выступающими против внесения изменений в конституцию, являются Социал-Демократическая партия и Коммунистическая партия Японии.

Конкретные поправки касаются в основном трех областей:

– **обеспечение международной безопасности.** Сюда входит восстановление международного статуса Японии, кооптация Японии в постоянные члены СБ ООН, участие сил самообороны в международных миротворческих операциях. В проекте поправок, представленном ЛДП, прямо говорится о необходимости «пересмотреть «мирную» девятую статью конституции и исправить ошибки, связанные с установкой на пацифизм, принятую

отдельно взятой страной». За легализацию права на коллективную самооборону выступают и общественные организации, представляющие деловые круги Японии. Демократическая партия Японии также говорит о необходимости усиления международного сотрудничества, но настаивает на неизменности принципа пацифизма. За сохранение соответствующей статьи выступает и партия Комэйто.

– **дальнейшая демократизация японского общества и изменение правительственной структуры.** В настоящее время обсуждается расширение фундаментальных прав человека и включение в конституцию права на конфиденциальность, свободу информации и равных прав для иностранцев (проекты Комэйто и ДПЯ). Кроме того, было озвучено предложение избирать премьер-министра и вице-преьера путем всеобщего голосования, обязав партии называть своего кандидата на эти посты во время парламентских выборов, а также дать особые административные полномочия премьер-министру для усиления его власти (проект Накасонэ).

– **образование.** ЛДП предлагает изменить закон об образовании, уделив больше внимания уважению традиций и воспитанию патриотизма. В проекте партии говорится о том, что «будущая конституция должна базироваться на здравом смысле, объединяя в себе особенную для японского народа систему ценностей, которая имеет глубокие корни в истории, традиции и культуре, но была забыта в период действия современной конституции и в период оккупации Японии союзными войсками».

Легко можно заметить, что основное внимание уделяется пересмотру статей, «навязанных оккупационными властями», и попытке вернуться к тем ценностям, традициям и культуре, которые имеют глубокие корни в истории страны и были оттеснены на второй план.

В связи с этим в японском и международном обществе существует опасение того, что изменения основного закона Японии и возможное частичное возвращение к прежнему, мейдзийскому варианту конституции, повлечет за собой кардинальное изменение во внешней и внутренней политике Японии и восстановление довоенных порядков. Наибольшее влияние в данном случае изме-

нение конституции может оказать на отношения Японии с её ближайшими соседями, в первую очередь Китаем и Кореей.

В настоящее время сложно представить себе Японию, которая вновь станет угрозой безопасности в регионе и мире. Несмотря на то, что одной из мотиваций внесения изменений в конституцию является усиление независимости Японии, в том числе и от Соединенных Штатов Америки, сами Соединенные Штаты уже давно выступают за изменение конституции и создание японских вооруженных сил. Сотрудничество с США признается приоритетным обеими крупнейшими партиями – как правящей Либерально-Демократической, так и оппозиционной Демократической партией Японии.

За почти 60 лет, пока действует современная конституция, Япония из страны, проигравшей войну, страны с разрушенным хозяйством, превратилась в страну, которая не только восстановила свои экономические ресурсы, но и, став одной из ведущих держав мира, логически подошла к изменению своего политического статуса. История Японии конца XIX – первой половины XX века демонстрировала стремление страны войти в число ведущих мировых держав на равных правах, но в результате страна потерпела поражение во второй мировой войне и пережила оккупацию. Сегодня Япония, являясь одной из самых экономически мощных стран мира, стремится привести в соответствие свой международный политический статус. При этом усиление националистических тенденций в условиях глобализации не может не сказываться на характере поправок конституции.

Кулланда С.В.
Kahulunan – familia.
Яванско-латинская параллель

Древнеяванский титул *śrī kahulunan*, значение которого определяется из контекстов как «царица-мать; вдовствующая царица», вызывает недоумение яванистов, поскольку образован от слова *hulun* «раб; холоп; слуга». Единственный способ приблизиться к решению вопроса – использовать сравнительно-

исторический, геогр. культурно-антропологический материал, относящийся к обществам, ни генетически, ни хронологически, ни географически не связанным с древнеяванским.

Разительную параллель древнеяванскому *kahulunan* представляет лат. *familia*. Латинское слово, обычно переводимое как «семья», образовано, как и древнеяванское, от слова со значением «раб» – ср. оскское *famel* «раб». Таким образом, можно предполагать, что древнеяванское *kahulunan* обозначало понятие, сходное с лат. *familia*: большесемейную общину или агнатическую группу. Соответственно титул *śrī kahulunan*, где *śrī* – обычный элемент царских имен и титулатуры, можно трактовать как *mater familias par excellence*, т.е. *mater familias [regiae]*.

Никольская К.Д. SATYA: о правдоречивости древнеиндийских царей

Значительная часть XII книги «Махабхараты» посвящена теме *раджадхармы* (царского долга). Изложение последней построено по традиционному для индийского эпоса принципу: в форме беседы между царем и мудрецом, дающим наставления в благочестии, предписанном правителю. Текст многократно, если не сказать навязчиво, повторяет одни и те же азбучные истины, основные положения которых мы легко обнаружим и в других памятниках традиции. По этой причине перевод практически любого пассажа в этих наставлениях, как правило, не вызывает никаких видимых трудностей: каждый фрагмент текста при желании можно сверить с переводом сходного пассажа доброй сотни других тематически близких памятников. И все же иногда эта видимая легкость интерпретации – палка о двух концах. Принятые в литературе и годами повторяющиеся переводы часто скорее препятствуют, чем помогают адекватному восприятию текста.

В 56 главе «Шантипарвы» мудрый Бхишма, беседуя с Юдиштирой, рассказывает ему об основных принципах поведения правителя. Одним из первых требований для царя является преданность правде (*satya*), ибо «без правды царям ничто не

приносит счастья и в этом, и в ином мире» (*na hi satyād date kiṃ cid rājñāṃ vai siddhikāraṇaṃ / satye hi rājā nirataḥ pretya ceha hi nandati* – Mbh XII.56.17)¹. По словам Бхишмы, «ничто не внушает такого доверия к царю как правда», ибо даже для риши (мудрецов) правда – высшее богатство (*rṣiṇāmapi rājendra satyameva paraṃ dhanam / tatha rājñāḥ paraṃ satyān nānyadvīśvāsakaraṇam* – Mbh XII.56.18). Требование для царя быть честным, казалось бы, вопросов вызывать не должно. Непонятно, правда, почему буквально через шлоку примерно та же мысль повторяется другими словами: имея честные (*ārjava*) замыслы, царь должен быть честным и во всех своих делах (Mbh XII.56.20).

Требование придерживаться правды (*satya*) для царя присутствует не только в XII книге «Махабхараты», но и практически во всех текстах, прямо или косвенно имеющих отношение к *раджадхарме* (Ману VII.26; VII.31; Яджнавалкья I.309 и т. д.). Чаще всего *сатья* фигурирует в самом начале соответствующих фрагментов, предваряя все прочие аспекты образа правителя. Композиционное положение вышеозначенного пассажа, безусловно, свидетельствует о том значении, которое придавалось ему составителями. Как правило, при переводе не возникает никаких вопросов, поскольку с точки зрения современного человека нет ничего естественнее, чем ожидать от хорошего правителя честного поведения.

В «Артхашастре» Каутильи та же тема дважды фигурирует практически в одном и том же контексте: при перечислении качеств соседнего правителя, к которому может обратиться за помощью царевич (КА I.18.6), и при перечислении признаков идеального царя (КА VI.1.3). Последовательность упоминаемых качеств в обоих фрагментах практически одинакова, и оба раза рядом оказываются выражения *satyavāc* – «говорящий *сатью*» (соответственно, практически во всех переводах интерпретируется, как «правдивый»²; «truthful in

¹ Перевод мой [К.Н.]. Цит. по: Махабхарата. – История Древнего Востока: тексты и документы. М.2002, с.524-536

² Артхашастра, или Наука политики. Перевод с санскрита. Издание подготовил В.И.Кальянов. М.1959, с.43, с.284

speech»¹, «wahrhaftig»²) и *avisamvādaka* – «не нарушающий обещаний» (согласно переводу Р.П. Кангле) или же «честный», «не изменяющий своему слову» (в русском переводе). Таким образом, и в «Артхашастре» тема честности правителя дублируется. Очевидно, в оригинале текстов присутствуют какие-то оттенки смысла, ускользающие от нашего внимания при переводе.

Словари дают целый спектр значений слова *сатья*: «истинный», «действительный», «верный», «настоящий», «соответствующий» и пр.³ Все они не так тесно связаны с темой «честности», в большей степени указывая на подлинность, истинность того, что определяется как «*сатья*»⁴. Связь «*сатьи*» с честностью столь же неочевидна и в некоторых контекстах. Так, «Махабхарата», повествуя о сотворении первой *шастры*, в которой сосредоточилось «все, что было когда-либо сказано», *сатью* помещает в одном ряду с аскезой (*тапасом*) и *ахимсой* (Mbh XII.59.83). Уже упомянутая выше «Артхашастра» называя понятия, входящие в «*сарвадхарму*» (т.е. ту *дхарму*, соблюдение которой равным образом обязательно для всякого ритуально чистого человека), упоминает и приверженность *сатье* (КА I.3.13). Само это слово помещается текстом между *ахимсой* и чистотой (*śauca*) – т.е. фигурирует в контекстах, никак не связанных с этикой и моралью в нашем понимании этих слов. Зато связь *сатьи* с ритуальной чистотой – весьма распространенный случай для древнеиндийской текстовой традиции. В некоторых контекстах именно *сатья* выступает как действенное средство очищения от осквернения. Согласно Ману, *сатьей* может быть очищена речь (*satyapūtām <...> vācam* – Ману VI.46), *сатьей* очищается свидетель при судебных разбирательствах (*satyena pūyate sākṣī* – Ману

VIII.83), *сатья* – это то, что очищает *манас* (дух, сердце, душу, разум и пр.) (*manaḥ satyena śudhyati* – Ману V.109) и т.д.

Во многих контекстах *сатья* оказывается, если не эквивалентна *дхарме*, то, по крайней мере, тесно связана с ней по смыслу. *Сатья* – причина возрастания *дхармы* (*dharmāḥ satyena vardhate* – Ману VIII.83); критаяуга отличалась полнотой и «четвероногостью» и *дхармы*, и *сатьи* (*catuṣpāt sakalo dharmāḥ satyaṃ ca-eva kṛte yuge* – Ману I.81), *сатья* – основание *дхармы* (Нарада I.11). Толкование же слова *дхарма* далеко от всего, что связано с этикой в нашем понимании. Именно специфика представлений о *дхарме* в индийской культуре лишней раз подчеркивает относительность всякой этики: то, что *дхармично* для представителей одной варны, может рассматриваться как тяжкий грех для принадлежащих к варне иной.

Так связана ли *сатья*, которую должен говорить царь, с честностью, или же это не более чем плод нашего воображения? Склоняться к последнему заставляет общий характер требований, предъявляемых царю древнеиндийскими сочинениями «политического толка». Все эти требования крайне далеки от этических соображений. Известно, что представители различных учений уже древней Индии неоднократно «выступали» с осуждением моральных принципов политической теории, в основе которой лежит, скорее, идея выгоды (*артхи*), нежели какие-то общечеловеческие соображения¹. Трудно себе представить, что традиция, допускающая ради благоденствия царства любые средства – обман, хитрость и даже убийство, будет так уж настаивать на честности царя. Возможно, мы стремимся найти «высокий моральный облик» правителя там, где его не только нет, но даже и быть не может?

Тема *сатьи* присутствует и в текстах брахманической прозы. Контексты употребления этого слова в «Шатапатха-брахмане» подробно рассматривал В.Н. Романов². Отправной точкой для его

¹ The Kauṭīliya Arthaśāstra. Vol.2. An English Translation with Critical and Explanatory Notes. Ed. By R.P. Kangle. Delhi, 1992, P.44, P.314.

² Jolly J. Das erste Buch des Kauṭīliya Arthaśāstra. – ZDMG 74, Leipzig, 1920, S.348.

³ Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Bearbeitet von Otto Böhtlingk.

St. Petersburg, 1884, s.v. सत्य

⁴ Ср. у Ману о подлинном (*satya*) рождении (II.148).

¹ Вигасин А.А., Самозванцев А.М. Артхашастра. Проблемы социальной структуры и права. М. 1984, с.27

² Романов В.Н. Культура древней Индии: что значит говорить сатью? – Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М.2003, сс. 207-234

исследования явился обет, который принимает жертвователю (*яджамана*) перед совершением ритуала: «говорить во время предстоящего полнолуния обряда одну только *сатью*»¹. Ситуация с переводами и толкованиями данного контекста и всех ему подобных, по наблюдению автора исследования, обстоит также, как и в рассмотренных случаях: *сатьа* обыкновенно переводится как «правда» (*Wahrheit, truth*), а составляющая ей оппозицию *анрита*, соответственно, передается как «ложь» (*Unwahrheit, untruth*).

Итогом исследования В.Н. Романова является отождествление *сатьи*, которую должен говорить *яджамана*, с сакральным словом, *мантрой*, а *анриты* – со словом мирским. По наблюдениям исследователя, *сатьа* в контексте *яджны* (жертвоприношения) это то, что «непременно сбывается»². В этом смысле полный отказ от *анриты* являлся гарантом действенности совершаемого ритуала, а «мантра и яджна <...> оказывались, в конечном счете, синонимами»³. Более того, как замечает автор, мы сталкиваемся с парадоксальным требованием полного отказа от мирского слова и за пределами *яджны*. Следовательно, для *яджаманы* необходимость говорить *сатью* распространяется и на всю повседневную жизнь⁴.

Хорошо известно, что в индийской традиции деятельность царя рассматривалась как семантически подобная действиям *яджаманы*. Подтверждения тому мы при желании обнаружим в самых разных памятниках древнеиндийской литературы. Достаточно вспомнить хорошо известный пассаж из «Артхашастры» Каутильи (КА I.19.33), в котором царствование буквально отождествляется с жертвенным ритуалом (*rājño hi vratam utthānam yajñah kāryānuśāsanam dakṣiṇā vṛttsāmyam tu dikṣā tasyābhīṣecanam*). В этом же ключе понимаются и все действия правителя: его указания – жертвоприношение (*яджна*), помазание (*абхишека*) – очищение жертвователя (*дикша*) и пр. Надо полагать, и те качества, которыми должен обладать настоящий царь будут эквивалентны скорее тем, которые присущи *яджамане*, нежели тем, которыми отличается «честный человек».

¹ Романов В.Н. Ук.соч., с.209

² Романов В.Н. Ук.соч., с.218.

³ Романов В.Н. Ук.соч., с.234

⁴ Романов В.Н. Ук.соч., с.227.

Период Кацура-Сайондзи в становлении политической системы «Демократия Тайсё»

1. При самом беглом знакомстве с внутренней политикой Японии конца 19 – начала 20 века, не может не привлекать внимание тот факт, что с 1901 по 1913 гг. пост премьер-министра поочередно занимали два политических деятеля **Кацура Таро** и **Сайондзи Киммоти**. Особенность этого чередования поста премьера заключается не только и не столько в резком контрасте характеров и политических взглядов Кацура и Сайондзи, сколько тем, что они представляли антагонистические политические силы: Кацура был одним из лидеров т.наз. клановой олигархии *хамбацу*, а Сайондзи был председателем крупнейшей политической партии **Сэйюкай**. Т.е. период кабинетов Кацура и Сайондзи предстаёт перед нами как чередование власти между *хамбацу* и политической партией и резко выделяется на фоне предыдущей политической истории Мэйдзи. В японской историографии этот период также занимает особое место и именуется «*Кэйэн дзидай*», т.е. периодом Кацура и Сайондзи. Хронологическая близость «*Кэйэн дзидай*» с периодом «**Демократии Тайсё**» («*Тайсё дэмокурасии*») наводит на мысли о возможной взаимосвязи этих двух явлений. Отсутствие каких-либо отечественных исследований по этой проблематике делает данную тему заслуживающей внимания.

2. Термин «Демократия Тайсё» появился в Японии в середине 50-х гг., и был предложен японским историком Синобу Сэйдзабуро. Данный термин обозначает любопытнейший период в общественно-политической истории Японии, охватывающий конец эры Мэйдзи, эру Тайсё и начало эры Сёва. Он характеризовался подъёмом и развитием либеральных и демократических тенденций в японском обществе и политике, что было обусловлено целым рядом факторов: существенными социально-экономическими сдвигами в Японии; изменением культурно-психологического климата в стране; влиянием международной ситуации и общемировых тенденций.

Феномен «Демократия Тайсё» многоаспектен: у него есть социальная, культурно-идеологическая, экономическая, внешне-политическая составляющие, однако в докладе мы сосредоточимся на политическом аспекте «Демократии Тайсё». Главным политическим содержанием данного феномена явилось усиление политических партий и, как итог, формирование т.н. партийных кабинетов, напрямую подотчётных единственному выборному органу государственной власти – Палате Представителей Парламента. Несмотря на известную неполноценность демократии в Японии в начале XX в., этот период резко выделяется по сравнению с предшествующей эпохой авторитарного правления клановой олигархии и последующим десятилетием господства милитаризма.

Существуют различные точки зрения относительно того, что считать отправной точкой «Демократии Тайсё». В качестве таковых называются Движение против мирного договора 1905 г., Политический кризис Тайсё (или Движение в защиту конституционного правительства) 1912 – 1913 гг., рисовые бунты 1918 г. и последующее формирование кабинета во главе с **Хара Такаси**. Хотя указанные события были значимыми «ступенями» на пути формирования партийных кабинетов, они сами по себе не объясняют, почему стали возможными партийные правительства в условиях политической структуры, сложившейся после принятия Конституции Мэйдзи, авторы которой главный упор делали именно на том, чтобы не допустить партийных правительств. На наш взгляд, именно период *Кэйэн* стал прологом к партийным кабинетам, которые мы определили как стержень политической системы «Демократии Тайсё».

3. Отсчёт «Кэйэн дзидай» следует вести с декабря 1904 г., тогда прошли тайные переговоры, и было заключено секретное соглашение между премьером Кацура и руководством крупнейшей в стране партии Сэйюкай. Инициатором переговоров со стороны Сэйюкай выступил Хара Такаси, являвшийся фактически главой партии. На переговорах было достигнуто соглашение о передаче власти руководству партии после окончания русско-японской войны в обмен на поддержку Сэйюкай действий правительства в ходе боевых действий и послевоенного урегулирования. На даль-

нейших переговорах было решено, что Сэйюкай будет поддерживать инициативы Кацура в нижней палате, в то время как Кацура обеспечит прохождение решений Хара и Сайондзи в Палате Пэров, которая находилась под контролем *хамбацу*. Таким образом, состоялся политический альянс между Сэйюкай и одним из влиятельнейших представителей сил *хамбацу*.

Для Сэйюкай, прежде всего Хара, союз с Кацура был возможностью существенно усилить влияние собственной партии. Хара осознал, что сотрудничество с *хамбацу* – это единственный шанс для политической партии «прорваться во власть», поскольку антипартийная по своему характеру Конституция Мэйдзи практически не оставляла партиям легальных возможностей для прихода к власти. Помимо этого положение «партии власти» давало Сэйюкай преимущества перед другими партиями на выборах.

Первые альянсы между партийными деятелями и политическими олигархами возникли после японо-китайской войны, однако они являлись не более чем временными «заигрываниями» олигархов с партийными политиками и не давали партиям ни стабильного доступа к исполнительной власти, ни установления твёрдого контроля над правительством и *хамбацу*. Принципиальное отличие союза Кацура и Сэйюкай в том, что в данной коалиции партия выступала не статистом в комбинациях клановой олигархии, а самостоятельной и мощной политической силой. Условия союза, которые Хара предложил Кацура, позволили его партии впервые занять прочные позиции во властных структурах. Хотя сформированный в 1906 г. кабинет во главе с Сайондзи не был чисто партийным, ведущие роли в нём играли именно представители Сэйюкай, а реальным главой правительства стал Хара. Никогда до этого сила влияния политической партии на исполнительную власть не была так велика.

Соглашение с Кацура позволило Сайондзи дважды сформировать кабинет министров, первый просуществовал с 1906 по 1908 гг., а второй – с 1911 по 1912 гг. Это время Хара использовал для максимального усиления своей партии, прежде всего, укрепления её позиций в исполнительной власти. Следуя своей стратегии ослабления *хамбацу*, Хара «повёл наступление» на главные «бастионы» антипартийных сил – Палату Пэров и госу-

дарственную бюрократию – и, привлекая на свою сторону отдельных представителей верхней палаты и чиновничества, положил начало их «опартинованию». Положение партии власти позволяло Хара также расширять электорат своей партии, прежде всего, за счёт привлечения на свою сторону региональных интересов и торгово-промышленной буржуазии.

Окончание эпохи Кацура и Сайондзи настал в 1912 г. Во-первых, Кацура, всегда стремившийся к политической самостоятельности, устал от чрезмерной зависимости от партии и взял курс на создание собственной парламентской фракции, которая стала бы противовесом Сэйюкай. Во-вторых, лидеры *хамбацу*, прежде всего Ямагата, сочли «партийную деятельность» Кацура чрезмерной и фактически отстранили его от активной политики, переместив его на лишённую политического веса должность при дворе. А в конце 1912 г. олигархи, недовольные заметно возросшей силой Сэйюкай, спровоцировали отставку кабинета Сайондзи. Правда, в декабре 1912 г. Кацура предпринял отчаянную попытку вернуться в политику. Заручившись императорским рескриптом, он начал формирование своего третьего кабинета, но возобновлять союз с Сайондзи не стал, отказавшись от него в пользу создания собственной партии. В итоге без поддержки Сэйюкай он не продержался у власти и 2 месяцев, и был «сброшен» Движением в защиту конституционного (т.е. партийного) правительства.

4. Подводя итоги периода Кэнсэй, можно сделать следующие выводы:

– За период *Кэйэн* произошло существенное усиление партии Сэйюкай. Максимально использовав союз с Кацура для усиления положения партии в исполнительной власти, расшатывания позиций *хамбацу* и расширению влияния партии среди буржуазии и в регионах, Сэйюкай стала одной из наиболее влиятельных политических сил в стране. Эти меры стали фундаментом для возникновения первого по-настоящему партийного правительства во главе с Хара в 1918 г.

– Важнейшим результатом союза Кацура с Сэйюкай оказалось то, что клановая олигархия оказалась фактически втянутой в партийную политику. Именно период Кацура-Сайондзи мы можем определить как начало процесса формирования системы

партийных правительств, которые мы определили как стержень политической системы «Демократия Тайсё».

– Период *Кэйэн* не только обусловил возникновение «партийной эпохи», но и предопределил недолговечность и неполноценность «Демократии Тайсё». Дело в том, что Хара фактически взял курс на осторожную и постепенную демократизацию политической системы в рамках существующего недемократического политического строя путём «закулисной» политики. При этом руководство Сэйюкай намеренно дистанцировалось от массовых общественных движений, развитием которых характеризовался период «*Тайсё дэмокураши*». Эти движения были для партии не движущей силой, а, скорее, фоном, который она использовала для давления на *хамбацу*. С одной стороны, эта тактика позволила Хара расчистить своей партии путь во власть. А с другой, она привела к тому, за период партийных правительств (1918–1932) не была существенно реформирована политическая структура Конституции Мэйдзи. В итоге в начале 30-х гг., когда изменилась политическая и экономическая конъюнктура, партийные правительства были просто сметены. Общественные же движения пошли в середине 20-х гг. на спад, разочаровавшись в консервативной политике партийных правительств, и уже не были той силой, которая могла бы выступить в защиту «конституционного правительства», как это было, например, в 1912 – 1913 гг.

Сюннерберг М.А.

Гибель президента Нго Динь Зиема (1901 – 1963): внешние и внутренние факторы.

Нго Динь Зиём – одна из ключевых фигур в истории Вьетнама 20 века. Он задумал и основал Республику Вьетнам – совершенно новое, нетипичное для Вьетнама государство, католическое по духу, основанное на республиканских и парламентарно-демократических идеях западноевропейского мира. Однако, в отличие от многих других крупнейших политических деятелей Вьетнама, Нго Динь Зиём был, по нашему мнению незаслуженно, заклеен в мировой историографии как слабый безвольный

политик, пособник США, не пользовавшийся ни малейшим авторитетом в собственной стране. Трагическая судьба Нго Динь Зиема, его свержение и гибель представляются в подавляющем большинстве работ (причем это относится ко всем историческим школам заинтересованных сторон – США, ДРВ, впоследствии СРВ, СССР) как логичный и заслуженный исход его жизни и деятельности; физическое устранение первого президента Республики Вьетнам выдается за всеобщее благо. В таком случае возникает вопрос: как мог подобный политик не только прийти к власти в критической для Южного Вьетнама ситуации, но и удержать эту власть, развить ее и создать что-то новое?

Задача данного исследования – выяснить как глубинные, так и более поверхностные причины свержения и, что особенно важно, физического уничтожения главы государства. Крылись ли они только в непродуманной политике самого президента и его ближайшего окружения, или же большую роль сыграли внешние факторы: интриги Вашингтона, Ханоя? Какую роль в свержении Зиема сыграла внутренняя оппозиция, и какова вообще была ее роль в общественно-политической жизни Южного Вьетнама?

Подобный сюжет исследования приобретает особую актуальность в настоящее время, когда на наших глазах во многих странах происходит в той или иной степени насильственная смена власти: то в форме «демократических» революций (Грузия, Украина), а то и при помощи открытого вооруженного вмешательства в дела страны (Югославия, Ирак). Детальное рассмотрение причин свержения президента Зиема (произошедшего более 40 лет назад) и конкретной военно-политической ситуации, в которой оно происходило, поможет понять теоретический механизм подобных исторических явлений, во все большем количестве происходящих сегодня.

Едва придя к власти, Нго Динь Зием осуществил несколько крупных мероприятий, резко повысивших его авторитет. Именно при нем в мае 1956 года окончательно были выведены войска французского экспедиционного корпуса – был положен конец почти что 100-летнему пребыванию Франции во Вьетнаме, что особенно важно для страны с богатейшей традицией борьбы с иноземными захватчиками и традицией признания особой роли

освободителя от них. Вторым крупным шагом президента стал разгром криминальной группировки Бинь Сюйен, контролирувавшей до этого весь черный бизнес Южного Вьетнама и всю его полицию. В результате последовавшей вслед за этим мощнейшей антиопиумной кампании Сайгон (правда, на время) перестал быть центром опиумной торговли в Юго-Восточной Азии. За Нго Динь Зиемом закрепился ореол сильного правителя, борющегося с пороками и заботящегося о здоровье нации. Таким образом, Нго Динь Зием, с самого начала своего правления завоевал высокий авторитет среди населения. Этот авторитет ему удалось сохранить и в последующие годы, даже тогда, когда его популярность стала не так высока. Поэтому неверно утверждать, что народ Южного Вьетнама ненавидел своего президента, и что величайшим чаянием этого народа было избавление от ненавистного главы государства.

Рассмотрим теперь оппозицию Нго Динь Зиему внутри страны, выясним насколько она была сильна и была ли способна в одиночку прийти к власти. В ее истории можно выделить три этапа. Их хронологические рамки: 1. 1954 – май 1955. 2. 1956 – 1960. 3. 1960 – 1963.

Первый этап – это история непосредственного прихода Нго Динь Зиема к власти в качестве главы государства. Оппозиция Нго Динь Зиему тогда ставила своей целью сохранить позиции Франции во Вьетнаме и консолидировалась, таким образом, на защите интересов французов, одновременно преследуя и собственные цели, непосредственно связанные с сохранением французского присутствия во Вьетнаме. Оппозиция Нго Динь Зиему первоначально возглавлялась профранцузским генералом Нгуен Ван Хинем, а затем была представлена политико-религиозными сектами Као Дай и Хоа Хао, а также криминальной группировкой Бинь Сюйен. В этот период столкновения между Нго Динь Зиемом и оппозиционными силами носили наиболее ожесточенный характер, вылившись в войну сект, которая в целом была окончена в мае 1955 года с разгромом отрядов Бинь Сюйен.

Второй этап характеризуется возникновением полуправительственных оппозиционных партий и движений, ориентирующихся на США. В отличие от первого этапа, второй отличался достаточно

спокойным характером, т.к. борьба здесь была дипломатической. В отличие от сект и группировки Бинь Сюйен оппозиционные лидеры этого периода не ставили своей целью ликвидацию власти Нго Динь Зиема. Оппозиция так и не смогла составить достойной конкуренции президенту: парламентские выборы были ею проиграны, убедить США (для которых наличие легальной оппозиции властям было безусловно выгодно для запугивания ею этих самых властей) в своей политической пригодности она так и не смогла, завоевать симпатии населения легальной оппозиции также оказалось не под силу. Варианта «оранжевой» революции здесь быть не могло в силу вышеуказанных причин.

Третий этап истории оппозиции оказался роковым. На этот раз оппозиция возникла в Армии Республики Вьетнам. Тем не менее даже недовольство военных, вылившееся в два путча (1960 и 1962 годов) не смогло поначалу существенно поколебать позиций президента Нго Динь Зиема.

В период правления Нго Динь Зиема для Республики Вьетнам не было и непосредственной военной угрозы со стороны северного соседа – ДРВ. Первые части регулярной армии ДРВ были введены на юг Вьетнама лишь в декабре 1964 года, т.е. через год после свержения Нго Динь Зиема. А начинавшаяся тогда деятельность НФОЮВ еще не поставила, да и не могла поставить, Республику Вьетнам на грань военной катастрофы. Однако США настораживало «мягкое» ведение борьбы против фронта Нго Динь Зиемом, который не желал воевать против собственного народа, а потому старался заменить крупномасштабные вооруженные действия различными социальными программами и незначительными по размаху карательными операциями.

Таким образом, все вышеперечисленные факторы, как взятые в отдельности, так и в их совокупности, не могли оказать решающего воздействия на падение Нго Динь Зиема. На наш взгляд, его итоговый крах был в основном предопределен самой зиемовской концепцией построения государства, и особенно чрезмерно жестким способом претворения ее в жизнь. Строительство католического государства в стране, где католики составляли лишь 10% населения (при том, что подобное соотношение было достигнуто только после прихода с Севера 800 ты-

сяч католиков), а также попытка внедрения многих католических духовных ценностей (непризнание разводов, вторых жен и детей от них) вызвало в итоге массовое недовольство, которое вылилось в «буддийский кризис», ставший ответом на репрессивную политику Нго Динь Зиема по отношению к другим религиям и, в первую очередь к буддизму.

Репрессивная религиозная политика Зиема, усилившаяся во время кризиса, привела к росту недовольства в стране и к падению его популярности. Это, в свою очередь, привело к активизации групп заговорщиков, большей частью генералов, которые стали уделять основное внимание не борьбе с коммунистами, а разработке планов свержения Нго Динь Зиема. И оба эти факта заставили США пересмотреть свою политику по отношению к президенту Республики Вьетнам, на которого, несмотря на всю его строптивость, а порой откровенное противостояние, они делали основную ставку. Эти внешние и внутренние факторы в своей совокупности и сделали возможным отстранение президента от власти. Однако он продолжал оставаться для заговорщиков весьма опасной фигурой, т.к. при всей непопулярности его религиозной политики, исходящей из его общей концепции построения государства, Нго Динь Зиём продолжал пользоваться среди населения уважением за свою честность и принципиальность. Такого политика оставить в живых заговорщики не решились. Убийство Нго Динь Зиема стало по сути еще одним доказательством его авторитета.

Цыганов В.А. Перемены в Куала Лумпуре и проблема преемственности политического режима

Данный текст есть органическое продолжение моего доклада «Махатхира Мохамата в Малайзии (см. Тезисы докладов «Ломоносовские чтения», апрель 2004 г., книга I, М., 2004, с. 47 – 51). Здесь исследование фокусируется на том, какие начинания и меры ушедшего в отставку премьер-министра про-

должны, а какие отвергнуты или скорректированы его преемником – Абдуллахом Ахмадом Бадави, долго бывшим заместителем Махатхира.

30 октября 2003 г. Махатхир добровольно покинул пост председателя правительства (а позже место президента главной партии малайцев ОМНО и главы Национального Фронта – НФ), передав все эти посты А. Бадави. 21 марта 2004 г. НФ нанес оппозиции сокрушительное поражение, чрезвычайно укрепив свое положение правящей партийной федерации Малайзии.

Бадави заявил, что будет хранить верность курсу предшественника «Перспектива 2020», имеющему целью превращение страны к 2020 году в развитое индустриально-аграрное государство. При этом уже к 2010 г. удельный вес бумипутр (коренного населения страны) среди собственников акционерного капитала должен, наконец, достичь заветной отметки в 30% (сейчас только 23%). В финансовом регулировании Бадави воспринял и сохранил фиксированный курс малайзийской валюты (ринггита) к американскому доллару и запрет на его обращение за рубежом.

Как и Махатхир, новый премьер полагает, что «особые права бумипутр», зафиксированные в конституции и ущемляющие гражданские права китайской и индийской общины, изжили себя и приносят вред: государственные поблажки подрывают дух состязательности, создают для малайцев тепличную атмосферу. Оба лидера считают, что пришло время «меритократии, невзирая на этническую принадлежность». Но оба они – заложники этой полувековой системы и сознают, что ее отмена побудит малайцев отвернуться от ОМНО. И вот – в ноябре 2003 г. Бадави санкционирует создание государством Дана харáпан (Фонда надежды) для привлечения и мобилизации капиталов бумипутр по трастовой схеме. Он же заявляет, что 60% государственных контрактов получают участники Фонда – «компетентные бумипутры».

Подобно предшественнику, А. Бадави тщетно взывает к молодым малайцам, убеждая их сосредоточить усилия на естественных и точных науках, инженерных специальностях, экономике и информатике. Но соплеменники тяготеют к исламскому богословию, малайской словесности; короче, к дисциплинам, где конкуренция китайских и индийских студентов отсутствует.

18.10.04 Махатхир констатировал в интервью национальному пресс-агентству «Бернама»: «У нас 20 – 30 тысяч выпускников по религиозной специальности, а для них нет никакой работы». И недовольные пополняют ряды исламско-салафистской партии оппозиции ПАС.

Покидая свой пост, Махатхир заявил, что не преуспел в реализации одной из главнейших задач: интеграции и сплочении всех граждан в единую малайзийскую нацию. Для достижения этого они должны понимать культуру друг друга, говорить на малайзийском языке, «вести себя как малайзийцы». Бадави разделяет концепцию, продолжает усилия использовать все возможности побудить молодых малайцев, китайцев, индийцев к сотрудничеству, духовному сближению. При нем продолжается, например, практика трехмесячных военно-тренировочных лагерей с нарочито смешанным расселением курсантов «всех трех рас».

Судьба распорядилась так, что А. Бадави совмещает премьерство с руководством «Движением неприсоединения» и Организацией «Исламская конференция». Важность исламского имиджа малайзийского руководителя в этой связи еще более усиливается. Бадави – исламский богослов в третьем поколении, эрудит и общепризнанный авторитет в исламоведении. Однако, вступая в должность премьера, он заявил, что является «не лидером мусульман, а мусульманским лидером Малайзии и заверил, что исламского государства не будет» и что он толерантен «к мультикультурализму, присущему Малайзии». Позже он выступил с хорошо обоснованной концепцией «ислам хадхари», что, в сущности, совпадало с проповедовавшимся Махатхиром понятием «цивилизованный ислам», т.е. религиозно и культурно толерантная религия, чуждая крайностей салафизма и ваххабизма. «Ислам хадхари, подчеркивал Бадави, не есть новая религия, идеология или секта. Это новый подход, дабы повести мусульман по пути прогресса, благословенного Аллахом... Он помогает им достигать отличия, превосходства и славы»¹. Премьер-министр добился поддержки своей концепции монархом – королем Малайзии – и развернул всеобщее, поголовное изучение ис-

¹ Интервью А. Бадави агентству «Бернама», 10.02.2005

лама хадхари гражданами. Половина чиновников миллионного госаппарата уже подтвердили свое понимание концепции на специальных экзаменах. Бадави, развивая успех, впервые в истории страны вступил в прямую дискуссию с главами иных конфессий, стремясь убедить их, что ни одна из заповедей ислама не конфликтует с их религиями.

Особенно подчеркивает премьер в выступлениях, что ислам хадхари исключает обращение к терроризму как мере внедрения ислама. Известно, что еще при Махатхире, в ноябре 2002 г. к созданному ранее Международному антитеррорристическому центру в составе: Малайзия, Индонезия, Филиппины (и с штаб-квартирой в Куала Лумпуре) добавились Таиланд и Камбоджа. Бадави, занимая столь же жесткую линию к международному терроризму, как и Махатхир, стремится развивать эти успехи также и внутри страны – оба лидера безоговорочно отвергают саму возможность причисления террориста-мусульманина к шахидам. Результаты налицо: в отличие от Индонезии, Филиппин, Сингапура и других стран, в Малайзии доньше не произошло ни одного террористического акта.

К вящему разочарованию Запада, особенно США, «смена караула» в Малайзии совершенно не привела к переоценке новым премьером негативных подходов старого к глобализации (в ее нынешних формах), деятельности Всемирного банка и ВТО, однополярного мира. Бадави активно выступает за восстановление престижа и роли ООН, требует пересмотра несправедливого порядка в глобальной финансовой и торговой системах, предлагает всемирный межконфессиональный диалог. Он лишь несколько более сдержан в своей риторике, чем предшественник. Кстати, при нем, как и при Махатхире, ведутся закупки российской военной авиатехники. В 2003 г. подписан контракт с РФ, по которому к 2006 г. Малайзия получит 18 многофункциональных истребителей «Сухой 30 МКМ». Нет нужды говорить о негодовании и ярости США в этой связи.

* * *

Обратимся теперь к отличиям и новшествам в политике нового премьера.

Прежде всего – это более непримиримая позиция в отношении коррупции, бюрократизма и nepотизма, прежде всего в госаппарате. Бадави произвел там многочисленные перестановки, сокращение и омоложение. Едва придя к власти, он распорядился арестовать двух высших чиновников и «стального магната» Малайзии Эрика Чуа по обвинению в коррупции. Ради большей прозрачности он обещал перейти к открытым тендерам на распределение госзаказов, отбрасывая практику закрытых авторитарных распределений лакомых заказов среди близких к ОМНО магнатов. Гораздо большие полномочия при нем получило Антикоррупционное Агентство (АКА) в составе правительства. Чиновники были неприятно удивлены обязанностью представлять ежеквартальные отчеты о проделанной работе и планы на следующий квартал.

Видные лидеры оппозиции, однако, предрекают крах многим этим начинаниям: «одиночке не вычистить гигантские авгиевы конюшни бюрократического аппарата», коррупция издревле – составная часть малайской политической культуры. В самом деле, проведенный АКА опрос (7,6 тыс. респондентов) показал, что 15% из них оказывались вовлеченными в коррупцию, а 20% были ее свидетелями, но молчали¹, ввиду ложно понимаемой этики.

Бадави решительно отказался от присущей правительствам Махатхира строительной гигантомании. В отличие от предшественника, он не считает стимулирующее психологическое воздействие таких объектов на население оправданием высоких расходов на сооружение. Ряд мега-проектов Махатхира был закрыт или их масштабы урезаны.

Преемник Махатхира считает, что тот – поборник индустриализации и информатики – несправедливо мало стимулировал развитие сельского хозяйства, которое обеспечивает 9% ВВП. Между тем, там заняты малайские крестьяне, ремесленники, смолл-холдеры, т.е. питательная среда и избиратели ОМНО, или (в случае их недовольства) – оппозиционной исламско-салафитской ПАС. Бадави склонен уделить особое внимание

¹ Straits Times, 24.04.04

агро-бизнесу, перерабатывающей промышленности, биотехнологии и т.п., не утрачивая достигнутых успехов в индустриальном секторе. Но эта реформа делает пока лишь первые шаги.

* * *

Из сказанного очевидно, что налицо явная преемственность ориентаций обоих лидеров. Различия не имеют принципиального значения и невелики. Опыт развития Малайзии в последние годы показал, что воинствующий ислам можно удерживать в узде в мусульманской стране, причем мирными средствами, комбинируя превентивные и воспитательные меры. Малайзия доказала миру, что демократия (пусть несколько «усеченная») может быть совместима с исламом даже в полиэтнической стране. Время показало, что жесткое антизападничество и антиамериканизм – не просто «блажь Махатхира», не только естественная реакция политизированных мусульман страны, но общая и стабильная позиция ОМНО и Национального Фронта Малайзии и в конечном счете – ее народа.

Языкознание

Акинина О.Г.

Смысловой аспект функциональной транспозиции синтаксических конструкций

Проблема исследования синтаксической транспозиции в литературном арабском языке (ЛАЯ), т.е. перехода коммуникативных и номинативных единиц в противоположные им функциональные классы, получила освещение во многих исследованиях, в частности, в работах Г.М. Габучана, В.М. Пака и др., где изучалась системность выполнения синтаксическими единицами (при неизменности их внутренней структуры) противоположных функций коммуникации и номинации. В работах такого рода внимание уделяется, в первую очередь, раскрытию механизма отношений, происходящих внутри языковой системы как первоосновы процесса порождения речи, а точнее синтаксиса – обязательной составляющей языковой системы.

Синтаксический строй любого языка охватывает, помимо некоторой формальной стороны – репертуара «типовых структурных образований, обобщающих в своем значении связи объектов реальной действительности, представляя их в той или иной функционально-коммуникативной перспективе»¹, еще и смысловую сторону, отражающую опору на определенные означающие (внешние, чувственно воспринимаемые элементы), вне связи с которыми языковой знак так и остается определенным знаком, т.е. формальной единицей. На основании этого представляется возможным исследование определенных синтаксических явлений ЛАЯ с точки зрения наличия так называемых «поверхностной» и «глубинной» структур, если оперировать поня-

¹ Шутова Е.И. К вопросу о сущности процесса речевого употребления. (Тезисы Международного конгресса востоковедов. – М., 2004, ч. 1, с. 189.)

тийным аппаратом, предложенным в свое время американским ученым Н. Хомским.

Релевантными единицами для данного анализа могут выступать в ЛАЯ такие типы синтаксических конструкций, как предикативная – функционирующая в качестве коммуникативной единицы; атрибутивная и генитивная – выступающие в роли номинативных единиц. Указанные характеристики являются первичными или базисными для названных синтаксических структур. Однако, в определенном синтаксическом окружении или в конкретной языковой ситуации, возникающей в связи с интенцией говорящего выразить ту или иную мысль при опоре на имеющуюся языковую субстанцию, может происходить функциональная транспозиция синтаксических конструкций в противоположные классы, при которой, например, предложение становится составляющим компонентом атрибутивной конструкции или генитивной (идафы). В этой связи закономерна постановка вопроса о том, какие изменения происходят в семантическом или смысловом поле указанных конструкций. Данная проблема требует серьезного и многостороннего исследования, потому в рамках данной работы представляется возможным затронуть лишь некоторые аспекты обозначенной проблемы.

Замещение глагольным или именным предложением позиции второго члена генитивной конструкции (мудаф 'илай-хи) может происходить в случае, если обстоятельственное слово, например, «хина» «когда» является первым членом идафы, напр., 'Азуру-ка хина йувафику л-валид «Я посещу тебя, когда согласишься отец» или 'Азуру-ка хина л-валиду мувафикун «Я посещу тебя, когда будет согласен отец». Оба предложения в роли мудаф 'илай-хи можно заменить отглагольным именем (масдаром) «мувафака» «согласие», получив следующее предложение: 'Азуру-ка хина мувафакати л-валид «Я посещу тебя, когда (будет получено) согласие отца». В нем в первом случае масдар замещает сказуемое глагольного предложения (фи'л) «йувафику» «согласится», а во втором – сказуемое именного предложения (хабар) «мувафикун» «согласен». Т.о., на первый взгляд, идафа «хина мувафакати л-валид» «когда (будет получено) согласие отца» нивелирует исходное отличие между упомянутыми имен-

ным и глагольным предложениями. Для выяснения того, сохраняется ли какое-либо принципиальное отличие между приведенными выше идафами, попытаемся схематически отобразить данные ситуации, охватывающие множество случаев подобных трансформаций.

5. Схематическое построение опирается на использование следующих условных обозначений для отображения определенной цепочки преобразований:

ГК – генитивная конструкция;

E1 – первый член генитивной конструкции;

E2 – второй член генитивной конструкции;

ПК(им) – предикативная конструкция именного типа;

П(им) – подлежащее именного предложения (мубтада');)

С(им) – сказуемое именного предложения (хабар);

ПК(г) – предикативная конструкция глагольного типа;

П(г) – подлежащее глагольного предложения (фа'ил);

С(г) – сказуемое глагольного предложения (фи'л);

O – обстоятельственное слово;

M – масдар; П – подлежащее.

Итак, идафа «хина мувафакати л-валид» по схеме

$GK = E1 + E2 = O + GK = O + M + П$ трансформируется в две конструкции: «хина л-валиду мувафикун» по схеме

$GK = E1 + E2 = O + ПК(им) = O + П(им) + С(им) = O + M + П(им)$;

и «хина йувафику л-валид» по схеме

$GK = E1 + E2 = O + ПК(г) = O + С(г) + П(г) = O + M + П(г)$.

6. Сравнение приведенных схем, отражающих по сути дела «поверхностную структуру» приведенных генитивных конструкций, показывают, что по своему составу они отличаются друг от друга и не являются полностью идентичными как на промежуточных ступенях, так и на конечной. Это связано с тем, что масдар, заменяя в первом случае причастие действительного залога («мувафикун»), а во втором – глагол «йувафику», вступает в разные отношения с последующим словом («ал-валиду»), которое является идентичным для двух случаев по своему лексическому наполнению, но различным по функционированию, оставаясь по своей сути подлежащим именного предложения в

первой идафе и подлежащим глагольного предложения – во второй (что получило отражение в схемах).

Анализ же глубинной структуры представленных идаф позволяет, напротив, установить их смысловую близость, так как они содержат одни и те же лексические единицы, отличающиеся друг от друга лишь определенными грамматическими значениями. Говоря точнее, на лексическом уровне идет передача таких значений, как субъект действия («ал-валид» «отец»), действие («мувафикун» «согласен», «йувафику» «согласится») и время «хина» «когда».

7. Представляет интерес также и обратный процесс – развертывание генитивной конструкции с масдаром в предложение. Можно предположить, что выбор именного или глагольного предложения в качестве замены масдара зависит от конкретного контекста или, шире, – от намерения говорящего выразить какую-то мысль. Примерами таких предложений могут быть следующие:

Вакафту хина ‘акбала л-валиду «Я встал, когда пришел отец».

Вакафту хина ‘икбали л-валиди «Я встал с приходом отца».

‘Усари^у вакта йад^у д-да^и ли-л-хайр букв. «Я спешу ко времени, когда зовущий призывает к добру»

‘Усари^у вакта ду^а^и д-да^и ли-л-хайр букв. «Я спешу ко времени призыва зовущего к добру».

‘Атакалламу замана л-каламу матлубун «Я говорю в то время, когда разговор нужен (требуется)».

‘Атакалламу замана талаби л-калами «Я говорю в необходимое (нужное) для разговора время».

‘Астами^у замана ли-стима^у махмудун «Я слушаю в то время, когда слушать похвально».

‘Астами^у замана хамди ли-стима^и букв. «Я слушаю во время, похвальное для слушания».

В случае функционирования предложения в качестве второго члена идафы (если первым является обстоятельство времени) не допускается, чтобы данное предложение было по своему типу условным и начиналось с частицы «’ин» «если», а также, чтобы предложение содержало повеление, запрещение, вопрос или по-

желание (джумла ‘инша’иййа). Кроме того, предложение в позиции второго члена идафы не может содержать возвратное местоимение, связанное с первым членом идафы (дамир йа^уд ^ала л-мудаф), поскольку в этом случае предложение становится по своей сути определительным (на^т) и служит для выражения смыслового содержания, отличного от того, что передается вторым членом идафы. Ведь предложение, присоединяясь к первому члену идафы, несет информацию не только о происходящем или о качестве чего-либо, но также и о временном аспекте того, что описывается в предложении (переменном признаке времени – прошедшее, настоящее или будущее – для глагольного предложения и постоянном признаке констатации чего-либо (муджаррад ас-субут) – для именного предложения). В случае же замещения масдаром позиции второго члена идафы данное глагольное слово указывает на некоторое событие (хадас) или на значение с оттенком постоянства (ал-ма^на ма^а ‘ифадати с-субут).

Затронутое выше явление функционирования предложения как номинативной единицы на примере рассмотрения случая перехода данного предложения в позицию второго члена генитивной конструкции позволяет сделать некоторые выводы, касающиеся смыслового аспекта процесса синтаксической трансформации. Преобразование именного и глагольного предложения в масдарную идафу приводит к тому, что раскрывается и обобщается смысл разных по своей синтаксической структуре предложений. В ходе обратного процесса, в частности, преобразования масдарной идафы в соответствующие именное и глагольное предложения, происходит трансформация – изменение грамматического значения слов, перестановка их местами, добавление или снятие некоторых служебных слов и т.д. при сохранении общего лексического значения. Этот процесс наглядно демонстрирует, что использование некоторого ряда языковых форм для выражения одного и того же смысла обогащает процесс речевого употребления и отражения специфической картины мира в разных языках.

Благовещенская О.В.
Способы словообразования
в языке японской молодёжи

«Молодёжное словообразование» представляется нам одной из наиболее интересных областей изучения молодёжной лексики. С одной стороны, оно осуществляется в рамках языковой системы и отражает процессы, происходящие в общенародном языке, с другой – обнаруживает специфические черты, не свойственные стандартному японскому языку. Одним из важных факторов возникновения молодёжного жаргона является стремление «отклониться» от общепринятых языковых норм, поэтому целесообразно, вероятно, рассматривать молодёжное словотворчество прежде всего с точки зрения таких «отклонений», т.е. обращать внимание главным образом на специфические, не характерные для общенародного языка способы образования новых слов. К таким способам относятся: изменение акцентуации слов стандартного языка; метатеза (перестановка слогов); замена одного чтения на кунное или наоборот; замена японского слова или части слова компонентом, заимствованным из английского языка; аббревиация (использование букв английского алфавита для обозначения начальных звуков слов); контаминация (способ словообразования, при котором для создания новой единицы используются части других слов); замена конечного слога или слогов существующих слов на слог с другим фонетическим составом; «подражание» (создание слова, фонетически близкого исходному, но с другим значением); каламбур, или игра слов. С другой стороны, и такие «традиционные» способы словообразования, как сокращение (с последующим оформлением слова или без него); аффиксация; редупликация основ; создание новых слов; заимствование; основосложение (образование новых слов путём сложения основ слов японского происхождения) и корнесложение (образование новых слов путём сложения китайских корней – онов); перенос наименования (лексико-семантическое словообразование, использование общенародных слов для обозначения существенных для носителей молодёжного жаргона

понятий), хотя и находят аналог в стандартном языке, в случае «молодёжного языка» характеризуются необычностью выбора словообразовательного форманта.

Таким образом, молодёжное словотворчество можно расценивать как своеобразный «живой эксперимент»: в этой сфере практически отсутствуют какие-либо ограничения, оказываются возможными любые, даже самые неожиданные, комбинации компонентов, свободно создаются окказионализмы, «работают» необычные ассоциации. Одной из основных целей создания новых единиц в «молодёжном языке» является усиление экспрессивности речи, поэтому в целом молодёжное словопроизводство можно охарактеризовать как экспрессивное. Какой бы способ словообразования ни использовался в каждом конкретном случае, новое «молодёжное» слово, в отличие от стилистически нейтральной мотивирующей лексемы общенародного языка, всегда является стилистически сниженной единицей, обладает эмоционально-экспрессивной окраской и выражает субъективное отношение говорящего к предмету сообщения.

Стремление сделать речь более экспрессивной и оригинальной проявляется, в частности, в широком использовании словесной игры – таких фонетических и морфологических способов, как приём каламбура, «подражания», контаминации, метатезы и т.д. Благодаря этому многие реалии в «молодёжном языке» получают пародийно-смеховую интерпретацию.

Немаловажным фактором в образовании новых слов становится поиск необычных сочетаний звуков: для говорящего на «молодёжном языке» оказывается чрезвычайно важным фонетический облик слова. В частности, это проявляется в широком использовании приёма замены слога, в возможности практически неограниченного варьирования формы слова.

В молодёжной лексике часто имеет место словообразование на базе лексем, заимствованных из английского языка. Более того, в таких способах создания новых единиц, как замена японского слова или части слова компонентом, заимствованным из английского языка, аббревиация, использование заимствованных из английского языка аффиксов и т.д., проявляется стремление

носителей молодёжного жаргона придать слову звуковой облик, близкий звучащей английской речи.

«Молодёжный язык» отличается активным использованием резервов языковой экономии, таких как сокращение (усечение), аббревиация и т.д. Одним из характерных способов «молодёжного» компрессивного словообразования оказывается приём универбации – сведения словосочетания к одному слову. Так называемые универбы образуются от устойчивых, воспроизводимых в речи словосочетаний, которые состоят из двух-трёх компонентов и обладают семантической цельностью. Этот способ обычно сочетается с каким-либо другим способом образования «молодёжных» слов – с усечением, аффиксацией и т.п. Универб является синонимичным исходному словосочетанию, но отличается от него стилистической окраской: словосочетание нейтрально, а универб, как и любое другое «молодёжное» слово, является стилистически сниженной единицей и несёт экспрессивную нагрузку.

Основной «сырьевой базой» для молодёжного словопроизводства является общенародная лексика, т.е. большинство производных слов мотивируется лексемами стандартного языка. Однако нередко после целого ряда трансформаций слово становится неузнаваемым – фактически устраняется его внутренняя форма.

В молодёжной лексике можно выделить значительное количество словообразовательных дублетов – единиц с одинаковым значением, мотивированных одной и той же лексемой. Наличие таких словообразовательных дублетов свидетельствует, вероятно, о некоторой торопливости, стихийности молодёжного словотворчества: из-за сиюминутности, злободневности означаемого нет времени тщательно «выверять» слова, «кодифицировать» лексический запас.

Быкова С.А.

Язык Токио как диалектальное явление

Современный литературный стандартный японский язык сложился и развивается на основе языка Токио. Язык Токио является также основой общего языка «кёцуго». Отсюда можно

сделать вывод, что язык Токио максимально близок к стандартному и абсолютно нормативен. Насколько же верно подобное утверждение?

Большинство жителей Токио, действительно, полагает, что разговаривает на языке, который может служить эталоном для носителей японского языка. Однако данные анкетных опросов, проведенных в последние годы, свидетельствуют, что в Токио существуют чисто токийские диалектальные формы, отличающие язык Токио как от стандартного и общего языков, так и от региональных диалектов. При этом язык Токио и Токио сам по себе предстают неким «островком» в окружении других префектур района Канто, в который Токио входит, значительно отличаюсь от диалекта этого района своими фонетическими, грамматическими и лексическими характеристиками. С одной стороны, близость языка Токио к стандартному и общему языкам дифференцирует язык Токио «то:кё:го» и диалект района Канто как языки нормативный и отличающийся от нормативного. С другой стороны, обладая рядом своеобразных особенностей, «то:кё:го» также оказывается в известной степени диалектальным.

В связи с этим представляется интересной оценка языка Токио жителями других регионов Японии. Казалось бы, столичный язык как основа стандартного языка должен оцениваться населением других префектур как наиболее близкий к нормативному. Однако в реальной действительности оценка оказывается совершенно иной и, пожалуй, неожиданной. Так, НИИ культуры Государственной радиотелевизионной корпорации Японии NHK провело анкетное обследование среди радиослушателей и зрителей с целью выяснить их отношение к тому, как говорят дикторы NHK. Язык этой категории носителей языка принято считать эталонным. Однако к ходе опроса были получены данные, говорящие о нарушении дикторами языковых норм, а именно: 1) дикторы нечетко произносят слоги ДЗИ, ДЗЮ и ДЗУ, что приводит к неразличению этих звуков и соответствующих слов в потоке речи слушателями; 2) в произношении дикторов исчезает заднеязычный назальный звук в слогах ГА, ГИ, ГУ, ГЭ, ГО в позиции в середине и конце слов, уступая место обычному звонкому согласному звуку «Г»; 3) в речи многих дикторов

сильна редукция гласных звуков «И» и «У» в позиции между глухими согласными, что в целом характерно для токийской речи и также приводит к непониманию сказанного; 4) встречается произношение слога ХИ как СИ и наоборот; 5) в передачах для детей употребляют слишком много т.наз. стяженных глагольных форм типа СИТЯУ (от СИТЭ СИМАУ «сделать, выполнить окончательно»).

Все эти недостатки, отмеченные радиослушателями и телезрителями в речи дикторов NHK, в сущности являются типичными для «то:кё:го» признаками.

В последнее время даже жители Токио, до недавнего времени считавшие собственный язык стандартным, постепенно начинают осознавать, что на самом деле «то:кё:го» далек от совершенства. Ныне лишь 30,4% токийцев, живущих в Токио с детства, считают, что язык Токио стандартен.

Характерным для «то:кё:го» можно считать употребление особых «токийских» слов и выражений, отсутствующих в «кё:цу:го», модных слов, неологизмов, заимствований и т.д. Как правило, все эти единицы фиксируются вначале в языке Токио, а позднее заимствуются другими диалектами или общим языком. Кроме того, как и в других диалектах японского языка, слова стандартного языка иногда приобретают в Токио значение, отличное от закрепившегося за ним в стандартном языке. Наблюдается также тенденция к замене слов стандартного языка другими, употребляющимися только в Токио, словами с тем же значением.

Необходимо также обратить внимание на то, что в настоящее время население Токио включает в себя как коренных токийцев, так и значительное количество людей, переселившихся в Токио сравнительно недавно. И коренные токийцы, и люди, переехавшие в Токио из других районов страны, – представители того поколения, которое в полной мере усвоило нормы стандартного языка за годы обучения в школе и умеет правильно говорить на общем языке. Однако, несмотря на значительное распространение стандартного языка благодаря соответствующей образовательной политике и деятельности СМИ, в домашней обстановке люди, не являющиеся коренными токийцами,

употребляют диалектальные формы родных мест. Более того, в отдельных случаях наблюдается полный отказ от стандартного языка в неформальной обстановке. Постепенно некоторые из этих форм проникают в общетокийскую речь и делают ее более диалектальной. Таким образом, язык Токио оказывается несвободным не только от чисто токийских диалектальных особенностей, но также характеризуется рядом признаков, приобретенных под влиянием других диалектов.

Еще одним фактором, способствующим формированию «диалектности» токийского языка является сохранившаяся до наших дней дифференциация языка в прошлом аристократического района Яманотэ (т.наз. «Яманотэ-хо:гэн» – «диалект Яманотэ») и языка торговых кварталов Ситамати («Ситамати-хо:гэн» – «диалект Ситамати»). Особенно значительны были эти различия в период Токугавского сёгуната. Язык Яманотэ отличался большей правильностью и соблюдением языковых норм. Диалект Ситамати, напротив, был не столь правилен, но, несомненно, чрезвычайно выразителен. Эти различия, ярко проявившиеся в период XVI – XVIII вв., постепенно нивелировались после реставрации Мейдзи. Тем не менее некоторая разница в речи жителей районов Яманотэ и Ситамати продолжает сохраняться и в наши дни.

Еще одним фактором, влияющим на «диалектность» языка Токио, является существование в современном японском языке т.наз. «новых» диалектов – «синхо:гэн». «Новые» диалекты определяются как возникающие в речи молодежи определенных районов и получающие дальнейшее распространение новые языковые формы, представляющие собой нарушения существующих норм. «Новые» диалекты в отличие от «старых» совмещают в себе черты и социальных, и территориальных диалектов. Действительно, с одной стороны, они возникают в речи определенной части общества – того или иного молодежного коллектива и, следовательно, могут рассматриваться как социальное явление. С другой стороны, они зарождаются в определенном районе, а, значит, являются территориальными диалектами. При формировании «новых» диалектов действует центростремительная тенденция: явления, зарождающиеся в областях с более низ-

ким уровнем культуры, усваиваются жителями крупных мегаполисов, т.е. культурными центрами. Неправильные с точки зрения стандартного языка новые языковые формы, являющиеся нарушениями языковых норм, оказывают значительное влияние на современный японский язык. «Новые» диалекты функционируют в различных районах Японии, в т.ч. и в Токио. Существование «нового» диалекта в Токио приобретает особое значение, т.к. язык Токио продолжает играть роль фундамента, на котором развивается современный японский язык, стандартный и общий. Именно по этой причине формы «нового» токийского диалекта быстрее, чем формы других «новых» диалектов распространяются в других районах Японии. Скорость распространения форм токийского «нового» диалекта опережает, например, темпы распространения форм «новых» диалектов о-ва Хоккайдо или преф. Сайтама. Так, по всей стране получили распространение «ра-нуки котоба» – «слова без -ра». Этим термином обозначают формы страдательного залога глаголов т.наз. «второго спряжения», употребляющиеся в функции возможности-невозможности действия и характеризующиеся эллипсом форманта -РА:ТАБЭРЭРУ вместо ТАБЭРАРЭРУ «можно съесть», МИРЭРУ вместо МИРАРЭРУ «можно увидеть» и пр. Впервые эти формы были зафиксированы в речи жителей Токио в конце 20-х гг. XX в. в речи учащихся школ высшей ступени токийского района Яманотэ. В послевоенный период количество носителей языка, употребляющих эти формы, постепенно возрастало, и уже в 1970 г. «ра-нуки котоба» употребляло почти 50% учащихся начальной школы. К 1974 г. форму МИРЭРУ стали употреблять 2/3 молодых жителей Токио в возрасте до 24 лет. В настоящее время «ра-нуки котоба» употребляют около 80% студентов столичного региона. Из Токио «ра-нуки котоба» распространились по всей стране: они фиксируются в р-не Токай, Осаке, на о-ве Сикоку.

Наряду с этими формами «новый» диалект Токио характеризуется употреблением формы ДЗЯН (= ДЗЯ НАЙ КА); новых стяженных форм, вытесняющих старые стяженные формы, типа ВАКАННАЙ (= ВАКАРАНАЙ «не понимаю»), ЦУМАННАЙ (= ЦУМАРАНАЙ «неинтересный») и др., где слог РА заменяет-

ся на Н; спряжением некоторых глаголов по типу предикативных прилагательных.

Можно привести еще немало примеров, свидетельствующих о появлении новых языковых форм в Токио, определяемых как нарушение языковых норм. Завоевав прочные позиции вначале в языке Токио, они впоследствии распространяются по всей стране.

Итак, из всего сказанного следует, что язык Токио далек от идеала. Он, несомненно, сохраняет ведущую роль в развитии современного японского языка, но при этом в определенной степени диалектален. Основные факторы, позволяющие нам это утверждать, были указаны выше. Вместе с тем именно благодаря роли Токио в качестве столицы государства, ее культурного центра, высока вероятность того, что многие из этих форм с течением времени будут усвоены общим или даже стандартным языком.

Каплун М.И.

Некоторые особенности ритмической структуры текста йоруба.

Просодическая структура текста – многоаспектная проблема, предполагающая анализ распределения в пространстве текста разноуровневых просодических средств. Чтобы вскрыть внутреннюю суть просодической структуры текста, выявить правила, по которым происходит взаимодействие просодических элементов разных уровней, необходимо точно знать, что производится, какие акустические механизмы задействованы в этом процессе и как взаимодействуют средства просодической структуры текста друг с другом. Для решения этих задач предполагается: выявление ритмообразующих структур и их распределение в тексте; дифференциация акустической информации, ответственной за порождение/восприятие основных коммуникативных заданий.

Ритмическую структуру текста нередко связывают с распределением просодических единиц, организованных акцентными или слоговыми моделями. Если для языков индоевропейской группы ритмическая упорядоченность текста, судя по мно-

гочисленным работам, создаётся за счёт выравнивания межакцентных интервалов, то что может выступать неким аналогом в просодической системе йоруба? Очевидно, выделение в тексте йоруба «просодических пиков», закономерно распределённых в пространстве текста и обеспечивающих его ритмизованность.

Исследование языка йоруба в этом контексте представляет несомненный интерес, так как это язык тональный классического типа, не очень осложнённый различными просодическими феноменами типа *downdrift*, альтерация и т.п., что характерно для многих других тональных языков Западной Африки, хотя какие-то элементы отмеченных явлений в йоруба всё же присутствуют.

В плане определения базовой ритмической единицы текста йоруба обратимся к опыту другого классического тонального языка – китайского.

Уже неоднократно констатировался факт, что просодическое сходство йоруба и китайского, гораздо сильнее, чем у йоруба и ареально близких ему других тональных языков Западной Африки (см. М.И. Каплун (1), В.Б. Касевич и М.И. Каплун (2)). Уже не вызывает сомнений, что китайский – язык биномиального ритма (В.Б. Касевич и др.(3)).

Именно на биномиальном уровне совершается фонетическая подстройка одного тона в слове к другому, которая затрагивает все акустические параметры тонов.

Однако, кроме отмеченного тождества, необходимо сказать и о различиях: в йоруба, в отличие от китайского, тоны регистрово-контурные, а не контурные. Кроме того, на протяжении уже многих десятилетий дебатировался вопрос о наличии ударения в китайском языке. Проблема возможного ударения в йоруба вообще не ставилась и не обсуждалась. Хотя и в этом, казалось бы, совершенно прозрачном и не располагающем к дискуссии, ввиду своей интерпретационной однозначности, вопросе, не всё так просто и ясно: психолингвистические эксперименты с биномами йоруба показали, что первый слог аудиторы значительно чаще выделяют, чем второй. Каков акустический механизм этого выделения и каковы его вероятные лингвистические «последствия», предстоит ещё выяснить. Ведь никогда ещё просодическая структура йоруба не рассматривалась с позиции на-

личия акцентной выделенности того или иного тонированного слога в слове.

Если все же предположить по аналогии с китайским языком, что единицей базового ритма в йоруба может быть ритмическая модель – слово-бином, то, как показывают, эксперименты, эти биномы оказываются преимущественно хореического типа. Уже сейчас можно сказать, что ритмическая модель хореического типа (сильный + слабый) достигается за счёт длительности, особенно в тех биномах, где на первый слог приходится средний тон. Однако в нашем материале есть и биномы ямбического характера (слабый + сильный), поэтому предстоит выяснить на достаточном уровне значимости закономерность ритмического соотношения хореических и ямбических биномов в пространстве текста йоруба.

Литература

1. М.И. Каплун. Опыт сопоставления тональных систем китайского языка и йоруба. Сб. «Материалы V Международной конференции по языкам Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Западной Африки» Санкт-Петербург, 1999 г.
2. В.Б. Касевич, М.И. Каплун. Некоторые проблемы анализа китайской ритмики в сопоставлении с ритмикой йоруба. Сб. «Материалы XI Международной конференции «Китайское языкознание и изолирующие языки». Москва, 2002 г.
3. В.Б. Касевич, А.В. Венцов, Н.А. Спешнев. О ритмической структуре китайского текста. Материалы научной конференции, посвящённой 50-летию образования КНР. Санкт-Петербург, 1999г.

Карпетьянц А.М.

Построение китайского звукоряда и проблема темперированного строя

Под древнейшим китайским звукорядом подразумеваются пять нот китайской гаммы звуков-инь (音): *гун* 宮, *шан* 商, *цзюэ* 角, *чжи* 徵, *юй* 羽 и 12 ступеней китайского звукоряда (12 *люй*),

первые сведения о которых содержатся в памятнике «Го юй», сформировавшемся в IV-III вв. до н.э., но фрагмент, содержащий набор *люй*, может датироваться и более ранним временем [Го юй 1987]: 1. Huangzhong 黄钟, 2. Linzhong 林钟, 3. Taicou 太簇, 4. Nanly 南吕, 5. Guxi 姑洗, 6. Yingzhong 应钟, 7. Ruibin 蕤宾, 8. Daly 大吕, 9. Yize 夷则, 10. Jiazhong 夹钟, 11. Wuyi 无射, 12. Zhongly 仲吕. (Подробно об этом см. [Исаева 1986; 2000])

Древнейшие сведения о китайской пентатонике содержатся в эклектическом трактате «Гуань-цзы», большая часть которого вряд ли датируется временем, более ранним, чем III в. до н.э. В главе «Земной персонал» (地员) этого трактата (начало фрагмента 2) содержит два весьма важных текста, мало связанные друг с другом [Гуань-цзы, 311–312].

Первый из них выглядит так.

«Каждый раз, [когда] слышится *чжи*, [это] подобно несению на спине свиньи, [которая], очнувшись, пугается (凡听徵如负猪是豕觉而骇).

Каждый раз, [когда] слышится *юй*, [это] подобно крику лошадей в сельской местности (凡听羽如鸣马在野).

Каждый раз, [когда] слышится *гун*, [это] подобно быку, кричащему в коровнике (凡听宫如牛鸣犂中).

Каждый раз, [когда] слышится *шан*, [это] подобно разбредущему стаду баранов. (凡听上如离群羊).

Каждый раз, [когда] слышится *цзюэ*, [это] подобно фазану, взбирающемуся на дерево, чтобы кричать, звук напряжен и высок. (凡听角如只雉登木以鸣音几疾以清)».

В этом тексте ступени пентатоники скорее всего уподобляются крикам животных, за исключением последнего описания, которое выпадает из общего ряда. Здесь можно найти аналогию произношению слова «фазан» (*zhi*), а также попытку описания звучания как высокого (清) и «напряженного» (疾), а последнее является признаком входящего тона. Таким образом, мы здесь скорее всего имеем описания звучания соответствующих иероглифов, что дополнительно подтверждается рифмами *гун* – *zhong* и *шан* – *yang*.

Вторая часть текста имеет следующий вид.

«Каждый раз, [когда] собираются породить пять звуков-инь (起五音), каждый раз [начинают с] начала (凡首). Сперва придерживаются процедуры деления на три (一而三之), [которую] открывают четырехкратно, чтобы соединить девятью девять (四开以合九九)(81 – А.К.). Таким образом порождают малое элементарное начало Huangzhong'a, чтобы образовать *гун* (生黄钟小素之首以成宫).

Деля [эту величину] на три [части] и добавляя к ней одну (三分而益之以一), получают 108, получают *zhi*.

Необходимо вновь делить на три, устранять частное достигать достаточного (不无有三分而去其适足); таким образом получают *шан*.

Вновь делят на три и добавляют частное туда (有三分而复于其所); таким образом получают *юй*.

Вновь делят на три, устраняют частное достигают достаточного; таким образом получают *цзюэ*».

Вторая часть текста «Гуань-цзы» – это наиболее раннее описание построения пентатоники (подробнее см. [Исаева 86]), причем здесь важно отождествление исходной ноты *гун* с первым из 12 *люй* Huangzhong'ом. Это построение показано на следующей схеме, из которой очевидно, что у пяти звуков имеется два естественных порядка – порождения (на схеме слева направо) и высоты (*чжи*, *юй*, *гун*, *шан*, *цзюэ*), в более поздних стандартных схемах, начинающихся с 81 – *гун*, *шан*, *цзюэ*, *чжи*, *юй*)

Схема порождения пяти звуков-инь

Ре		48 юй
До	54 чжи	
Ля		64 цзюэ
Соль	72 шан	
Фа	81 гун	
Ре		96 юй
До	104 чжи	

В модели, представленной в тексте «Гуань-цзы», исходный звук оказывается в центре звукоряда, в позднейших моделях – внизу, что соответствует чередованию центра и полюсов, свойственного традиционной китайской науке.

В общем случае первые пять люй и пять звуков-инь совпадают, причем с нотой *гун* уместно отождествлять не *до*, а *фа* с тем, чтобы «пять нот» оставались на белых клавишах. Переход к полной системе 12 *люй* предусматривает введения дополнительных ступеней, соответствующих нотам ми и си, а также нотам с диезами (бемолями). Это возможно за счет дальнейшего умножения на 2/3 или 4/3 (чтобы не выходить за пределы октавы), но при этом уже получаются нецелые числа.

В этой связи существенно решить два вопроса. Во-первых, усреднялось ли число предыдущей ступени или просто отбрасывались знаки после запятой. Во-вторых – замыкался ли ряд и на каком месте какого цикла это происходило.

Рассмотрим сначала порождение с округлением. Оно отражено в таблице 1, строки которой соответствуют порядку «прохождения по кругу»

Таблица 1. Порождение с усреднением

№ пор.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1.	81	54	72	48	64	43	57	76	51	68	45	60
2.	80	53	71	47	63	42	56	75	50	67	45	60

Как видно из этой таблицы круг замыкается правильным образом, начиная с порождения 11 второго круга, когда оба неравные дробные числа округляются в одно число 45. Теперь рассмотрим порождение «с отбрасыванием».

Таблица 2. Порождение «с отбрасыванием»

№ пор.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1.	81	54	72	48	64	42	56	74	49	65	43	57

Как видно из этой таблицы, круг, не успев замкнуться, дает смещение на полутон (ср. близость чисел 48 – 49 и 56 – 57).

Правильное замыкание при усреднении дает и числовой ряд «Гуань-цзы», причем происходит оно как раз в конце второго прохождения круга на 12-й ступени (см. табл.3)

Таблица 3.

№ пор.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1.	81	108	72	96	64	85	57	76	101	67	89	59
2.	79	105	70	93	62	83	55	74	99	66	88	59

Данные этих трех таблиц, организованные в виде схем, аналогичных схеме порождения пяти звуков-инь, представлены на рис. 1 – 3. Линейки на этих рисунках, на которые достаточно хорошо ложатся точки рис. 1 и 3, можно соотнести со ступенями темперированного строя.

Таким образом, числовое построение звукоряда «на китайский манер» может привести к появлению подобия темперированного строя, а это позволяет сделать вывод что стихийная температура имела место в Китае практически с момента порождения звукоряда, начиная с числа 81. Хотя в ритуальных целях использовались только целые числа, практически музыкальный строй был изначально в большей или меньшей мере темперированным.

Литература

Го юй 1987: Го юй (Речи царств). М., 1987. С. 74-76.

Гуань-цзы: 管子校正. Серия 诸子集成, т.5.

Исаева 1986: Исаева М.В. Музыкально-теоретическая система люй методологический аппарат традиционной китайской историографии // История и культура Восточной и Юго-Восточной Азии. Ч.1. М., 1986.

Исаева 2000: Исаева М.В. Резонансная теория устройства космоса согласно «Записям» (*чжи*) из Хоу Хань шу и текстам *чэньвэй* // Тридцатая научная конференция «Общество и государство в Китае. М., 2000. С. 159-180.

Рис. 1. Порождение *лой* с округлением

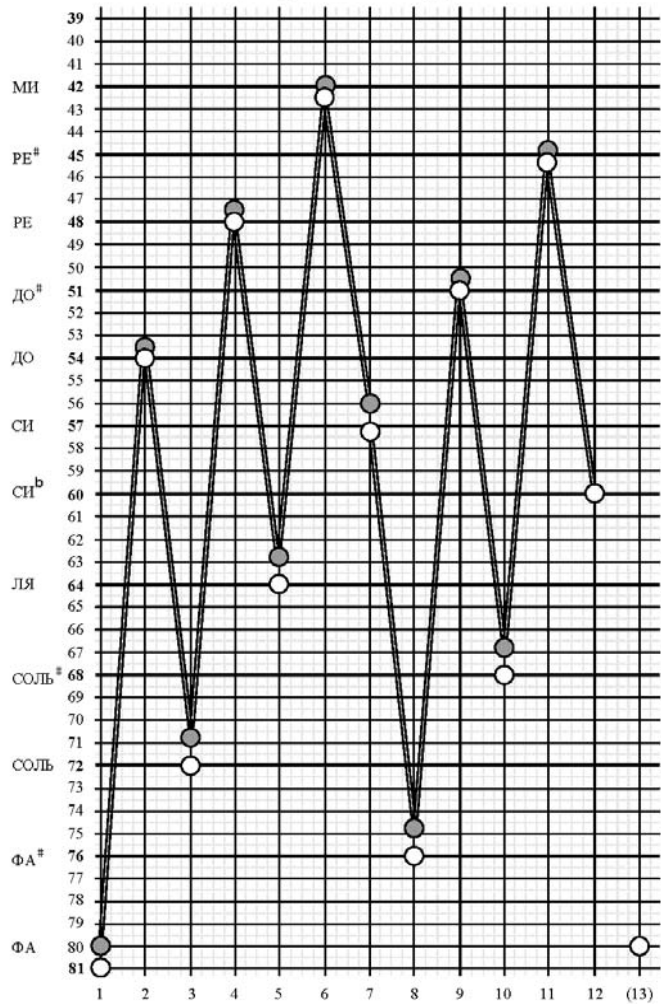


Рис. 2. Порождение *лой* с «отбрасыванием»

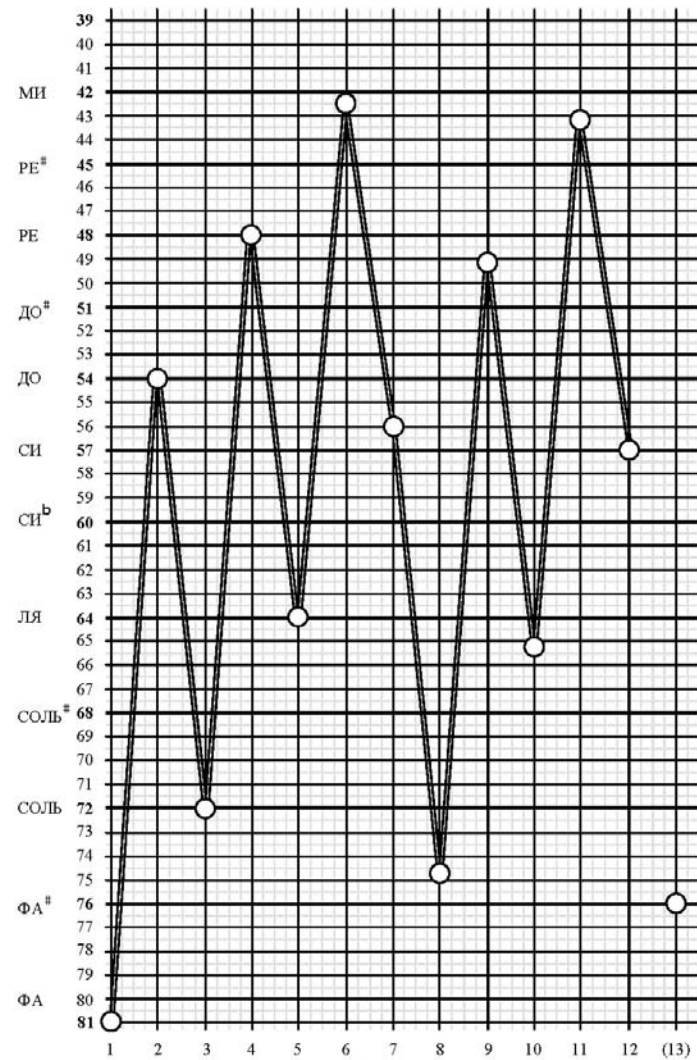
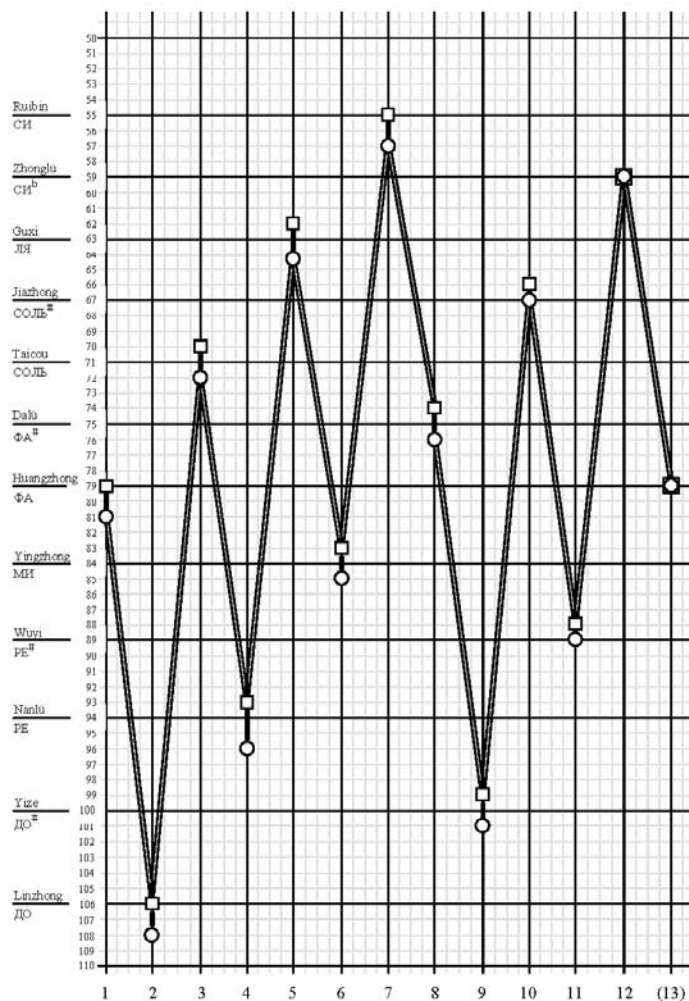


Рис. 3. Порождение звукоряда по принципам «Гуань-цзы»



Корчагина Т.И.

О преподавании иностранных языков в университетах Японии (из опыта работы в японском университете Сёва-дзёси)

1. Краткие сведения об университете Сёва-дзёси (основан в 1920 году).

2. Традиции преподавания иностранных языков в Японии, сложившиеся в период Мэйдзи (конец 19 – начало 20 веков) и мало изменившиеся в настоящее время. Ориентация на теоретические знания о языке, обучение пассивным видам владения языком. Проведение экзаменов только в письменной форме.

3. Проблемы, с которыми сталкиваются преподаватели при обучении иностранным языкам:

- многочисленные группы (40 человек) при малом количестве часов (4 часа в неделю на 1-ом и 2-ом годах обучения и 2 часа в неделю на 3-ем году обучения), делающие невозможным активное усвоение языка;

- особенности японского национального характера, мешающие усвоению языка (необщительность, стеснительность, боязнь выделиться из группы и как следствие этого – отсутствие какой бы то ни было активности на занятиях);

- отсутствие методической работы в коллективе преподавателей иностранных языков (взаимного посещения занятий, обсуждения проблем методики преподавания и т.д.).

4. Предоставление студентам возможности выбрать изучаемый иностранный язык. Программа предусматривает трёхгодичное обучение иностранному языку, хотя на последнем, «продвинутом» этапе в группе из 40 человек остаётся, в лучшем случае, 1–2 студента. К тому же на втором году обучения студенты имеют право поменять изучаемый иностранный язык и, таким образом, срок обучения новому языку сокращается до 1 или 2х лет. Считается, что смена изучаемого языка даёт возможность овладеть несколькими иностранными языками, но в реальности

такой подход при мизерном количестве часов не приводит ни к каким результатам.

5. Рейтинг популярности иностранных языков среди японских студентов (данные 2003 года):

- Английский язык (44%)
- Китайский язык (16,2%)
- Французский язык (10%)
- Испанский язык (9,5%)
- Немецкий язык (8,4%)
- Корейский язык (6,8%)
- Русский язык (2,8%)
- Итальянский язык (2,3%)

Крнета Н.

**Изучение мужской и женской речи
японского языка на начальной
и средней ступени обучения**

Преподаватель иностранного языка обычно ставит перед собой цель обучить студента «правильному языку», «красивому языку», «естественному языку», «языку, как на нем говорят». Преподаватели японского языка не являются исключением из правила. Перед ними встает вопрос, что такое «правильный» и «красивый» японский язык? Если «красивый» язык является понятием субъективным, то «правильный» язык можно определить как тот, который наиболее полно отражает конкретную ситуацию, как ее воспринял бы носитель языка и сводится к «настоящему, естественному» японскому языку, не превращаясь в японский как иностранный, грамматически правильную, но искусственную речь. Такие подсистемы как вежливая речь, мужская и женская речь являются сущностными для японского языка. Как правило две или три лекции в конце любого учебника специально посвящаются этим языковым подсистемам. Предложения, содержащие элементы этих подсистем встречаются практически во всех текстах и диалогах учебных пособий по японскому языку. Обычно дается краткий комментарий, что тот или иной эле-

мент принадлежит определенному уровню вежливости, или данное высказывание определяется как «мужское», либо «женское». Необходимо ли на начальном уровне давать информацию об этих подсистемах, и если да, то в каком объеме? Некоторые авторы считают, что начиная изучать язык, студент должен овладеть навыками простой повседневной речи, способностью поддерживать разговор, понять собеседника и быть в состоянии ему ответить. Это период, когда человек учится воспринимать и передавать информацию, используя соответствующую основную грамматику и необходимый минимум лексики.

Вопрос о целесообразности изучения подсистемы вежливой речи японского языка на начальном уровне не будет затронут в данной работе, поскольку это является темой отдельного полноценного исследования. Подсистемы мужской и женской речи вызывают многочисленные дискуссии в работах, посвященных японскому языку. На фоне усиливающейся «нивелировки» *тю:сэйка*, т.е. стирания различий между мужской и женской речью, стало популярным утверждать, что формы женской речи являются дискриминативными и, следовательно, их надо сознательно избегать. Формы мужской и женской речи не сводятся к *сото но кадзари* «внешним украшениям». Неправильное использование формы мужской или женской речи, тем более их полное игнорирование, в определенных ситуациях может вызвать недоумение или даже критику со стороны носителя языка. Неиспользование форм мужской и женской речи с точки зрения грамматики не является ошибочным, но собеседник может посчитать говорящего «грубым», «не мужественным» или «недостаточно женственным». Поэтому в учебниках приводятся примеры мужской и женской речи в диалогах. При этом в учебниках, на наш взгляд, происходит смешение понятий «стандартного языка» и «реального языка». Стандартный язык в данном случае можно определить как литературный язык, идеал, предполагаемое «как надо». В качестве реального языка возьмем современный токийский диалект, постоянно изменяющийся. В предисловиях учебников обычно указывается, что диалоги взяты из жизни, основаны на том, что услышано в реальных ситуациях. Но эти диалоги приходится адаптировать для начального уровня изучения языка.

И эти тексты в основном приводятся в соответствие со «стандартом». При изучении диалогов и усвоении материала рекомендуется их слушать, читать вслух, выучивать наизусть, чтобы в будущем быть в состоянии использовать данные формы как клише в реальной обстановке. Подходит ли такая практика для изучения мужской и женской речи в японском языке?

В качестве отличительных черт мужской и женской речи приводятся определенные местоимения, междометия, заключительные модально-экспрессивные частицы, эллипс связки *да*. Обычно примеры сопровождаются примечаниями: «мужчины обычно говорят...», либо «женщины обычно говорят (широко, часто используют)...». При этом не описывается ситуация, в которой такая речь используется, не объясняется, какой оттенок придается высказыванию, не учитываются возраст и социальный статус участников речевого акта. Почти во всех учебниках начального уровня чертами женской речи считаются частица *ва* в конце предложения, эллипс связки *да*, использование связки *да* в сочетании с частицей *ва*. На самом деле частица *ва* редко встречается в «реальном» разговорном языке, а эллипсис связки *да* присутствует и в мужской речи.

В учебниках средней ступени обычно указываются пол, возраст/статус говорящего и собеседника. Но здесь возникают некоторые расхождения с тем, что студенты изучали как норму мужской и женской речи на начальной ступени. Например, объясняется, что речь пожилых женщин и девушек содержит некоторые черты мужской речи. Разные учебники рассматривают одну и ту же форму по-разному. Если в одном считают, что вопросительное *но* в конце предложения отличительная черта женской речи, то в другом эта частица рассматривается как нейтральная с точки зрения пола говорящего. Такое несоответствие возникает из-за быстрых перемен в языке, ускоренных информационной эрой глобализации. Глобализация сказывается не только в международных, но и в межличностных отношениях, когда коммуникативная сеть любого члена общества расширяется благодаря Интернету и другим средствам связи. Люди, принадлежащие разным возрастным, социальным группам, перенимают образцы общения друг у друга. То, что еще до недавнего

времени считалось нормой, «стандартом», уже таковым не является. Возрастает роль преподавателя языка.

Необходимо объяснять студентам, что в японском языке существует различие между мужской и женской речью, поскольку процесс «нивелировки» японского языка – вопрос будущего. Студентам придется использовать мужские и женские формы в своей речи, так как японское общество и по сей день довольно строго структурировано и иерархично. Если в разговоре с начинающим изучать японский язык иностранцем японец может и попытается использовать «нейтральную» речь, то в общении на более высоком уровне японец будет ожидать «выбора форм в соответствии с ситуацией». В японском обществе наиболее критично относятся не к грамматическим, а к стилистическим ошибкам. Каждый носитель языка, основываясь на «стандарте» и своей социальной, половой, возрастной и т.п. идентичности, вырабатывает собственный язык и стиль общения. Обучать всех студентов одному стилю общения и подводить под один стандарт представляется ошибочным. Преподавателю, объясняющему стандартные правила, необходимо понимать и объяснять, что они в определенной степени отличаются от «реального» языка. Запоминание диалогов наизусть на начальных этапах обучения японскому языку в качестве стандартных образцов с целью использования в будущем на практике представляется неправильным подходом. Преподавателю следует с самого начала знакомить студентов с отличительными чертами мужской и женской подсистем японского языка. При этом не стоит забывать, что и мужская, и женская речь являются сложными взаимодействующими подсистемами в рамках языка. Тот или иной отрезок языка, те или иные формы выбираются говорящим в зависимости от обстановки, целей коммуникации, собеседника и других экстралингвистических факторов, чтобы достичь цели коммуникации. Правильно объяснив использование той или иной формы, указав, какое впечатление она вызывает у собеседника и какую реакцию можно ожидать, преподаватель предоставляет студентам свободу выбора. На начальных этапах обучения представляется целесообразным ознакомить студентов с основами выделения в японском языке мужской и женской речи,

основными формами. Студент сможет понимать речь собеседника и воспринимать стилистические оттенки. Учиться использовать мужские и женские формы лучше на средних и старших курсах, либо на спецкурсах, посвященных этим подсистемам языка.

Литература

1. Эндо О., Онна расии нихонго о осиеэру бэки ка (Нужно ли преподавать «женственный» японский язык?)// *Гэккан нихонго* 3,2, «Аруку», 1990.
2. Судзуки С., Нихонго кё:ику ни окэру «дансэй-го/дзёсэйго» но ацукай (Как преподавать «мужскую/женскую речь» в японском языке)//*Котоба то бунка*, Нагоя дайгаку, 2000.
3. Intensive course in Japanese intermediate, Japanese language promotion center, 1980.
4. Нечаева Л.Т., Японский язык для начинающих, Московский лицей, М., 2002.
5. Фукуока Ё., Намэрака нихонго кайва (Диалоги на японском – навыки свободного владения), Аруку, 1997
6. Крнета Н., Мужская и женская речь в современном японском языке, кандидатская диссертация, 2003.
7. Бунка тюкю: нихонго (Японский язык через культуру – для продолжающих), Бунка гайкоку сэммонгакко:, 1999.

Поспелов Б.В. **Исследование акустических параметров мелодики стандартных тонов вьетнамского языка**

Фонетика вьетнамского языка уже сравнительно давно является предметом изучения и исследования лингвистов, однако до сих пор остаётся не изученной до конца, например, в части тональной системы.

Вьетнамский язык является изолированным с тональной системой, представляющей собой специфическую особенность

фонетического строя и сходной с тональными системами других языков ЮВА. Этот аспект вьетнамской фонетики изучался и продолжает изучаться французскими, вьетнамскими, отечественными и другими специалистами. По результатам их работы вьетнамская тональная система в части определения общего количества тонов и его колебания по диалектам, описания наиболее характерных особенностей каждого тона и др. представлена достаточно полно.

Тем не менее, во многом открытым остаются вопросы, касающиеся исследования количественных характеристик каждого тона и возможного вида их зависимости от того, в каких условиях и на каком материале реализован тон. В первую очередь, это относится к параметрам мелодического контура тона, которые могут претерпевать характерные изменения от типа гласного, являющегося основным элементом слогоморфемы как тононосителя во вьетнамском языке.

Установление самого факта зависимости тех или иных параметров мелодического контура от типа гласного подтверждает проявление языковых закономерностей в устной речи. С другой стороны, данный факт свидетельствует о том, что эти параметры являются переносчиками полезной информации, которую можно использовать, например, при автоматическом распознавании и синтезе вьетнамской речи.

Высказанные соображения позволяют рассматривать исследование влияния типа гласного на мелодику стандартных тонов вьетнамского языка актуальным.

Для решения поставленной задачи прежде всего необходимо было отобрать материал для исследования в соответствии с его целями. Предметом рассмотрения была система из 6-ти стандартных тонов, которая считается общепризнанной [1].

Далее выбиралась парадигма гласных, представленных во всех этих тонах. Известно, что гласные вьетнамского языка способны произноситься изолированно, т.е. образовывать слоги открытого типа, а система вокализма состоит из 11-ти монофтонгов и 3-х дифтонгов. Из монофтонгов 2 являются краткими, поэтому произноситься изолированно и образовывать открытые слоги они не могут и использовались оставшиеся 9 звуков : а, о,

О, о', и, и', і, е, Е. С учётом того, что каждый из них произносился в шести тонах, общий объём речевого материала составил 54 реализации в записи носителя языка – мужчины.

Затем выбирались тестовые акустические параметры мелодических контуров. Проанализировав традиционную интерпретацию вьетнамской тональной системы, можно выделить 3 набора параметров в зависимости от мелодического контура тона:

набор для тонов, не имеющих и не меняющих направления (ровный тон);

набор для тонов, имеющих направление, но не меняющих его (нисходящий, резко нисходящий и восходящий тон);

набор для тонов, меняющих направление (нисходяще – восходящий и прерывистый тон).

Однако в ходе проведения измерений оказалось, что, вместо ровного тона, как правило, встречался нисходящий, а, вместо восходящего – нисходяще-восходящий. Следует отметить, что плавно нисходящий контур для ровного тона уже был обнаружен в исследовании южного диалекта [2]. Авторы предположили, что такой мелодический рисунок обусловлен не диалектным различием, а связан с фразовой мелодикой, поскольку любое изолированно произнесённое слово или слог вьетнамского языка может представлять собой самостоятельное предложение.

Традиционно восходящему тону обычно приписывается резкая однонаправленная мелодика. Обнаруженный у нас контур фактически имеет место для слогов открытого типа, что не противоречит общей картине тональной системы, а поэтому в данном исследовании восходящий тон фактически будет характеризоваться как тон переменного направления.

Т.о., все тоны разделились на 2 группы: первая включала 3 тона с мелодическим контуром, не меняющим своего направления (ровный, нисходящий резко нисходящий контуры); вторая группа также включала 3 тона с мелодическим контуром переменного направления (восходящий, нисходяще-восходящий и прерывистый тон).

Мелодический контур тонов первой группы описывался 6-ю параметрами: стартовая частота F1, конечная частота F2, средняя частота Fcp, частотный интервал dF=F2-F1, скорость

реализации V и длительность T. Мелодический контур тонов второй группы представляется 11-ю параметрами: стартовая частота F1, частота точки излома F2, конечная частота F3, средняя частота Fcp, первый частотный интервал dF1=F2-F1, второй частотный интервал dF2=F3-F2, первая скорость реализации V1, вторая скорость реализации V2, первый временной интервал T1, второй временной интервал T2, общая длительность T.

Запись отобранного материала производилась в лабораторных условиях с использованием стандартного вычислительного комплекса CSL, а результаты обрабатывались с помощью компьютерной программы PRAAT.

Вначале для каждого типа тона измерялись соответствующие параметры мелодического контура по отдельным гласным звукам с последующим усреднением по всему комплексу гласных. Затем все тоны делились на 2 группы (однонаправленные и разнонаправленные) по 3 тона в каждой группе с последующим усреднением параметров по трём групповым тонам для каждого гласного. В завершение осуществлялось общее усреднение этих средних параметров по всем гласным звукам.

Далее для каждого параметра X, усреднённого по трём групповым тонам, вычислялось относительное линейное отклонение L по формуле:

$$L = \text{ABS} (X - X_{\text{cp}}) * 100 / X_{\text{cp}},$$

где Xcp – общесреднее значение параметра в данной группе тонов. Этот относительный показатель, с одной стороны, характеризует степень вариативности отдельного параметра при смене гласных. При этом для каждого тона необходимо усреднить значения показателя L по всем гласным. С другой стороны, он свидетельствует о степени изменчивости параметров контура для отдельного гласного звука. При этом для каждого гласного нужно усреднить значения показателя L по всем параметрам.

Результаты усреднений можно представить в соответствующих таблицах, отражающих зависимости относительного отклонения от типа параметра и самого гласного отдельно для однонаправленных и разнонаправленных тонов.

В частности, в таблице 1 показаны средние по всем гласным значения относительного отклонения L%, соответствующую

щие тому или иному параметру мелодического контура тонов однонаправленной группы.

Таблица 1.

V	dF	F2	T	Fcp	F1
17,6	13,8	5,3	4	3,2	2,7

Видно, что в данном случае максимальную вариативность обнаруживает скорость реализации основного тона, а минимальную – частота точки излома.

Таблица 2 содержит аналогичные данные, относящиеся к тонам разнонаправленной группы.

Таблица 2.

V1	V2	dF2	DF1	F2	T1	F3	T2	Fcp	F1	T
19	16,4	15,8	13,8	7,5	7	6,2	4,6	4,5	3	2,8

Из этой таблицы следует, что наиболее изменчива скорость реализации основного тона на интервале от старта до точки излома, а наименее изменчива общая длительность контура.

Таким образом, для обеих групп тонов наиболее изменчивы в целом по всем гласным такие параметры мелодического контура как частотный интервал и скорость реализации тона, а в наименьшей степени изменяются стартовая частота и длительность контура.

Таблица 3 представляет средние по всем параметрам значения относительного отклонения L%, соответствующие тому или иному гласному для однонаправленной группы мелодических контуров.

Таблица 3.

o'	u	o	E	i	a	e	u'	O
12,3	12	11,5	10,5	7,2	5,6	4,8	3	2,8

Видно, что в данном случае в наибольшей степени изменяются параметры мелодического контура у гласного / o' /, а минимальные изменения наблюдаются у этих параметров для гласного / O /.

Наконец, таблица 4 содержит аналогичные данные, относящиеся к разнонаправленной группе тонов.

Таблица 4.

e	a	E	i	o'	u'	u	O	o
12	11,8	11	9,2	8,9	8,7	7,9	6,8	6

Из данной таблицы следует, что для второй группы тонов наиболее значительные изменения в целом наблюдаются у параметров мелодического контура гласного / e /, а наименее заметны они у параметров гласного / o /.

Следовательно, влияние гласных на изменчивость параметров контура у обеих групп тонов различно. Если для группы однонаправленных тонов экстремально влиятельными выступают одни звуки, то для разнонаправленной группы – другие.

Подводя итог проведённому исследованию, можно сделать следующие выводы:

среди параметров мелодического контура однонаправленной и разнонаправленной групп тонов можно выделить наиболее/наименее изменчивые и повторяющиеся в обеих группах;

среди 9-ти тестовых монофтонгов также существуют экстремально «влиятельные» звуки, которые однако однозначно не повторяются для обеих тональных групп;

тип изолированного гласного вьетнамского языка определённо влияет на параметры мелодического контура стандартных тонов.

Литература

- Мхитарян Т.Т. Фонетика вьетнамского языка. М., 1959.
Гордина М.В., Быстров И.С. Фонетический строй вьетнамского языка. М., Наука. 1984.

Ромачёв Б.Н.

Эволюция системы корнеобразования в современном арабском языке

«Современный арабский язык» понимается как иерархическая структура, на полюсах которой располагаются «арабский литературный язык» (с пометой «письменный») и «диалект» (с пометой «устный»). Этот язык описывается египетским автором М.С. Бадави в пяти функциональных формах (называемых у него «уровнями») и у российского автора Г.Ш. Шарбатова в четырех функциональных формах (низкие уровни которого называются у него «обиходно-разговорными языками»), различия авторов в подходе к выделению функциональных форм для задач данной работы значения не имеют. На современном этапе существования и употребления арабского языка в социолингвистических работах обычно избегают термина «диалект», привычное содержание которого уже не отражает действительной связи между языками письменности и устного общения арабского социума.

Круг единиц, охватываемых описанием в качестве «корней», ограничивается отрезками из 3 и 4 согласных. Факт наличия корня устанавливается по образованию лексической единицы, соотносимой с глаголом регулярного образования 1-й или производной породы. Понятие «корень» не имеется в виду в данном исследовании для единиц, представленных одними именами «отглагольного образования», независимо от исконности или заимствованности легшего в их основу материала. Грамматическая операция объединения частей двух и более слов с образованием глагола и выделением корня, удовлетворяющего определению, называется «первичным корнеобразованием».

Под «вторичным корнеобразованием» (соответствующим этому же термину в понимании Г.Ш. Шарбатова) имеется в виду создание новых корней из готовых единиц того же языка от других корней. Грамматическая операция, заканчивающаяся созданием имени отглагольного образования без формирования корня, называется «основопроизводством».

Временные рамки «современного арабского языка» в его эволюции берутся от времени его твердой письменной фиксации (т.е. начало 7 в. н.э.) до наших дней.

Система корнеобразования арабского языка развивалась в его трех узальных сферах: 1, в литературном языке, 2, в диалектах, 3, в современных обиходно-разговорных языках. Материал для корнеобразования поступал из самого арабского языка в его письменной и устной формах, из языков коренного населения и контактирующих языков. Степень взаимодействия с берберскими, тюркскими, иранскими и европейскими языками, а также с коптским выявляется в специальных исследованиях достаточно четко, тогда как определение подлинной глубины взаимодействия с такими языками, как арамейский или южноаравийские, весьма затруднено по причине языковой близости и малой информативности.

В системе литературного языка возникли новые корни в рамках «примыкания к типу четырехсогласных глаголов» (как оно излагается в работе Б.М. Гранде «Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении», М., 1963), От неё в современном арабском языке сохранилось глагольное словообразование с первым "м" (например, «масрахатун», рус. "театрализация"), описываемый в этой же модели способ получения четырехсогласной основы через введение полугласных "вав-йа" на 2-ю или 3-ю позиции дал такие формы, как «саъвадатун», рус. "саудизация" (от «саъу:диййун», рус. "саудовский"), «тамдйана», рус. "цивилизироваться" (от «мади:натун», рус. "город" или «маданиййатун», рус. "цивилизация"). Узуально ничто не препятствует образованию четырехсогласного глагола «саъвада», рус. "саудизировать" из готового масдара. Указанные примеры являют собою для современного состояния грамматики литературного языка не столько преобразование глаголов через уподобление четырехсогласным, как это дается в классической арабской грамматике, сколько деноминативное образование.

Примером сложения частей слов является «халмаъатун», рус. "гидролиз" (из «тахли:лун», рус. "анализ" и «ма:ьун», рус. "вода"). Много корней образовано через транскрибирование,

например, «балмара-балмаратун», рус. "полимеризовать-полимеризация".

В диалектах продолжались многие процессы вторичного корнеобразования, прекратившиеся или утерявшие продуктивность в литературном. Это прежде всего редуликаты и "вав" после 2-го или 3-го корневого для глагольного словообразования на исходном материале из глаголов. Среди новаций такие, как повторное образование глагола по той же породе на основе прежнего масдара («хаййа:-тахиййа-тахха:», рус. "приветствовать-приветствие-приветствовать" – Египет) с образованием нового корня (ХИЙ переходит в ТХЙ), распад звуковой оболочки глагола на два других глагола с делением между ними значения («наха:+тахха:», рус. "закончить+уничтожить" из «интаха:», рус. "закончиться, завершиться" с образованием новых корней НХЙ и ТХЙ – Судан), переход грамматического показателя женского рода в корневые согласные («рагва», рус. "пена" даёт «рагва-ирагви», рус. "пениться" с новым корнем РГЙ – Алжир), сохранение заимствованного гласного в глагольной основе с консонантной структурой, удовлетворяющей требованиям к корню («корда-икорди», рус. "Он согласился – Он соглашается" от французского d'accord с корнем КРДЙ – Алжир).

Современная эпоха дала в обиходно-разговорных языках литературные заимствования с полудиалектным спряжением: «ыаблаг-йеьаблег», рус. "уведомить" (Сирия).

Для части обиходно-разговорных языков иностранные заимствования сложного состава подходят под какие-то имеющиеся свои модели («га:жа-ига:жи», рус. "записаться, вступить" из французского se engager по образцу та:та-ита:ти, рус. "склонить, нагнуть" – Алжир), отмечены глаголы с основой, не допускающей изменения по породам с внутренней флексией («демара:-ндемаре:», рус. "Он тронулся с места на автомобиле-Я трогаюсь с места на автомобиле" – Алжир).

В живой арабской речи образованы и обращаются сотни новых продуктивных корней и основ на собственном арабском материале, на заимствованном материале субстратного и адстратного характера, по собственным схемам. Эволюция корневой структуры и морфонологии идёт по разным направлениям, дале-

ко не ограничиваясь одними хамзованными формами. Алжирские говоры утратили хамзу и реализуются для глаголов 1-й породы 1-й хамзы в виде «хда:-йа:ход», рус. "Он взял-Он берёт", сходный процесс (исключая мелкие фонетические частности) имел место и в говоре иракской Басры, но примечательна перестройка структуры корня в связи с переходом пустых глаголов в недостаточные («са:р-иси:р» в «сра:-исри», рус. "Он стал-Он становится" с преобразованием корня СЙР в СРЙ – Алжир).

Румак Н.

Японская ономапоэзия и перевод поэзии хайку (на примере хайку Кобаяси Исса)

Одним из самых сложных видов перевода по праву считается перевод поэзии, поскольку в этом жанре основной задачей становится передача не только и не столько смысла, сколько образов, заключенных в поэтическом произведении. Крайне сложно передать столь характерную для поэзии имплицитную информацию, например, намеки и аллюзии, которые могут быть легко поняты носителями одного языка и одной культуры, но будут совершенно незнакомы представителям культуры другой страны. Кроме того, значимой может быть и форма стихотворного произведения на ИЯ, соответствия которой практически невозможно достичь в ПЯ.

Традиционная японская поэзия хайку многими исследователями описывается как в значительной степени формализованная: определенное число слогов, указание на время года (т.н. «сезонное слово»), предписываемые приемы и т.п. При этом резкое ограничение размеров произведения и, следовательно, вынужденная лаконичность привели к развитию поэзии намека, когда краткое описание явлений природы (в первую очередь) лишь указывает на эмоции и чувства автора, но не называет их.

Для подобного указания и описания, для усиления эмоциональности в поэзии хайку часто используются ономапоэтические слова. Этот слой лексики, характерный именно для япон-

ского языка, представляет большую сложность для восприятия его иностранцами, не говорящими на этом языке.

Если попытаться свести воедино все определения ономотопеи, то можно выделить следующие основные признаки: образительность, лаконичность, непосредственная передача чувств, ощущений и эмоций; понятность всем носителям языка (даже при употреблении новообразований или окказионализмов, не фиксируемых в словарях).

Все эти качества как нельзя лучше подходят для «употребления» именно в поэзии хайкай с ее ограничениями по размеру. Ведь именно лаконичность и непосредственная передача образа являются, по сути, ключевыми терминами в теории хайку.

Проблема поиска эквивалентов для японской ономотопеической лексики уже рассматривалась нами в некоторых статьях в связи с общей проблемой эквивалентности и адекватности, актуальной для теории перевода. В данной статье мы хотели бы сделать акцент на переводе крайне формализованных текстов на примере поэзии хайкай и проанализировать предлагаемые известными переводчиками способы передачи встречающейся в хайку ономотопеи на русский язык.

При анализе нескольких японских трехстиший хайку, написанных Кобаяси Исса, одним из самых известных представителей этого жанра, и их переводов, выполненных Т.Л. Соколовой-Делюсиной, В.Н. Марковой и А.А. Долиным, мы обращали внимание на семантическое и прагматическое значение использованной в оригинале ономотопеи и на те приемы, которые используются при переводе. При этом выявились следующие закономерности.

В русском языке часто нет возможности передать значения, имплицитно присутствующие в ономотопеическом слове, одним словом или выражением, поэтому переводчику приходится прибегать к другим, эксплицитным способам и пользоваться, например, описанием. Кроме этого, в переводах на русский язык хайку с использованием ономотопеических слов встречаются и другие способы: заимствование; подбор эквивалентного русского звукоподражания; перевод на уровне слов (формальное соответствие, при котором используются глагол с уточняющим

наречием); перевод на уровне словосочетания (глагол с узким конкретным значением вместо уточняющего наречия с глаголом довольно широкого значения) – замена части речи.

Таким образом, можно отметить несколько отличий поиска эквивалентов для ономотопеи в поэзии и прозе. Во-первых, поэзия (особенно поэзия хайкай), очевидно, допускает прямое заимствование ономотопеических слов а) для передачи настроения; б) для сохранения лаконичности и ритмики произведения; в) для передачи национального колорита. До сих пор подобное явление нам удалось наблюдать только в переводах японских сказок, где основным критерием, пожалуй, является сохранение колорита.

Во-вторых, допускается использование звукоподражаний для придания живости описанию и для сохранения ритмики произведения.

В-третьих, в поэзии переводчики менее, чем в прозе склонны просто опускать ономотопеическое слово, ничем его не компенсируя, так как большая часть информации (как в семантике, так и в прагматике) выражена именно ономотопеией. Встреченные нами при этом способы компенсации – описание, аллитерация и другие стилистические средства.

Остальные приемы передачи функций японской ономотопеи (поскольку мы говорим именно о функциональной эквивалентности) на русский язык практически не отличаются от встреченных нами ранее при анализе переводов художественных произведений. Следовательно, и при переводе заранее заданных форм (в том числе, поэзии хайку) существует возможность создавать адекватный оригиналу перевод на русском языке.

Использованная литература:

1. Андреев А. *Что такое хайку?* <http://www.haiku.ru/frog/def.htm>.
2. Атода Т., Хосино К. *Гисэйго гитайго цукаиката дзитэн* (Словарь употребления звукоподражательных и звукоизобразительных слов) 2-е издание. Т., Сотакуся, 1995.
3. Долин А.А. *Одинокий сверчок* М., 1987.

4. Кобаяси Исса *Ливень пятой луны* (пер. А. А. Долина, В. Н. Марковой, Т. Л. Соколовой-Делюсиной, Н. И. Фельдман) М., Кристалл, 1999.

5. Кобаяси Исса *Стихи и проза* (Перевод с японского, предисловие и комментарии Т.Л. Соколовой-Делюсиной) СПб, "Гиперион", 1996.

6. Румак Н. *Проблема поиска межъязыковых эквивалентов (на примере японской ономапии)* Тезисы научной конференции «Ломоносовские чтения 2003» М., 2003. <http://www.iaas.msu.ru/res/lomo03/rumak.html>.

7. Румак Н.Г. *Проблема адекватности при переводе японской ономапии* Тезисы научной конференции «Ломоносовские чтения 2004» М., 2004. <http://www.iaas.msu.ru/res/lomo04/lingvo/rumak.htm>.

8. Ямагути Н. *Кураси-но котоба Гион-гитайго дзитэн* (Словарь повседневной звукоподражательной и звукоизобразительной лексики) Т., Коданся, 2003.

Семененко И.И.

Время перемен в Ицзине

Абсолютность движения *дун*動, равнозначного изменению, переменам *и*易. Изменчивость как универсальный признак всякого существования (См. *Си цы*, II, VIII, 53). Тожество изменения *бянь*變 и пути *дао*道 – смены противоположностей *инь* и *ян*陰陽(Ср. *Си цы*, I, V, 24 и I, XI, 69). Равенство противоположности предельному состоянию, пределу *цзи*極. Перемены как предел. Таксономическое трехступенчатое деление перемен по схеме их происхождения от великого предела *тай цзи*太極: «В Переменах есть великий предел, он родит пару начал, они – четыре образа, а те – восемь триграмм» (*Си цы*, I, XI, 70), в графическом изображении «пара начал» *лян* и *лун*儀: ;

«четыре образа» *сы сянь*四象: ; «восемь триграмм» *ба гуа*八卦:

. Перемены как виды великого предела разных ступеней. Символика этих ступеней, указывающая на нескончаемое становление жизни.

Определение понятия *тай цзи* по видообразующему признаку его деления. Как черта вообще, еще до деления на цельную и прерванную. Но не может не быть чем-то одним, не представлять одного, неделимую единицу *и* —, равнозначную *ян*, небу, т.е. целой черте. Свообразие логического универсума в *Ицзине*, универсального по объему, т.е. максимально абстрактного, при всей полноте своей абсолютной конкретности. Переход целой черты, представляющей великий предел, на первую ступень деления, уже в размежевании с *инь*: , , по аналогии с сохранением «чистых» *ян* и *инь* на второй и третьей ступенях: ; . Но по объему уже уступает великому пределу как целой черте, превосходя его информативностью. Прерванность как свойство такой предельно целой черты, адамово ребро.

Конкретизация понятия предела в биноме *бянь тун*變通. «Изменение» *бянь* как разделение на противоположности. В таком изменении, доходящим до предела, т.е. до конца, границы, не только противоположение, но и связь противоположностей, – от переходности как свойства всего предельного (*Си цы*, II, II, 15). Связь переходности с понятием *тун*通. Различные смысловые аспекты этого понятия, которые объединяет значение непрерывного движения в каком-то направлении, близкого понятию течения, текучести.

Тай цзи как целая черта в переходном состоянии *тун*. В данном случае переходность указывает не только на границу, прерванность, но и на непрерывность, поскольку *тун* соединяет противоположности, соединять же может только то, что само является целостным, а не прерванным. *Тун* как общий знаменатель всех изменений и противоположностей, их универсум – *тай цзи*.

Это подтверждает небесную характеристику великого предела ввиду явной причастности *тун* к *ян* и небу. Открытость *тун*, единая с *цян*ь-ян, чей символ – открытая дверь (通 как антоним

сай 塞 – препятствию, преграде для прохождения, см. *Сян*, II, LX, 1; ср. также *Си цы*, I, XI, 69; *Сюй гуа*, 11); его идущая от мужского первоначала подвижность (*Си цы*, I, X, 62) – знак духовности *шэнь* 神 (*Си цы*, I, X, 62), тоже атрибута неба (ибо только у неба путь определяется как «духовный», *Туань*, XX, 3, и одно оно рождает «духовные вещи» *шэнь у* 神物, *Си цы*, I, XI, 73).

В качестве наиболее общего понятия изменений великий предел – переход тоже означает изменение, но не *бянь*, а *хуа* 化. Это понятие как начало перемены (*Туань*, I, XXII, 4; *Туань*, I, XXX, 1; *Туань*, II, XXXI, 3; *Туань*, II, XXXII, 4; *Си цы*, II, V, 43). В отличие от *бянь*, *хуа* еще не оформленная, не разграниченная *цай* 裁 на противоположности метаморфоза (*Си цы*, I, XII, 78; *Си цы*, I, XII, 81), и она более непосредственно связана с духовностью *шэнь* 神 (*Си цы*, II, II, 15; *Си цы*, II, V, 34).

Равенство метаморфозы *хуа* понятию «едва приметного» *цзи* 幾, которое определяется как «тончайшее движения» *дун чжи* 微動之微и «предвестие» *сянь цзянь* 先見перемены (*Си цы*, II, V, 41). «Тончайшее» в движении, равного изменению, и есть *хуа*, переход, грань изменения. Предельность, как и *тун*, понятия «едва приметного» (ср. *Си цы*, II, V, 41 и *Си цы*, I, X, 63), которое в таком случае указывает на предельно малое. Поскольку это малое не только величина, но и качество, отмечающее переход от одного вида к другому, и относится к духовности *шэнь*, не поддающейся исчислению (*Си цы*, I, V, 32), то его непостижимый предел уходит в бесконечность и равнозначен беспредельному. Будучи «едва приметной», *хуа* – и бесконечно малая величина, и кардинальное видовое изменение. Великий предел – это такой качественный переворот, метаморфоза *хуа*, которая в количественном отношении бесконечно приближается к неподвижности и неизменности, к отсутствию изменения. Поскольку «путь» *цянь*, *ян* и неба заключен в «изменении и метаморфозе» *бянь хуа* 變化 (*Туань*, I, 4), то противоположные им *кунь*, *инь* и земля не могут не ассоциироваться с остановкой и покоем. *Инь* и означает остановку – границу в переходе от *ян* к *инь*. Но при универсальности перемен покой, неизменность – только моменты движения и изменения. В связи с отмеченной

выше антиномичностью переходных отношений неподвижность и неизменность *инь* – это бесконечный минимум подвижности и изменчивости *ян*. Переход от *ян* к *инь* лишен какого-либо фиксированного статичного разрыва, промежутка, ибо конец одной противоположности, бесконечно приближаясь к началу другой, никогда не может стать какой-либо определенной величиной, т.е. застыть, прервать непрерывную подвижность целой черты. И он же является началом прерванной черты, вернее даже – ею самой. Изначальная непрерывность великого предела или целой черты, символизирующей *ян* и небо, остается неизменной.

Поскольку перемены определяются как нескончаемое порождение жизни – *шэн шэн* 生生 (*Си цы*, I, V, 29), то инициирующее их *ян* – небо выступает в качестве «великого начала» *да ши* 大始 сущего (*Си цы*, I, I, 1). Но для выполнения этой функции, представляя непрерывную динамику изменения – смены противоположностей, ему требуется создавать нечто себе противоположное, т.е. в дополнение к своей динамичной целостности и изменчивости – дискретность и постоянство, устойчивость, т.е. то, что символизирует прерванная черта: *инь* – землю, *кунь*. *Кунь* обеспечивает «завершение вещей» *чэн у* 成物 (*Си цы*, I, I, 1), их разграничение, телесную оформленность *син* 形 (там же). Иначе говоря, если небо – единый жизненный импульс, то земля – его дифференциация. Разделение сущего на виды *лэй* 類 – ее функция. Триграммы, чье «достоинство» сравнивается с «квадратом» *фан* 方, знаком земли (ср. *Си цы*, I, XI, 67 и *Вэнь янь*, II, I, 1), как разграничение всех вещей на виды (*Си цы*, II, II, 11). И также четность, т.е. принадлежность к *инь*, чисел 2, 4, 8, в соответствии с которыми производится таксономическое деление великого предела. Земля как остановка, прерывание непрерывной динамики неба. В рамках этого деления конкретизация неделимого небесного начала, которое приобретает дискретную форму, и небо в ней – не универсальное, а видовое понятие, противоположное другому виду – земле.

Раскрытие конкретной универсальности великого предела – неба в категории времени *Ицзина*. Темпоральность *тай цзи*. В определении равнозначного ему понятия *тун* как бесконечной

череды «уходящего и приходящего» *ван лай* 往來 (*Си цы*, I, XI, 69) может подразумеваться и пространственное перемещение, но оно явно подчинено последовательности во времени (в мантическом контексте *Ицзина* под *ван лай* имеются в виду прошлое и будущее, предыдущее и последующее). Но поскольку переход от одной противоположности к другой, или от предыдущего к последующему, непрерывен, то это – непрерывность времени, непрерывная длительность. В ней и заключается парадоксально конкретный универсум *Ицзина*. Все перемены – ее нескончаемая родовидовая лестница.

Универсальность в *Ицзине*, наравне с изменчивостью, категории времени. Изменения как время (ср. *Туань*, I, XIV, 2 и *Туань*, I, XXII, 4) и время как стандарт изменений (*Си цы*, I, VI, 35; *Си цы*, I, XI, 72). Равнозначность изменчивости и темпоральности (*Си цы*, II, I, 4).

Абсолютность времени как темпоральной непрерывности – носителя дискретного (начиная с сезонного) времени. Отсюда время как сущностное свойство неба («небесное время» *тянь ши* 天時 – *Вэнь янь*, I, VI, 34), к которому непосредственно или через перемены сводятся все другие его свойства: путь *дао* 道, воля *мин* 命, образы *сян* 象, узоры *вэнь* 文. Прилагается к небесной гексаграмме *цянь* в 5-10 раз чаще, чем к любой из остальных 63. Полная зависимость сезонов от неба, связанная с его духовностью (*Туань*, I, XX, 3), которая указывает на ту же непрерывную длительность. И абсолютная независимость этой темпоральной «духовности» от пространства, места, равнозначных квадрату *фан* (*Си цы*, I, IV, 23), признаку земли.

Дискретное время в *Ицзине* как случай, своевременность. По этой причине оно не может не быть в единстве с землей – его видообразующим признаком. Так инь, земля, в качестве бесконечно малого промежутка между предыдущим и последующим моментами расчерчивает непрерывную длительность небесного предела.

Щека Ю. В.

Урало-алтайский праязык как эпоха зарождения словообразования

Отсутствие общетеоретической перспективы, которая бы объединяла суть весьма обширных исследований по тюркскому словообразованию, представляется серьезным недостатком. Проблема состоит в том, что такая перспектива возможна исключительно лишь как принципиально междисциплинарная (возникая, язык проистекает от экстралингвистических сущностей). Однако, с другой стороны, решению проблемы мешает узко профессиональный подход к доказательности (который необходим лишь до определенной черты, за которой начинается неизбежная междисциплинарная сфера уже с другими критериями доказательности). В этих условиях требование сугубо внутридисциплинарной доказательности оборачивается фактической бездоказательностью, при которой большинство исследователей имеет свои варианты реконструкций, мало сопоставимые друг с другом. Например, тюркский словообразовательный аффикс *çı* (с фонетическими вариантами) обозначает профессию или род занятия (*balıçı* ‘рыбак’, *avcı* ‘охотник’). Н. Ф. Катанов возводил его к аффиксу *çık*, Г. Рамстедт – китайско-корейскому слову *čaj* (‘мужчина’), Н.А. Баскаков – аффиксу условного склонения *sa/se*, Ж. Дени – аффиксу *çıl*, В.В. Радлов – якутскому аффиксу *sit/sut*¹. Общая же перспектива, о которой речь пойдет ниже, сразу покажет, что словообразовательный аффикс нельзя генетически возводить ни к словоизменительному аффиксу (типа *sa/se*), ни к полноценному (современно понимаемому) слову (типа *čaj*), ни вообще к тюркским показателям (зарождение словообразования происходит в урало-алтайском праязыке). Т.е. все приведенные мнения не могут быть верными! При этом необходимо пересмотреть саму внутридисциплинарную суть подхода к реконструкции аффикса. Вопрос «о его про-

¹ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Под ред. Э.Р. Тенишева. Морфология. М., 1988, с. 144

исхождении и первоначальном значении» не может пониматься как отыскание некоторой иной лингвистически системной (т.е. современной по сути) языковой единицы и сводиться к выбору из списка современных значений формы некоторого одного значения в качестве «первичного», «наиболее древнего»¹. Традиционная реконструкция не замечает, что, просто выводя одни формы и значения из других, она ни на шаг не углубляется в фактическую эволюцию языка, в факты *самого становления* форм и значений. Для того, чтобы сделать такие шаги, нужно, прежде всего, наметить решение внедисциплинарной проблемы о сути происхождения языка вообще. Из этой сути станет ясно, что характер урало-алтайских праязыковых единиц был совершенно иной, он как бы вмещал сразу все произошедшие от них современные формы и значения. Конкретные (хотя и не общетеоретические) исследования фактически показывают это. Так, анализ разных именных словообразовательных аффиксов, таких как lk, çl, daş (с фонетическими вариантами) приводит к выводу, что входящие в них элементы l, k, ç, ş все восходят к древним показателям множественности, двойственности, собирательности².

Отметим главные аспекты в виде целостной единой картины. Суть эволюции языка состоит в переходе одного в другое двух качественно несопоставимых начал: бесконечной эмоции в конечные структуры (при этом божественный исток языка мы не затрагиваем, что вполне допустимо в теоретическом отношении)³. Важным для понимания этих начал представляется опора на математические понятия сплошного и дискретного спектра, описывающих соответственно а) единичное (абсолютно уникальное) событие (бесконечно-эмоциональное начало) и б) событие, регулярно воспроизводящееся (структурное начало). В этой связи наиболее глубинную основу языковой эволюции составляет возникновение и дальнейшее повышение регуляризации социальной деятельности людей. Вместе с этой регуляриза-

¹ Сравнительно-историческая грамматика, с. 139, 144.

² там же, с. 140, 144, 147.

³ Ю.В. Щека Происхождение языка и разума в контексте живой эпистемологии и синтеза культур. Ломоносовские чтения, М., 2005.

цией развивались и биосоциальные ритмы, в частности, артикуляторные в виде воспроизведения во времени супрасегментных (просодических) сущностей. Праречевые ритмы и их надстраивавшаяся иерархия (слоговой, словесный и т.д. уровни) составили основу эволюции материальной оболочки языковых знаков.

С учетом биологической и социальной рекапитуляции¹ в самом общем виде (допускающем конкретные отступления) можно сказать, что эволюция, в корне отличаясь от простой смены сущностей во времени, состоит в сохранении (свертывании) предыдущих состояний в виде системы их постоянного сжатого и ускоренного воспроизведения. Свертки прошлых состояний в междисциплинарном плане как бы аналогичны уровням высших гармоник периодических процессов, дающих их сжатое воспроизведение. Свертки представляются важнейшим свойством структур, их своеобразной обобщенной «памятью», которая обеспечивает «присутствие прошлого в настоящем».

Общая картина эволюции языка (хронология определена по формуле, описывающей рекапитуляцию²) строится в виде эпох, отражающих уровни а) ритма, б) зарождающихся единиц языка, в) регулярности и системной общности и г) социального развития. С каждой эпохой зависимость речения от экстралингвистической ситуации уменьшается, при этом формирование всех языковых единиц состоит в свертывании определенной степени (по числу эпох) обобщенного синтаксиса исходной эпохи. Эпохи следующие: А) II (10 млн. л.) – III (2,4 млн л.): слоговой ритм, междометия и зарождение корней слов, общий праязык, австралопитек. Б) III – IV (240 тыс. л.): словесный ритм, зарождение словообразования, восточная ветвь и урало-алтайский праязык, homo erectus (питекантроп). В) IV – V (7,6 тыс. л.): синтагменный (фразовый) ритм, формирование словоизменения, алтайский праязык, неандерталец и homo sapiens. Г) V – VI (1,1 тыс. л.): устный текст, сложное предложение, тюркский

¹ В. Грант. Эволюционный процесс. М., 1991, с. 371 и 433

² Ю. В. Щека. Гипотеза о возможных этапах языковой эволюции. ВЯ 1994, № 1, с. 93

праязык. Д) VI – VII (современность): письменность, тюркские языки.

Как видно из общей картины, тюркское словообразование зарождалось в эпоху III – IV в обобщенном синтаксисе урал-алтайского праязыка. Алтайская общность многих словообразовательных аффиксов отмечается исследователями¹. Об урал-алтайской общности свидетельствуют, например, следующие параллели: Тюркскому *çi* (см. выше), который сопоставляется исследователями с монгольскими *ç(çin)*, *ša(n)*, *šuu*², а также турецкому *ıcı* (*satıcı* ‘продавец’) можно поставить в соответствие венгерские аффиксы с элементами *s* [*š*], *sz* [*s*] (*enek* ‘песня’ – *enekes* ‘певец’, *hal* ‘рыба’ – *halasz* ‘рыбак’) и эстонский аффикс *ja* (*laulu* ‘песня’ – *laulja* ‘певец’, *ehitama* ‘строить’ – *ehitaja* ‘строитель’). Тюркским аффиксам *li* (*planlı* ‘плановый’) и *lik* (*haftalık* ‘недельный’) соответствуют эстонские *line* (*plaan* ‘план’ – *plaaniline* ‘плановый’) и *lik* (*meeskond* ‘команда’ – *meeskondlik* ‘командный’). Турецкому *ık* (*aksirik* ‘чихание’) соответствует эстонское *k* (*rüüdme* ‘ловить’ – *rüük* ‘ловля’). Турецкие *a* (*уага* ‘рана’) и *i* (*уарі* ‘строение’) соотносятся соответственно с эстонскими *e* (*võtma* ‘брать’ – *võte* ‘прием’) и *u* (*tegeма* ‘делать’ – *tegu* ‘поступок’). Тюркскому глаголообразующему аффиксу *la*, *na*, *da* (с другими фонетическими вариантами) соответствуют эстонские аффиксы *le* (*kõne* ‘речь’ – *kõnelema* ‘говорить’), *ne* (*külg* ‘бок’ – *külgnema* ‘примыкать’), *ta* (*selg* ‘спина’ – *seljatama* ‘ставить на спину’)³.

В эпоху II – III праречь состояла из междометий со слоговым ритмом (вместе с междометиями предыдущей эпохи, лишёнными ритма). Поскольку большинство вокативных междометий, служащих для призыва животных, имеют слоговой ритм (*vak vak* ‘ква ква’, *hav hav* ‘гав гав’, *miyav miyav* ‘мяу мяу’, *geeh geh geh* ‘га га га’), следует предположить, что активное начало контактов с животными (естественно, до их доместикации) при-

ходится на эту эпоху. Некоторое число междометий данной эпохи, как бы сросшихся с соответствующими жестами и мимикой, сохранились в современном языке в виде сверток (*тув. ма* ‘на’, *тув. кай или каям* ‘дай’).

В эпоху III – IV развиваются междометия со словесным ритмом, которые открыли путь к регулярному (ритмизованному) соединению в праречи двух различных элементов (в виде повторов). Один из них (впоследствии чаще второй) превратился в обобщенно-указательное праместоимение, которое являлось первым относительно «спокойным», рациональным компонентом праречи. Форма выражения его состояла в ограничении разброса вероятностных реализаций сочетаниями узких гласных с сонорными. Прасинтаксическая формула: эмоциональное междометие-повтор + указательное праместоимение с обязательным присутствием ситуации является исходной на пути последующего ее свертывания в лексические корни (современные следы этого, напр., чередование турецких *уап-* ‘гореть’ – *уак-* ‘жечь’, монгольские корни на *n*: *ус* – *усан* ‘вода’). Кроме этого, с одной стороны, прамеждометие развивалось в дальнейшем в различные разряды междометий и, с другой, с повышением регулярности специализированных речевых ситуаций (в рамках которых формировался функционально-синтаксический исток будущих членов предложения и частей речи) вероятностные реализации праместоимения свертывались в различные будущие словообразовательные показатели.

¹ Сравнительно-историческая грамматика, с. 140 и далее, с. 424.

² там же, с. 144.

³ Яан Ёйспуу. Справочник по эстонскому языку. Таллинн 1999, с. 162 и далее.

Литературоведение

Акимушкина Е.О.
Восхваляемый-пленник в касыдах
Катрана Табризи (XI в.)

Мотивы пленения государя представляют собой редкое явление в персидской классической касыде: как показывают наблюдения, они встречаются в касыдах двух поэтов, принадлежащих к закавказской школе – Катрана Табризи (ум. ок. 1072) и Хакани Ширвани (1121 – 1199). В наиболее развернутом виде такие мотивы обнаруживаются в произведениях Катрана Табризи, который и вводит их в персидскую касыду¹.

Творчество Катрана Табризи мало изучено как в отечественной, так и в зарубежной иранистике. Этому поэту посвящены небольшие очерки в общих обзорах истории персидской литературы², его диван приводит в своей работе о творчестве Рудаки (ум. 941) иранский исследователь Са'ид Нафиси³, касыды поэта, рассказывающие о голоде в Табризе, становятся объектом изучения З.Н. Ворожейкиной⁴. Насколько нам известно, касыды Катрана, содержащие мотивы пленения восхваляемого, специально в иранистике не рассматривались.

¹ В X в. мотивы пленения государя встречаются в эпосе – в «Шахнаме» Фирдоуси. В XI в. мотив пребывания в заточении высокопоставленного лица появляется и в лирике – в руба'и анонимного автора, написанном по поводу заточения в крепость Мандиш сына Махмуда Газнави – Мухаммада. См.: Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы // Избранные труды. М., 1960. С. 134.

² См. например: Бертельс Е.Э. Низами и Фузули // Избранные труды. М., 1962. С. 28 – 34.

³ См.: Нафиси Са'ид. *Ахвал ва аш'ар-е Абу Абдаллах Джафар ибн Мухаммад Рудаки Самарканди*. Тегеран, 1932. Т.2.

⁴ См.: Ворожейкина З.Н. Касыды о голоде // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Ч. 1 (2). М., 1981.

Основная задача настоящего сообщения состоит в том, чтобы выявить, какие мотивы использует Катран для изображения ситуации пребывания восхваляемого в плену и как он создает образ восхваляемого-пленника в условиях нормативного типа творчества.

То обстоятельство, что рассматриваемые мотивы представляют собой редкое явление в персидской классической касыде, нельзя считать удивительным. Основной функцией придворной касыды, как правило, являлся панегирик, такие касыды часто слагались по поводу какого-либо радостного события – прихода к власти нового государя, наступления праздника, рождения наследника у государя, постройки дворца и т.п. Писались и касыды, посвященные печальным событиям в государстве: касыды-плачи на смерть государя, которые, по сути, были панегириками ушедшему правителю¹, так называемые «касыды с зачинами “катастроф”» (термин М.Л. Рейснер)² – касыды о стихийных бедствиях или нашествиях врагов. Слагались касыды на **выздоровление** государя, на **освобождение** государя из плена, т.е. делался акцент на благополучном разрешении ситуации, неблагоприятной для повелителя. Сам факт пленения повелителя вступал в противоречие с представлениями о непобедимости и всемогуществе «тени Бога на земле», как именовался государь в касыдах. Понятно, что поэты не стремились описывать такого рода события: если касыда на выздоровление государя от болезни выглядела вполне уместной, то касыда на освобождение из плена способна была скорее прогневать повелителя, нежели принести ему по вкусу, что могло оказаться опасным для стихотворца.

В диване Катрана Табризи содержится пять касыд, описывающих ситуацию пленения восхваляемого³, при этом от двух

¹ Касыды, написанные на смерть одного государя, могли содержать и панегирик новому правителю, пришедшему на смену старому.

² См. подробнее: Рейснер М.Л. Генетические корни стандартных зачинов персидских касыд X – XII вв. // Материалы научной конференции «Ломоносовские чтения», апрель 2002 г. Востоковедение. Тезисы докладов. М., 2002. С. 230 – 232.

³ На настоящий момент не удастся точно установить, кто из восхваляемых Катрана Табризи находился в византийском плену. См. список

касыд сохранились только фрагменты. Выделяются две тематические вариации таких касыд: касыда, в которой говорится об освобождении повелителя из плена и его возвращении на родину, и касыды (четыре из пяти), содержащие пожелание повелителю скорейшего освобождения. Особый интерес для нас представляет первая тематическая вариация, так как в ней наиболее подробно представлены мотивы пленения повелителя¹. Образ восхваляемого в этой касыде выходит на первый план, явно доминируя по отношению к образу восхваляющего. Фактически вся касыда представляет собой панегирик государю², это рассказ о том, как повелитель отправился на войну, дабы защитить своих подданных, храбро сражался, но попал в плен, тяготы которого он мужественно и терпеливо переносил, в конце концов, он освобождается из плена и возвращается в родной край, где его чествуют как победителя. Причем наряду с отвагой и мужеством, прославляются качества государя, не вполне характерные для традиционного панегирика, – терпеливость и покорность судьбе, готовность к самопожертвованию ради подданных, что является лишним доказательством того, что традиционный панегирик не был простым перечислением положительных качеств восхваляемого, безотносительно к личности и обстоятельствам жизни последнего:

О, повелитель, много страданий претерпел ты, // извдал ты разнообразны печали и мучения.

восхваляемых Катрана у Нафиси: Нафиси Са'ид. *Ахвал ва аш'ар-е Абу Абдаллах Джафар ибн Мухаммад Рудаки Самарканди*. Тегеран, 1940. Т. 2. С. 782 – 783.

¹ В касыдах, относящихся ко второй тематической вариации, доминирует образ восхваляющего, акцент делается на его страданиях в разлуке с восхваляемым или на несовершенстве мира, в котором государь попадает в плен.

² На первый взгляд эти касыды выглядят одночастными, однако при анализе в них отчетливо выделяются двухчастный зачин и целевая часть, стыки между частями маркированы, как правило, обращениями или анафорическими повторами, причем такие стыки оказываются скрытыми благодаря общей повествовательной интонации. Мотивы пленения представлены как в зачине, так и в целевой части.

Ради подданных, не ради себя, // продал ты веселье и купил горе¹.

Правители испытывают потребность в подданных ради самих себя, // а ты принес себя в жертву ради подданных².

Хотелось бы обратить внимание на некоторые аспекты изображения образа восхваляемого в данной касыде. Восхваляемый уходит из своего царства в стан врага, где претерпевает страдания, путь его туда труден; в касыде в эксплицитной форме говорится о том, что он оказывается в нижнем мире подобно тому, как Йусуф оказался в колодце:

По облику своему ты Йусуф, и, словно Йусуф, пребывал в колодце. // Перенес ты в колодце мучения и достиг царского престола³.

Восхваляемый возвращается на родину весной. Прослеживается связь образа восхваляемого с растительной символикой: он сравнивается с тюльпаном или розой, расцветшими (воскресшими) в весеннюю пору. Возвращение восхваляемого обставлено атрибутами праздничного пиршества, а влияние присутствия самого восхваляемого на подданных сравнивается с действием на них вина:

Если ты уйдешь, все испытают похмелье. // Благодаря приходу твоему все опьянели⁴.

В последнем случае имеет место эксплицитная отсылка к «сюжету» о «страданиях чада виноградной лозы» (иначе говоря, восхваляемый – это вино, появившееся из небытия весной). Все вышеприведенные данные свидетельствуют в пользу того, что ситуация пленения восхваляемого в анализируемой касыде Катрана смоделирована на основе мифологемы «смерть и воскресение (уход и возвращение) божества плодородия»⁵. Итак, плене-

¹ Нафиси Са'ид. *Ахвал ва аш'ар-е Абу Абдаллах Джафар ибн Мухаммад Рудаки Самарканди*. Тегеран, 1940. Т. 2. С. 731.

² Там же. С. 732.

³ Там же. С. 734.

⁴ Там же. С. 735.

⁵ О реализации этой мифологемы в персидской классической поэзии см.: Рейснер М.Л. Истолкование доисламских календарных праздников в персидской классической лирике X – XII вв. (на примере Ноуруза) //

ние государя описывается как схождение божества плодородия в нижний мир, где оно претерпевает страдания, и затем возвращается обратно в верхний мир. Путь на чужбину (в нижний мир) может описываться как путь через пустыню, а место пребывания пленника – чужбина, сравнивается с адом, обнаруживая черты сходства с описанием пустыни в дорожных жалобах.

Важно также остановиться и на мотиве запертия повелителем горестей и печалей, дабы те не тревожили его подданных, – именно так поступали культурные герои или же само божество плодородия со своими врагами¹:

Замок печалей снял ты с сердец своих подданных. // Хорошо закрыл ты этот замок на ключ².

Кроме того, восхваляемый сравнивается с дождем (вполне традиционный мотив щедрости повелителя), а подданные – с колосьями. Здесь уместным будет отметить и указание на жажду, охватившую подданных в отсутствие повелителя: злые силы (враги) заперли воду (повелителя), и колосья (подданные) начали засыхать, когда же ему удалось покинуть нижний мир и вернуть воду подданным-колосьям, он запер злые силы, дабы они более не вырвались наружу и снова не нарушили гармонию в мире. В данном случае перед нами явная отсылка к змеборческому мифу (или к мифу о легендарном иранском первоцаре Йиме). Образ Йимы (Джамшида) выстроен по образу умирающего и воскресающего (уходящего и возвращающегося) божества плодородия.

Источниками мотивов для описания ситуации пребывания восхваляемого в плену послужили главным образом мотивы оплакивания – *марсиййа* (поэт оплакивает своего повелителя, оказавшегося в плену), мотивы философско-аскетической лирики – *зухдиййат* (для описания ухода восхваляемого на войну и его пребывания в плену) и мотивы дорожных жалоб (из блока мотивов *рахил*) (для описания пути восхваляемого на чужбину).

Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999. С. 259 – 263

¹ Там же. С. 261.

² См.: Нафиси Са'ид. *Ахвал ва ши'ар-е Абу Абдаллах Джафар ибн Мухаммад Рудаки Самарканди*. Тегеран, 1940. Т. 2. С. 734.

Мотивы пленения повелителя не получили широкого распространения в персидской поэзии: если Катран Табризи достаточно подробно развивал данную тему в своих касыдах, то Хакани Ширвани ограничивается лишь упоминанием этого приключительного события¹.

Налич М.С.

О приемах беллетризации исторического повествования в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама (на материале главы «Битва при Ухуде»)

В настоящем докладе на примере анализа главы «Битва при Ухуде» мы попытаемся показать, как происходит беллетризация исторического повествования в «Жизнеописании Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама. Большой объем данной главы (83 страницы в издании Сиры Ф. Вюстенфельда) позволяет рассматривать ее как достаточно репрезентативный материал для подобного анализа.

Для того чтобы проследить особенности описания событий битвы при Ухуде в Сире, мы сравнили повествование Ибн Исхака – Ибн Хишама² с соответствующей главой из фундаментальной «Истории халифата» О.Г. Большакова.

Современный автор посвящает такому важному событию ранней истории ислама, как битва при Ухуде, всего 4,5 страницы, тогда как в Сире Ибн Исхака – Ибн Хишама ее описание занимает 83 страницы³. С одной стороны, это объясняется тем, что труд О.Г. Большакова охватывает больший период истории, чем

¹ Откликом на пленение султана Санджара (1118–1158) тюрками-огузами считается и касыда Анвари (ум. ок. 1169), известная в иранистике под названием «Слезы Хорасана».

² Автор выражает благодарность проф. Д.В. Фролову за предоставленную рукопись перевода данной главы.

³ Для анализа мы использовали издание Ф. Вюстенфельда, являющееся одним из наиболее авторитетных критических изданий Сиры.

Сира, которая ограничивается только жизнью Пророка. С другой стороны, если определить, какие именно рассказы, имеющиеся в Сире, не вошли в «Историю халифата», то вполне вероятно, что расхождение в содержании двух произведений получит и другие не менее веские объяснения, чем различия в объемах, обусловленные их разными хронологическими рамками.

События битвы при Ухуде можно вкратце изложить следующим образом. Предводитель мекканцев Абу Суфйан хотел отомстить мусульманам за поражение при Бадре. Собрав армию, Абу Суфйан двинулся на Медину. Мухаммад, который узнал о приближении противника очень поздно, принял решение встретить врага в поле. С начала боя удача была на стороне мусульман, но затем инициативу перехватили курайшиты. Исход битвы был решен, когда Мухаммада ранили, и кто-то закричал, что посланник Аллаха убит. Часть мусульман обратилась в бегство, а другая, в том числе сам Пророк, укрылась на труднодоступных склонах Ухуда. Мухаммад вместе с войском вернулся в Медину, а затем отправился вслед за Абу Суфйаном. Мусульмане дошли до Хамра` ал-Асад, но мекканцы продолжали удаляться от Медины, и через несколько дней Мухаммад повернул обратно¹.

Помимо нескольких эпизодов, в которых содержатся сведения сугубо исторического характера², в труде О.Г. Большакова по сравнению с Сирой Ибн Исхака – Ибн Хишама отсутствуют следующие элементы.

1. Упоминание о том, что в связи с подготовкой курайшитов к реваншу после Бадра был ниспослан 36 аят 8 суры (3 строки). Данный аят приводится здесь для выполнения общей идеологической сверхзадачи Сиры, поскольку в нем говорится, что неверные «будут побеждены», значит, Аллах выступает на стороне мусульман.

2. Пророческий сон Мухаммада (5 строк) накануне битвы и предзнаменование (4 строки). Мухаммад сообщает о сне спод-

¹ О.Г. Большаков. История халифата. 1. Ислам в Аравии (570 – 633). М., 2000. С. 113 – 116.

² Например, кто был оставлен наместником в Медине, когда мусульмане выступили в поход, кто именно из курайшитов подстрекал к войне и т.д.

вижникам и объясняет, что некоторые сподвижники и «человек из моего дома» будут убиты, но Медина будет защищена. Исход битвы был именно таким. Это, по мнению авторов «Сиры», подтверждает, что Мухаммад истинный пророк (здесь мы имеем дело опять-таки с идеологически нагруженным элементом изучаемого памятника).

3. Мухаммад запретил убивать слепого лицемера, кидавшего в него землю, ибо «он слеп не только глазами, но и сердцем» (8 строк). Запрет свидетельствует не только о великодушии Мухаммада, но и о его превосходстве над врагом – он настолько силен, что может позволить себе не обращать внимания на слепца, не видящего истины (вновь идеологическая функция возобладавала над прагматически-информативной, что характерно и для нижеследующего эпизода).

4. Пророк дал Абу Дуджане свой меч. Абу Дуджана возгордился. Мухаммад сказал, что подобное поведение ненавистно Аллаху «за исключением таких вот случаев» (9 строк). Мухаммад как бы оправдывает неправильное поведение мусульманина тем, что оно вызвано стремлением к праведной цели.

5. Абу Дуджана сражается мечом Посланника и декламирует стихи, в которых говорит о том, что «сражается мечом Посланника и Аллаха» (вся история – 17 строк). Вероятно, что стихи в данном эпизоде являются частью текста, представляют собой «свидетельство религиозной борьбы»¹. Они служат «документальным подтверждением» истинности всего рассказа, тем более, что он имеет анонимный иснад (Ибн Хишам передает его так: «*He один ученый муж рассказывал мне...*»).

6. Рассказ о гибели Хамзы, дяди Мухаммада. Его убил раб одного курайшита, чтобы получить свободу. Ибн Исхак приводит пространную историю о том, как во времена Му`авийи ибн Аби Суфйана двое мусульман поехали к убийце Хамзы, чтобы услышать, как все произошло. В рассказе обращают на себя внимание следующие художественные детали: про убийцу говорится, что он сидел «*нахохлившись словно птица*», а сам он сравнива-

¹ А.Б. Куделин «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака – Ибн Хишама как памятник средневековой арабской литературы. (в рукописи).

ет Хамзу с «*кразъяренным верблюдом*» (вся история занимает 2,5 страницы). Все эти детали не будут приняты во внимание историком, использующим Сиру в качестве источника по жизни Мухаммада или ранней истории ислама, но они о многом говорят литературоведу. Наличие тропов (в данном случае, сравнения) свидетельствует о беллетризации повествования в Сире.

7. Пространная история о ранении Мухаммада. Сообщается не только, кто и как его ранил (о чем говорится у О.Г. Большакова в «Истории халифата»), но также приводятся 128 аят 3 суры, ниспосланный в связи с данным событием, и стихотворение Хассана ибн Сабита, осуждающее ‘Утбу ибн Аби Ваккаса, который ранил Пророка (27 строк). Родной брат ‘Утбы призывает убить его (3,5 строки). Наличие откровения от Аллаха означает, что праведный гнев живущих на земле, осуждающих врагов Мухаммада, санкционирован высшими силами.

8. В «Истории халифата» в примечаниях О.Г. Большаков только упоминает о том, что средневековые мусульманские источники писали об издевательствах над трупом Хамзы и других убитых. В Сире же описывается, как именно Хинд бинт ‘Утба надругалась над трупом Хамзы, приводятся ее стихи. Ей в стихах отвечает одна из мусульманок (в том же размере и с той же рифмой). Приводится 1 бейт из осмеяния Хинд, сочиненного Хассаном ибн Сабитом (вся история занимает 1,5 страницы). Стихи, свидетельствующие о жестокой религиозной борьбе, в функциональном отношении представляют собой необходимый (по установившимся уже к тому времени правилам) компонент прозопоэтического комплекса (структура, унаследованная от хабаров «Дней арабов»), вовсе не обязательный в современном историческом сочинении.

9. Посланник, оплакивая смерть Хамзы, пообещал за него предать смерти 30 курайшитов. По этому поводу были ниспосланы 126–127 аяты 16 суры¹, поэтому Мухаммад сдержался и не ответил курайшитам тем же. Кроме того, по словам Мухаммада, Джибрил сообщил ему, что Хамза занесен в списки обита-

¹ И.Ю. Крачковский считает, что эти аяты относятся к мекканскому периоду, а не к запрету мести за Хамзу.

телей семи небес. Сообщается, сколько раз Посланник помолился за Хамзу (1,5 страницы). Данная история выполняет двойную функцию. Цитирование Корана объясняет, почему Мухаммад оставил без отмщения смерть дяди – в откровении, полученном от Аллаха, говорилось, что «терпеливые – в выигрыше». А упоминание о 7 небесах служит пропагандистской цели.

10. В разделе о похоронах павших – шахидов Мухаммад свидетельствует за всех погибших и говорит, что тот, кто был ранен в день Ухуда, будет воскрешен «в Судный день с кровотокащей раной. Цветом это будет кровь, а ароматом это будет мускус». Последние слова должны вдохновить сподвижников Мухаммада. В «Истории халифата» есть информация, что убитых клали в могилы по двое и трое, но из Сиры выясняется, что Мухаммад велел хоронить раньше других тех мусульман, кто «помнил больше из Корана». Таким образом, мусульмане, знающие Коран наизусть, имеют преимущество перед другими верующими. Кроме того, Пророк услышал, как в одном из домов плачут по убитым, и сам заплакал, так как «по Хамзе некому плакать». Ибн Хишам сообщает, что в этот день он запретил оплакивать мертвых (1,5 страницы).

Все указанные эпизоды по той или иной причине не заинтересовали современного ученого-историка, поэтому в «Истории халифата» мы не находим их вообще или находим только сухое упоминание о соответствующем событии. Однако то, как рассказывается каждая из этих историй, свидетельствует, во-первых, о том, что повествование в Сире имеет явно идеологический характер (см., пункты 1–4, 7, 9–10), чего в принципе не должно быть в труде современного историка. Во-вторых, наличие некоторых деталей (напр., чудесных элементов, психологического портрета героев, использование тропов, наличие поэтических вставок, являющихся частью повествования) позволяет говорить о признаках беллетризации исторического повествования в Сире Ибн Исхака – Ибн Хишама (п.5–6, 8), что также придает ему специфические черты по сравнению с современным историческим сочинением.

Потанова Н.В.
Специфика китайских переводов
буддийских сутр.

Несмотря на то, что в последнее время резко возрос интерес к буддийским сутрам, очень малое число переводчиков ставят своей задачей проследить и сравнить технику перевода буддийских сутр с языка оригинала на другой язык. Акцент в переводах делается, скорее, на философско-психологических и доктринальных аспектах буддизма, нежели на исследовании языка текста. Таким образом, большинство учёных, занимающихся изучением буддийских сутр, интересуется только философская и религиозная система, изложенная непосредственно в лежащем перед ними тексте, а не включение этого сакрального по содержанию текста в традицию переводческой литературы всего многоязычного буддийского мира. С этой точки зрения шесть разных по времени китайских переводов «Алмазной сутры» и семь переводов сопряженной с ней «Сутры сердца» представляются самым благодатным материалом для анализа, поскольку при наличии санскритского оригинала становится возможным не только уяснить, с помощью каких технических средств осуществлялся этот перевод, но и проследить совершенствование переводческой практики в истории¹.

Китайские сутры долгое время рассматривались как вторичные по отношению к индийским, поскольку достаточно точно воспроизводили содержание оригинала, и привлекались только для прояснения вопросов, связанных с пониманием санскритского текста. На самом деле язык китайских буддийских сутр представляет особый интерес для научного изучения сам по себе, поскольку при детальном изучении становится очевидным, что между китайскими версиями и индийским оригиналом существует множество расхождений. Это может быть как чисто формальное сокращение количества обращений к Будде, так и явное

¹ См. тексты сутр в Китайском буддийском каноне *Taishō shinshū dai zōkyō* под редакцией Takakusu Junjirō и Watanabe Kikyoku (1924-35) в разделе Праджняпарамиты.

непонимание отдельных фраз китайскими переводчиками, многие из которых были индийцами. В лучших, с точки зрения самой китайской традиции, переводах мы часто встречаем полную трансформацию фраз. Трансформация фраз идёт за счёт различия грамматического строя языков и, соответственно, разницы в наборе базовых конструкций (например, обычный для санскрита пассив передаётся в китайском активным залогом). Длинные санскритские предложения трансформируются в привычные и понятные для китайского слушателя фразы. Лучшие переводы, к которым относятся версии Кумарадживы и Сюань Цзана, также отличает опущение реалий, которые отсутствуют в китайской культуре, и предельный лаконизм изложения, свойственный всем текстам, написанным на вэньяне.

Таким образом, для китайских переводов буддийских сутр особенно остро стоят три проблемы. Во-первых, это проблема сложности технического перевода с фузионного санскрита на изолирующий китайский в условиях, когда интерференция двух культур была минимальной. Во-вторых, проблема трансформации синтаксических конструкций. Приходится учитывать то огромное влияние, которое оказал санскритский синтаксис на грамматический строй китайских предложений в текстах буддийских переводов. Отсюда выявляется достаточно большое расхождение между грамматикой этих переводов и традиционной китайской грамматикой. И в-третьих, обилие транскрибированных санскритских терминов и редких знаков сильно затрудняет прочтение и понимание этих текстов.

Распространение буддизма в Китае с самого начала не получило государственной поддержки, поэтому, соответственно, в переводах буддийских текстов на китайский язык не было никакого выдержанного плана или продуманной системы: каждый монах переводил то, чем располагал, и как мог (буквально или по смыслу). Регулярный и системный перевод буддийских канонических текстов начинается осуществляться только в конце II века благодаря парфянскому монаху, известному под китайским именем Ань Шигао. Он перевёл на китайский язык около сорока разных сочинений, в основном принадлежащих школе хинаяны. Кроме того, в конце II века в Лояне работало над переводами

около десяти иноземных монахов. На раннем этапе переводчики пытались передавать понятия буддийской Дхармы через понятия традиционной китайской философии, что изменяло исходные значения терминов и устанавливало ложные ассоциативные связи с даосизмом. Значительный прогресс в практике перевода в Китае был достигнут благодаря переводческой деятельности Кумарадживы. Он выдвинул пять основополагающих принципов перевода буддийских текстов, которые восприняли и применяли все последующие переводчики (Бодхиручи, Парамарта, Дхармагупта и другие). Хотя впервые проблемами перевода в Китае начал заниматься Дао Ань, сами принципы перевода (особенно в том, что касается терминологии) сформулировал именно Кумараджива. Согласно преданию, приехав в Чаньань, Кумараджива стал выверять старые переводы индийских рукописей и обнаружил массу ошибок. При исправлении он использовал метод «стандартизации смысла» *geyi*. Эти принципы заключались в следующем: 1) необходимо проверять совпадения транскрипций в старых переводах с современным переводчику произношением, 2) если о значении термина нельзя или трудно догадаться по значению его компонентов, то в переводе он заменялся другим, 3) всё оставлялось по-прежнему, если этих недостатков не было, 4) все технические термины перепроверялись и исправлялись¹. Следующий этап в развитии буддийской переводческой техники в Китае связывается с деятельностью Сюань Цзана. Хотя Сюань Цзан предложил более совершенную систему перевода, к тому времени китайская переводческая традиция уже в основном сложилась, и многие школы китайского буддизма признали каноническими переводы Кумарадживы и его преемников. В первую очередь Сюань Цзан стремился к тому, чтобы точно передавать смысл текста и сделать перевод максимально простым и ясным. Именно он спустя более, чем двести лет после Кумарадживы в значительной степени систематизировал и сформулиро-

¹ Е.А. Торчинов, О психологических аспектах учения Праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // сб. Психологические аспекты буддизма, Новосибирск, Наука, 1991 Торчинов, в свою очередь, ссылается на *Robinson R.N. Early Madhyamika in India and China.* - Madison, Milwaukee; London, 1967

вал принципы перевода буддийских текстов (в первую очередь, относительно терминологии), которые можно кратко сформулировать как «пять принципов того, что не переводится» (*wubuyi yuanze*): 1) тайное не переводится (как, например, все чудодейственные заклинания); 2) многозначное не переводится (например, титул *Бхагаван*, который имеет шесть различных смыслов); 3) те реалии, которых нет в Китае, не переводятся; 4) соответствующее традиции не переводится (например, буддийский термин *anuttarā samyak sambodhi*, начиная с Кашьяпы Матанги, транскрибируется как *Anuoduoluosanmaosanputi*); 5) почтительное не переводится (например, *prajñā* *Высшая интуитивная мудрость*), то есть всё, что вызывает чувство уважения, не переводится. Очевидно, что хотя Сюань Цзан употребляет слово *buyi* не переводится, здесь имеется ввиду несколько другой смысл. Разумеется, перевод возможен, но если в описанных выше пяти ситуациях производить смысловые переводы терминов на китайский язык, то всегда существует возможность грубого искажения первоначального смысла сутры. Поэтому в описанных Сюань Цзаном случаях переводчик должен транскрибировать санскритские термины согласно современному ему произношению и при необходимости снабжать текст комментариями.

Кроме этих переводческих принципов Сюань Цзана существуют и другие, выдвинутые переводчиками новой школы. Например, это – «пять потерь» *wushi* и «три трудности» *sanbuyi*, автором которых считается Дао Ань. Он считал, что при переводе на китайский язык индийских сутр существуют пять обстоятельств, при которых легко исказить изначальный смысл, и три вида ситуаций, где перевод достаточно сложен. Принципы «пять потерь» иногда также называются «пять потерь основного» *wushiben* (досл. «пять потерь корня»). Заключаются они в следующем: 1) т.к. грамматика санскритского и китайского языков сильно различается, перед переводчиками остро стоял вопрос технического перевода. Китайские переводчики часто давали пословный перевод, просто записывая слова оригинального текста иероглифами; 2) стиль оригинала прост, в нём достаточно мало описательных слов, а в китайском, напротив, много; 3) в санскритском оригинале схожие фразы часто повторяются по

несколько раз, что делает текст чрезвычайно многословным. В китайском переводе эти избыточные повторы большей частью опускаются; 4) оригинальный текст сутры часто смешивается с комментариями, что в значительной степени путает слова, в китайских переводах эти вставленные комментарии по большей части опускаются; 5) в оригинале, закончив описывать какое-то событие, обычно ещё раз повторяют предыдущее. Китайцы часто опускают повторяющиеся фразы. «Три трудности» расшифровываются так: 1) сутра была написана языком того времени и согласно правилам того времени, но в настоящее время обычаи изменились, и если делать перевод соответствующим современной эпохе, то это очень непросто; 2) если мудрец или простолюдин захочет сделать так, чтобы своеобразное наследие далёких мудрецов соответствовало заурядным обычаям последующих поколений, то сделать перевод будет непросто; 3) хотя Ананда записывал сутры вскоре после ухода Будды в нирвану, тем не менее сутры стали распространяться только после многочисленных сверок и исправлений другими посвящёнными. Когда к переводу сутр приступают несведущие люди последующих поколений, то даже при предельной осторожности ошибок не избежать, поэтому перевести будет сложно.

Собственно сама теория перевода в Китае начала складываться в первую очередь как результат практической деятельности переводчиков буддийской литературы. И для прояснения специфики переводческой техники сутр необходимо детальное изучение лексико-синтаксических, терминологических и стилистических особенностей самих буддийских текстов.

Рейснер М.Л.

Женский образ «мира земного» в персидской поэзии XI – XIV вв.

«Мир земной», мир материи, состоящий из многочисленных творений Господа, относящихся к трем царствам – минералов, растений, животных, является одним из важнейших объектов описания в персидской средневековой поэзии. Подобного

рода описания составляли обязательную для любого произведения средневековой литературы философскую картину мира, систему координат, в которую помещалось любое событие или явление. Принципиальным в этой картине является представление о противоположности мира земного и мира небесного, а также об их связи, поскольку мир земной мыслится как отражение, проекция мира небесного.

В разных жанрах, а нас интересует прежде всего поэзия, дольний мир предстает в различных образных обликах. Несомненной спецификой и необычайной стабильностью в персидской классической философской лирике и дидактике обладают «женские» образы «мира земного» (*jahān, gīti, dunya*), связанные с древнейшими представлениями об устройстве вселенной. Женское начало, прежде всего начало материнское, в философско-дидактической традиции персидской поэзии оказывается олицетворением телесного, брэнного мира, мира преходящего и подверженного тлению. Именно с эти началом ассоциируется и земная судьба человека. Образ Матери-земли, суровой к собственным чадам, моделируется исходя из устойчивой оппозиции с Отцом-небом, олицетворявшим духовный полюс мироздания.

Самую раннюю реализацию соответствующего поэтического мотива обнаруживается в одном из дошедших произведений Рудаки (860 – 940): в поминальной элегии (*rithā*), сложенной на смерть Абу-л-хасана Муради, «Адам поэтов Ирана» писал:

jān-i girāmī bi pidar bāz dād
kālbud-i tīra bi **mādar** sipurd¹
Отцу он вернул драгоценную душу,
А **матери** брэнное тело вручил он².

Рудаки воспроизводит по традиции древнее представление об Отце-небе, к которому возвращается душа человека после

¹ Рудаки Самарканди. Диван. Ред. С.Нафиси, И.Брагинский. Тегеран, 1373/ 1995, с. 77.

² Здесь и далее переводы автора.

смерти, и Матери-земле, которая принимает в себя его материальную оболочку, тело.

На основе оппозиции земли и неба, материального и духовного, материнского и отцовского в дальнейшем и выстраивается образ мира земного как неласковой матери (*mādar-i bīmīhr*). Наиболее репрезентативные реализации мотивов, группирующихся вокруг этого образа, дают проповеднические касыды Насир-и Хусрава (1004-1077). В его творчестве эти мотивы связаны с представлением о бренности бытия и переменчивости фортуны (*falak*) в земной жизни человека:

farzand-i tu-īm ay **falak** ay **mādar**-i bīmīhr
ay **mādar**-i mā chūn ki hamī kīn kunī az mā
farzand-i tu īn tīra tan-i khāmush-i khākī-st
pākīza khirad nīst na īn jawhar-i gūyā¹

О **судьба!** Твои мы дети, ты – неласковая **мать**.

Ты ведь **мать**, так почему же так жестока ты с детьми?

Но твое земное чадо – тело бренное одно,

А не разум, и не речью наделенная душа.

Ключевым в этом жанровом комплексе для Насир-и Хусрава оказывается мотив обольщения внешней красотой сотворенного мира, способной совлечь человека с пути духовного роста, погрузить в пучину земных страстей, склонить к несправедности:

jahān **mādar**-i gandapīr ast, bar way
mashaw fitna gar darkhur ḥur-i ‘ayn-ī.
ba **mādar** makun dast azīrā ki bar tu,
ḥarām ast **mādar** agar zi ahl-i dinī²

Мир земной есть недобрая старая **мать**,

Не прельщайся ты ею, коль гурий достоин.

Рук ты к ней не тяни, ведь от века тебе

Мать запретна, коль держишься праведной веры.

¹ Насир-и Хусрав Насир-и Хусрав. Диван. Ред. М.Минуви. Тегеран, 1380/2002, с. 117.

² Насир-и Хусрав. Указ. соч., с. 445.

Формально мотив запрета противоестественной связи с матерью построен на довольно распространенном в мусульманской литературе обвинении в адрес язычников (*gabr*)¹. По существу же речь идет о борьбе духовного и плотского начал в природе человека, о спасении души, являющей в нем частицу божественной сущности.

Мотив непостоянства и изменчивости земного мира, воплощенный в образе неласковой матери, обнаруживает удивительную стойкость – спустя два века после Насир-и Хусрава его можно найти у дидактика Саади (ум. 1292):

davām parvarish andar kinār-i **mādar**-i dahr
ṭam ‘a makun ki dar-ū bū-i mihrbānī nīst²

Вечной ласки тщетно не ищи ты на груди у **матери**-Вселенной,
Ведь на доброту в ее натуре не было от века и намека.

Отметим, что в других поэтических контекстах Насир демонстрирует и иное отношение к «материнскому началу». Например, «мать» может воплощать «душу» как высшее начало в человеке:

mādar tan rā pisar īn jān-i tu-st
mādar bāqī yu pisar raftanī³

Твоя душа, сынок, для тела – **мать**,

Бессмертна **мать**, но смертен сын ее.

В поэтическом творчестве Насир-и Хусрава интерпретация этого образа всецело зависит от комплекса мотивов, в котором он реализуется. В инвективы и наставления, предостерегающие против мирского обольщения, попадает только образ «Матери-земли» в значении мира дольного, противостоящего миру гор-

¹ См. об этом: Бертельс Е.Э. Об одном комментарии на газель ‘Аттарра. – Избр. труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 335.

² Саади Ширази. Куллийат. Тегеран, 1334/1956, с. 435.

³ Насир-и Хусрав. Указ. соч., с. 472.

нему. Это понимание образа в иногда декларируется непосредственно:

mādar-i tu khāk u āsmān pidar-i tu-st
dar tan-i khākī nihufta jān-i samāi¹
Земля – это **мать** твоя, а небосвод – твой отец,
В земном твоём теле небесная скрыта душа.

Другим аллегорическим воплощением обманчивости и непостоянства земного мира и судьбы человека в поэзии того же Насир-и Хусрава могут быть мотивы, группирующиеся вокруг образа женщины-обольстительницы или колдуньи. Корни этих мотивов уходят в древнюю иранскую демонологию (например, в одной из его касыд судьба именуется «сестрой (матерью) Ахримана²». Рисуя картину борьбы с земными страстями, Насир, видимо, использует для их представления демоническую ипостась образа пери (*parī*, авест. *pairika*), воплощавшую обольстительность и колдовские чары. Образ этот в персидской поэзии, у Насир-и Хусрава в том числе, амбивалентен: он выступает и синонимом прекрасного облика, и синонимом коварства и обмана³. Когда он вовлечен в описание брэнного мира, проявляются его отрицательные коннотации:

¹ Насир-и Хусрав. Указ. соч., с. 459.

² Ахриман (авест. Ангра-Манью) – в зороастрийской мифологии божество зла и лжи, противостоящее Ахура-Мазде. Словосочетание «мать Ахримана» (*mādar-i Ahrīman*) указывает на устойчивость представления о связи фортуны (*falak*) с материальным, телесным началом в человеке. В плане мифологических корней образа речь может идти о дозороастрийском андрогинном божестве Зурван Акарана (Бесконечное Время), воплощавшем вселенский хаос. В соответствии с апокрифическим мифом, отвергнутым зороастризмом и реконструируемым по неиранским источникам, от этого божества произошли и Ахура-Мазда, и Ангра-Манью. См. об этом: Авеста в русских переводах (1861–1996). Сост., общ. ред., примеч. и справоч. раздел И.В. Рака. СПб., 1997, с. 16, 440.

³ О содержании этого образа в иранской художественной культуре см. подробно: Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. М., 1997, с. 141–153.

jahān gar chi az rāh-i dīdan **parī**-st
zi kardār dīw ast u nar azhdahā-st¹
Хоть этот **мир** на вид и выглядит, как **пери**,
В деяниях своих и див он, и дракон.

Брэнный мир, воспринимающийся как единое целое с земной судьбой человека, является Насир-и Хусраву в виде женщины-колдуньи, чарам которой не может противиться человек слабый, влекомый «суею мирской»:

zan-i jādū-st **jahān** man nakharam zarq-ash
zan buwad ān ki mar ū rā bifirībad zan²
Мир – это **женщина-колдунья**, я не поддамся колдовству,
Ведь женщине подобен тот, кто женским чарам поддается.

В той же плоскости описания отрицательной сущности «мира земного» используется и образ невесты (*'arūs*), которая на поверку оборачивается безобразной старухой (*'ajūz(a)* – букв. «старая карга», «ведьма»). Истоки этого образа и включающего его мотива обнаруживаются у Насир-и Хусрава и, видимо, также имеют фольклорно-мифологические корни:

kardam kinara az ṭarab u bīnaṣṭb mānd
īn ṣad sāla **'arūs** az kinar-i man³
Я сторониться стал веселья, и обездоленной осталась
Невеста, коей сотня лет, лишённая моих объятий.

В поэзии последующих веков этот мотив разрастается в целый комплекс и обретает множество реализаций. Одну из самых известных даёт великий Хафиз (ок. 1325–1389):

majū durustī-i 'ahd az **jahān**-i sustnihād

¹ Насир-и Хусрав. Указ. соч., с. 175.

² Там же, с. 371.

³ Там же, с. 401.

ki īn ‘ajūza ‘arūs-i hazār dāmād ast¹

Не ищи обета верности у изменчивого **мира** ты,
Ибо эта **ведьма старая** – тысяч женихов **невеста**.

Свет М.В.

Краткая характеристика литературного жанра научной фантастики в Израиле (авторы, направления, язык).

Литературная энциклопедия дает следующее определение жанра научной фантастики: «условное обозначение обширной отрасли современной художественной литературы (частично – кино, театра, живописи); научная фантастика базируется на современном уровне научного познания и осмысления действительности и широко пользуется методикой современной науки – моделированием явлений, приемом мысленного эксперимента – в применении к искусству». Возникший в 1929 г. США термин «science fiction» является ныне общеизвестным и общеупотребительным во многих странах. Среди классиков-фантастов можно назвать, например, имена Р. Брэдбери, А. Азимова, С. Лема, братьев Стругацких и др.

Научная фантастика (далее Н.Ф.) в ряде черт продолжает рационалистические традиции романтизма. Обнаруживаются сходства двух данных направлений: необычность обстановки, экстраординарные, гиперболизированные ситуации, контрастность красок, невозможное и неосуществимое преподносится как уже произошедшее и т.д. Однако в отличие от романтизма, в Н.Ф. первичной является сама ситуация, событие, а не характер персонажа, часто сильно идеализированного. Следует также отличать Н. Ф. от жанра «фэнтэзи» (от англ. “fantasy” – воображение, фантазия, иллюзия), в которой совместимость вымышленного мира с реальным не является одним из обязательных условий; ощущается больший перевес в сторону беллетристики. Од-

¹ Хафиз Ширази. Диван. Ред. Х. Рахбар. Изд. 7-е. Тегеран, 1375/1997, с. 54.

ними из самых популярных авторов в этом жанре являются Д.-Р. Толкиен, С. Льюис и др.

Популярность жанра Н.Ф. в настоящее время растет как в России, так и за рубежом и, в частности, в Израиле, где, однако, основная масса изданий представляет собой переводы с иностранных языков, в основном – английского. Процент же оригинальных произведений весьма невелик. Вероятно, одна из причин невысокой популярности этого жанра заключается в том, что существует и постоянно выпускается огромное количество произведений, в первую очередь, на английском языке, которым владеет подавляющее число израильтян, поэтому читающая публика не испытывает дефицита в произведениях подобного рода.

До конца 60-х годов XX века научно-фантастическую литературу, прежде всего для детей и молодежи, публиковали малоизвестные издательства. В начале 70-х гг. произошел своего рода поворотный момент: крупные издательства начали выпускать в свет переводы произведений, например, Азимова, Кларка, Хайнлайна и др. Для этого были привлечены профессиональные переводчики и редакторы-ученые. Впоследствии число читателей этого направления начало расти, и в результате стали появляться оригинальные произведения на иврите, написанные по всем правилам жанра Н.Ф. Позднее, в конце 70 – начале 80-х гг. начали выпускаться журналы, а также создаваться «Фан-клубы», например, некоторых телевизионных и художественных фильмов («Звездные войны», «Звездный путь» и т.д.), члены которых регулярно собирались. Одним из самых популярных был клуб «MiniCon», первая национальная н. ф. конвенция (700 членов). В 1978 г. был основан журнал «Фантазия 2000», сходный по форме с известными американскими журналами «Analog» и «Fantasy and Science Fiction», просуществовавший до 1984 г. Было выпущено 44 номера этого журнала, а в годы пика его популярности число подписчиков выросло до 6000 человек.

После 1982 года подобная активность любителей Н.Ф. практически свелась к минимуму. «Затишье» продолжалось до 1996 года, когда было основано «Израильское Общество Научной Фантастики и Фэнтэзи». В 1998 г. было основано общество «Starbase972» (клуб фанатов сериала «Звездный путь»).

Что касается ситуации, сложившейся за последние пять лет, то можно сказать следующее. Жанр Н.Ф., не сравнимый по популярности, например, с детективами, психологическими триллерами и т.д. и остающийся скорее экзотическим, все же продолжает развиваться в Израиле. Следует отметить, что неограниченным и нерегламентированным полем деятельности для авторов, давно пишущих или только пробуящих себя в этом жанре, является Интернет: на различных сайтах постоянно появляются все новые и новые произведения, как качественные, так и низкопробные.

В последние годы фантастические мотивы можно обнаружить в произведениях многих авторов. Отправной точкой послужили рассказы молодого и одного из самых популярных писателей Этгара Керета, которому уже через сравнительно короткое время стали подражать другие авторы. Большинство его рассказов сюрреалистичны, события в них гиперболизированы, однако, они написаны простым, разговорным языком, насыщенным сленговыми оборотами, как ивритскими, так и заимствованными, в основном, из английского языка. Следует отметить, что израильские критики относят произведения Керета к жанру «постмодернистского абсурдизма».

Среди бестселлеров можно упомянуть книги Йоши Брандеса «Потушить любовь» (L'Chabot et HaAhava, 2000), повествующей об общении с искусственной собакой с помощью магических заклинаний, а также сборник коротких рассказов Мануэлы Двири «Шоколадное яйцо» (Beitza shel Shokolad, 2000). Книга содержит каббалистические сюжеты, весьма популярные в настоящее время, а также описания Израиля в будущем.

В значительной части Н.Ф. произведений находят отражение актуальные социально-политические, религиозные проблемы, волнующие израильтян. Перечислим основные темы и направления жанра.

Тема «ультра-ортодоксального будущего». Книга Хеди Бен-Амар «Ради всего святого» (B'Shem Shamayim, 1998), описывающая семью, живущую в кибуце в 1997 – 2010 гг. в Израиле, превратившемся в фундаменталистское еврейское государство. Также интересна книга Шмуэля Аргамана «Падение в космосе»

(T'kala b'Hallal, 2000), описывающая альтернативное будущее, в котором Холодная Война между США и СССР продолжалась до конца 20 в., причем уже в космическом пространстве. Добро, конечно, побеждает зло.

Тема арабо-израильского конфликта представлена, например, в книге «Конец миллениума» Дова Фукса (Ketza a-Milenium, 1998), описывающей наступление мусульманского господства на территории Израиля.

Тема Интернета – одна из самых популярных и активно развивающихся тем. В качестве примера можно привести произведения «Частная комната Эльза» (Heder Prati Elza, 1999) Аарона Решефа, «Мечты 98» (Halomot 98, 2000) Даны Бен Шапрут Арбитман и др. В обоих романах описана ситуация, в которой люди обнаруживают новый мир общения через Интернет, однако, человек не меняется так быстро, как компьютерные технологии.

Теме альтернативного будущего посвящены, например, романы «Чужестранка» (Isha Zara, 1999) доктора Шломо Лениадо, рассказывающего историю человека, который попадает в параллельный мир и пытается из него выбраться. Также можно упомянуть роман «Путешествие Каркура через границы» (Masa HaKarkur Over Col Gvul, 2001) Агаты Яэль Бар, который повествует о взрыве, произошедшем в начале XXI в., разделившем все человечество на отдельные огромные пузыри. В каждом из них живут люди, уверенные в том, что именно они – единственные выжившие.

Короткие фантастические рассказы пользуются большей популярностью, нежели крупные произведения, как у читателей, так и у издателей (рассказ легче публиковать в антологиях, на Интернет-сайтах). Сборник рассказов «Путь в рай» (HaDerech l'Gan Eden, 1999) известной писательницы Геиль Харевен является бестселлером. Произведения посвящены, в основном, последствиям экспериментов в области генной инженерии и клонировании людей. Также интерес представляет сборник «Голоса пришельцев» (Kolot Zarim, 2000) философа и издателя Эдди Земаха. Одна из таких историй в юмористической манере описывает попытки землян найти нечто, что символизировало бы Землю после ее разрушения.

Сборник Яанона Нира «Они похоронили Берту дважды» (Pamayim Kavru et Berta, 1998) содержит, например, занятный рассказ «А я и не знал, что у меня есть сестра» (Lo Yadati sheyesh Li Ahot) о человеке, родители которого себя клонировали.

Также в последнее время начала развиваться научно-фантастическая поэзия. В 70-80-е гг. в подобном жанре писал известный израильский поэт Давид Авидан. В настоящий момент центральной (но, конечно, не единственной) фигурой является Шломо Шоваль. Его первая книга «В небесных государствах» (B'Medinot Ha-Shamayim, 1998) представляет собой сборник очень коротких стихов-верлибров. Вторая книга этого автора «Почему НЛО летают обычно тройками, и почему инопланетяне не любят, когда их фотографируют?» (Lama NaAbamim Tassim b'Derech Clal b'Shlahot u'Madua HaHaizarim Lo Ohavim Lhitztalem, 2000) содержит многочисленные стихотворения, а также короткие юмористические зарисовки о впечатлениях пришельцев, посетивших Землю.

Все большую популярность начинают приобретать н.ф. комиксы. Одним из известных авторов является Ури Финк. Он создал серию юмористических рассказов-комиксов о супергерое-коротышке, всегда одетом в пижаму, сражающемся со злыми космическими силами. Эта серия комиксов написана как пародия на сериал «Стар Трэк». Лучшей работой Финка считается комикс «Профиль107». Он представляет собой альтернативное изложение истории Израиля, где супергерои помогают израильскому правительству достичь своих политических целей. Следует добавить, что Ури Финк сотрудничает с упомянутым выше Этгаром Керетом. Вместе они пишут комиксы, издавая их, правда, исключительно на английском языке.

Среди самых известных детских писателей можно назвать, например, Шрагу Гафни (Сариг), автора длинной серии рассказов о невидимом мальчике по имени Дани Дин, который, вместе со своей кузиной Диной Дин, борется против пришельцев, планирующих захват Земли. Среди прочего эти дети спасают экс-президента США Билла Клинтона, сражаются с террористами Хамаса, а также побеждают всю флотилию космических пиратов.

В ответ на интерес к НЛО, возросший в 90-е гг., Йорам Марк-Рейх написал роман для молодежи «Смерть первого апреля» (Mavet b'Rishon l'April, 1997) о похищении детей пришельцами-убийцами.

Также можно упомянуть о замечательной писательнице Галиле Рон Федер, выпустившей с 1997 года 14 книг своей серии «Тоннель времени», в которых рассказывается о путешествиях детей во времени. Каждое такое путешествие связано с каким-либо заметным историческим событием в Израиле, начиная с самого образования Государства Израиль в 1948 г. Первая книга, например, называлась «Тоннель времени I: осажденный Иерусалим».

Несомненно, популярность жанра Н.Ф. будет продолжать расти, чему в огромной степени способствуют также художественные фильмы (в основном американского производства) с их сложными и впечатляющими спецэффектами, а также Интернет с его неограниченными возможностями: писатель, поместивший свое произведение на специальном сайте, получает чуть ли не мгновенную реакцию со стороны читателей. Кроме того, подобные произведения, по большей части, написаны живым языком, насыщенным диалогами, разговорными и сленговыми оборотами, красочными описаниями порой совершенно невообразимых происшествий, а также, различными авторскими неологизмами, обозначающими нереальных или неземных существ, планеты, космические корабли и т.д.

Такова краткая характеристика жанра научной фантастики в Израиле.

Источники:

<http://www.e-mago.co.il/e-magazine/asotsosiiitlly-eles.html>.

<http://www.sf-f.org.il/static/eshed1.htm>.

<http://www.sf-f.org.il/static/lottem2.htm>.

Краткая литературная энциклопедия, Т. 7, М., Советская энциклопедия, 1972, стр. 887-895.

Краткая литературная энциклопедия, Т. 5, стр. 140 – 143.

Африканистика

Кравченко С.Л. Стратификация заимствований в амхарском языке

В амхарском языке имеется значительное количество слов, заимствованных из других языков (гыыз, кушитских, греческого, арабского, западноевропейских), проникновение которых обусловлено историческими причинами и языковыми контактами с различными народами. Все новое, привносимое в каждый из таких периодов, находило отражение в лексике амхарского языка.

1. Заимствования из классического языка Эфиопии гыыз.

Эфиопский язык (гыыз) был литературным языком государства Аксум, находившегося на территории северной Эфиопии. Из языка гыыз амхарский язык заимствовал большое число религиозных, правовых и научных терминов, например: *haymanot* «религия», *ṣelot* «молитва», *mətmən* «верующий», *məhala* «клятва», *mənṣes* «дух», *həywoṭ* «жизнь», *hawəlt* «памятник, обелиск», *kinet* «искусство, мастерство», *sowasəw* «грамматика», *həgg* «закон», *lul* «жемчуг», *məsno* «канал (ирригац.)».

Кроме этого, из языка гыыз заимствован ряд лексем, которые в амхарском языке выступают в качестве префиксов, например: *ṣere-* (противодействовать чему-либо, соответствует русскому против-, контр-, анти-), *qədmə-* (предшествовать чему-либо, соответствует русскому до-); *dəhrə-* (отсутствие чего-либо, соответствует русскому не-, без-); *i* (отрицание чего-либо, соответствует русскому не-). Эти префиксы, которые раньше употреблялись довольно редко, в настоящее время стали очень продуктивными, например: *ṣere sayns* «антинаучный», *ṣere atomik* «противоатомный», *ṣere abyotēñña* «контрреволюционер», *ṣere ayueroplan* «противовоздушный», *qədmə abyot* «дореволюцион-

ный», *qədmə huneta* «предпосылка», *dəhrə məruq* «аспирант», *isaynsawī* «ненаучный».

Тенденция к сокращению употребления заимствований из европейских языков привела к бурному развитию лексического состава амхарского языка за счет форм словообразования языка гыыз. Например, эфиопское слово *sən* «благосклонность, сила, привлекательность» употребляется в современном амхарском языке обычно в сочетаниях типа эфиопского «статус конструктус» и используется для обозначения наук, философских понятий, например: *sənə me gbar* «этика», *sənə teret* «мифология», *sənə ṣəhuf* «литература», *sənə nubarre* «онтология».

В амхарском языке существует большое количество сложных слов-терминов, построенных по модели «статус конструктус». Такой способ очень продуктивен и используется для образования новых терминов, которые нашли широкое применение в общественно-политической, научной, технической и других областях, например: *səratə mahber* «строй, общественно-политическая формация», *nədfə hasab* «теория», *məsəretə hasab* «принцип», *mualə nəyai* «инвестиции», *məsəretə ləmatočč* «инфраструктура», *kəflə ager* «область, район».

2. Заимствования из кушитских языков.

В результате смешения местного кушитского населения с семитским, мигрировавшим с Аравийского полуострова на территорию современной северной Эфиопии, амхарский язык претерпел значительные изменения в фонетике, морфологии и семантике. Кушитские языки сыграли большую роль в обогащении амхарского словаря. Перенос языка на новые территории, изменения уклада жизни носителей языка, появление новых понятий и явлений требуют пополнения словаря лексикой, обозначающей неизвестные ранее предметы и явления. Основная группа заимствованной из кушитских языков лексики связана с названиями предметов быта и домашнего обихода, названиями животных и растений, предметов одежды, частей тела человека и др. Например: *goṣ* «буйвол», *wəšša* «собака», *zəhon* «слон», *zəgra* «цесарка», *šərarit* «паук», *səkona* «копыто, бабка (у лошади)», *gojjo* «хижина», *bərčuma* «чурбан, скамейка, табуретка (сделанная из одного куска

дерева), *gulbet* «колени», *gela* «туловище», *ǧerba* «спина», *čamma* «ступня», *əmbərt* «пуп, пупок», *mašəlla* «сорго, дурра», *adengware* «фасоль», *wəha* «вода», *surri* «брюки», *ši* «тысяча», *čereqa* «луна, месяц».

3. Заимствования из греческого языка.

Древнейшая аксумская культура достигла наивысшего расцвета в 4–6 вв. Географическое положение обусловило широкие торговые отношения Аксума с Египтом, Аравией, Грецией и Индией. Приобщение к восточно-христианскому миру способствовало развитию письменности и культуры. В 4 веке в Аксум пришла христианская религия, благоприятно сказавшаяся на развитии языка гыыз. Были переведены с греческого языка на гыыз Библия, жития святых. Вполне закономерно, что многочисленные греческие заимствования, пришедшие в амхарский язык, относятся к области религии, например: *ṗəfə* «митрополит, архиепископ», *ortodoks* «ортодоксальный», *wəngel* «евангелие», *məsōr* «тайнство, тайна», *mənəkuse* «монах», *čerepa* «стол», *diyaqon* «дьякон», *epiṣqorə* «епископ», *ṗəṣqə* «Троицын день».

Среди амхарских личных имен значительное место занимают библейские имена, например: Гийоргис, Паулос, Йоханныс, Сара, Теуодрос, Ындрияс. Многочисленную и разнообразную группу составляют личные имена, составленные по модели «статус конструктус». Наиболее часто первыми компонентами церковных имен бывают слова: *wold* «сын», *hayl* «сила», *habt* «богатство». В качестве второго компонента канонических имен выступают имена святых христианской церкви: *habte maryam* «Хабтэ-Марьям (Богатство Марии), *hayle giyorgis* «Хайле-Гийоргис (сила Георгия), *woldə johann əs* «Уольдэ-Йоханныс (сын Иоанна).

4. Заимствования из арабского языка

С Эфиопией и ее населением арабы были хорошо знакомы еще с доисламских времен. Их связывали с Эфиопией торговые и культурные связи. Кроме того, когда на последователей Мухаммеда обрушились гонения, часть из них переселилась в Эфиопию.

Процесс заимствования из арабского языка в условиях торгового обмена и религиозно-культурных отношений проходил естественно, поскольку лексика и амхарского и арабского языков восходит к семитским корням. Но, с другой стороны, недостаток конкретных историко-языковых данных не всегда дает возможность определить, является ли данная лексема заимствованной или общесемитской. Некоторые заимствования из арабского языка попали в амхарский язык путем прямых контактов. Однако имеется ряд слов, которые попали в амхарский язык через арабский из других языков (персидского, арамейского, турецкого, древнееврейского).

По семантическому составу арабские заимствования очень разнообразны. Это названия разных видов одежды, материалов, металлов, предметов быта, растений, это термины, относящиеся к военной области, к области религии, слова, обозначающие профессии, род занятий и др. Например: *bernos* «бурнус» (ар. burnus), *qemis* «платье, накидка» (ар. qamis), *šaš* «косынка» (ар. šāš), *tub* «кирпич» (ар. tūb), *lul* «жемчуг» (ар. lu'lu'), *kəbrit* «спички» (ар. kibrit), *jebena* «кофейник» (ар. ḡabana), *sahən* «тарелка» (ар. sahan), *dubba* «тыква» (ар. dubba), *qəwəmfud* «гвоздика (пряность)» (ар. qaranful), *lowz* «миндаль» (ар. lawz), *mədf* «пушка» (ар. midfa'), *səyf* «сабля, меч» (ар. sayf), *sanja* «штук» (ар. sanǧa), *məsgid* «мечеть» (ар. masǧid), *jinni* «злой дух, бес» (ар. ġinn), *hakim* «врач» (ар. hakīm), *mehandis* «инженер» (ар. muhandis), *čəbay* «характер» (ар. tabā'i), *dəqiqa* «минута» (ар. daqiqa), *səat* «час» (ар. sā'a), *tarik* «история» (ар. tarīh).

5. Заимствования из западноевропейских языков.

В истории развития амхарского языка имеется несколько периодов проникновения европейских языков в словарный состав языка. Один из таких периодов можно назвать португальским, когда Португалия предприняла попытку колониальной экспансии в Эфиопию (15–16 вв.). В результате прихода португальских войск и миссионеров португальские слова вошли в словарный состав амхарского языка. И хотя португалоязычные заимствования немногочисленны, они встречаются в разных сферах, но в основном это слова бытового характера, например:

təmbaho «табак», *tərumba* «труба, рожок», *bərtukan* «апельсин», *sigara* «сигаретта», *bərənda* «веранда, балкон, терраса», *bətatis* «батат», *barneā* «шляпа», *bandera* «флаг», *furno* «булка, батон», *rapaya* «папайя (дерево и плод)».

Следующий период процесса заимствования можно назвать итальянским. Агрессия Италии против Эфиопии в 1936 году и оккупация ее привели к введению в стране системы прямого колониального управления. Официальным языком был объявлен итальянский. Следует отметить, что Эритрея, которая была одной из провинций Эфиопии, в течение долгого времени являлась итальянской колонией, на итальянском языке говорили рабочие и служащие различных компаний. Все это способствовало проникновению в амхарский язык итальянских слов, например: *merkato* «рынок», *mekina* «машина», *mekoroni* «макароны», *mutanta* «труссы», *selaā* «салат (блюдо)», *bira* «пиво», *villa* «вилла», *ansola* «простыня», *karamella* «конфета», *gazeā* «газета, пресса», *firma* «подпись, виза», *fabrika* «фабрика, завод», *pasta* «вермишель, лапша», *posta* «почта».

До второй мировой войны Франция пользовалась большим влиянием в Эфиопии. Французский язык занимал определенные позиции в стране. Центрами распространения французского языка были средние школы (в частности, франко-эфиопский лицей в Аддис-Абебе), где преподавание велось на французском языке и в котором учились тысячи учеников. В стране работало несколько французских компаний, среди них известная «Компания франко-эфиопской железной дороги Джибути-Аддис-Абеба». Французский язык был языком дипломатии. Все это привело к тому, что много французских заимствований функционируют в амхарском языке, например: *kor diplomatik* «дипломатический корпус», *qonsəl* «консул», *kudeta* «государственный переворот», *kapiten* «капитан (воен.)», *metr karre* «квадратный метр», *kamewon* «грузовик», *misiyon* «миссия, миссионерская организация», *kəravat* «галстук», *šəmir* «сорочка, рубашка (женск.)», *šofer* «шофер», *šampaj* «шампанское», *šampijona* «чемпионат», *bisiklet* «велосипед», *biro* «бюро, учреждение», *aksiyon* «акция, ценная бумага», *furgo* «фургон».

Самые многочисленные заимствования составляют заимствования из английского языка, но в отличие от заимствований из португальского, итальянского и французского языков англицизмы активно пополняют словарь амхарского языка и в настоящее время. Они начали проникать в амхарский язык в 40-е годы прошлого столетия, в период восстановления страны после итальянской оккупации. По соглашению, которое было подписано в январе 1942 года, сохранялся английский оккупационный режим в ряде районов Эфиопии. Преподавание на английском языке осуществлялось с 4-го класса. В стране наряду с государственными школами существовали частные неполные средние и средние школы, а также разного рода профессиональные школы, где все обучение велось на английском языке. Английский язык занимал ведущее положение в Эфиопии и был признан вторым (после амхарского) государственным языком Эфиопии. События, приведшие в сентябре 1974 года к свержению монархического режима Хайле Селассие I, создали условия для коренных преобразований всех сторон жизни эфиопского народа. Не явился исключением и словарный состав амхарского языка, который в эти годы развивался под прямым воздействием новых явлений, понятий, идей. Вполне закономерно, что одним из основных источников для пополнения лексического запаса амхарского языка стал именно английский язык, имевший широкое распространение среди эфиопской интеллигенции, будучи языком высшего и среднего образования в стране.

По семантическому составу английские заимствования очень разнообразны. Это общественно-политическая, научная, техническая, военная, спортивная, бытовая лексика, например: *polisi* «политика», *polis* «полиция», *parti* «партия», *plan* «план», *sayns* «наука», *termonukler* «термоядерный», *asid* «кислота», *valv* «клапан», *industri* «промышленность», *akademi* «академия», *mortar* «миномет», *sport* «спорт», *maraton* «марафон», *juniversiti* «университет», *film* «фильм», *konsert* «концерт».

Одним из распространенных способов пополнения лексического состава амхарского языка являются различные кальки, построенные в соответствии со структурой заимствованного сложного слова или словосочетания с использованием собственного

материала, или состоящие из двух элементов, один из которых – это заимствование, а другой элемент – исконное слово, или наоборот, например: *air way yaayer menged* «авиалиния, трасса», *football yagr kwas* «футбол», *keyhole yequlf qadada* «замочная скважина», *ekonomi hagg* «экономический закон», *yedget plan* «план развития», *y sport watočč* «спортивные достижения».

Таким образом, можно видеть, что изменения в общественной, политической и культурной жизни страны, развитие экономики, науки, техники находят свое отражение в развитии и изменении словарного состава языка. Происходит процесс обновления и пополнения лексики амхарского языка новыми лексическими единицами на основе заимствованных слов.

Порхомовский В.Я. Африканистика в начале XXI века.

Доклад посвящен анализу современного состояния и основным тенденциям развития африканистики за последние два десятилетия. Прежде всего рассматривается само понятие африканистики как научной дисциплины. В литературе можно встретить самые разные определения этого понятия.

В отечественной науке получило распространение наиболее широкое понимание этой научной дисциплины, когда в ее рамки включаются разделы любых социальных и гуманитарных научных дисциплин (история, археология, география, политология, экономика, литературоведение, языкознание и др.) в той их части, в какой они ориентированы на Африку. Африканистика традиционно рассматривается как часть востоковедения или как смежная дисциплина. Роль критерия для формального выделения африканистики в отдельную научную отрасль иногда приписывается решению 25-го Международного конгресса востоковедов (Москва 1960 г.) об учреждении Международного конгресса африканистов. Это широкое определение основывается на подходе к африканистике в рамках региональной классификации социально-экономических, исторических и филологических дисциплин, когда Африка оказывается в ряду других континен-

тов или крупных географических регионов – Азия, Латинская Америка, Ближний Восток, Тихоокеанский бассейн, и т.п.

Наряду с этим формально-географическим критерием имеется и иной подход к определению африканистики, когда в качестве классификационных критериев используется содержательная специфика изучаемых объектов. В этом случае в число специфических для африканистики объектов изучения включаются языки и традиционная культура народов Африки. При этом, более узким, подходе ведущее место в африканистике занимает лингвистика, важную роль играют также этнография (этнология, культурная и социальная антропология) и фольклористика, серьезное развитие которых невозможно без изучения африканских языков. В этом случае рамки африканистики чаще ограничиваются регионом Африки южнее Сахары, особенно в том, что касается социальной и культурной антропологии и фольклористики. В случае африканского языкознания ситуация более сложная. Хотя и здесь в центре внимания находятся языки Африки южнее Сахары, Северная Африка не исключается из сферы внимания африканистов. Причина этого различия состоит в том, что в области традиционной культуры Северная Африка и Африка южнее Сахары безусловно образуют различные историко-культурные пространства, тогда как языки Северной Африки (берберские, местные диалекты арабского, а также древнеегипетский и коптский языки) относятся к семито-хамитской (афразийской) семье языков, являющейся одной из четырех основных семей африканских языков. В результате здесь сложилась двойственная ситуация. Египтология, семитология и берберология имеют статус самостоятельных частных отраслей лингвистики, но в то же время включаются в состав африканского языкознания.

В рамках настоящего доклада мы будем придерживаться второго (т.е. «узкого») подхода к определению африканистики. Именно этот подход имплицитно определял основы формирования ведущих мировых университетских кафедр и исследовательских центров в области африканистики, хотя на практике два подхода к определению африканистики, сформулированные выше, следует рассматривать скорее как отражение общих тенденций, а не как жестко противопоставленные модели.

В докладе анализируются современные тенденции развития африканского языкознания по следующим направлениям: описание языков на основе полевых исследований, сравнительно-историческое языкознание и проблемы генетической классификации языков Африки, типология, социолингвистика и этнолингвистика. Особое внимание уделяется проблеме языковых контактов, креольским исследованиям, а также языкам, находящимся под угрозой исчезновения. В этом плане рассматриваются крупнейшие исследовательские проекты, осуществляемые в ведущих мировых центрах африканистики, а также обобщаются результаты международных конгрессов и конференций в области африканского языкознания за последние два десятилетия.

Федорова Н.Г.

Расширение лексической семантики в газетно-публицистическом тексте суахили

В газетно-публицистическом стиле обнаруживаются некоторые типичные черты, присущие довольно развитой публицистике, такие как широкое употребление общественно-политической лексики, совмещение с чертами других стилей, расширение семантики отдельных лексических единиц. Суахилийский текст это не только языковое, но и средство социальной коммуникации. Основное значение слова *jinsia* это *hali ya kuwa – a kiume au –a kike*, т.е. пол, принадлежность к мужскому или женскому полу. Многозначность слова *jinsia* обусловлена тем, что оно связано с актуальной темой «Женщина: демократия и прогресс», «Женщина и дети». Основное внимание при этом уделяется именно женщине, поскольку в течение долгого времени она подвергалась угнетению в танзанийском обществе.

Конституция ОРТ дает равные права мужчинам и женщинам, которые, однако, не всегда соблюдаются в отношении женщин, составляющих 51% всего населения республики. Это касается вопросов положения в обществе, экономике, политике и правовых отношений. Низкий уровень образования большей части женщин не позволяет им принимать активное участие в

социальной, экономической и политической жизни страны. Вместе с тем в некоторых сферах деятельности государства предпочтителен женский труд (медицинское обслуживание, работа секретаря, учителя). Со временем произошло некоторое разрушение традиций и изменение политической ситуации в танзанийском обществе. В настоящее время положение женщин в Танзании стало меняться к лучшему. В трудовой деятельности уже занято 32% женщин. Увеличивается также их число в парламенте (от 6,3% до 21,2%) и в местных органах управления.

О дополнительных значениях слова *jinsia* в современном суахили свидетельствуют материалы газеты «Ухуру», посвященные проблеме охраны материнства и детства, а также вопросу отношения к женщине в танзанийском обществе. *Jinsia* – слово, которое широко употребляется, в частности, в общественно-политической лексике. Именно в газетно-публицистическом тексте оно приобрело новые значения. Это обусловлено тем, что танзанийские женщины стали более активными в политической жизни страны и сама проблема, обозначаемая словом *jinsia*, имеет прежде всего отношение к женщине. Неравенство в правах между мужчиной и женщиной мешает развитию общества. При анализе суахилийских газетных текстов выяснилось, что эта лексема может «обрастать» новыми значениями в определенном контексте, где актуализируется данная лексическая единица.

Большая часть конструкций с лексемой *jinsia* имеет атрибутивный характер, где данная лексическая единица находится в постпозиции к определяемому слову. В языке суахили пол указывается с помощью атрибутивных конструкций *–a kike* «женский», *–a kiume* «мужской». В настоящее же время мы наблюдаем, как правило, контекст, в котором иначе выражается это значение: *wafanyakazi wa jinsia ya kike* «работающие женщины» и *sera za kitaifa za jinsia* «государственная политика в области гендерных отношений»; *maswali ya jinsia zimeshapewa msukumo* «гендерным отношениям уделяется особое внимание». Слово *jinsia* приобрело новое значение в сочетании со словом *watoto: jinsia na watoto* «женщины и дети». По справедливому мнению танзанийцев, проблема равенства полов неразрывно связана с прогрессом (*jinsia huhusishwa na maendeleo*).

Наиболее распространенные словосочетания с лексической единицей *jinsia* образованы под влиянием газетно-публицистического стиля, которые приводят к расширению значения этой лексемы по сравнению со значениями, зафиксированными в имеющихся словарях: *Waziri wa Maendeleo ya Jamii, Jinsia na Watoto Dk. Asha-Rose Migiro* «Министр социального развития, материнства и детства др. Аша-Роза Мигиро». Словосочетание *sera ya jinsia* означает «политика семейных отношений».

В заключение следует отметить, что в развивающейся лексике суахили вполне очевидна тенденция расширения семантики слова в определенном лексическом окружении, что способствует пополнению словаря.

Экономика

Бойцов В.В. Внешнеэкономические связи России и стран Юго-Восточной Азии: прошлое, настоящее и будущее.

Прямые внешнеэкономические связи России (до 1991 г. СССР) и стран Юго-Восточной Азии (ЮВА) стали устанавливаться практически только после второй мировой войны и обретения бывшими колониями политической независимости. Их формирование и последующее развитие вплоть до конца 1980-х – начала 1990-х гг. XX в. происходило в условиях разделения мирового сообщества на два сопоставимых по военному потенциалу противостоящих друг другу идеологических и военно-политических лагеря, возглавляемых США и СССР. В этих условиях формирование внешнеэкономических связей стран региона определялось не столько взаимной экономической заинтересованностью потенциальных партнеров, сколько внешне- и внутривосточными факторами.

Так, из всех стран ЮВА наиболее тесные и устойчивые хозяйственные связи с СССР сложились у Вьетнама (Демократическая Республика Вьетнам, с 1976 г. – Социалистическая Республика Вьетнам). Дело в том, что последний с самых первых дней вновь обретенной независимости придерживался коммунистической идеологии и ориентировался на союз с социалистическими странами, и, прежде всего, с Советским Союзом. В то же время круг потенциальных экономических партнеров Вьетнама был искусственно сужен из-за противодействия США и их союзников развитию торгово-экономических отношений с этой страной. Курса на ограничение торговли с Вьетнамом в отдельные годы придерживался и Китай, недовольный как ориентацией Вьетнама на союз с СССР, так и постепенной активизацией его политики в юго-восточноазиатском регионе. В этих обстоя-

тельствах Советский Союз, руководствуясь своими стратегическими целями, не считаясь с затратами, предоставил Вьетнаму самую широкую экономическую и военную помощь, которая и составила основу для советско-вьетнамского долгосрочного хозяйственного сотрудничества. Всего при финансовой, материально-технической и интеллектуальной помощи СССР во Вьетнаме было построено и введено в эксплуатацию около 300 экономических, научно-технических и социально-культурных объектов, а советское оружие и специалисты помогли ему одержать победу в войне сопротивления американской агрессии. Не удивительно поэтому, что к началу 1990-х гг. на долю СССР приходилось свыше 1/3 всего вьетнамского экспорта и около 2/3 импорта.

Такого же рода факторы (идеологические, политические и военные) лежали в основе курса на интенсификацию экономических связей Советского Союза со странами ЮВА, не входящими в военно-политические союзы (двусторонние и многосторонние) западных держав – Индонезией (до 1965 г.), а также Мьянмой (главным образом в 1950-х – 1960-х гг.), Камбоджей (за исключением периода 1970-х гг.) и Лаосом (преимущественно его патристическим сегментом). Опираясь на поддержку СССР, они рассчитывали укрепить свои позиции во взаимоотношениях с западными странами, и прежде всего, США, не оставлявшим попыток вовлечь их в фарватер своей внешней политики. Советский Союз же, напротив, вполне устраивала их осторожная, а подчас и критическая позиция по отношению к западным державам и их союзам.

В целях укрепления позиций политических сил в этих странах, придерживавшихся указанного внешнеполитического курса, СССР оказывал им посильную помощь – предоставлял кредиты и займы на выгодных условиях, обеспечивал строительство хозяйственных и других объектов, готовил специалистов, содействовал укреплению обороноспособности (Индонезии), открывал свои рынки для сбыта товаров их традиционного экспорта.

Однако объем торгово-экономических и других связей Советского Союза с вышеуказанными странами, даже вместе взятыми, заметно уступал соответствующим параметрам советско-вьетнамского сотрудничества. Дальнейшему расширению этих

связей препятствовали (в разной последовательности и степени в зависимости от конкретной страны и времени): исключительно низкий уровень развития экономики этих стран, затрудняющий адаптацию советской помощи; отсутствие стабильности в проведении их руководством внешне- и внутривосточного курса, устраивающего СССР и его партнеров; наличие на их товарном и финансовом рынках конкуренции со стороны третьих стран; недостаточность финансовых, материальных и иных ресурсов у самого Советского Союза.

Для развития торгово-экономических связей СССР с прочими странами ЮВА основными препятствиями были: политика антикоммунизма, проводимая их руководством (с 1965 г. и властями Индонезии) и связанное с этим критическое отношение к любым формам хозяйственного сотрудничества с социалистическими странами, и прежде всего, с Советским Союзом; сопротивление западных монополий, имеющих экономические интересы в рассматриваемых странах и не желающих появления там новых конкурентов, тем более в виде иностранного государства и его внешнеэкономических структур; узкая номенклатура и недостаточная конкурентоспособность большинства товаров советского производства, по сравнению с изделиями западных компаний; значительные объемы экономической и прочей помощи США и их союзников, предоставляемой указанным странам.

Вместе с тем благодаря переориентации Советским Союзом закупок сырья, производимого этими странами, с международных товарных бирж на Западе на стран-производителей внешнеторговые связи некоторых из этих стран с СССР, получили заметное развитие. Так, например, приобретаемый Советским Союзом еще с колониальных времен на лондонской бирже малайских каучук после достижения Малайей политической независимости стал покупаться им непосредственно в этой стране, что позволило СССР временами занимать заметное место в ее внешней торговле (в отдельные годы на долю Советского Союза приходилось свыше 7,0% всего малайского экспорта).

Деидеологизация международных отношений в СССР, происшедшая на рубеже 1980-х – 1990-х гг., привела к прекращению противостояния великих держав и связанному с этим разде-

лением региона на две идеологические и политические группировки. Практически одновременно с этим во внешней политике Советского Союза, а затем и России началась переориентация внешнеполитического, а с ним и внешнеэкономического курса. Если раньше упор в международных отношениях делался ими на сотрудничестве с другими социалистическими странами и разделяющими так называемую антиимпериалистическую направленность курса советского руководства государствами «третьего мира», то теперь был сделан поворот в сторону промышленно развитых государств Запада, связи с которыми стали играть для СССР и России все более важную роль.

Развернувшаяся в те же годы в СССР и позднее в России хозяйственная перестройка привела к быстрому и беспрецедентному в мирное время спаду производства в целом, ослаблению или даже практической гибели целого ряда отраслей экономики, что ослабило внешнеэкономический потенциал страны, в связи с чем отпала необходимость в закупке ею за рубежом в прежних количествах многих видов сырья и полуфабрикатов, и одновременно сократился или вовсе прекратился выпуск изделий, пользовавшихся тем или иным спросом во многих развивающихся странах, в том числе и в ЮВА.

С другой стороны, экономические реформы и усиление рыночных элементов в хозяйстве стран региона, придерживавшихся ранее в том или ином варианте государственно-распределительной модели, и усиление открытости их экономики для внешнего мира в обстановке деконфронтации международных отношений открыли для них возможность расширить круг своих хозяйственных контрагентов, что позволило им приобретать необходимую продукцию за пределами бывшего советского блока, в том числе и изделия, которые в России не производились или выпускались в недостаточном количестве, или, наконец, заметно уступали в качестве продукции новых партнеров. И хотя благодаря деидеологизации международных связей рынки таких стран как Малайзия, Сингапур, Таиланд, Индонезия, Филиппины в принципе стали более доступными для российских производителей, успехов в продвижении на них отечественных товаров, за исключением отдельных случаев (самый

примечательный – теперь уже давняя продажа партии истребителей Малайзии) не много. Мало того, факты свидетельствуют, что роль России в торгово-экономических связях стран региона в целом имеет пока тенденцию к ослаблению. Так, в 1990-х гг. удельный вес российских товаров в импорте Сингапура находился в пределах 0,04 – 0,2%, Малайзии – 0,1 – 0,5%, Таиланда – 0,0 – 0,6%, Филиппин – 0,0 – 0,8%, Индонезии – 0,02 – 1,1% и даже Вьетнама – 1,2 – 5,0%. Еще более скромной является роль продукции стран ЮВА в России. Удельный вес этой продукции, поставляемой из отдельно взятых стран региона, во всем российском ввозе в те же годы был в пределах от 0,0 до 1,5%.

Столь скромные показатели являются не только следствием снижения общего уровня российской экономики и ее крайне медленной и противоречивой трансформации, равно как и потерей интереса большинства отечественных бизнесменов к торговле со странами ЮВА, но и конкуренции со стороны промышленно развитых и некоторых развивающихся стран, а также сформировавшимся за 1990-е гг. осторожным отношением зарубежных деловых кругов к предпринимательской деятельности в России.

Активизация торгово-экономических отношений России со странами ЮВА, их возрождение, хотя бы на прежнем уровне, и дальнейший прогресс зависят, разумеется, от обеих сторон. Однако ход и особенности этого процесса будут определяться прежде всего Россией – общеэкономической ситуацией в стране, ее внешнеполитическим курсом и приоритетами государства и бизнеса во внешнеэкономических связях. Для успешного восстановления и развития экономического сотрудничества России и государств региона в нынешних обстоятельствах, как минимум, требуется возрождение ее хозяйственного потенциала, модернизация отраслевой структуры производства, повышения качества и общей конкурентоспособности выпускаемой продукции, а также обеспечение прозрачности экономической жизни, большей определенности в намерениях и действиях в сфере международных отношений и внешнеэкономической политики с тем, чтобы сделать хозяйственные связи государств региона с Россией более привлекательными и безопасными для ее партнеров.

Гельбрас В.Г.

ШОС на фоне общественных настроений населения России, Казахстана, Киргизии и Таджикистана.

1. Российский социологический центр РОМИР опубликовал результаты двух исследований общественного мнения: Россия и Китай в меняющемся мире¹ и Мониторинг Евразия². Первое из них осуществлено совместно с китайским социологическим центром Horizon Research. В России было опрошено по представительной выборке 1500 человек в 110 городах. В КНР опрошено 3860 человек «в городах и в сельской местности».

Второе исследование осуществлено в 12 странах. В российском опросе приняли участие 1500 респондентов в 110 городах. В других странах опрос проводился «по репрезентативной выборке» от 500 до 3860 человек. Важно, что респонденты могли давать несколько ответов на заданные вопросы. Поэтому сумма значений ответов везде превышает 100%.

Никаких иных подробностей об исследованиях не было сообщено. Поэтому вопросы, связанные с методикой и техникой опросов, остаются без ответа, что не может не влиять на отношение к полученным результатам. К ним необходимо относиться весьма осторожно. Поскольку иных обследований такого масштаба нам не известно, итоги исследования используются ниже в качестве источника анализа.

2. ШОС со времени своего становления вызывает к себе закономерное внимание. Упомянутые исследования РОМИР содержат материалы, позволяющие в известной мере более пристально посмотреть на перспективы ШОС с учетом представлений и настроений населения стран-участниц этого объединения.

¹ Россия и Китай в меняющемся мире. Отчет о совместном социологическом исследовании взглядов и настроений населения двух стран Август 2004. – Компания ROMIR Monitoring, 2004.

² Мониторинг Евразия. Отчет о результатах социологических опросов населения двенадцати стран. Август – Сентябрь 2004. – Компания ROMIR Monitoring, 2004.

Создание ШОС, с официальной точки зрения, явилось следствием роста взаимного доверия стран и сокращения военного присутствия в районах прилегающих к пограничным районам в Китае, России, Казахстане, Киргизии и Таджикистане. Затем страны-участницы озаботились вопросами борьбы с терроризмом, укреплением безопасности, развитием дипломатических отношений, а за этим – торгово-экономического и гуманитарного сотрудничества.

3. Стратегическая цель ШОС, по формулировке её Исполнительного секретаря: «достичь в течение 20 лет свободного оборота товаров, капитала, техники и услуг и добиться интеграции региональной экономики»¹. При этом Чжан Дэгуан не разъяснил, какой смысл вкладывается в слова «региональной экономики».

Президент Казахстана Нурсултан Назарбаев в ежегодном обращении к народу в феврале 2005 г. представил более широкий взгляд на будущие интеграционные процессы. Он назвал главными партнёрами Казахстана Россию, Китай, США, Европейский союз, а также Узбекистан и Киргизию. Он выступил с предложением: «Предлагаю создать Союз центральноазиатских государств. Договор о вечной дружбе между Казахстаном, Узбекистаном, Кыргызстаном может послужить прочной базой для такого объединения. Я не исключаю и другие страны региона... Нам надо перейти к тесной экономической интеграции, двигаться к общему рынку и общей валюте»².

Ясно, что проблемы интеграции стран-участниц ШОС становятся одними из центральных в деятельности организации. В этой связи закономерный интерес вызывает общественное мнение населения по вопросам, связанным как с самой организацией, так и с её задачами. В ходе упомянутых опросов проблематика ШОС не затрагивалась. Тем не менее, немало выяснявшихся вопросов, заслуживают внимания. Естественно, что ниже представлены главным образом ответы на вопросы, имеющие наибольшее значение для интересующей нас темы.

¹ <http://china.com.cn/russian/155722.htm>

² Независимая газета, 23.02.2005.

4. Прежде всего, представляется целесообразным разобрататься с опасностью терроризма, для борьбы с которым изначально создавался ШОС.

Оценка опасности терроризма. (%)

	Таджикистан	Казахстан	Киргизия	Россия
Очень велика, довольно велика	40	40	46	76
Относительно, совсем невелика	60	53	39	14
Беспокойство, озабоченность по поводу международного терроризма	51	34	54	8
Чувствуете ли себя в безопасности? Оценка личной безопасности				
Да, чувствую	71	62	55	41
Нет, не чувствую	29	37	45	56

Примечание: Без учёта затруднившихся с ответом.

Результаты опросов довольно противоречивы. Нельзя сказать, что население ощущало опасность терроризма настолько остро, что для этого требовалось создавать специальную региональную организацию.

5. Интересны представления участников опросов о том, какие страны относятся к данной стране наиболее дружелюбно, хотят развивать взаимовыгодное сотрудничество. Респондентам был задан открытый вопрос, позволявший им самим называть соответствующие страны. Выделим из списка три из них, получивших наибольшее признание респондентов, а также страны Центральной Азии.

Ограничение выбора стран всего тремя государствами обусловлено характером ответов респондентов.

Страны, вызвавшие наибольшее доверие респондентов. (%)

	Таджикистан	Казахстан	Киргизия	Россия
Российская Федерация	87	80	82	—
Китай	38	19	26	15
США	14	13	23	15
Турция	●	12	8	●●
Киргизия	14	11	—	●●
Казахстан	11	—	34	●●
Узбекистан	9	8	13	●●

Примечание: ●Иран – 50%.●● Страны СНГ – 40%.

6. Для анализа перспектив развития ШОС чрезвычайно важны отношения между народами. В ходе опроса был задан вопрос, какой народ наиболее близок респондентам по культурным традициям, дружеским связям и родственными отношениями?

Страны и народы, признанные наиболее близкими. (%)

	Таджикистан	Казахстан	Киргизия
Таджикистан	—	н.д.	24
Казахстан	8	—	70
Киргизия	18	45	—
Россия	11	82	29
Узбекистан	74	28	44
Туркменистан	4	3	н.д.
Китай	н.д.	н.д.	8

Ясно, что культурные и исторические связи народов Центральной Азии в наибольшей степени ограничиваются рамками региона. Для развития, однако, важно выявить симпатии и антипатии народов. В этом случае также выделены помимо стран и народов Центральной Азии три страны вне региона, получившие наиболее высокую оценку респондентов.

Естественно, что специально назван Китай, поскольку он является, по сути, главной движущей силой ШОС и наиболее экономически мощной страной в составе этого объединения. Поскольку

у респондентов отмечаются разные личные предпочтения, то отбор стран представил определенное затруднение. Надо отметить, что симпатии респондентов не столько связаны со странами региона, сколько с наиболее развитыми государствами вне его. Наименьший рейтинг предпочтений отмечен по отношению к КНР.

Страны и народы, вызывающие наибольшие личные симпатии респондентов. (%)

	Таджикистан●●	Казахстан	Киргизия
Российская Федерация	51	39	46
Германия	15	24	12●
Япония	18	18	22
США	14	12	22
Турция	7	н.д.	н.д.
Киргизия	6	н.д.	н.д.
Казахстан	5	н.д.	н.д.
Узбекистан	9	н.д.	24
Китай	10	6	8

●Турция – 15%, Германия – 12%. ●●Иран – 26%, Индия – 25%.

В этой связи немалый интерес представляет вопрос о том, политика каких стран вызывает у респондентов «озабоченность, беспокойство».

Страны, вызывающие наибольшую озабоченность, беспокойство. (%)

	Таджикистан●	Казахстан	Киргизия
США	40	38	37
Китай	5	32	26
Узбекистан	51	24	30
Ирак	6	13	9
Афганистан	33	11	14
Казахстан	3	—	—
Российская Федерация	н.д.	5	5
Таджикистан	—	3	10
Киргизия	н.д.	3	—
Затруднились ответить	5	17	9

●Туркменистан – 12%, Пакистан – 10%, Иран – 6%, Турция – 5%.

Полученные результаты свидетельствуют о том, что, судя по ответам респондентов, существование ШОС будет в немалой степени связано с преодолением исторически сложившихся недоверия и предубеждений, существующих как у отдельных народов стран Центральной Азии, так и по отношению к Китаю.

7. Представляется целесообразным специально разобраться с мнениями жителей России.

Первый вопрос, заслуживающий пристального внимания, сформулирован следующим образом: **какие страны относятся к нашей стране наиболее дружелюбно, хотят развивать с нами взаимовыгодное сотрудничество?**

Население России продемонстрировало наличие у него чрезвычайно широкого спектра мнений, хотя 34% респондентов затруднились с ответом.

Ответы распределились следующим образом:

Белоруссия – 16%, Германия – 14%, Украина – 11%, Китай – 10%, Франция – 8%, США – 6%, Казахстан – 5%, Япония – 4%, Индия 4%, СНГ – 3%, Италия – 3%, Болгария 3%, Корея – 2%, Финляндия – 2%, Ни одна – 2%. Кроме того, в ответах было названо еще 13 стран, в пользу каждой из которых высказалось менее 1% респондентов.

Участникам опроса представлялась возможность по всем вопросам дать несколько ответов, поэтому следует напомнить, что сумма значений ответов превышает 100%.

Для оценки полученных мнений важны ответы на вопрос о **желательности сотрудничества с различными регионами и странами**. Позиции россиян при ответе на этот вопрос оказались более определенными, Примечательно, что в данном случае затруднились с ответом 11% респондентов.

Ответы распределились следующим образом:

Европейский союз – 35%, СНГ – 27%, США – 15%, Страны бывшего социалистического лагеря – 15%, Китай – 15%, Япония – 14%, страны Евразии – 7%, Индия – 7%, Германия – 1%.

Дополнительную характеристику мнений россиян можно получить из российско-китайского опроса. Россияне дали следующие ответы на вопрос: **Какие страны, с Вашей точки зрения, можно, в первую очередь, назвать друзьями и союзни-**

ками России?: Ответы: Украина – 15%, Белоруссия – 14%, Германия – 13%, Франция – 8%, США – 6%, Китай – 5%, Казахстан – 4%, Италия – 2%, Польша – 2%, Япония – 2%, Англия – 2%, Таких нет – 25%. Были названы также СНГ, Индия, Болгария, Турция, Финляндия, Корея, Швеция, Чехия, Греция, Испания. Каждая из них была указана менее 1% респондентов. Затруднились с ответом 31%.

Иными словами, в общественном мнении россиян явно господствует наиболее благосклонное отношение к славянским и европейским странам. Это заключение подтверждают и ответы на вопрос о том, **какие страны занимают недружественную и даже враждебную позицию по отношению к России.** При ответе на него были получены следующие ответы: США – 34%, Грузия – 10%, Ирак – 6%, Латвия – 4%, Афганистан – 3%, Китай – 3%, Англия – 3%, Япония – 2%, Литва – 2%, Германия – 2%, Украина – 2%, Таких нет – 28%. Менее 1% респондентов назвали Иран, Турцию, Пакистан, Белоруссию. Затруднились ответить – 28%.

8. Данные китайского исследования дают возможность взглянуть на рассматриваемую тему с ещё одной точки зрения.

На вопрос: **Какие страны являются дружественными по отношению к Китаю?** были получены следующие ответы: Россия – 26%, Северная Корея – 8%, Гонконг – 8%, Сингапур – 3%, США – 3%, Южная Корея – 3%, Франция – 2%, Индия – 2%, Пакистан – 2%, Канада – 2%, Таких нет – 2%, Другие – 3%. Менее 1% респондентов указали Великобританию, Германию, Японию, Австралию. Затруднились с ответом 32% участников опроса. Среди названных государств нет ни одной центральноазиатской страны.

При ответе на дополнительные вопросы 23% респондентов отметили, что отношения с Россией «очень важны» и 46% назвали их «довольно важными». Таким образом более двух третей участников опроса выразили своё положительное отношение к России. Вместе с тем, лишь 9% китайских респондентов назвали Россию в качестве «наиболее важного экономического партнера Китая». Россия признана «наиболее важным партнёром Китая в военной сфере». В таком качестве её назвали 31% респондентов.

На вопрос: **Какие страны являются недружественными по отношению к Китаю?** ответы распределились следующим образом: США – 54%, Япония – 15%, Россия – 1%, Франция – 1%, Великобритания – 1%, Индия – 1%, Другие – 3%, Таких нет – 1%. Затруднились с ответом 23% респондентов.

При ответах на дополнительные вопросы 35% населения назвали США «наиболее важным экономическим партнёром Китая». Среди других стран были названы Япония – 7%, Великобритания – 3%, Франция – 2%, Германия – 2%, Германия – 2%, Южная Корея – 2%, Сингапур – 1%. США признана также «наиболее важным партнёром Китая в военной сфере». Таково мнение 21% респондентов. Остальные страны набрали по 2% и менее.

Следовательно, опрос выявил отчётливое противоречие в общественном мнении китайцев. Отношения с Россией признаются важными, но среди наиболее важных экономических и военных партнёров Китая всё же считаются США, хотя эта страна и объявляется недружественной. Таким образом, на общественное мнение китайцев оказывает большое внимание, с одной стороны, пропаганда, а с другой – реальные отношения, что и вызывает противоречие в позициях респондентов.

Итак, если опросы РОМИР осуществлены корректно и им можно доверять, то существование и развитие ШОС связано с немалыми сложностями и противоречиями в общественном мнении населения всех стран-участниц этого объединения.

Ежов Г.П.

Некоторые особенности демографического процесса в Иране в последние годы

История организации статистики

Систематические наблюдения за демографическими процессами в Иране начались в 1921 г., когда в стране было создано Управление регистрации актов гражданского состояния, которое фиксировало рождения, смерти, браки и разводы.

В 1924 г. эти функции были возложены на министерство внутренних дел, в 1928 г. Меджлис принял соответствующий

закон, в соответствие с которым было создано Главное управление статистики и актов гражданского состояния.

В июне 1939 г. Меджлисом был принят закон о проведении всеобщей переписи населения, в соответствие с которым в том же году было переписано население Тегерана, а в 1940, 1942 и 1944 гг. – еще в 33 городах страны.

Вторая мировая война внесла свои коррективы в развитие демографической службы страны, и только в 1952 г. правительство вновь вернулось к этому вопросу, была создана Организация по сбору общей статистики, в 1953 г. был принят закон о статистике и переписи населения. Управление статистики и переписи населения было выведено из Главного управления статистики и актов гражданского состояния и передано в ведение Организации по сбору общей статистики, и таким образом, впервые в стране была создана структура, монополюльно занимавшаяся сбором информации. В 1955 г. она вошла в состав Министерства внутренних дел под названием Главного управления общей статистики, и в 1956 г. с его помощью была проведена первая всеобщая перепись населения страны. За ней последовал целый ряд статистических исследований, которые были использованы в основном Планово-бюджетной организацией при составлении планов развития как страны в целом, так и отдельных отраслей народного хозяйства. Видимо, по настоянию основного заказчика, Главное управление было передано в ведение Планово-бюджетной организации и переименовано в Центр иранской статистики. Первой крупной работой этого центра стало проведение всеобщей переписи населения и жилищ в ноябре 1966 г. В 1974 г. был принят новый устав центра, действующий в настоящее время. С тех пор такие переписи стали проводиться каждые десять лет, последняя – в 1996/97 г. Правда, значительный рост населения после исламской революции 1979 г., интенсивная миграция в связи ирано-иракской войной, появление многочисленных беженцев (до 2 млн. чел.) из Афганистана, и ряд других причин потребовали проведения более частых обследований населения, и в 1991 г. была проведена внеочередная перепись, позволившая лучше организовать работу правительственных учреждений.

Демографические процессы.

По переписи 1946 г. численность населения в Иране составляла 14,1 млн. чел. при годовом приросте 2%. В 1951 г. прирост увеличился до 2,8%, а число жителей возросло до 16,2 млн. С этого момента наблюдается ускоренный рост населения, до 19 млн. в 1956 и 25,8 млн. – в 1966 г.

На март 1997 г. население Ирана составляло 60,5 млн. человек. Следующая всеобщая перепись будет проведена в 2006/07 г., однако по публикуемым данным о количестве рождений и смертей, которые впервые появились в статистическом сборнике 2003/04 г. за период с 1999/2000 г., можно с большой долей вероятности принять количество населения Ирана на март 2004 г. на уровне 65,2 млн. человек.

Анализируя итоги проведенных в последние годы переписей, можно отметить несколько характерных особенностей. Так, прирост населения, непрерывно увеличивавшийся после революции с 2,7 до 3,9% в 1986/87 г., начал постепенно снижаться, и упал до 2,5% в 1991/92 г., 1,5% в 1996/97 г. достиг самого низкого значения – 1,06% в 2000/01 г., после чего стал медленно подниматься, до 1,23% в 2001/02 г. и 1,25 – в 2003/04 г.

Количество мужчин в стране больше, чем количество женщин (50,81 к 49,19%), в городах мужчины составляют 51%, в сельской местности – 50,4%.

Половине мужского населения находится в возрастной группе до 19,4 лет (20,5 лет в городах и 17,9 – в деревне), половина женщин моложе 19,5 лет (20,4 в городе и 18,3 лет в деревне).

Средняя семья состояла по переписи 1996 г. из 4,84 человека, всего семей насчитывалось 12,4 млн., из которых 61,3% жили в городах, а 38,7% составляли сельское население. Число городов в стране достигло 614, причем в 23 из них имели население более 250 тыс. человек, и в них суммарно проживало 55% всего городского населения, а 83 города имели каждый в среднем только 3,5 тыс. человек.

Число деревень составило 68,1 тыс. В 234 наиболее крупных деревнях проживало по 8,8 тыс. человек, и число таких деревень возросло за десять лет на 21%. Четверть сельского населения проживало в деревнях размером от 100 до 500 человек,

доля которых составляла 36% всех сельских населенных пунктов. Одновременно продолжался процесс увеличения числа малонаселенных деревень. За десять лет их количество увеличилось с 28,1 до 31,8 тыс., а число жителей осталось почти неизменным (рост с 1038 до 1075 тыс. человек). Доля таких деревень возросла с 43 до 46,6%.

Семейные отношения

Первое, что бросается в глаза при анализе данных о семейных отношениях, это то, что в браки стало вступать больше людей. Так, за 8 последних лет количество браков возросло с 480 до 680 тыс. что в отношении ко всему населению составило 0,79 и 1,04%.

Число разводов при этом также возросло с 7,9 до 10,4% от числа заключенных браков.

Интересно, что за последние 25 лет возраст мужчин, вступающих в первый брак, поднялся с 23,6 до 25,6 лет, а женщин, соответственно, с 19,7 до 22,4 лет. При этом очень интересно, что в сельской местности невесты, вступающие в первый брак, взрослеют скорее, чем в городе (19,1 и 22,3, и 20,2 и 22,3 года) Этот факт, в принципе противоречит нормам ислама, которые требуют, чтобы девушек выдавали замуж, как только они достигнут половой зрелости. В свое время после революции в Иране с таким тезисом выступил аятолла Монтазери, зять Хомейни, исполнявший в то время должность пятничного имама Тегерана. Однако статистика утверждает, что нормы ислама продолжают действовать в Иране во многих случаях и в настоящее время. Так, перепись 1996/97 г. показывает, что около 7 тыс. мальчиков в возрасте от 10 до 14 лет вступили в брак, 1,3 тыс. человек этого возраста были уже вдовцами, а 1,2 тыс. – развелись, причем 87,5 этих ранних браков было совершено в городах.

Девочек в возрасте от 10 до 14 лет замуж было выдано 24,5 тыс., 1,4 тыс. было вдов и 1,2 тыс. разведенных.

Однако 46,4% всех мужчин женились в возрасте 25 – 39 лет, а среди женщин того же возраста число вступивших в брак составляло 47,9%.

Мазырин В.М.

«Вьетнамо-российские отношения: время испытаний»

Автором дан краткий анализ эволюции вьетнамо-российских отношений после распада СССР, их состояния и перспектив. Эта тема мало освещена как в отечественной, так и зарубежной научной литературе, включая Вьетнам.

На рубеже 80 – 90 годов прошлого века во вьетнамской внешней политике, в том числе экономической, произошли глубокие, значимые перемены. Они стали одной из составных процесса реформ («обновления»). На смену долгой привязке к СССР, в основе которой лежали идеологические и военные императивы, пришла прагматическая, многополюсная ориентация. Максимально проявляясь во внешнеэкономической деятельности, она содействует модернизации народного хозяйства, восстановлению утраченных в прежний период связей с соседними странами, быстрой реинтеграции в международную систему разделения труда и торговли.

В рамках этого процесса отношения между Вьетнамом и Россией – преемницей СССР также претерпели кардинальные изменения. После долгих лет дружбы и всестороннего сотрудничества наступил период отчуждения и кризиса, начался распад отлаженного механизма взаимодействия. Столь резкий поворот вызван не обострением взаимных противоречий или враждебным поведением одной из сторон. Он стал прямым следствием порожденных развалом СССР долговременных геополитических изменений.

Для внешнеполитической стратегии Вьетнама критически важным оказалось то, что он утратил не просто важного союзника, а свою главную идейно-политическую и экономическую опору. На месте Советского Союза, выступавшего гарантом и донором строительства социализма в СРВ, возник ряд государств, не имеющих ни реальных возможностей, ни желания взять на себя такую же роль.

Руководство России, пересмотрев внешнеполитические и экономические приоритеты страны, отодвинуло Вьетнам на периферию своих национальных интересов, фактически отказалось от сохранения здесь своего влияния. После развала СССР российская сторона, по сути, инициировала свертывание двусторонней торговли, в целом экономических и прочих отношений.

В этой ситуации Вьетнам был вынужден принять авральные меры для спасения своей экономики. Были установлены торговые контакты, другие формы сотрудничества с развитыми и новыми индустриальными странами Запада и Дальнего Востока. Ханой начал проводить политику «открытых дверей» с целью более широкого привлечения иностранных инвестиций и помощи для решения острых задач социально-экономического развития. Также диверсификация внешней политики способствовала установлению равноудаленности от великих держав, укреплению мира и безопасности в Юго-Восточной Азии.

В результате, в 90-х годы произошло существенное изменение баланса сил в АТР, самого характера отношений СРВ с такими странами, как США, Россия, КНР. Позиции правопреемницы Советского Союза – России серьезно ослабли. Появившийся здесь вакуум пытаются заполнить Китай, государства АСЕАН, высокоразвитые индустриальные страны.

Необходимость поиска сдержек и противовесов продиктована тем, что «открытие дверей» поставило перед Ханоем проблему сохранения существующего режима. Его лидеры решительно отвергли попытки ряда западных стран увязать готовность к сотрудничеству с изменением политического строя СРВ (так называемой «мирной трансформацией»).

Во второй половине 1990-х гг. в двусторонних отношениях намечилось определенное оживление. Оно состояло, прежде всего, в активизации визитов на высшем и высоком уровнях. Российское руководство признало значение сотрудничества с Вьетнамом как для решения экономических проблем обеих стран, так и для восстановления своих позиций на региональном уровне.

Можно выделить ряд причин такого поворота. Во-первых, отчасти сохранилась экономическая основа взаимного интереса. Построенные при советском содействии объекты продемонстри-

ровали свою необходимость, во многом стали базой для развития ключевых отраслей промышленности и сельского хозяйства СРВ, позволили успешно решать насущные задачи.

Во-вторых, в отличие от других стран, ведущих борьбу за укрепление своих позиций в регионе ЮВА и в самой СРВ, относительно России у вьетнамцев не существует синдромов или предубеждений, связанных с историческим прошлым. Вьетнам видит в России дружественное государство, союзника на международной арене. Обе страны придерживаются сходных позиций по большинству ключевых проблем современности.

В-третьих, значительная прослойка вьетнамского общества, включая руководителей различного ранга, получила образование в СССР. Эти люди испытывают симпатии к России, переживают в связи с происходящими в ней событиями. В силу особенностей национального характера вьетнамцам присуще глубокое уважение к своим учителям и месту учебы.

В-четвертых, до тех пор, пока в стратегическом плане СРВ не переориентируется на другие державы, ее армия объективно остается в зависимости от поставок российской военной техники и услуг. А на военно-техническое сотрудничество приходится до 50% товарооборота двух стран.

Завершением условного периода «охлаждения» можно считать подписание в 1994 г. Договора об основах дружественных отношений между РФ и Вьетнамом, который определил главные принципы взаимодействия в новых условиях, в том числе отказ от прежней схемы «донор-реципиент». После первой встречи президентов двух стран в 1998 г. и урегулирования в 2000 г. задолженности Вьетнама перед Россией в двусторонние отношения вступили в этап стратегического партнерства.

В марте 2001 г. была подписана совместная Декларация о стратегическом партнерстве, отражающая заинтересованность сторон во взаимовыгодном сотрудничестве и выведении его на новый уровень с учетом накопленного опыта, а также новых международных реалий.

Судя по динамике политических контактов в течение последних шести лет, вьетнамо-российские отношения сейчас вышли на «подъем». Однако основным вопросом здесь является то,

насколько уровень политического диалога соответствует конкретному «наполнению» двусторонних связей. Прежде всего, отстает их важнейшая – экономическая составляющая, которая определяет эффективность и взаимную выгоду сотрудничества двух стран.

Объективно оценивая значение России для современного Вьетнама, его следует признать невысоким. Объем двустороннего торгово-экономического сотрудничества несравним с советским периодом. На РФ сейчас приходится не более 2% внешней торговли Вьетнама, в списке иностранных инвесторов она стоит в конце первой десятки. Поиск путей реализации имеющегося потенциала сотрудничества идет в тех сферах, где остаются для этого предпосылки (нефтедобыча, военно-техническое сотрудничество, энергетика, экспортно-импортные операции по отдельным товарным группам).

Можно, конечно, сожалеть о безвозвратно ушедшей «золотой эре» двусторонних отношений, однако необходимо признать, что обеим странам уже не нужна такая чрезмерная (для Вьетнама, прежде всего) ориентация и привязка друг к другу. Нынешнее состояние двусторонних связей в принципе гораздо более соответствует реалиям, потребностям и возможностям сторон.

Тем не менее, Россия осталась одним из «векторов» внешнеполитического курса Вьетнама, хотя далеко не таким значимым, как прежде. В сфере экономики, не говоря уже о сфере культуры и образования, ее существенно потеснили конкуренты из Японии, стран АСЕАН, США и ЕС, Австралии, Южной Кореи и Китая. Но, несмотря на значительное снижение масштабов сотрудничества с Россией, вьетнамское руководство пока еще считает его важным фактором своей внешнеполитической стратегии.

В заключение автор отмечает, что вьетнамо-российские отношения, пережив распад мировой социалистической системы, удержались от всестороннего свертывания. В этом их коренное отличие от «традиционных связей» с другими бывшими социалистическими странами Центральной и Восточной Европы.

Сейчас вьетнамо-российские связи сохраняют, в принципе, комплексный характер, во многих ключевых сферах по-прежнему существует доверительность отношений. В новом ты-

сячелетия лидеры Вьетнама и России налаживают стратегическое партнерство.

Вместе с тем, признается, что в нынешних условиях, когда присутствие третьих стран во Вьетнаме становится все ощутимее, России, скорее всего, не удастся вернуть утраченные позиции. Пройдут годы, и нынешнее поколение вьетнамцев, хорошо помнящее о периоде тесной дружбы и сотрудничества, уступит свое место более молодому, представители которого растут в иных условиях. Интересы двух стран – региональные и международные – также могут вступить в противоречие, в том числе и по Китаю.

В дальнейшем многое будет зависеть от государственной политики России не только в политико-экономической, но и культурно-образовательной сфере. Конечно, реализовать заявленные намерения будет не просто, так как нужны не только политическая воля, но и действенные экономические рычаги, качественно новый механизм взаимодействия. Без этого невозможно рассчитывать на успешную реализацию установки на развитие стратегического партнерства между двумя странами.

Как показывает проведенный анализ состояния и перспектив отношений между СРВ и Россией, для их дальнейшего развития есть объективные предпосылки. Однако если правительство РФ будет де-факто пренебрегать созданной за долгие годы базой, то Ханой окончательно переориентируется на географически близких, более сильных экономически и политически заинтересованных партнеров.

Мелкумян Е.С. **Отношения России со странами ССАГЗ:** **состояние и перспективы**

Отношения России со странами Совета сотрудничества арабских государств Залива (ССАГЗ) пока остаются на низком уровне, хотя члены этой региональной группировки, которая объединяет крупнейших производителей энергоресурсов в мире, неуклонно усиливает свои экономические и политические пози-

ции в мире. Перспектива присоединения к этой организации Ирака после завершения процесса восстановления суверенитета и независимости этой страны, несомненно, повысит значимость этого объединения не только в регионе Персидского залива, но и всего Ближнего Востока, принимая во внимание экономический и политический потенциал иракского государства.

Российские интересы в развитии отношений с ССАГЗ определяются тем, что Россия должна координировать свою нефтяную политику с входящими в эту организацию государствами, которые являются в то же время ведущими членами ОПЕК. Кроме того, Россия хотела бы привлечь инвестиции из стран Совета сотрудничества, обладающих большими финансовыми возможностями и активно вкладывающих капиталы по всему миру. Россия также готова расширять экономическое и торговое сотрудничество с этой группой государств, которые могли бы стать объектом деятельности для государственных и частных российских компаний. Россия заинтересована и в координации своей региональной и глобальной политики с государствами-членами ССАГЗ, которые занимают ведущее положение среди мусульманских и арабских государств и оказывают существенное влияние на процессы, происходящие в этой части мира.

Политика России в отношении государств Совета сотрудничества в 2000-е годы стала определяться стратегией внешнеполитической деятельности, выработанной новым российским руководством.

Начало XXI века было отмечено изменением характера отношений между Россией и странами ССАГЗ. Новый президент Российской Федерации В.В. Путин предложил серьезную трансформацию внешней политики с тем, чтобы эта политика опиралась на потребности экономического развития страны. Отношения с членами ССАГЗ были включены в общий контекст внешнеполитических задач государства. Для продвижения поставленных целей было необходимо решить те проблемы, которые создавали напряженность в отношениях между Россией и этой группой государств.

В ноябре 2000 г. президент Путин направил своего специального представителя по проблемам урегулирования ближнево-

сточного конфликта, заместителя министра иностранных дел В. Срегина в Бахрейн и Катар с официальными посланиями руководителям этих государств. В них президент Путин выразил свое удовлетворение тем, что Россия и эти государства занимают одинаковые или схожие позиции по ключевым проблемам регионального и глобального развития. Он также подтвердил готовность России более эффективно использовать потенциал сотрудничества с этими государствами¹.

В этот же период министр иностранных дел России посетил Саудовскую Аравию и Кувейт – ведущие страны Совета сотрудничества, где он обсудил со своими коллегами актуальные вопросы региональных и международных отношений. Этот визит должен был подтвердить готовность государств Совета сотрудничества признать, что чеченская проблема является внутренним делом России и отказаться от какого-либо вмешательства, связанного с ее решением. Чеченская проблема стала основным препятствием для налаживания плодотворного сотрудничества между Россией и государствами Совета сотрудничества, которые пытались оказать давление на Россию с целью прекращения военных операций в Чечне и начала переговоров с сепаратистами. Кроме того, благотворительные фонды из этих стран оказывали щедрую финансовую помощь Чечне, которая, по неофициальным данным, являлась одним из источников финансирования чеченских боевиков. Министр иностранных дел в ходе своего визита подтвердил единство подходов России и стран Совета сотрудничества к стабилизации ситуации на Северном Кавказе.

В начале XXI века встречи министров иностранных дел России и стран ССАГЗ во время сессий Генеральной Ассамблеи ООН стали носить традиционный характер. В ноябре 2002 года Генеральный секретарь ССАГЗ А. Атыя посетил Москву. По результатам его переговоров с ответственными российскими лицами был подготовлен проект протокола, касающийся создания механизма политического диалога и сотрудничества между Россией и ССАГЗ. Это был первый шаг на пути налаживания

¹ Министерство иностранных дел, <http://www.In.mid.ru>, 09.11.2000

прочных политических контактов между Россией и региональной организацией арабских государств Персидского залива.

Реализация нового подхода внешнеполитического ведомства России к странам Совета сотрудничества дала свои результаты. Наиболее впечатляющими были успехи, достигнутые в развитии политических отношений между Россией и саудовским королевством. Хотя напряженность в их отношениях, вызванная влиянием чеченской проблемы и мусульманского фактора в целом окончательно не была снята, тем не менее, лидеры обеих государств были готовы принять политическое решение, которое означало бы радикальную перестройку характера двусторонних отношений, основанную на тех изменениях, которые произошли в регионе Ближнего Востока и Персидского залива. Оба государства имели общие интересы в том, что касалось поддержания стабильного развития мировой экономики. В процессе выработки новых форм российско-саудовского сотрудничества, оно нашло поддержку со стороны различных групп политического и экономического влияния в обеих странах, которые были заинтересованы в его дальнейшем развитии.

Стороны подписали соглашение о сотрудничестве в области нефти и газа, которое предусматривало создание рабочей группы, включающей представителей российского министерства энергетики и саудовского министерства нефти. Это соглашение давало возможность саудовским компаниям участвовать в реализации проектов в нефтяном и газовом секторе в России, и российским компаниям предоставляло аналогичные перспективы в Саудовской Аравии. Оно также предусматривало создание совместных саудовско-российских компаний в третьих странах.

Согласно положениям этого соглашения в январе 2004 года российская компания ЛУКойл выиграла тендер на освоение газовых месторождений на севере Саудовской Аравии и создала для реализации этого проекта совместную с Саудовской Аравией компанию.

В октябре 2002 г. состоялось первое заседание созданной еще в 1994 г. российско-саудовской комиссии по торговле, экономическому, научному, техническому и культурному сотрудничеству, а также прошел Российско-саудовский деловой форум,

в котором приняли участие руководители компаний, банков, фондов и торгово-промышленных палат обеих стран. Они подтвердили свою заинтересованность в разработке совместных проектов в области нефтедобычи в третьих странах, на основе российского оборудования и саудовских инвестиций.

В настоящее время отношения между Россией и Саудовской Аравией в различных областях занимают лидирующие позиции, однако, Россия заинтересована в расширении контактов со всеми членами ССАГЗ и прилагает усилия, направленные на реализацию этой задачи.

Что касается экономического сотрудничества между Россией и ОАЭ, то по сравнению с остальными членами Совета сотрудничества, оно достигло высокого уровня. Российские граждане заняты в основном в мелком и среднем бизнесе. В конце 2003 г. на территории ОАЭ было зарегистрировано 20 представительств российских компаний и более 200 совместных предприятий¹. Они оказывают определенное влияние на экономическую жизнь страны. Численность российских туристов, посетивших ОАЭ в 2003 г. составила 250 тысяч².

Кроме того, Россия и ОАЭ развивают отношения в военно-технической области. За последние десять лет объем военно-технического сотрудничества превысил один миллиард долларов³. Помимо ОАЭ среди стран ССАГЗ только Кувейт закупает российское вооружение и военную технику. До 2001 г. Кувейт закупил в России вооружения и военной техники на сумму в 850 млн. долларов⁴.

За последние несколько лет были интенсифицированы торговые связи между Россией и государствами Совета сотрудничества, прежде всего, это затронуло российский экспорт. Однако в целом товарооборот продолжает оставаться на низком уровне.

¹ Министерство торговли и экономики РФ, <http://www.economy.gov.ru> 31.12.2004.

² Там же.

³ Там же.

⁴ В.П. Юрченко. Военно-техническое сотрудничество России с арабскими странами: вчера, сегодня, завтра // Ближний Восток и современность. Выпуск 23 М., 2004 г. Р. 59.

Среди торговых партнеров России первые места занимают ОАЭ, Саудовская Аравия и Кувейт. Связи с Бахрейном, Катаром и Оманом в торговой сфере, а также в других сферах сотрудничества находятся на стадии проведения взаимных переговоров.

Россия стремится расширить свои возможности в качестве выгодного экономического партнера государств ССАГЗ. Развитие экономических связей поможет создать заинтересованность деловых кругов обеих сторон, что будет способствовать созданию основы для более стабильных политических связей между ними.

Россия и государства ССАГЗ стремятся к созданию полицентричной системы международных отношений. Они хотели бы воздействовать на решение актуальных проблем, прежде всего, касающихся региона Ближнего Востока и Персидского залива. Совпадение их позиций по большинству региональных проблем создает необходимую базу для развития плодотворного сотрудничества между ними.

Мельянцев В.А.
Россия, крупные страны Востока
и Запада: сравнительная оценка индексов
международной конкурентоспособности,
производительности и качества жизни

1. Парадоксальность экономического развития России в 1999–2004 гг. в том, что она, войдя в группу тридцати быстрорастущих стран (в среднем более 6% ежегодного увеличения ВВП), имеет по-прежнему *сравнительно низкий рейтинг по общему индексу международной конкурентоспособности* – в 2004 г. 70 место из 104 стран. Он, правда, выше, чем по Нигерии (93), Украине (86), Алжиру (71). Но ниже, чем в Индонезии (69), Турции (66), Бразилии (57) и существенно ниже, чем в Индии (55), КНР (46) и Южной Корее (29, – см. табл.1). На РФ, доля которой в мировом населении и ВВП (измеренном в ППС) составляет соответственно 2,3 и 2,5%, приходится лишь 1,6% мировых расходов на НИОКР, 1% пользователей Интернета, 0,5% глобального притока прямых иностранных инвестиций и экс-

порта готовых изделий и *менее 0,3% (!) мирового экспорта высокотехнологичных товаров*¹.

2. Оценивать динамику производительности в РФ в 1999–2004 гг. можно по-разному. Если без соответствующей корректировки рассчитать динамику численности занятых и основных фондов (а она по обоим показателям оказалась весьма низкой), получится, что рост ВВП России определялся преимущественно повышением эффективности (см. табл.2). Однако более детальный анализ показывает *иную картину*. Дело в том, что в период после дефолта 1998 года темп прироста отработанных часов был втрое выше темпа прироста занятых, а темп прироста основного капитала, скорректированного на изменение коэффициента использования мощностей, оказался примерно в 8 раз больше нескорректированного показателя (в обоих случаях введена поправка на износ фондов). Как известно, именно в этот, *восстановительный период* немалыми темпами (в среднем на 6–6,5% в год) повышалось производство углеводородов, которые в тенденции дорожали. По моим расчетам, экономический рост в РФ в последние 6 лет на 40–42% определялся восстановительными процессами и на 32–33% – наращиванием производства нефти и газа. Всего за счет экстенсивных факторов было получено 82–84% прироста ВВП. *Совокупная факторная производительность росла в среднем лишь на 1,0–1,2% в год. Ее вклад в прирост ВВП не превышал 20%. Т.е. он оказался примерно в два раза меньше, чем в азиатских НИС, КНР и Индии и почти втрое меньше, чем в среднем по развитым странам*².

3. Невысокий уровень международной конкурентоспособности и динамики производительности, отмечаемые в России в последние годы, ассоциируются с весьма низким рейтингом РФ

¹ Рассчитано по World Bank. World Development Report, 2005. Washington, D.C., 2004. P. 257, 263; World Development Indicators, 2004. P. 296, 300.

² См.: В.А.Мельянцев. Как это произошло. Возникновение и распространение интенсивного способа производства в ныне развитых, развивающихся странах и России, *Вестник Московского Университета*. Сер. 13. Востоковедение. 2004, № 3. С. 39; он же, Арабо-исламский мир в контексте глобальной экономики. М., 2003. С. 69.

по композитному *индексу качества жизни (ИКЖ)*¹. Подчеркнем, мы вовсе не считаем отмеченный индекс идеальным. Но, поскольку его важнейшими компонентами являются индикаторы материального уровня жизни, здоровья населения, политической стабильности и безопасности, отмеченный комплексный показатель в целом способен отразить общую тенденцию. По состоянию на конец 2004 г. РФ по ИКЖ занимала 105 место (из 111 стран), располагаясь между Ботсваной и Узбекистаном. Еще хуже, правда, рейтинг у Нигерии (108), Гаити (110) и Зимбабве (111), но это – явные маргиналы. При этом далеко впереди России оказались страны более бедные по критерию подушевого ВВП – Индия – на 73 месте, КНР – на 60-м, Бразилия – на 39-м (см. табл.1).

Уровень неравенства распределения доходов в РФ, измеряемый коэффициентом Джини², как известно, резко вырос: с 0,26 в 1991 г. до 0,40–0,46 в начале 2000-х гг. Такой или еще более высокий уровень неравенства характерен главным образом для африканских и латиноамериканских стран, с их огромным уровнем социальной поляризации (в Нигерии – 0,506, в Бразилии – 0,591). Кстати, эти страны в последние 20–25 лет не были замечены среди рекорсменов экономического роста. Как показывают расчеты, выполненные по группе крупных и средних развивающихся стран, повышение уровня неравенства распределения доходов (после достижения значения в 0,35–0,38) весьма тесно коррелирует со снижением темпов экономического роста ($R^2 = 0,674$, расчет произведен по параболе)³.

Распространенное мнение о том, что Россия имеет весьма высокий *уровень человеческого капитала*, во многом представляется заблуждением. По среднему числу (редуцированных) лет обучения взрослого населения РФ (12,6 лет) в целом опережает страны со средними доходами (9–11 лет), заметно уступая при этом азиатским НИС (15–16 лет). Недоучитывается, однако, то,

¹ The Economist Intelligence Unit's Quality-of-life Index, – The World in 2005(www.economist.com).

² Он варьирует от 0 (полное равенство) до 1 (гипотетический случай, когда один, или одна семья имеет все – 'the winner takes it all').

³ Рассчитано по: World Bank. World Development Report, 2005. P.258–261.

что в России невысок уровень здоровья населения. В РФ средняя продолжительность предстоящей жизни населения (от рождения) – 65–66 лет – все еще меньше, чем в среднем по миру (67 лет), и ниже, чем в Египте, Таиланде и Бразилии (69 лет), Вьетнаме, Турции, Филиппинах (70 лет), Китае, Ливане и Алжире (71 год), Малайзии, Тунисе и Саудовской Аравии (73 года), Мексике и Южной Корее (74 года). Среднее невзвешенное по отмеченным двум компонентам человеческого капитала в РФ (73% от США) ближе к странам со средними доходами (68%), чем к нооиндустриальным странам Азии (88% от США).

4. Добившись в последние пять-шесть лет некоторых успехов в улучшении макроэкономической среды, РФ по *макроэкономическому индексу международной конкурентоспособности* (индекс М в табл.1) заняла 56 место (из 104), правда, уступая Индии (52), Южной Корее (35), КНР (24), Таиланду (23). В то же время *достижения РФ весьма посредственные в технологической сфере* (67 место, индекс Т) и *особенно слабые по уровню качества общественных институтов* (89 место из 104, индекс N).

5. Расчеты, выполненные по группе крупных и средних развивающихся и переходных экономик за период 1990–2003 гг., показывают, что более высокие темпы экономического роста примерно *на одну пятую* определяются более высокой динамикой экспорта, *наполовину* – более высокой нормой капиталовложений и почти *на треть* – качеством и эффективностью государственных институтов. Применительно к России это может означать, что ей для сохранения хотя бы 5–6% ежегодного прироста ВВП необходимо, разумеется, проводить реформы, направленные на дальнейшее улучшение макроэкономической среды, наращивание экспорта и непереносимое облагораживание его структуры. Однако не менее важным, а точнее *императивным условием* является резкое повышение эффективности управления, степени прозрачности и демократизации власти, *преодоление огромной пропасти недоверия и социальной поляризации*, возникшей в обществе. Без этого, как представляется, невозможно остановить колоссальный отток капитала (10–12% ВВП), обеспечить столь необходимый стране полутора-

двухкратный рывок в увеличении нормы капиталовложений (с нынешних 18% ВВП; в азиатских НИС и КНР она на уровне 28 – 40% ВВП). Между тем, как показывают расчеты по группе крупных и средних развивающихся и переходных экономик, корреляция между нормой внутренних инвестиций и темпами роста ВВП чрезвычайно высока, $R = 0.91$.

Таблица 1. Подушевой ВВП, индексы конкурентоспособности и качества жизни

Показатели Страны	ВВП на душу населения, 2003 долл., ППС	Места стран в рейтинге по уровню				Качества жизни, 2004 ³
		Международной конкурентоспособности, 2004 ¹				
		О	Т	М	Н	
США	37 500	2(4) ²	1	15	21	13
Япония	28 620	9	2	29	16	17
Германия	27 460	13	12	26	11	26
Тайвань	19 902	4(8) ²	5	9	27	21
Южная Корея	17 930	29	9	35	41	30
Польша	11 450	60	45	51	80	48
Малайзия	8 940	31	27	20	38	36
Россия	8 920	70	67	56	89	105
Бразилия	7 480	57	42	80	50	39
Таиланд	7 450	34	43	23	45	42
Турция	6 690	66	52	84	62	50
КНР	4 990	46	62	24	55	60
Египет	3 940	62	65	57	70	80
Индонезия	3 210	69	73	63	68	70
Индия	2 880	55	63	52	53	73
Вьетнам	2 490	77	92	58	82	61
Гана	2 190	68	78	65	54	95
Нигерия	900	93	89	87	96	108

Примечание. 1. Рейтинги исчислены по 104 странам. **О** – Общий индекс международной конкурентоспособности (ИМК), рассчитан как среднее взвешенное индексных чисел его важнейших компонент: **Т** – технологический ИМК, **М** – макроэко-

номический ИМК, **Н** – индекс качества государственных институтов. 2. В скобках уточненная нами оценка. 3. Рейтинги исчислены по 111 странам.

Источник: World Bank. World Development Report, 2005. Washington, D.C., 2004. P.256 –257, 264; World Economic Forum. Global Competitiveness Report, 2004. New York, 2004. P. XVI-XVII; The World in 2005, – www.economist.com.

Таблица 2. Темпы и факторы экономического роста России, 1999 – 2004, %

Варианты расчетов	Среднегодовые темпы прироста:					Вклад СП в прирост ВВП ⁵ , %
	ВВП ³ у	Занятости, I	Основного капитала, K	Природных ресурсов ⁴ , п	Совокупной производительности (СП), r	
A ¹	6,3	0,6	1,1	—	5,5	87
B ²	6,3	1,9	8,8	6,2	1,1	17

Примечания. 1. Вар. А: $y = \alpha * I + (1-\alpha) * K + r$, где α и $(1-\alpha)$ – эластичности изменения ВВП по труду (занятости) и основному капиталу (с поправкой на износ фондов), которые, по нашим расчетам и оценкам, составили в среднем за период соответственно 0,6 и 0,4. 2. Вар. В: $y = \alpha * I + \beta * K + \gamma * n + r$, где α , β и γ – эластичности изменения ВВП по труду, капиталу и природным ресурсам, они составили в среднем за период соответственно 0,40; 0,27; 0,33. Динамика реальной занятости учитывает отработанные человеко-часы, динамика основного капитала (с поправкой на износ фондов) скорректирована на изменение коэффициента использования мощностей. 3. Динамика экономического роста пересчитана методом Торнквиста-Дивизиа, с применением скользящих весов по данным об использовании ВВП.

4. Апроксимировано по выпуску продукции нефтегазового сектора. 5. $u=(r/y)*100, \%$

Рассчитано по: IMF. Russian Federation: Statistical Appendix. Washington, D.C., 2004, No.04/315. P.8; World Bank. Russian Economic Report, 2004, February. P. 5 – 8, 12 – 17; 2004, November. P. 4, 22; Госкомстат России. Российский статистический ежегодник, 2004. М., 2004. С. 324; Основные социально-экономические показатели по Российской Федерации за 1999 – 2004 гг., *Вестник Статистики*, 2005, №1. С.87 – 95.

Сагоян К.П.

К вопросу о внешнеполитической ситуации в Японии.

Начиная с 90-х годов XX столетия для определения очередного этапа развития мира широко используется термин «глобализация», так как считается, что именно в этот период происходят качественно новые изменения в формировании мирового единства. Развитие этого процесса поставило все страны мира перед необходимостью заново определить свое место в новом мировом порядке. Япония не является исключением.

После событий в Нью-Йорке и Вашингтоне в сентябре 2001 г. Япония оказалась вынуждена переосмыслить основы своей внешнеполитической стратегии. Будучи одним из ближайших союзников США, Япония резко почувствовала свою уязвимость, расценив террористические акты как непосредственную угрозу своим глобальным интересам. Так называемые «новые вызовы» международной стабильности требуют от Японии отхода от общепринятой международной практики и разработки новых, нетрадиционных инструментов.

Характерным примером может служить ее сегодняшний вклад в международные усилия по борьбе с терроризмом. Руководство Японии очень боялось повторения тех ошибок, которые были допущены во время кризиса в Персидском заливе, когда расходы Японии на военную кампанию составили более 13 млрд. долл., но, тем не менее, ее участие в антииракской коалиции

прошло практически незамеченным в глазах международного сообщества. Тогда изоляционистская позиция Японии, заключающаяся в ее отказе от любой отправки личного состава Сил самообороны за рубеж, нанесла несомненный ущерб международному престижу страны и даже поставила под сомнение дееспособность ее внешней политики.

В ответ на недавние события в Ираке японский парламент утвердил так называемый «антитеррористический пакет» и принял поправки к Закону о силах самообороны и к Закону о деятельности управления безопасности на море Японии. Кроме того, были сняты законодательные ограничения на участие сил самообороны в операциях по поддержанию мира под эгидой ООН.

Подобные законодательные меры дали возможность Японии (впервые за все послевоенные годы) направить подразделения сил самообороны за океан для оказания тыловой поддержки американским, а затем и английским войскам. Также впервые корабли и транспортные самолеты сил самообороны были использованы для доставки гуманитарных грузов в Афганистан. Одновременно с этим, Токио оказал значительную дипломатическую поддержку США, обеспечивая понимание американских военных действий со стороны отдельно взятых стран и в рамках международных форумов АТЭС и АСЕАН плюс 3 (Япония, КНР и Республика Корея).

Однако в самой Японии наиболее действенным способом искоренения терроризма, как следствия нетерпимости и экстремизма, видят не в военных действиях, а в экономическом содействии развитию и восстановлению такому, как ликвидация бедности и повышение уровня жизни. Подобные программы Япония намерена реализовывать через неправительственные организации.

Вместе с тем, трагические события в США заставили японцев обратить внимание на рост радикальных исламских настроений в мире и, в первую очередь, в ЮВА. В этой связи японская дипломатия признает одной из задач налаживание «диалога цивилизаций». Токио видит свою роль в предупреждении явлений экстремистского характера не в использовании силы для подавления инакомыслия, а в решении проблемы бедности и экономического развития.

Среди новых вызовов, на которые предстоит ответить Японии, можно выделить такие, как проблема пиратства (в последнее время участились случаи вооруженных нападений на суда в открытом море), борьба с распространением наркотиков, комплекс проблем Африканского континента (основополагающие принципы японской политики в данном направлении: содействие развитию, а также предотвращение конфликтов и решение проблем беженцев. Инструментами реализации японских усилий являются средства ОПР), обеспечение энергетической безопасности своей страны (здесь приоритет отдается Азиатскому региону и странам Персидского залива), вопросы окружающей среды, разоружение и нераспространение оружия массового уничтожения и средств его доставки.

Одним из решающих факторов обеспечения глобальной безопасности и реализации основных внешнеполитических задач Японии является ее сотрудничество в рамках Организации Объединенных Наций. Япония последовательно отстаивает верховенство ООН в решении международных проблем и стремиться к укреплению ее роли. Это продиктовано стремлением Японии использовать свою деятельность в ООН для повышения мирового авторитета своей страны и обретения возможности влиять на международную обстановку.

Проблема участия Японии в операциях ООН по поддержанию мира (ограничения на участие в которых постепенно снимаются) тесно связана с общими проблемами ее деятельности в рамках этой организации. Одной из таких проблем является обретение страной статуса постоянного члена Совета Безопасности.

Для достижения этой цели японцы постоянно выступают за реформирование ООН, прежде всего Совета Безопасности. Токיו предлагает увеличить число членов СБ с 15 до 24, включая 10 постоянных (в число последних должны войти два развитых и три развивающихся государства). На сегодняшний день Япония является второй крупнейшей экономической державой мира и вносит свыше 20% общего вклада в бюджет ООН, является мировым лидером по ОПР и восемь сроков подряд занимает пост непостоянного члена СБ – все вышеперечисленное, по мнению Токио, является достаточным поводом для подобных претензий.

Основная причина, по которой Япония стремится вступить в Совет Безопасности, заключается в расширении сферы деятельности этого органа. Наряду с вопросами военной безопасности, все большее значение приобретают проблемы гуманитарной помощи, голода, беженцев, прав человека и т.п. Отстраненность Японии от обсуждения всех этих проблем оставляет ее на обочине мировой политики.

Вместе с тем, у Японии могут возникнуть и определенные трудности в связи со вступлением в Совет Безопасности на правах постоянного члена с правом вето. Она может оказаться в весьма непростом положении при решении вопросов, связанных с применением силы в рамках ООН. С одной стороны, являясь активным членом западного блока и близким союзником США, Япония должна будет солидаризироваться с американцами, когда те сочтут целесообразным справляться с конфликтными ситуациями с помощью «силовых методов». С другой стороны, такого рода политика будет входить в прямое противоречие с японской Конституцией.

Помимо прочего, для того, чтобы стать постоянным членом СБ, Японии потребуется поддержка остальных стран, входящих в СБ, одной из которых является Россия. Однако, в отношениях между двумя странами пока все не так гладко. Несмотря на то, что дипломатические отношения между Россией и Японией уже давно восстановлены, а со времени окончания второй мировой войны прошло уже больше полувека, мирный договор между двумя странами до сих пор не подписан. Причина в том, что до последнего времени японская сторона жестко увязывала свое согласие с решением так называемого «территориального вопроса», существование которого советская сторона многие десятилетия просто отказывалась признать.

Япония по-прежнему надеется на «политическое решение», т.е. на получение согласия на передачу территорий на тех или иных условиях напрямую от российского руководства. В прошлом у Японии уже были шансы добиться успеха. Первый раз – во время переговоров 1956 г., второй раз при Горбачеве, и, наконец, во время визита в Токио Ельцина в октябре 1993 года. Однако странам так и не удалось прийти к консенсусу.

Даже сегодня, когда и Японией и Россией признается важность и взаимовыгодность подписания мирного договора и нормализация японо-российских отношений, стороны не могут найти единого решения данной проблемы. Российское руководство настаивает на верности Декларации 1956 года, которая предполагала сначала заключение мирного договора и только после этого «передачу» двух островов: Хабомаи и Шикотан (исключая тем самым из проблематики Кунашир и Итуруп, которые появились под нажимом Японии в переговорах в середине 90-х годов). Передача – это акт доброй воли, готовность распорядиться собственной территорией «идя навстречу пожеланиям Японии и учитывая интересы японского государства». Япония, в свою очередь, настаивает на том, чтобы «возвращение» предшествовало мирному договору (ибо само по себе «возвращение» – это признание незаконности их принадлежности к СССР) и возвращены должны быть все четыре острова.

Немаловажной в этой связи представляется роль Соединенных Штатов. В годы холодной войны США поддерживали позицию Японии в споре о Южных Курилах и делали все возможное, чтобы эта позиция не смягчалась. Именно под давлением Вашингтона Япония пересмотрела свое отношение к советско-японской декларации 1956 года, и стала требовать возвращения всех спорных территорий. Но в начале XXI века, когда Москва и Вашингтон нашли себе общего врага в лице международного терроризма, США избегали делать какие-либо заявления по поводу российско-японского территориального спора. Однако 14 декабря 2004 года министр обороны США Дональд Рамсфельд выразил готовность посдействовать Японии в разрешении спора с Россией по поводу Южных Курил.

Это можно рассматривать как отказ США от нейтралитета в японско-российском территориальном споре. И быть может именно такая «поддержка» США укрепляет сегодня жесткую позицию кабинета Дзюнитиро Койдзуми, намеренного в очередной раз заострить «островную» проблему и тем самым давить на Россию.

В целом, роль США во внешней политике Японии сложно переоценить. Японо-американские оборонительные договорен-

ности вот уже более 50 лет являются ключевыми в плане обеспечения безопасности Японии. Признавая за партнером «основную роль в обеспечении безопасности в АТР», японцы, как и американцы, не видят реальной альтернативы военному союзу. Совпадение военно-стратегических интересов Японии и США в перспективе останется основополагающим фактором двусторонних отношений, чему способствует нестабильная и трудно прогнозируемая обстановка в АТР и мире. Для США эти интересы заключаются в том, чтобы после ликвидации своих военных баз на Филиппинах и, при отсутствии гарантий сохранения их в Южной Корее, иметь в лице Японии с ее экономической мощью, союзника, военные базы на территории которого в силу уникальности его географического положения имеют огромное значение не только для региональной, но и для глобальной военной стратегии США.

Наряду с отношениями с США экономические и политические связи с Китаем всегда занимали приоритетное место среди других двусторонних отношений Японии. Китай больше не является объектом военной агрессии Японии или колониальным придатком ее экономики, он превратился в равноправного партнера на международной арене. Роль китайского фактора для Японии определяется прежде всего огромными возможностями этой страны как ближайшего и крупнейшего источника сырья и энергоносителей, обширного потребительского рынка и многообещающей сферы приложения капитала. Наряду с этим нормальные и прогнозируемые связи с ядерной державой, каковой является Китай, – это одна из важнейших гарантий обеспечения национальной безопасности страны в военно-стратегической сфере.

Во многом нерешенной остается для Японии проблема поиска оптимального курса в отношении стран Корейского полуострова, особенно в связи с перспективой объединения двух корейских государств. Очевидно, что с объединением Кореи в Северо-Восточной Азии возникнет необходимость формирования нового баланса сил между военно-политическими лидерами этого субрегиона – США, Китаем, Японией и Россией. Контуры этого баланса будут во многом определяться тем, какую позицию в отношении каждой из упомянутых держав займет единая

Корея. Этот вопрос будет крайне важен с точки зрения обеспечения безопасности Японии, учитывая существующие на Корейском полуострове сильные антияпонские настроения.

Подводя итог вышесказанному, представляется важным отметить, что Япония прилагает все усилия для укрепления своих внешнеполитических позиций. Осознавая недостаточность сугубо экономических методов дипломатии, Япония пытается приобрести и политический вес.

Об этом говорит и политика участия страны в деятельности международных организаций не только финансово, но и путем командирования японских сил самообороны в миротворческих целях (в том числе в Афганистан и Ирак); и попытки уменьшить свою политическую зависимость от США и свести ее к взаимовыгодному сотрудничеству; и проведение активной внешней политики с целью стать региональным, а затем и мировым лидером (ее действия по примирению КНДР и Республики Корея, урегулирование в Камбодже и др.).

Ближайшей целью Японии по-прежнему остается вхождение в Совет Безопасности ООН в качестве постоянного члена. А основной задачей в формирующейся новой системе международных отношений XXI в. станет помощь развивающемуся миру. Роль Японии, как донора и абсорбента импорта из стран Азии, возможно, будет увеличиваться параллельно со свертыванием роли США.

Возможно также усиление позиции Токио как посредника между Азией и Западным миром. Однако в Японии растет убеждение, что ей еще предстоит научиться более эффективно представлять интересы стран Азии в международных отношениях, особенно в Северной Америке и Европе. Кроме того, многие японские эксперты полагают, что возрастет значение Японии как потенциального посредника между Китаем и США.

Представляется преждевременным говорить о новой полностью сформировавшейся внешнеполитической стратегии Японии, но стоит подчеркнуть, что для японской внешнеполитической мысли характерны поиски новых формул.

Религии стран Азии и Африки: история и современность

Ацамба Ф.М.

Паломнический караван из Египта и кочевые племена (XVIII – нач. XIX вв.)

Мусульманское паломничество в средние века и в новое время представляло одно из важнейших мероприятий в арабско-мусульманском мире. Организация паломничества, его успешное проведение, отъезд и благополучное возвращение паломников воспринималось как знак благословения свыше и как признак могущества государств, организаторов хаджа.

Паломничество – одно из пяти священных обязанностей каждого мусульманина имело огромное политическое и идеологическое значение, оно объединяло в едином потоке всех верующих независимо от цвета кожи, этнической принадлежности и социального положения.

Не меньшее значение имел хадж и как экономическое предприятие. В Мекку и Медину отправлялись многочисленные купцы со своими товарами. Исполнив свой благочестивый долг, они разворачивали коммерческую деятельность. Традиция устройства ярмарок во время паломничества в Мекку была унаследована с доисламских времен и мусульмане неуклонно следовали этой традиции. Притом, что паломники отправлялись в Мекку и Медину со всех концов обширного мусульманского мира. Египетский паломнический караван занимал особое место. Со времен средневековья на Египет, как на одну из богатейших стран, было возложено обязательство снабжать священные города и их население всем необходимым. С включением Египта в состав Османской империи эти обязательства были подтверждены. Из Египта отправляли значительные объемы продовольственного зерна, крупные суммы денежных дотаций, мед, воск, свечи. В

Каире один из ремесленных цехов специализировался на изготовление кисвы – священного покрывала для Каабы. Для покрытия огромных расходов, связанных с подготовкой и проведением хаджа в Египте были учреждены крупные земельные вакфы.

Со временем сложилась управленческая структура, возглавлявшая и обслуживавшая паломничество. Предводителем паломничества являлся амир аль-хадж, который производил через соответствующий штат все расходы, связанные с паломничеством, контролировал выдачу специальных пособий по заранее составленным спискам. Он же командовал военным эскортом, сопровождавшим караван.

Согласно одному из фирманов Султана Сулеймана II (1526-1566), адресованному египетскому паше, паломников должен был сопровождать военный отряд в 500 воинов из состава османских войск, расквартированных в Египте. От амира аль-хаджж во многом зависела безопасность каравана и его благополучное возвращение. Амир аль-хаджж должен был обладать даром военного предводителя, дипломатическими способностями и главное – он был обязан честно и добросовестно относиться к огромным суммам, выделяемым на проведение паломничества и расходовать их строго по назначению.

Немаловажную роль играл глава каравана – кафиле баши, который обеспечивал караван необходимым количеством вьючных и верховых животных, руководил их отбором, закупкой или наймом.

По своим масштабам мусульманское паломничество представляло грандиозное мероприятие, в котором одновременно участвовали десятки тысяч людей.

Польско-литовский владетельный князь Николай Христофор Радзивил в бытность в Египте в 1583 г. писал, что в Каире число зарегистрированных в специальный реестр паломников достигло 12000 ч. Египетский караван включал также всех желавших совершить хадж из Северной Африки и внутренних районов Африки.

Перевозка людей, грузов, продовольствия, запасов воды, осуществлялось на вьючных и верховых животных. Особое значение имели верблюды и кони. Они представляли для изучаемо-

го времени главное транспортное средство. Морская перевозка паломников через Красное море из порта Кусаир в Джидду имела ограниченные масштабы.

Паломническому каравану необходимое число верховых и вьючных животных предоставляли египетские кочевые и полукочевые племена. Без содействия племен и без их участия паломничество в том виде, в каком оно было задумано для своего времени, не могло быть осуществлено. Племена в данном случае выступают как один из важнейших факторов совершения паломничества, и перед нами встает проблема – оседлые и кочевники. Взаимодействие оседлых и кочевников выступало в арабском мире как одна из глобальных проблем, от степени урегулирования которой зависели судьбы целых районов с высокоразвитым земледелием и многих городов. Важность этой проблемы была осознана практически всеми правителями Египта, и были сделаны удачные попытки органического включения кочевников в социально-политическую структуру общества. При мамлюкских султанах многие шейхи особенно могущественных племен были включены в категорию «людей меча», и им были предоставлены условные земельные владения – икта. Османские завоеватели упразднили мамлюкские икта, однако шейхов племен рассматривали наравне с провинциальными правителями-кашифами. Шейхи в подведомственных им областях подобны кашифам гласила «Книга законов Египта», составленная в 1524 г. (по другим сведениям в 1523 г.). Шейхи были обязаны в своих областях следить за состоянием оросительных систем, за своевременным поступлением налогов в казну, пресекать возможные мятежи. Они несли ответственность перед Портой и Порты сохраняла за собой право смещать их с поста шейха племени, если они этого заслуживали. Со временем шейхи превратились в крупных откупщиков и участвовали в эксплуатации крестьян.

В конце ХУІІІ в. когда Египет был завоеван французами, ученые, сопровождавшие завоевательную экспедицию Наполеона Бонапарта среди других задали вопрос о мультазимах (откупщиках) Хусейну Эфенди – высокопоставленному чиновнику финансового ведомства. Он ответил, что с давних пор в Египте в качестве мультазимов выступают мамлюкские беи, команду-

щие янычарскими корпусами, улама (ученые богословы) купцы, женщины и бедуинские шейхи. Некоторые племена занятие скотоводством сочетали с промысловой деятельностью, доставляли в города камедь, натуральную соду, сенну, финики, кто-то занимался извозом на Ниле.

Практически каждый город и каждая деревня Египта имели своего торгового партнера в лице какого-либо племени, или имели тесные контакты с кочевниками. Независимо от различий в хозяйственной деятельности все племена объединяло одно общее дело – это участие в торговых операциях и снаряжение паломнического каравана. По данным источников, к концу ХУШ в. в Египте проживали свыше 120 племен, небольшая часть которых осела и занималась земледелием. Общая численность членов племен достигала 150–200 тыс. человек. При том, что всего в Египте проживало 2,5–3 млн. человек, кочевой и полуседлый элемент составлял около 5–6%. Это представляло минимальное численное соотношение кочевников к оседлому населению во всем арабском мире в новое время. Тем не менее, кочевники в жизни Египта играли исключительно важную роль.

Оценивая значение египетских кочевников, Наполеон Бонапарт писал: «Арабы-бедуины – самая большая язва Египта. Из этого не следует, что их надо уничтожить; напротив, они необходимы. Без них эта прекрасная страна не смогла бы поддерживать никаких связей с Сирией, Аравией, оазисами, королевствами: Сеннар, Дарфур, Абиссиния, Триполи, а также Феццан. Без них перевозка грузов с Нила к Красному морю, из Кены в Кусейр, из Каира в Суэц стала бы невозможной. Убыток, который понесла бы страна от их уничтожения, был бы весьма значителен. Бедуины держат большое количество верблюдов, лошадей, ослов, баранов, быков и т.д., которые составляют часть богатств Египта. Натуральная сода, египетская кассия, камедь, тростник, камыш, для добывания которых надо углубиться в пустыню на несколько дневных переходов, были бы потеряны».

По неполным данным египетские племена владели общим поголовьем свыше 30 тысяч верблюдов и коней, что могло обеспечить все нужды паломнического каравана. Однако соприкосновение паломников с кочевниками не ограничивалось египет-

скими пределами. Маршрут каравана пролегал по аравийской пустыне, населенной гораздо более многочисленными племенами, чем в Египте. В Аравии процентное соотношение кочевников и оседлых приблизительно выглядело как 80 к 20. Но главная особенность ситуации в Аравии заключалась в том, что многие аравийские племена не были интегрированы в социально-политические структуры в той степени, как это сложилось в Египте. В Аравии было много независимых племен, которые не считались с установлениями центральных властей. Каждое племя, через территорию которого следовал караван стремилось получить как можно больше денег и товаров за свое покровительство паломникам или за лояльность к ним. Известны многочисленные случаи ограбления именно паломнического каравана, из чего следует вывод о том, что бедуины не выказывали особого религиозного рвения.

Именно за пределами Египта по-настоящему проверялась способность амира аль-хадж руководить столь сложным предприятием и снискать элементарное уважение со стороны шейхов племен, через земли которых он вел караван.

Египетские племена были вовлечены государственной властью во все заботы по снаряжению паломнического каравана, в то время как аравийские племена рассматривали паломничество (в данном случае египетское) как один из важных источников дополнительных доходов.

И в том и в другом случае велика была роль племен, как в снаряжении, так и совершении паломничества.

Войтенко А.А.

Время в коптских монашеских житиях: Жития блаженного Афу и апы Кира

По меткому замечанию блаженного Августина нет более ясной и в то же время более сокровенной категории, чем время (Aug. Confess. XI. 22). В немалой степени этот парадокс может быть объяснен различием между объективным протеканием жизненных процессов во времени и различным его восприятием

(«чувством времени») в различных культурах и социальных группах. Ни для кого, очевидно, уже не секрет, что существует циклическое время земледельца, «линейное» время бизнесмена, двухнедельный цикл рабочего или служащего (от аванса до зарплат) и т. д. [см. напр., Ключков, 1983. С. 11]. Наконец, каждому известен феномен психологического времени, когда разные временные промежутки воспринимаются неодинаково («час пролетел как одна минута», или, наоборот, «кажется, что минута тянулась целый час»).

Но более того, восприятие времени может быть ключом к пониманию особенностей представлений как отдельных людей, так и социальных групп, живших в прежние эпохи. Подобное мнение, впрочем, уже давно не является секретом. Нет недостатка и в примерах моделирования «общих представлений» для целых исторических обществ и цивилизаций: в качестве подтверждения можно привести исследование категорий западноевропейской средневековой культуры А.Я. Гуревича, где восприятию времени и пространства посвящена отдельная глава [Гуревич, 1984]. Однако для тех, кто хочет спуститься «уровнем ниже» и реконструировать представления *отдельных* социальных групп (в нашем случае – монахов-коптов), да еще к тому же на довольно специфическом материале источников (в нашем случае – агиографические тексты) такие обобщающие труды вряд ли могут оказать серьезную поддержку. Но и более близкие – и рискованно сказать, более захватывающие – исследования о восприятии времени в византийской агиографии, такие, например, как статьи Л. Ридена или Б. Флюзена [Ryden, 2000; Flusin, 2001], лишь расширяют кругозор и углубляют мысль, но не дают искомого парадигм, поскольку исследуют, прежде всего, особенности «освоения времени» у разных авторов, а не ментальность социальных групп. Поэтому в нашем небольшом исследовании мы вынуждены руководствоваться, главным образом, материалом наших источников и рядом аксиом.

Во-первых, следует признать, что агиографический текст в подавляющем большинстве случаев – текст авторский, а, значит, допустимо спроецировать на него общие закономерности литературного текста. Но с другой стороны, агиография несет в себе

(пусть иногда и в неявном, зашифрованном виде) особенности представлений коллективных (часто – этнокультурных), к которым апеллировал автор, делая читателя участником своего текста¹. Иными словами, с одной стороны, агиограф, создавая свое произведение, руководствовался «субъективным» временем (т.е. временем собственной памяти и ассоциаций), которое нелинейно и обратимо, сопрягал разные временные пласты так, как того требовали субъективные цели и задачи его труда, но с другой – он делал отсылки и аллюзии к тем временным категориям (можно вслед за Б. Флюзеном назвать их временными «регистрами»), которые значимы и для его читателей.

Нашей главной задачей будет попытка обнаружить эти значимые временные категории на материале двух сравнительно небольших и написанных в разное время коптских монашеских житий. Первое из них – Житие блаженного Афу – сохранилось только в одной коптской рукописи и опубликовано дважды: Ревийю [Revillout, 1883] и Росси [Rossi, 1886]. Этот своеобразный «казус» следует объяснить тем, что Ревийю издал текст плохо, с необоснованными лакунами, что и было исправлено вторым издателем. Временем создания Жития следует, скорее всего, считать 30–40 е гг. V в. [ср. Флоровский, 1998. С. 316–317]. Второе произведение – Житие апы Кира – имеет более объемное «досье». Полностью сохранилась одна коптская рукопись, опубликованная Баждем [Budge, 1914] и несколько фрагментов, которые свидетельствуют о, как минимум, еще четырех списках [Groterjahn, 1938]. Существуют арабские и эфиопская версии Жития. События, там описанные, должны были бы происходить во второй половине V в., но время создания самого текста точно определить невозможно – можно лишь указать широкий временной предел (VI – первые десятилетия VII в.). Два наших источника отличаются не только временем создания и местом дей-

¹ Согласно современным теориям литературной критики, которые ставят читателя во главу угла, текст становится событием и действием, а не законченным произведением (См. например: Brooks, 1995. Т. 8. Р. 375–386). По меткому выражению Дж. Бейч, текст требует, чтобы читатель начал говорить [Бейч, 1999. С. 69].

ствия, но и жанром. Если первое представляет собой житие монаха, а затем епископа крупного провинциального центра (Пемдже/Оксирина), то второе, возможно написанное по образцу известного Жития св. Онуфрия Великого, балансирует между жанрами жития и «хождения». Наконец, если блаженный Афу признается реальной личностью, то Кир, являющийся по Житию братом императора Феодосия, – вымышленный персонаж.

Первый значимый временной пласт наших источников – это так называемое «литургическое время». О его особенностях (оно в эсхатологической перспективе актуализирует события прошлого и будущего, а также моменты пересечения времени и Вечности) нет нужды распространяться, достаточно отослать заинтересованного читателя к статье о Иоанна Мейендорфа, где они замечательным образом артикулированы на примере некоторых служб Страстной Седьмицы [Мейендорф, 2003]. В наших текстах мы видим лишь аллюзии к этому времени, указание на то, когда (где и как) они должны быть актуализированы. Эти указания вынесены уже в заглавие Житий: «21-го дня месяца тоут: после сего надлежит нам совершать память святого епископа именем Афу, прозванного также Могучим», «Святой авва Кир упокоился в восьмой день (месяца) епепа в мире с Богом. Приидет его благословение на нас и спасет нас». Вторая важная аллюзия – это день кончины святого, о котором один или несколько раз упоминается в тексте. Характерная особенность заключается в том, что здесь нарративное время начинает как бы уплотняться: последние дни или даже часы земной жизни святого описаны с особыми подробностями, чего мы не находим в других местах. Появляются даже конкретные цифры – про апу Кира сказано, что «в три часа восьмого эпепа он стал очень болен», «на второй день болезни он испустил тяжелый вздох и хлопнул в ладоши» и т. д. Достаточно подробно описана болезнь апы Кира, его слова и видения, чудеса, которые происходят до или в сам момент его кончины. В Житии Афу описана его беседа с монахами накануне кончины святого. Именно в день упокоения святого все его действия и слова особенно значимы, отсюда и известная детализация повествования. Наконец, в Житии Кира мы видим указание на то, что текст Жития следует положить в цер-

ковь для пользы тех, кто будет *слушать* его. Кончина святого и актуализация его жития в день его смерти, т.е. перехода его в Вечность, естественно, явления неслучайные. Если для современного человека важными являются две даты (рождения и смерти), то для наших агиографов и их читателей дата рождения никакого значения не имеет – она даже не обозначена, тогда как смерть святого является своеобразной кульминацией повествования.

Второй значимый временной «регистр» – это, безусловно, библейское время, время Священной истории. Агиографы часто «перескакивают» в это время, уподобляя своих героев тем или иным персонажам Ветхого и Нового Заветов. По сути дела, библейское время – это «хронотоп», поскольку аллюзии к нему предполагают не только определенный временной промежуток, но и определенное пространство. «Хронотоп» этот мыслится идеальным – поскольку с ним, как с некоторым мерилем, агиографы соотносят поступки и добродетели своих героев, чудеса и другие «невероятные» события. Иногда сакральное время библейской истории актуализируется настолько, что почти соприкасается с «настоящим» повествования. Например, когда апа Кир с легкостью отодвигает тяжеленный камень, закрывающий вход в его жилище, то агиограф поначалу «ошарашен» этим, но затем, вспоминая времена патриарха Иакова, когда последний откатил камень от колодца, заключает, что Бог помогает святым во всем, что делают они.

Наконец, – время рассказа (или нарративное время), которое имеет ряд особенностей. Начнем с соотношения времени, современного автору, с временем его рассказа. Тут два наших источника сильно различаются. Если в Житии блаженного Афу автор не скрывает этой разницы и соотносит время Афу и «нынешнее» («совсем не бывало также, чтобы *во дни его* кто-нибудь брал взятку за хиротонию» – а «ныне», надо полагать, берут!), то автор Жития апы Кира (видимо, в виду фиктивности повествования) стремится нивелировать эту границу, полностью актуализировать «время апы Кира». Он вдруг переводит повествование с третьего лица, на первое (с «он, апа Памбо», который является мнимым автором Жития, на «я, апа Памбо»). Это хорошо прослеживается как в целиком сохранившейся рукописи, так и во

фрагментах. Данный прием известен и из других текстов – так, известный византийский агиограф Кирилл Скифопольский при описании событий, участником которых он был, прерывает повествование от первого лица [ср.: Flusin, 2001. P. 126].

Нарративное время в наших текстах протекает абсолютно нелинейно – оно может забежать вперед (блаженный Афу говорит о мотивации своих подвигов в пустыне, будучи уже епископом; апа Кир говорит о великих чудесах, которые увидит апа Памбо накануне его кончины и т. д.), то возвращаться назад (подвижники, которых встречает апа Памбо, говорят ему о своей прежней жизни в пустыне, автор Жития Афу рассказывает о том, как Афу экзаменовал кандидатов в дьяконы и священники уже после того, как рассказал о его последней беседе с монахами). Важным (и для автора и, видимо, для читателей) является так называемое «аскетическое время» – период, с которого монах начинает подвизаться в пустыне. Когда апа Памбо вступает в разговор с анахоретами, он непременно спрашивает: «Сколько времени прошло, как пришел ты в место это?», в ответ ему всегда называются конкретные сроки. В Житии блаженного Афу период его жизни в стаде антилоп описан довольно подробно, а конкретные цифры о времени его пустынножительства мы находим в другом источнике – так называемом «Рассказе монаха Иезекииля о жизни учителя его Павла» – Афу говорит, что подвизается таким образом пятьдесят четыре года [см. Флоровский, 1998. С. 319]. Остальные временные промежутки, как кажется, авторов наших житий мало интересуют.

Нарративное время, в основном, выражено глаголами в перфекте, однако есть одна существенная черта. События экстраординарные, которые как бы «разрывают» обычный темп повествования выделяются особой конструкцией глагола со значением «быть, становиться», которая на русский язык может переводиться как «случилось», «произошло». Более последовательно этот принцип соблюдается в Житии блаженного Афу. Эта конструкция появляется в Житии три раза: первый раз обозначая завязку основного сюжета (Афу приходит в Оксирих и слышит Пасхальную проповедь) и явление ангела, во второй раз, когда сообщается, что ему случались пророческие видения и, наконец,

в третий, когда речь идет о предсмертном разговоре с монахами. Однако и в Житии апы Кира можно усмотреть тот же принцип: в первый раз мы встречаем эту конструкцию, когда апа Памбо приходит видение и он принимает решение отправиться в пустыню (завязка сюжета), во второй раз (в сохранившихся фрагментах – Groterjahn, 1938. P. 42), когда больной апа Кир громко хлопает в ладоши и говорит о дне кончины великого подвижника Шенуте (за этим откровением днем позже последует смерть самого Кира), и, наконец, в третий, когда автор Жития называет день и час, когда «брату императора Феодосия» стало совсем плохо (предвосхищая «событие» его кончины и приход Христа за его телом). Следует также обратить внимание на еще одну особенность (которая находит отражение и в других монашеских житиях): выделение особых временных промежутков (а также особых мест), когда под действием чудес или благодати происходит перемена каких-то состояний (например, прощаются или отменяются грехи и наказания). В Житии апы Кира есть описание его предсмертного видения загробного мира, где по воскресениям отменяются все наказания грешникам, ибо это – особый день, Воскресение Сына Божия [Groterjahn, 1938. P. 52 – 53].

Подведем итоги. Конечно, исследовав два жития, мы не можем претендовать на исчерпывающую картину. Но мы надеемся, что нам все же удалось «проявить» некоторые особенности восприятия времени, бытовавшие у коптских монахов. В целом, наши тексты подтверждают известный тезис о том, что в монастырской культуре Востока и Запада время рассматривается прежде всего как время для молитвы и покаяния [Бейч, 1999. С. 68]. Во временном континууме выбираются именно те фрагменты, которые должны содействовать делу спасения души (литургическое, библейское, аскетическое время). Особо отмечаются моменты, когда сама Вечность либо приближается, либо вторгается во временные события (день кончины святого, явления Христа, ангелов, Небесной Церкви, проявления благодати и др.). Возможно, специфической чертой коптского восприятия времени является наделение отдельных его промежутков особой силой (вроде «времени воскресенья» в видении апы Кира).

Литература:

Бейч, 1999 – *Бейч Дж.* Восприятие времени в воскресных молитвах Кирилла Туровского // Монастырская культура: Восток и Запад. С-Пб., 1999. С. 68-74.

Гуревич, 1984 – *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.

Клочков, 1983 – *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.

Мейендорф, 2003 – *Мейендорф, Иоанн, свящ.* О литургическом восприятии пространства и времени // Свидетель истины: Памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 114-122.

Флоровский, 1998 – *Флоровский, Георгий, свящ.* Феофил Александрийский и апа Афу из Пемдже: Антропоморфиты египетской пустыни. Часть вторая // *Он же.* Догмат и история. М., 1998. С. 311 – 350.

Brooks, 1995 – *The Cambridge History of Literary Criticism: From Formalism to Poststructuralism / Ed. by P. Brooks etc.* Cambridge, 1995. Т. 8.

Budge, 1914 – *Wallis Budge E. A.* Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt. Oxford, 1914. P. 128-136.

Flusin, 2001 – *Flusin, B.* Un hagiographe saisi par l'histoire: Cyrille de Scythopolis et la mesure du temps // *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from Fifth Century to the Present / Ed. by Joseph Patrih.* Leuven, 2001. P. 119 – 126.

Groterjahn, 1938 – *Groterjahn B.* Sa'idische Bruchstücke der Vita des Apa Kyros // *Le Muséon.* T. LI. 1938. P. 33 – 67.

Revillout, 1883 – *Revillout E.* La vie du bienheureux Aphou, eveque de Pemdje (Oxyrinque) // *Revue égyptologique.* 3/1 (1883). P. 27 – 33.

Rossi, 1886 – *Rossi F.* Transcrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana // *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino, Serie II, XXXVII* (1886). P. 67 – 84.

Ryden, 2000 – *Ryden, L.* Time in the Life of the Fools // *POLYPLEROS NOYS: Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem*

60. Geburtstag mit einem Geleitwort von Herbert Hunger / Hrsg. von C. Scholz und G. Makris. Leipzig, 2000. P. 311 – 323.

Ганич А.А.

Некоторые аспекты религиозной жизни черкесской общины Иордании

Распространение ислама на Северо-Западном Кавказе, в частности среди адыгов относится к XVII – XVIII вв. Западные адыги восприняли новую религию в основном из Османской империи и Крымского ханства, а кабардинцы из соседнего Дагестана. Со временем ислам превратился в важный фактор внутренней жизни на Северном Кавказе. После окончания Кавказской войны (1818 – 1864 гг.) начался процесс мухаджирства (вынужденного переселения) части населения Северного Кавказа в Османскую империю. Наиболее многочисленную группу переселенцев составили черкесы-адыги. Одной из причин мухаджирства было стремление части адыгского населения переселиться в страну ислама (дар ул-ислам), а не жить под властью «неверных». Однако в тот период многие переселенцы лишь формально считали себя мусульманами, а в повседневной жизни следовали не только установлениям шариата, но и нормам адата.

В Османской империи черкесские мухаджиры были расселены в Малой Азии, на Балканах и в Дамасском вилайете, куда в то время входила территория современной Сирии, Иордании и части Палестины.

Эмигрировав, адыги оказались в другой языковой и культурно-исторической среде. Перед ними, как и перед любыми этническими группами, находящимися вне материнского этноса, возникла проблема сохранения языка, своеобразия традиционной культуры и обрядности. Оказавшись в Османской империи, мухаджиры должны были влиться в мусульманское общество и приспособить к догмам ислама горские нормативные установки. Те нормы адата, которые не соответствовали шариату, или уже не были востребованы в новом обществе (например, регулирование сословных отношений) постепенно исчезали. В сфере

употребления сохранились обряды, связанные в основном с семейно-брачными отношениями, которые под влиянием ислама частично трансформировались.

Прибыв на места своего поселения, мухаджиры начинали со строительства квартальной мечети, а позже и соборной мечети. Этим, по мнению арабского исследователя Хилми Нашху выражалась их истинная вера и приверженность исламской религии. Место для мечети всегда выбиралось в центре будущего поселения, чтобы оно было на близком расстоянии от всех его жителей. На строительство мечети деньги собирали «всем миром», каждая семья стремилась внести свою лепту либо в виде денежного пожертвования, либо собственным трудом. В Аммане адыги основали первую мечеть в шапсугском квартале. В кабардинском квартале мечеть была построена в 1906 г., в квартале Ашрафийя мечеть Абу Дервиша – в 1961 г.¹ Мечети строили первые переселенцы и в других населенных пунктах. Так, в Сувейлихе черкесская мечеть была построена в 1905 г.; в 1903 г. в Вади ас-Сире и позже в Науре. Каждая мечеть имела своего имама из числа наиболее авторитетных знатоков мусульманской обрядности. Мечеть владела вакуфными землями, площадь которых в зависимости от селения составляла от 50 до 150 дунумов². Например, в распоряжении мечети в Вади ас-Сире имелись 4 магазина и сад с плодоносящими деревьями³. Прихожанами этих мечетей были не только черкесы, но и арабы-бедуины.

Черкесы являются последователями ханафитской религиозно-правовой школы (мазхаба). Однако ритуально-бытовая практика черкесской общины в каких-то аспектах отличалась от традиционно мусульманской, что до середины XX в. особенно проявлялось в проведении религиозных праздников и погребальных обрядов.

¹ Полевые материалы автора. Экспедиция 2002 г. Иордания. Тетр. 1, оп. 2, д. 11.

² Дауд, Джордж Фарид Тариф. Ас-Салт ва джаваруха (1864 – 1921 гг.) (Ас-Салт и его соседи). Амман, 1994. С. 476 – 477.

³ Нашху, Джаудат Хилми. Тарих аш-шаркис (ал-Адига) ва-ш-шишан фи ливайа Хауран ва-л-Балка (1878 – 1920). (История черкесов (адыгов) и чеченцев в провинциях Хауран и ал-Балка (1878 – 1920). Амман, 1999. С. 244.

В день рождения посланника Аллаха (маулид) черкесы в своих селениях устраивали религиозные празднества в мечетях, раздавали детям напитки и сладости.

В месяц рамадан дети – после наступления времени ифтара (разговения) – ходили по кварталу и стучали в двери, прося у жильцов дома муку и сладости. На окраине деревни они продавали торговцу то, что собирали и на вырученные деньги покупали праздничную одежду. Что касается праздника окончания поста ('ид ал-фитр), то в этот день мужчины посещали своих родственников, а юноши деревни приходили в гости к девушкам, которые изготавливали и дарили им кожаные кошельки.

В праздник жертвоприношения ('ид ал-адха) жители деревни вычищали улицы, белили стены своих домов, так то все селение приобретало праздничный вид. Обеспеченные черкесы приносили в жертву упитанного теленка или несколько барашков, а их мясо раздавали бедным жителям селения. В семьях в этот день готовили мясной суп для гостей.

Погребение черкесы совершают в основном по суннитскому обряду. Когда умирал человек, родственники покойного отправляли несколько молодых людей из семьи, чтобы они обошли квартал вокруг дома и соседние кварталы и известили о кончине; одновременно в мечети об этом сообщал муэдзин, он проносил имя умершего человека, его пол и время похорон. Покойника несли на кладбище, читали над ним заупокойную молитву. Черкесы считали, что мечеть является чистым местом, которое служит только для осуществления пятикратных молитв¹. Этот обычай отличается от обычаев суннитов, которые иногда молитву над умершим читают на территории мечети.

У черкесов особым образом выражались соболезнования. Когда в дом приходил гость чтобы выразить соболезнование, то он приветствовал родных покойного, занимал место у порога и читал суру ал-Фатиха. Присутствующие вставали и вместе с ним читали ал-Фатиху. Затем он здоровался со всеми и садился на отведенное ему место. Ал-Фатиху гость читает только при входе

¹ Нашху, Джаудат Хилми. Ibid. С. 241.

в дом, в то время как, например, в Ираке первую суру Корана читают и когда заходят в дом, и когда выходят из него¹.

Отличался у черкесов и способ захоронения. При захоронении покойника накрывали деревянными досками так, что доски по сторонам могилы образовывали форму треугольника. И после этого поверх досок насыпали землю, а землю опрыскивали водой. Арабы стены могилы строили из кирпича, накрывали цементными плитами, а затем сверху засыпали землей.

В течение первой недели после похорон родственники покойного не готовят пищу. Друзья семьи организуют трапезу для родственников умершего, чтобы его помянули за столом его родные и присутствующие гости. По прошествии первой недели начинается новый этап, который продолжается до конца 40 дней, во время которых каждый понедельник и пятницу читаются айаты из Корана. Когда наступает 40-й день, родственники покойного устраивают поминки, пригласив туда всех тех, кто выражал соболезнования и помогал все это время. Поминки на 40-й день вошли в обычаи черкесов только спустя 20 лет после их переселения в Иорданию, до этого они справляли поминки на 10-й день после похорон и называли их «садака» (милостыня)².

Религиозная деятельность выходцев из мухаджиров носит и миссионерский характер, они сыграли значительную роль в исламском возрождении на Северо-Западном Кавказе, занимали должности имамов мечетей, преподавали в медресе, переводили Коран с арабского на местные языки. Так, в 1992 г. в Нальчике открылся Институт шариатских наук (в настоящее время он называется Исламским институтом), который основал репатриант из Иордании. Костяк первого преподавательского состава этого института составили зарубежные адыги, репатрианты из различных стран проживания черкесов. В 1993 г. в журнале «Нарт», органе Черкесской Благотворительной Ассоциации Иордании, была опубликована статья об исламском призыве (да'ва) в Кабардино-Балкарской республике. Говоря о целях Исламского института, автор статьи предполагал, что со временем основы

¹ Ibid. С. 241.

² Ibid. С. 242.

исламской религии будут преподаваться в государственных школах; откроются Центры для чтения Корана и изучения тафсира; будут издаваться религиозные книги на местных языках; проводиться встречи и круглые столы, в которых примут участие видные мусульманские деятели; ислам начнут проповедовать в разных населенных пунктах.¹

Таким образом, черкесская община в 90-е гг. XX в. достаточно активно проявляла свою религиозную позицию, выступая с идеей проповеди ислама на своей исторической родине. И несмотря на то, что черкесские мухаджеры осели в Иордании около 150 лет тому назад, община сохранила свою этническую и историко-культурную самобытность, что, безусловно, повлияло на ее религиозную жизнь.

Захарьин Б.А., Хохлова Л.В. «Аса ди Вар» в сикхской религиозной традиции

«Ааса» – название раги², мелодии утренней молитвы, вар – жанр героической баллады которую исполняли бродячие музыканты, описывавшие подвиги героев в сражениях.

Мелодия «Аса ди Вар» отсылает слушателя к популярному в Панджабе фольклорному мотиву: Асрадж – сын правителя по имени Саранг, которого пыталась соблазнить молодая жена отца. Отвергнутая добродетельным сыном, мачеха пожаловалась правителю на якобы имевшие место попытки Асраджа склонить ее к измене, и разъяренный Саранг велел немедленно казнить сына. Министр, которому было поручено предать смерти всемирно любимого юношу, отпустил Асраджа, однако отрубил ему руку, чтобы предоставить Сарангу доказательства приведения приговора в исполнение.

¹ Нарт. Амман, 1993. Вып. 53. С. 32.

² Рага – особый тип ладовой организации музыкального произведения. Большинство текстов, включенных в «Ади Грантх» – священную книгу сикхов – расположены в соответствии с рагами, в которых они должны исполняться.

Между тем благородный Асрадж стал мудрым и добродетельным правителем соседнего государства. Прошло много лет – и однажды в стране, где правил Саранг, разразился неурожай. Асрадж послал еду голодавшим жителям, и Саранг пожелал узнать, откуда пришла желанная помощь. Министр, некогда спасший Асраджа, обо всем рассказал своему господину, и тот в раскаянии написал Асраджу письмо с просьбой простить его и вернуться в свою страну. Сыновья Саранга – дети некогда оклеветавшей его мачехи – встретили сводного брата враждебно. Произошло сражение, в котором верх одержал Асрадж, после чего раджа передал ему свой трон.

«Аса ди Вар» – ода религиозного содержания, где сражение героев на поле брани переосмысливается как борьба человека с собственным эго, мешающим достичь Бога, как борьба порока с добродетелью¹, в которой место фольклорного героя занимает Единый Бог².

«Аса ди Вар» имеет довольно сложную структуру. Текст состоит из 24 частей, каждая из которых включает одну паури³ и несколько шлок⁴. Все 24 паури и 44 шлоки принадлежат первому сикхскому гуру Нанак (1469–1539), 15 шлок – второму гуру – Ангаду (1504–1552). Каждые четыре части предваряются четверостишиями четвертого гуру – Рамдаса (1574–1581).

Содержательно «Аса ди Вар» состоит из пяти основных разделов. Первый раздел (части 1–6) объясняют сущность Бога как Творца и Хранителя мира. Бог существует как весь набор чувственно воспринимаемых форм мироздания и как Абсолют, не обладающий никакими характеристиками феноменального мира. Прекращение потока рождений и соединение с Абсолю-

¹ Kohli Surunder Singh. A Critical Study of Adi Granth. Delhi: Motilal Banarsidass, 1961, p.69.

² McLeod, W.H. Textual Sources for the Study of Sikhism. Manchester University Press, 1984, p. 105.

³ Паури – во-первых, лестница, во-вторых, стихотворная строфа: верующий поднимается к Богу по ступенькам-строкам молитвы.

⁴ В отличие от «шлоки» в санскритской поэзии (двустихия из 32 слогов, разделенных пополам цезурой), в стихах «Ади Грантха» термином шлока (салок) обозначаются стихи различной ритмической структуры.

том предполагают упорную духовную работу адепта под руководством Истинного Гуру.

Во втором разделе (части 7–12) говорится о борьбе человека с собственным эго (хаумай), препятствующим ему стать на путь соединения с Богом. Первые два раздела как содержательно, так и по используемым «ключевым словам» наиболее близки к «Джап(у) джи» – основному философскому произведению Гуру Нанак, открывающему «Ади Грантх» – священную книгу сикхов.

Третий раздел (части 13–20) посвящен истории социальной и духовной деградации человечества. Жизнь отдельного человека, как и жизнь социумов, уподобляется движению в колеснице, которой правит возничий. В соответствии с мифологической хронологией индуизма, Гуру Нанак описывает путь от сатьяги¹ к калиюге.

В сатьяге – юге Истины, колесницей (ратха)² служит «сантокх» – удовлетворение, гармония, колесничим – «дхарма» – мораль, нравственность, долг, закон, обязанности в семье и в обществе, общественные устои.

В трета юге нарушается гармония, появляются обуревающие личность и общество страсти и соблазны мира майи. Колесницей становится «джата» – самоограничение, контроль над страстями, колесничим – «джор» – сила, энергичное служение дхарме. Идеальный правитель из Трета юги – эпический герой Рама – «devaa mahi suug(u)» – солнце среди богов.

В двапара юге колесница – «тап(у)» – внутренний жар – беспокойство, обуревающее личность и общество в мире страстей и соблазнов майи. Однако управляет этой колесницей все еще «сат(у)» – стремление к истине. Герой из двапара юги – Кришна из рода Ядавов, который силой отнял пастушку Чандравали у законного супруга и проводил время в наслаждениях в садах Вриндавана.³

¹ Юга – единица исчисления времени в мифологической хронологии индуизма

² сравнение человеческого тела с колесницей, которой управляет возничий – атман (внутреннее я) встречается еще в «Упанишадах».

³ Как видно, трактовка образа Кришны Гуру Нанак сильно отличается от принятого в индуизме безусловного почитания Кришны как одной из аватар Вишну.

В калиюге колесница – «агни» – всепожигающий огонь страстей и эгоистических желаний – управляется возникшим – «кур(у)» – ложью и обманом. Именами Бога становятся «кхуда» и «аллах», правителями турки и патаны, которые носят зеленую одежду. Как видно из описания калиюги, Гуру Нанак связывает моральную и духовную деградацию личности и общества также и с иноземным вторжением.

Четвертый раздел содержит части 21, 22, 23. Шлоки, включенные в этот раздел, принадлежат в основном гуру Ангаду – ученику и преемнику Гуру Нанака. Основное содержание этого раздела – любовь и служение Богу как спасение от сжигающего огня эгоистических страстей калиюги.

Поэтические приемы, использованные в «Аса ди Вар», во многом напоминают «Джап(у) джи» Гуру Нанака: повторение «ключевых» слов помогает адепту погрузиться в медитативный транс, который может привести к божественному озарению:

Вселенная **истинна** и **истинна** каждая часть ее,
 Миры Твои **истинны**, в них **истинны** формы,
 Деяния **истинны**, **истинны** помыслы,
 Ты **истиной** правишь и **истенен** суд Твой.
 И **истинны** Воля Твоя и Наказ Твой,
 И **истинны** Милость Твоя и ее проявленья,
 И **истинны** те, кто тебя славословит – их сотни и тысячи,
 нету им счета!

В телах ли иль в силах – Ты **Истинный**, Боже!
 И **истинны** Слава Твоя и Советы!
 Творенье Твое – сама **Истина**, Боже!
 И ведомо Нанак: **истинны** те лишь, кто мыслию в Господа
 вперен навеки

А те, кто, путь кончив, рождаются снова, те просто незрелы
 и духом и телом! (Шлока 1 из второй части)

Наряду с содержательной и формальной близостью к «Джап(у) джи» Гуру Нанака, «Аса ди Вар» отличается от него как с точки зрения образной системы, так и языка. «Джап(у) джи» предназначен скорее для философски подготовленной аудитории, в то время как «Аса ди Вар» может быть воспринят неподготовленным слушателем, знакомым с панджабской

фольклорной традицией и индуистской мифологией. Ссылки на индуистские мифы встречаются в «Аса ди Вар» чаще, чем в «Джап(у) джи». «Аса ди Вар» содержит также много чисто разговорных выражений, неожиданных в философском произведении. Например, шлока 1 из части 20:

phikaa dargah suTiiai muh(i) thukaa phike paaii
 phikaa muurakh(u) aakhiie paaNaa lahai sajaai

«Лишенный любви к Богу отвергается в храме господнем, ему плюют в лицо; Лишенного любви к Богу называют глупцом и бьют туфлями». Ср. также паури из 2-й части:

thaaau na paaini kuRiaar, muh kaale dojak caaliaa

«Лжецы не получают места при дворе Господнем. Сделав их лица черными (опозорив), их отправляют в ад».

Здесь Нанак выбирает ад как понятное для обыденного сознания наказание за безнравственное поведение и отсутствие любви к богу. В «Джап(у) джи» такие понятия как «ад» вообще отсутствуют. Несчастьем считается нахождение в круге смертей и рождений (паури 2).

Итак, можно сказать, что «Аса ди Вар» в большей степени, чем «Джап(у) джи» представляет собой «народный сикхизм». В ходе дальнейшего исследования предполагается установить внутреннюю связь между некоторыми на первый взгляд случайно соединенными стихами трех гуру, включенными в сикхский канон составителем «Ади Грантха» пятым сикхским гуру Арджуном (1581 – 1606).

Кириллина С.А.

Мечеть как символ мусульманской идентичности и духовных ценностей

В мире ислама мечеть (*масджид*) представляет собой наиболее значимый визуальный символ мусульманской идентичности и религиозных ценностей. Как Коран, так и Сунна побуждают верующих возводить мечети и сулят им за подобное богоугодное дело достойные вознаграждения в потустороннем мире. В соответствии с одним из хадисов, пророк Мухаммад провоз-

гласил: «Тот, кто возведет мечеть для Бога, тому Господь построит жилище в раю».

Мечеть может иметь самые разнообразные материальные воплощения, например, в виде очищенной маркированной площадки в пустыне, специальной комнаты в здании, скромной домашней мечети или соборной мечети – *джами*’, где проводится пятничное моление, сопровождающееся проповедью – *хутбой*. «Божий дом» в исламе не имеет четко структурированного прихода с приписанными к нему прихожанами. Тем не менее, мечеть занимает в жизни мусульманской общины не менее значимое место, чем культовые здания в христианстве и иудаизме. Она является не только местом богослужения, где «совершаются земные поклоны», но и общественным зданием с разнообразными функциями. Для ислама характерно использование культового здания в качестве школы, своеобразного клуба, места собраний, убежища, ночлега, центра медицинских услуг и т.п. Многофункциональность мечети, ее крепкие связи с верующими не только по религиозным, но и по бытовым каналам всегда способствовали поддержанию систематического контроля служителей ислама за жизнью мусульманской общины. В мечети правители принимали от своих подданных присягу на верность, она часто служила центром отправления правосудия и местом оглашения государственных приказов. В мечети принимались ответственные государственные решения, в военное время там заседали военные советы. Нередко мечети становились центрами оппозиционного движения.

Как «молельный дом» мечеть имеет стандартный набор компонентов, которые могут незначительно варьироваться: специальное пространство для молящихся, состоящее из молельного зала (*харам*) и двора (*сахн*); обращенная в сторону Мекки стена *киблы*, или священного ориентира, в направлении которого совершается обряд молитвы, со специальной нишей – *михрабом*; *минбар* – трибуна для проповедника – *хатиба*; *дикка* – вознесенная над молящимися платформа, на которой повторяют движения и слова имама с тем, чтобы им могли следовать находящиеся в отдалении от него верующие; подставка под Коран – *курсий*; *максура* (букв. ложа) – специально отгороженное про-

странство, предназначенное для имама-халифа или местного правителя; место для ритуального омовения (*матхара*; *мидаа*, или *майдаа*); портал и минарет (*манара*), с которого провозглашается призыв на молитву – *азан*.

В отличие от христианства, где сектантские движения порой изменяли облик Божьего дома до неузнаваемости, в исламе шиитско-суннитские различия практически не повлияли на облик мечети. Различия наблюдаются только в выборе коранических цитат и иных надписей религиозного содержания, используемых для каллиграфических орнаментов.

В формировании архитектурного облика средневековой мечети выделяются три главные фазы, которые характерны для всех регионов распространения ислама. На стадии становления мечеть представляла собой по форме гипостильный зал с открытым огороженным стенами двором. Архитектурным каноном в этом случае служила мечеть, построенная пророком Мухаммадом в Медине. Такой дизайн развивался на протяжении омейядского периода (661 – 750 гг.), когда окончательно сформировался специфический облик мечети, вплоть до середины аббасидской эпохи (749 – 1258 гг.). Ислам, как и христианство, неминуемо заимствовал и творчески перерабатывал апробированные в предшествующие эпохи идеи, постепенно вырабатывая свой архитектурный язык и обретая свою специфическую архитектурную идентификацию. При Аббасидах с переносом центра халифата из Дамаска в Багдад началась кардинальная трансформация архитектурной экспрессии: появились грандиозные аббасидские мечети, подобно призванной символизировать идею всемирного господства Великой мечети халифа аль-Мансура и самаррской мечети аль-Мутаваккилийя.

Вторая стадия, начало которой соотносилось с позднеаббасидским периодом, ознаменовалась появлением различных региональных стилей, которые стали доминировать в каждом отдельном географическом ареале. Архитектурный язык продолжал оставаться всеобщим, единым, стандартизированным, а местные архитектурные «вернакулы» служили его разнообразным декоративным оформлением. На просторах *дар аль-ислама* один за другим расцвели блестящие архитектурные стили, присущие

сменявшим друг другу историческим эпохам – фатимидской (909 – 1171 гг.) и мамлюкской (1252 – 1517 гг.) в Египте и Сирии, омейядской (756 – 1031 гг.) в аль-Андалусе, альморавидской (1086 – 1031 гг.) и альмохадской (1147 – 1264 гг.) в Северной Африке, сельджукской (с конца XI – XII в.), ильханидской (1256 – 1353 гг.), тимуридской (1370 – 1506 гг.), сефевидской (с начала XVI в.) и каджарской (1779 – 1924 гг.) в Иране и Центральной Азии и т.д.

Третья фаза формирования облика мечети, частично пересекающаяся со второй и не противоречащая идеи регионализма, это стадия «монументальный стиля», когда религиозные строения, сохраняя архетипические региональные черты, приобретают монументальные размеры. Монументализм обрел архитектурное воплощение в четырех регионах – центрально-азиатской империи Тимуридов в XIV – XV вв.; Османской Анатолии со второй половины XV в.; Индии эпохи великих Моголов и Иране, начиная с середины XVI в. Новая стадия развития архитектурного облика мечети берет свое начало после Второй мировой войны, когда происходит синтез региональных традиций и современных архитектурных веяний, часто носящих интернациональный характер.

Облик культовых зданий в тех историко-культурных регионах, где распространился ислам, был напрямую связан с разнообразием имевшихся в распоряжении местного населения строительных материалов и исходного сырья. В каждом ареале распространения ислама применялись традиционные методы строительства и ремесленные навыки, которые в сочетании с иными локальными факторами, связанными, например, с климатическими условиями и спецификой культурной среды, дали жизнь широкой палитре архитектурных стилей. Существенное значение имели политический и экономический факторы. Высокопрофессиональные строители и ремесленники мигрировали по обширным пространствам мира ислама и вносили свой вклад в формирование местных архитектурных стилей. Вместе с тем миграции в дар аль-исламе были крайне затруднены в силу многих причин (негативную роль играли огромные расстояния, тяготы и опасности пути и т.д.). Мусульманские мастера строительного

дела были не столь активны в перемещениях, как их собратья по ремеслу в Европе, что стало дополнительным фактором в консолидации региональных архитектурных стилей.

Многие мусульманские правители покровительствовали градостроительству, возводили новые, перестраивали старые и обновляли обветшавшие мечети. Симбиоз религии и патронажа властителей, который отвечал интересам обеих сторон, стал одной из главных движущих сил, обеспечивавшей прогресс мусульманской религиозной архитектуры практически во всем мире ислама.

При всем своем архитектурном разнообразии традиционные культовые строения ислама, не испытывавшие влияния модернистских течений архитектуры XX столетия, вписываются в пять основных категорий дизайна, получивших, в свою очередь, воплощение в региональных стилях: 1) гипостильный (крытый, с многочисленными опорами) зал с плоской крышей и, возможно, одним или несколькими небольшими куполами (аравийский и африканский типы); 2) строения с более обширным центральным пространством, которое часто венчают массивный купол и боковые полукупола (османский стиль) или круто взмывающая вверх пирамидальная крыша (Индонезия); 3) мечеть, планировка которой включает в себя центральный прямоугольный двор, по бокам которого располагаются четыре сводчатых зала – *айвана* (*ивана*) (Иран и Центральная Азия); 4) мечеть с тремя куполами и большим двором (типично для индийской архитектуры эпохи Моголов); 5) огороженный архитектурный комплекс, состоящий из нескольких павильонов и включающий ландшафтные элементы (Китай).

Ислам внес уникальный вклад в архитектуру и искусство, который связан с дизайном садов. Ярким примером этого служат храмовые комплексы аль-Андалуса и Китая. Оригинальным исламским изобретением стал часто сравниваемый с пчелиными сотами изощренный декоративный элемент – *мукарнас* – орнаментированный свод, состоящий из мелких вогнутых элементов, который нередко используется для заполнения перехода между несущими стенами и куполом. Особое место в облике мечети принадлежит каллиграфии, что обусловлено уникальным местом

письменного слова в исламском архитектурном орнаменте и связано с общеизвестным запретом на изображение живых существ. Коранические цитаты или выдержки из хадисов на облицованных изразцами поверхностях, на камне, штукатурке и иных природных и искусственных материалах исполняли роль, аналогичную христианской иконографии, указывая на религиозный характер здания и транслируя духовное послание.

Вплоть до конца XIX столетия в мусульманском мире доминировала общая тенденция, предполагавшая анонимность создателей мечетей. Сохранение в истории имен ряда архитекторов османской поры, так же как имен средневековых иранских и индийских зодчих, стало скорее исключением из общего правила. Одно из множественных объяснений подобного феномена, многие из которых носят спекулятивный характер, связано с тем, что главным лицом, ответственным за возведение мечети, обычно считался совершавший богоугодный акт спонсор, а не архитектор.

Несмотря на то, что мечеть на протяжении веков выполняла одни и те же функции, несла на себе одну и ту же смысловую нагрузку, а ее компоненты оставались в неприкосновенности, ее архитектурные воплощения претерпели фундаментальные изменения, выразившиеся в появлении соцветья региональных стилей.

Кораев Т.К.

**Монгольско-мамлюкские войны и динамика
христиано-мусульманских отношений
в Египте и Сирии эпохи бахритов
(2-я половина XIII – 1-я половина XIV в.)**

Монгольские завоевания стали эпохальным событием, сулившим переворот в религиозно-политической ситуации по всей Передней Азии: вся восточная часть исламского мира оказалась под властью центральноазиатских язычников; падение Багдада (1258 г.) имело огромное символическое значение как для мусульман, так и для христиан. Однако сильнейшая армия того времени, достигшая Средиземного моря, была остановлена са-

мой могущественной мусульманской державой – мамлюкским Египтом. Ареной борьбы монгольских ильханов с мамлюкскими султанами стала Сирия.

В планировавшемся Хулагу завоевании Сирии и Верхней Месопотамии свою роль сыграло и его христианское окружение, в частности царь Киликии Хетум I, советовавший покорить Алеппо и овладеть Святой землей. Еще в 1251 г. он лично представил каану Монгке семь статей договора о союзе, которые были благосклонно приняты: крещение монголов; посто-янный мир и дружба между ними и христианами; освобождение от налогов духовенства; возвращение Святой земли христианам; уничтожение Халифата; возвращение армянам всех захваченных «сарацинами» и монголами территорий и признание за ними владений, завоеванных у «сарацин»; особая привилегия обращаться за помощью к татарам.

Поводом к войне стала просьба сирийских Аййубидов о помощи Хулагу в борьбе с узурпаторами-мамлюками. В стороне остался только эмир Дамаска ан-Насир Йусуф, который, получив от монголов ультиматум, обратился к мамлюкскому султану Кудузу. Хулагу, выступив из Азербайджана в сентябре 1259 г., взял Эдессу, Нисибин и Харран и, осадив Алеппо, принял прибывших со своими войсками Хетума и князя Антиохии Боэмунда VI (Иерусалимское королевство не поддержало их). Шесть дней после захвата Алеппо продолжалось избивание его населения; Хетум собственноручно поджег главную соборную мечеть. Хама сдалась добровольно. После двухлетней осады монгольское войско и ополчение армянской знати взяли Мийафарикайн, население которого было поголовно истреблено.

Вскоре были завоеваны остальные аййубидские владения. Узнав о взятии Алеппо, Йусуф бежал в Египет. Дамаск сдался, и в город торжественно въехали командир монгольского авангарда несторианин Кит-Буга, Хетум и Боэмунд (начало марта 1260 г.). Особое покровительство Хулагу породило подъем среди дамаскских христиан, которые, по мнению мусульманских авторов, вели себя вызывающе, заставляя мусульман вставать при приближении крестного хода и провозглашая скорое торжество христианства. В июне Хулагу отправил султану Египта ультиматум:

покориться и просить себе шихну (монгольского представителя-соправителя) или готовиться к войне. Кудуз выбрал второе. Но тогда же, узнав о смерти своего брата Монгке, Хулагу выступил с основной частью войска в сторону Центральной Азии, оставив в Восточном Средиземноморье тумэн Кит-Буги.

Иерусалимское королевство, с трудом удерживая ряд пунктов на сирийском побережье, колебалось между промамлюкской и промонгольской ориентациями. Несмотря на кажущуюся выгоду союза с монголами, на слуху еще было нашествие на Польшу (1259 г.), заставившее Рим проповедовать против «татар» крестовый поход, а связь с ними Боэмунда была наказана папским отлучением. Сразу после падения Дамаска бароны обратились за помощью к брату Людовика IX Карлу Анжуйскому. Локальная стычка, приведшая к опустошению монголами Сидона, заставила Иерусалим, отвергнув планы восточных христиан, предоставить проход мамлюкам, при Айн Джалуте наголову разгромившим корпус Кит-Буги, в составе которого было значительное количество армян и грузин (3 сентября 1260 г.). Узнав об этом, Хулагу, утвердивший согласившегося сотрудничать ан-Насира Йусуфа султаном Алеппо и Дамаска, усомнился в верности Аййубида и приказал его уничтожить. Победа при Айн Джалуте была уже в XIII в. осмыслена мусульманскими авторами как переломный момент в монгольской экспансии, сыграв важную роль и в легитимации власти мамлюков, свергнувших Аййубидов – потомков поборника ислама Саладина. Этому же способствовало восстановление халифата в Каире, санкционировавшего лидерство мамлюков в суннитском мире (1261 г.). Самому Хулагу битва при Айн Джалуте не представлялась решающей: он утверждал, что монголам помешало не столько сопротивление мусульман, сколько недостаток кормов, чем объяснялись и последующие их неудачи в Сирии.

Незадолго до своей смерти серьезных, хотя и недолговременных, успехов в вассальной ильхану Малой Азии добился Байбарс (1260 – 1277 гг.), провозгласив себя султаном Рума после победы над монголами при Абу-лустайне (1277 г.). Но, опасаясь прихода самого ильхана Абаги (1265 – 1282 гг.) с большим войском, он вынужден был отступить в Сирию. Недолговечны

были и последствия инициированного им массового увольнения христиан из государственных учреждений – диванов, о чем свидетельствует повторное применение тех же мер уже Калауном (1279 – 1290 гг.).

Со своей стороны, и ильханы стремились утвердиться в Передней Азии при помощи антимусульманский союз с католической Европой при посредстве Антиохии (взята Байбарсом в 1268 г.), а затем Триполи, Киликии, грузинских и армянских князей. В октябре 1281 г. войско царевича Монгке-Тэмура (80 тыс. ч., в т.ч. 30 тыс. армян под командой царя Левона III и грузины под началом царя Димитрия II) потерпело жестокое поражение от мамлюков у Химса. Монголы надолго прекратили походы на Сирию, тем более что в следующем году преемник Абаги Тагудар, обратившийся в ислам, направил султану Египта Калауну послание с призывом установить прочный мир между двумя державами. Но хотя в 1284 г. свергнувший Тагудара Аргун (1284 – 1291 гг.) возобновил конфронтацию с мусульманами, мамлюки не только отразили натиск монголов, но и отвоевали Триполи (1289 г.). Три ильханских посольства в Западную Европу (1285, 1289, 1290 гг.) не дали результатов. Султан Халил (1290 – 1293 гг.), взяв Тир, Сидон, Бейрут и Хайфу и столицу Иерусалимского королевства Акру (лето 1291 г.) и пленив армянского католикоса, принудил Киликию признать свою верховную власть и уступить ряд стратегически важных крепостей. Его же царствование ознаменовалось жесткими мерами по приведению положения христиан в соответствие с требованиями шариата.

Официальное принятие ислама ильханом Газаном (1295 г.), который надеялся, завоевав преданность основной массы своих подданных, расширить опору своей власти и лишит мамлюков оснований представлять себя поборниками ислама против тиранов-язычников, в целом не изменило ориентацию на поддержку как западных, так и восточных христиан. Продолжая курс своих предшественников, он трижды вторгнулся в Сирию. В 1299 г. были заняты Алеппо и Дамаск. Изменения в религиозной политике ильханов наложили свой отпечаток и на военную тактику: Газан щадил покоренные города (решительно отверг предложение

Хетума II сжечь Дамаск) и не истреблял населения. Но христианские вспомогательные части все еще играли важную роль в военных экспедициях ильханов (за военные подвиги Хетум якобы получил Иерусалим). Несмотря на первоначальный успех, ильхан отказался от преследования султана и покинул Дамаск (февраль 1300 г.). Следующее вторжение зимой 1300 – 1301 гг. провалилось из-за погодных условий. Для третьего похода Газан просил союза у христианской Европы (письмо Бонифацию VIII, апрель 1302 г.). Но при Мардж ас-Суффаре монголы со своими грузинскими и армянскими вассалами понесли тяжкое поражение (апрель 1303 г.). В провале Нестор Палиенц винит подкупленную мамлюками исламизированную монгольскую знать, отговаривавшую хана от новых походов, а затем отравившую его (май 1304 г.).

Последним ильханом, планировавшим антимамлюкскую коалицию и письменно сносившимся с католическими королями, был Улдзэйтун (1304 – 1316 гг.), чьи действия в Сирии, однако, не вышли за рамки пограничных столкновений. Его преемник Абу Саид (1316 – 1335 гг.) в 1323 г. заключил с Египтом мир, знаменовавший отказ монголов от Сирии. В наступившей после его смерти междоусобице о единодержавии на пространстве между Амударьей и Евфратом уже нельзя было говорить.

Превращение Хулагуидов в мусульманскую династию и последовавший развал их державы, с одной стороны, и уничтожение мамлюками крестоносных государств и Киликийского царства, с другой, означали исчезновение политического представительства христиан на Ближнем Востоке. Ключевая роль Египта и Сирии как центра и одновременно форпоста суннитского ислама накладывала на мамлюкских султанов особые обязательства. Это выразилось (помимо джихада против франков в Восточном Средиземноморье) в определенном ужесточении ограничительных норм в отношении восточных христиан (прежде всего монофизитов и православных-мелькитов). Центральное место здесь принадлежит мероприятиям, предпринятым в царствование ан-Насира Мухаммада (1293 – 1341 гг., с перерывами), особенно после событий 1301 г., когда были возобновлены предписания о характере отличительных признаков в одежде, способов пере-

движения и нормах поведения, предусмотренных статусом зимиев, о чем подробно рассказывают мамлюкские историки. Они, как и неоднократные погромы, спровоцированные недовольством мусульманского простонародья «дерзостью» и «засилием» христиан, вызвали волну обращений в среде египетского чиновничества, где прочные позиции все еще занимали копты. Черту под эпохой подвела масштабная конфискация церковных вакфов в 1354 г. при Салихе. Аналогичных по масштабу действий по отношению к иноверцам в царствование позднейших мамлюкских султанов не наблюдалось – середина XIV в. стала рубежом, во многом определившим конфессиональную ситуацию в Египте и Сирии на несколько веков вперед (по крайней мере, до османского завоевания 1517 г.).

Кузенков П.В.

Эра «от сотворения мира» в религиозно-культурных традициях Ближнего Востока

Среди многообразных систем летосчисления, применявшихся в Античности и Средневековье в ближневосточном регионе, особое место занимает тип эры, основанный на счете лет «от основания мира» (или «от Адама»). В отличие от других распространенных эр (таких, как эра Селевкидов или эра хиджры), данный тип летосчисления претендовал на нечто большее, чем простая фиксация исторических событий на хронологической шкале. В основе «эры творения» (в научной литературе используется также термин «мировая эра») лежит убеждение в том, что вся мировая история, начиная с самых древних ее времен, подвластна человеческому знанию и может быть хронологически описана с высокой точностью. Обозримость даже самого отдаленного прошлого человечества определяет и перспективу: убеждение в близости конца мировой истории (эсхатона).

Историческая основа данной религиозно-историософской концепции, как известно, коренится в ветхозаветной Книге Бытия. Именно записанные там хронологические данные о допотопных и послепотопных «патриархах» позволяют *в принципе*

приступить к построению хронологической канвы, начинающейся с творения мира и человека и доходящей до середины 1-го тысячелетия до н.э. С этой эпохи библейские данные смыкаются с исторической хронологией древнегреческой и ближневосточных цивилизаций, разработанной античными учеными эллинистического мира (начиная с Эратосфена).

Указания на временной промежуток «от Адама» мы находим у опиравшихся на ветхозаветную традицию иудео-эллинистических писателей, начиная с III в. до н.э. (Деметрий Хронограф из Александрии, Евполем, Филон Александрийский, Иосиф Флавий). Однако хронологической основой для иудейских исторических сочинений служат другие типы эр: от Исхода, от Вавилонского Плена, от разрушения Храма, эра Селевкидов («эра документов»). Иудейская хроника «Седер Олам» (II в. н.э.), где употребление эры от Адама выглядело бы совершенно естественным, использует вместо нее циклический счет по юбилейным 50-летним периодам.

Первые опыты создания универсальной хронологической системы, в которой на единой шкале времени можно было бы разместить события из истории всего человечества, были приняты христианскими авторами. Именно в христианской историографии с ее идеей о всеобщности судеб человечества оказалась затребована и универсальная эра. Соположение событий священной истории (ветхо- и новозаветной) с древнегреческой, вавилонской и египетской (в их эллинистической рецепции) хронологических традиций позволило христианским апологетам II в. н.э. не только «вписать» христианство в контекст мировой истории, но и доказать древность (а следовательно, авторитет) его религиозных оснований.

Первые известные нам опыты хронологических выкладок от Адама до римских императоров, принадлежащие Феофилу Антиохийскому († ок. 181...186), Клименту Александрийскому († ок. 215), Тертуллиану († после 220), еще не являются эрами в строгом смысле этого слова: во всяком случае, у этих авторов еще нет законченной хронологической системы, в которой ключевые события священной истории (творение мира, Воплощение и Рождество, распятие и Воскресение Иисуса Христа) имели бы

свое определенное место на хронологической шкале. Рождение «эры от Адама» связано с именем Секста Юлия Африкана, составителя всемирной хроники до 221 г. н.э., где впервые, наряду с позднеантичной системой счета лет по олимпиадам, была введена хронологическая схема, по которой от Адама до Христа прошло ровно 5500 лет.¹ Вслед за Африканом «эру 5500 г.» подхватил Ипполит Римский, развивший ее богословскую аргументацию. Главным доводом при этом было мистическое соответствие творения Адама в середине 6-го дня творения мира и явления Нового Адама – Христа в середине 6-го тысячелетнего «дня Божия», в 5500 году мира. Эта богословская концепция, предполагающая эсхатологически заданную хронологию мировой истории – 6000 лет + 1000 лет «отдохновения» (по аналогии с днями творения) – получила название хилиазма (от греч. χίλια – тысяча). Впервые она встречается в раннем христианском псевдоэпиграфе «Послание Варнавы» (1-я пол. II в.).

Хилиастический подход к проблеме всемирной хронологии, с одной стороны, привлекал своей эсхатологической определенностью, но с другой был чреват опасностью разочарования в истинах христианства в случае, если ожидания, связанные с наступлением 6000 (в дальнейшем – 7000) г. мира не оправдаются. В связи с этим такие авторитеты, как Евсевий Кесарийский (нач. IV в.) и Августин Гиппонский (V в.) отвергали подобный подход в принципе, ссылаясь на запрет Христа рассуждать «о временах и сроках, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:7; ср. Мк. 13:32). Именно под влиянием Августина и Иеронима (латинского переводчика и продолжателя хроники Евсевия) в западноевропейской историографической традиции «эра от Адама» не получила распространения. Вместо нее в западноевропейских хрониках применялась эра «лет Господа» (от Воплощения Христа), которая получила свой окончательный и всем хо-

¹ Сочинение Юлия Африкана не сохранилось и известно лишь по цитатам у более поздних хронистов. Реконструкцию его хроники см. в кн.: Gelzer H. Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie. Lpz., 1880 – 1898. Hildesheim, 1978^t. 1. Teil.

рошо известный вид в трудах Дионисия Малого (VI в.).¹ К началу XXI в. эра Дионисия («наша эра») стала официальной не только во всех христианских странах Европы и Америки, но и во многих государствах Азии и Африки.

Иначе сложилась судьба «эры творения» в восточнохристианском регионе. В IV–V вв. н.э. трудами александрийских и константинопольских ученых «эра 5500 года» получила в дополнение к богословским и общеисторическим аргументам, разработанным Юлием Африканом и Ипполитом, обоснования «естественно-научного» (календарно-астрономического) характера. В ходе вычислений, связанных с разработкой христианской пасхалии, была осуществлена «привязка» всемирной эры к лунно-солнечному календарю. Для этого следовало решить комплексную задачу: а) совместить начало мира с началом лунного и солнечного астрономических циклов (весеннее равноденствие – тропик, принятый в астрономии за начало зодиакального цикла; полнолуние 1-го года 19-летнего лунного цикла); б) найти год, исторические и астрономические параметры которого соответствовали бы традиционной дате распятия и Воскресения Христа (18-й год Тиберия, пасхальное полнолуние в районе 25 марта, четверг или пятница). В результате были созданы 2 альтернативные системы: константинопольская (ок. 353 г.) и александрийская (ок. 410 г.).

Константинопольская эра, созданная Андреем Византийским по указанию имп. Констанция II, имела следующие параметры: А) творение мира – с воскресенья 18 марта по субботу 24 марта 0-го года 19-летнего цикла «сирийского» типа = **5604 г. до н.э.**; создание светил – в среду 21 марта, в день весеннего равноденствия; создание Адама – в пятницу 23 марта; Б) Благовещение Марии (Воплощение) и Рождество – через **5600 лет**, в воскресенье 25 марта и 25 декабря 5601 г. мира = 4 г. до н.э.; В) страсти и Вос-

¹ Эра Дионисия Малого является «пасхалистической»: ее началом является 1-й год 532-летнего цикла пасхалии. Составляя ее по александрийскому образцу, Дионисий отказался от эры Диоклетиана и обозначил 1-й год своей таблицы как «533 от Воплощения Господа». Между тем, для датировки Воплощения и Рождества 1 г. до н.э. нет веских оснований ни в церковной традиции, ни в исторической хронологии.

кресение Христа – через 34 полных года, пятница 23 марта и воскресный день 25 марта 5635 г. мира = 31 г. н.э. Реализованные «мистические параллели»: 23 марта, пятница – дата и день творения Адама и Страстей Христовых; 25 марта, воскресенье – дата и день Благовещения и Воскресения.

Александрийская эра, разработанная монахом Аннианом в полемике с константинопольской – следующие: А) начало творения – воскресенье 25 марта 1-го года 19-летнего цикла «александрийского» типа = **5492 г. до н.э.**; Б) Воплощение – ровно через **5500 лет** от сотворения мира, с воскресенья 24 на понедельник 25 марта 5501 г. мира; Рождество Христово – среда 25 декабря того же года = 9 г. н.э.; В) страсти и Воскресение Христово – ровно через 33 года после Воплощения, в пятницу 23 марта 5533 г. мира (15 нисана 5-го г. александрийского лунного цикла) и воскресный день 25 марта, 1-й день 5534 г. мира = 42 г. н.э. Реализованные «мистические параллели»: 25 марта, воскресенье – дата и день начала трех главных событий священной истории: начала творения, Воплощения и Воскресения.

В V–IV вв. обе системы существовали бок о бок. В Восточно-Римской империи (Византии) после поражения арианства и торжества александрийского богословия александрийский вариант пасхального 19-летнего цикла и «эры от Адама» приобрел статус официального и вытеснил константинопольский. Само упоминание об эре и пасхалии Андрея исчезло бесследно из греческих источников. Тем не менее творение Андрея успело проникнуть за пределы империи, где его следы обнаруживаются как в пасхалии (у армян и восточных сирийцев), так и в летосчислении (грузинская эры «кроникони»). При этом следует отметить, что у армян и грузин «эра от Адама» в VI–VIII вв. уступила место «малым эрам», основанным на 532-летних пасхальных циклах¹.

¹ У армян – эра с 552 г. н.э., года окончания 200-летней пасхальной таблицы Андрея Константинопольского и начала новой пасхалии Эаса; эра Иоанна Диакона с 1084 г. н.э., сменившая предыдущую по истечении 532 лет. У грузин – эра «кроникони» с 781 г. н.э., начало 13-го 532-летнего лунно-солнечного цикла пасхалии Андрея (творение мира относится к 5604 г. до н.э.); характерно, что грузинская эра в армянских источниках нередко именуется «эрой ромеев» (по конфессии-

В **Византии** судьба александрийской эры оказалась вовсе не безоблачной, несмотря на авторитет александрийской пасхалии (до сих пор действующей во всех православных Церквях). Главная проблема оказалась в исторической недостоверности полученной Аннианом даты распятия Христа – 42 г. н.э. (в это время уже не правил император Тиберий, а Понтий Пилат давно покинул Иудею).

В начале VII в. была предпринята успешная попытка возродить более достоверную хронологию Андрея, приблизив ее к традиционному числу 5500: в результате творение было установлено на весну 5509 г. до н.э. Творцом этой эры стал автор «Пасхальной хроники» (ок. 625 г.), оставшийся нам неизвестным по имени из-за дефекта единственной рукописи. Основные параметры эры хроники близки к эры Андрея: А) творение мира – с воскресенья 11 марта по субботу 17 марта 0-го года лунного цикла «сирийского типа» = **5509 г. до н.э.**; создание светил – в среду 14 марта, полнолуние; начало циклов – среда 21 марта, равноденствие; Б) Воплощение и Рождество – 25 марта, понедельник, и 25 декабря, среда 5507 г. мира = 3 г. до н.э.; В) Страсти и Воскресение Христово – через 33 полных года, пятница 23 марта и воскресный день 25 марта 5540 г. мира = 31 г. н.э. Реализованные «мистические параллели»: 25 марта – дата Воплощения (понедельник) и Воскресения.

Впоследствии произошло приспособлении данной эры к принятому в официальном имперском летосчислении году 15-летнего индиктиона (индикта), началом которого являлось 1 сентября. В итоге начало эры переместилось с марта 5509 г. до н.э. на 1 сентября того же года: отсюда традиционная **византийская эра**, где 1 г. мира = **5508 г. до н.э.**

У армянских хронистов известным авторитетом пользовалась эра, полученная из хроники **Евсевия**. Хотя Кесарийский епископ и критиковал приверженцев «хилиазма» и использовал в своей хронике счет лет не от Адама, а от Моисея (как более

нальному признаку – см. *Мурадян П.М.* Хронология систем летосчислений по армянским источникам: («Грузинский хроникон») // Кавказ и Византия. 1988. Вып. 6. С. 63–68).

достоверный), из хронологических указаний в его хронике может быть получена эра, в которой 1 г. мира = 5200 г. до н.э.

У сироязычных христиан Ближнего Востока применялись собственные варианты «эры от Адама». Восточносирийские («несторианские») авторы Симеон Шанклавайя и Авдишо Нисибинский упоминают эру, в которой 1 г. мира = 5491 г. до н.э. Это – вариант александрийской эры Анниана, модифицированный под влиянием пасхалистической реформы VI в., проведенной Эасом Александрийским и затронувшей в той или иной мере традиции празднования Пасхи на всем Христианском Востоке. «Несторианская» эра приспособлена к пасхалии Эаса в ее первоначальном варианте (ее 19-летний цикл смещен на год относительно обычного александрийского). Несмотря на конфессиональную непримиримость, точно такая же пасхалия и эра использовалась и месопотамскими «яковитами».¹ Их западные единоверцы, однако, приняли пасхалию Эаса в реформированном виде, а потому их эра тождественна александрийской. Впрочем, в качестве основной системы летосчисления как «яковиты», так и «несториане» всегда использовали эру Селевкидов.

Помимо различных христианских конфессий, эра «от сотворения мира» получила распространение в постталмудическом **иудаизме**. В своем современном виде иудейская «эра творения» (евр. *миньян ла-йецира*), или счет лет «от создания мира» (*ли-вриат ха'олам*) в источниках засвидетельствована не ранее IX–X вв. н.э. Однако основные пасхалистические принципы, лежащие в ее основании, разработали амораи из Вавилонии III–IV вв. Шмуэль Ярхинаа и Адда бар Ахава. Примечательно, что иудейская пасхалия основана на том же самом «сирийском» типе 19-летнего лунного цикла, что и константинопольская эра. Однако принципиально иные библейско-хронологические² и календарно-

¹ См.: *Grumel V.* La chronologie. P., 1954. P. 101.

² Хронология допотопных и послепотопных «патриархов» в еврейском тексте Книги Бытия значительно короче той, что представлена в принятом у христиан ее греческом переводе (Септуагинте). Самаритянская традиция занимает в этом отношении промежуточное положение: в допотопной части ее хронология совпадает с иудейской, а в послепотопной – с греческой.

астрономические¹ традиции иудаизма обусловили иной выбор года творения. За него принята осень 3761 г. до н.э. (начало одного из 19-летних циклов; 4000 г. мира = 240 г. н.э.). Главное отличие иудейского варианта «эры творения» от христианского – «отсроченная» более чем на 1700 лет эсхатологическая перспектива².

Мусульманские авторы, для которых были чужды как христианская, так и иудейская религиозная историософия, весьма критически оценивали историческую точность эр «от сотворения мира». Абурайхан Мухаммад аль-Бируни (XI в.) указывал, что эра творения является «знаменитейшей из всех известных», но пользование ей для датировки исторических событий проблематично. Во-первых, применяющие эту эру сторонники разных религий – иудеи, христиане и «маги» (зороастрийцы)³ не согласны друг с другом относительно даты творения. Во-вторых, достоверное знание о столь незапамятных временах едва ли возможно в принципе: «Всё, знание о чём связано с началом творения и с историей праотцев, перемешано с выдумкой и сказками: как потому, что относится к весьма давним временам и поэтому отдалено от нас на продолжительное расстояние, так и потому, что нет такого ученого, кто бы удержал всё это в памяти и установил в точности, не допустив смешения».⁴

¹ В позднем иудаизме началом года считается не весеннее, а осеннее равноденствие. Кроме того, иудейский календарь точнее христианской пасхалии, поскольку принимает гораздо более точную длину лунного месяца.

² Если по всем вариантам христианской мировой эры и 6000, и 7000 годы от Адама благополучно миновали, то по иудейской эре настоящей 2005 г. н.э. соответствует лишь 5765 году мира...

³ Данные об «эре творения» у зороастрийцев противоречивы. В одной из древнейших традиций считалось, что Зороастр получил откровение в 3000 году мира, а явление «величайшего спасителя» (Саошйанта), который возвестит наступление новой эпохи мира (Фрашокэрэти), ожидалось в 6000 году. Впоследствии хронология изменялась в сторону увеличения. См.: *Бойс М.* Зороастрийцы. СПб., 1994. С. 89.

⁴ Al-Bīrūnī. The Chronology of Ancient Nations / Trans. Ed. Sachau. London, 1879. P. 16–17.

Становление суфийских институтов в пост-альмохадском Магрибе (XIII – XV вв.)

Середина XIII – начало XV в. стали свидетелями существенных перемен в исламском духовном комплексе Магриба. Если альморавидская и альмохадская эпохи послужили исторической ареной для борьбы за чистоту ислама и отличались выраженной религиозной нетерпимостью, то пост-альмохадский период, напротив, стал временем стабилизации духовной жизни магрибинцев. Именно во второй половине XIII и на протяжении всего XIV в. происходит глубокая трансформация системы религиозных институтов региона. Преемники Альмохадов – магрибинские государства Меринидов в Марокко, Хафсидов в Тунисе, Абдальвадидов в Западном Алжире – отказались от экстремизма альмохадской религиозной доктрины. Тем не менее они стремились сохранить и приумножить духовное наследие альмохадской эпохи. В этой связи особый интерес привлекает проблема становления организованного суфизма в Магрибе.

В сущности, мусульманское мистическое движение утвердилось в Северо-Западной Африке в эпоху правления Альморавидов (конец XI – первая половина XII в.) и первоначально распространялось медленно, в противостоянии с маликитским ригоризмом; расцвет же суфийских братств в единстве с культом местных святых приходится в Магрибе на завершающий период альмохадской эпохи. Хотя учение ранних Альмохадов не сохранилось после крушения их империи, религиозное сплочение мусульман региона при них заметно укрепилось. В этой связи представляется примечательным тот факт, что в альмохадскую эпоху (конец XII – начало XIII в.) жили многие крупные суфийские вожди Магриба и наиболее почитаемые из его святых (Сиди Харазим, Мулай Бу Ша'иб, Мулай Бу Йа'азза, Сиди Бу Мадйан, Мулай Абд ас-Салам ибн Машиш, Сиди Бель Аббас ас-Сабти); более того, после этого «извержения» XII – XIII в. в маг-

рибинских источниках не встречается упоминаний о будущем пришествии махди.

Несомненно, быстро пришедший и прочный успех суфийских учений и братств в Магрибе был в немалой степени обусловлен активной деятельностью пост-альмохадских *медресе*. Если кочевники-Альморавиды и горцы-Альмохады главным образом прибегали к военному разрешению духовных противоречий, то берберские государи пост-альмохадской эпохи, овладев большими городами и перейдя к оседлости, стали содействовать основанию и реорганизации образовательных заведений, где преподавались исламские дисциплины. В этом они, как представляется, взяли на вооружение опыт своих восточных современников-Сельджукидов, которые превратили *медресе* из частных школ или кружков в официальный государственный институт. По всей видимости, новый вид санкционированных государством медресе проник в Магриб из сельджукидского Ирака через Сирию и Египет. Именно при пост-альмохадских правителях в Магрибе сложилась новая маликитская школа – с одной стороны, верная наставлениям Малика ибн Анаса, а с другой – стремящаяся удовлетворить потребности власти, родившиеся в полемике с инаковыми учениями, нововведениями и всевозможными уклонами от «образцовой» суннитской модели веры. Благодаря усилиям фесских, тлемсенских, тунисских и кайраванских богословов XIII – XIV вв. суннитские религиозно-политические представления в форме маликитского мазхаба окончательно восторжествовали в Магрибе. С тех пор в Северо-Западной Африке устанавливается религиозный мир под знаком маликизма.

Примечательно, что развитие суфийских институтов в Северной Африке шло рука об руку с судьбами пост-альмохадских медресе. Начиная с XIII в. фикх и тасаввуф стали мирно уживаться рядом. В Магрибе суфизм вошел в число преподаваемых предметов, встав в один ряд с юридическими науками, а суфийские обители (*завийа*) основывались магрибинскими правителями наряду с *медресе*, что позволяет предположить, что они сделались важными центрами мусульманской учености и обучения суфийским наукам. Такое положение дел в Магрибе составило

контраст с Ближним Востоком в целом, где суфийские институты XII – XIII вв. были еще вполне маргинальны.

Едва ли возможно считать, что своим расцветом магрибинский суфизм обязан только поощрению со стороны пост-альмохадских государей. В сущности, само возникновение в мусульманском мире школ мистицизма (*турук*) относится только к XI – XIII в. Начало превращения вольных суфийских объединений в школы с обязательным посвящением, следует относить уже ко временам побед суннитов-Сельджуков и Зенгидов над шиитскими династиями (Буидами в Багдаде в 1055 г., Фатимидами в Египте в 1171 г.), а завершение этого процесса – к эпохе монгольского завоевания Ирана и Ирака (первая половина XIII в.). При этом крушение мусульманских государств Центральной Азии и самого Халифата не могли не привести к массовым передвижениям суфиев в отдаленные районы мусульманского мира. Таким образом, бурные потрясения на мусульманском Востоке внесли свой вклад в то, что Магриб уже в XII – начале XIII столетий стал наряду с Месопотамией и Хорасаном регионом распространения суфийской философии и практики.

Суфийские *турук*, стихийно возникшие как группы последователей вокруг пришлого наставника, уже при поздних Альмохадах превратились в организованные духовные братства, задачей которых была пропаганда имени шейха, разработанных им способов обучения, мистических упражнений и образа жизни. По всей видимости, рост популярности суфийских учений был связан именно с его социальным эффектом – шейхи *турук* в начале XIII в. смогли выступить в роли выразителей общественных интересов и с большим или меньшим успехом объединить как племенное, так и городское общество при помощи своих «цепей» духовного наследования (*силсила*) Эти задачи были уже не по силам ослабевшему и отстранившемуся от общественных проблем государству; то же можно сказать и про пост-альмохадских правителей, находившихся под влиянием духа, традиций и интересов андалусской части своих политических структур (*махзена*). В этой связи привлекает внимание то обстоятельство, что в андалусской культуре религия по традиции воспринималась как личное дело мусульманина, что вело скорее

к индивидуализации суфийского опыта, чем к его массовому распространению.

Уже в 30-е – 80-е годы XIII в. происходит бурное внедрение суфийских институтов в общественные реалии Магриба. В эту эпоху абстрактный характер государственных структур Альмохадов и их преемников оттеняется массовым распространением уже упомянутых суфийских обителей (*завийа*). На востоке арабо-мусульманского мира этот термин обычно обозначал скромное место для отправления молитв или уединенное пристанище дервиша. Однако в Магрибе завийа уже в XIII столетии превратилась в уникальный институт – средоточие суфийской мысли, образовательный центр, нередко – место военной и политической мобилизации населения.

С началом испано-португальской экспансии в Магрибе (вторая половина XV в.) и распадом пост-альмохадских государств на общественную арену Магриба вышли новые силы, все более влиявшие на общественное мнение – влиятельные местные «святыи» и потомки Пророка (*шерифы*). Поэтому развитие мистического движения в Магрибе XIV – XV вв. предопределялось сближением и последующим слиянием магрибинских культов «святыи» с мистическими братствами. Хотя суфийские духовные представления и технические приемы по-прежнему играли в XIV – XV столетиях существенную роль в обучении и во всех ритуалах братств, как индивидуальных, так и общих, их во все большей степени замещали полуязыческие элементы «народного ислама» (вера в благодетельную силу Аллаха (*бараку*), материализованную в виде обычая прикосновения к «святому», амулеты, заговоры и т.п.).

Вызванный нашествием европейцев религиозный кризис этой эпохи, с одной стороны, сделал суфийские братства действенной военно-политической силой в магрибинском регионе, наряду с вождями арабских и берберских племен и советами городской знати, а с другой – реорганизовал *тасаввуф* как коллективный культ, тем самым отодвинув собственно мистическую традицию на второй план общественной жизни.

Попов И.Н.

Византийские триумфы эпохи Комнинов и идеология экспансии Византии на Ближнем Востоке в XII в.

Известно скептическое отношение византийцев к крестоносцам, преимущественно выраженное в исторических сочинениях. В то же время в XII в. – в период наивысшего расцвета европейского крестоносного движения – известны три крупных похода на Восток, совершенные византийскими императорами Иоанном II и Мануилом Комнинами. Целью этих кампаний неизменно оставались Сирия и Палестина. Исследователями давно отмечено, что эти походы не отвечали прямым стратегическим интересам империи на Востоке и приводили фактически к бесполезной растрате сил и средств. Однако сами византийцы, при всем их критицизме в отношении своих правителей, не склонны упрекать Комнинов в подобной политике. Таким образом, если в Византии общее отношение к крестоносному движению было критическим, то почему одним из важнейших направлений внешнеполитической деятельности были избраны столь отдаленные регионы?

Особый взгляд на военные усилия Комнинов дают наши сведения о византийских триумфах, которые регулярно устраивались в Константинополе при Иоанне II и Мануиле. По корпусу стихотворений Феодора Продрома, придворного поэта сер. XII в., может быть достоверно восстановлен сценарий первого большого триумфа Иоанна II, организованного в 1133 г. по случаю взятия византийцами крепости Кастамон в Пафлагонии. В ритуале триумфа достаточно наглядно отразилась программа имперских властей в отношении войны на восточных границах Византии и ее целей. Стихи Продрома позволяют предполагать, что основные элементы триумфа 1133 г. повторялись затем в большинстве подобных торжеств XII в.

В докладе мы анализируем основные элементы триумфального парадного ритуала и приходим к выводам о том, что в XII в. в Византии на уровне официальной идеологии концепция кре-

стоносного движения в целом принималась, но обогащалась рядом существенных особенностей. Общая программа «реконкисты» на Востоке и конкретное стремление к «освобождению» Св. Земли не отделялись друг от друга и образовывали единое политическое направление. «Принятие креста» – главный смыслообразующий знак крестonosного движения западноевропейцев – в Византии напрямик не использовался и даже подчеркнuto отвергался. Общие идеи крестonosного движения воспринимались без соотнесения с его ритуальными элементами (папское благословение, статус «крестonosца» и т. п.) и в византийском обществе подвергались переосмыслению на основе собственной традиции военной и государственной идеологии.

Рясова Т.Г.

Феномен иудео-мусульманских святых в социокультурной традиции Магриба

Поклонение местным святыням распространено почти во всех областях мусульманского мира, а в культурно-исторической традиции доколониальной Северной Африки культ местных святых имел универсальный характер и встречался среди адептов различных религий. Вплоть до середины XX века в Магрибе присутствовали значительные по численности иудейские общины, различные по происхождению, социально-экономической роли и этнокультурным традициям. Те из них, которые, благодаря длительной истории пребывания, принято называть «автохтонными»¹ (в противовес позднее появившимся здесь испанским и итальянским евреям), были близки мусульманскому населению страны по социально-экономическим, культурно-бытовым и этнолингвистическим признакам, и, помимо прочего, демонстрировали четкую приверженность культу святых. Практически каждое еврейское поселение в центральных районах Магриба поклонялось своему святому, вокруг мав-

¹ В источниках и научной литературе встречаются следующие их названия «плихтим», «тошавим», «бахутзе», «бильдиин», «туанса». «Иностранцы» евреи назывались «форастерос», «мегорашим», «грана».

золея которого и складывалась община, так как далеко не везде иудеи имели право строить синагоги. Кроме того, в Магрибе до сих пор существует целая сеть крупных иудейских паломнических центров, образованных вокруг мавзолеев особо почитаемых святых, известных за пределами региона.

На сегодняшний день этнографическое исследование суеверий, обычаев и народных религиозных практик североафриканских евреев далеко не закончено, вернее, оно едва было начато и, к сожалению, вряд ли возможно продолжение работы в этом направлении в связи со значительным сокращением и исчезновением большинства общин. В отдельных описаниях, сделанных в начале и первой половине XX века¹, практически отсутствует теоретическое обоснование, и остаются непонятными корни народных верований, степень влияния на них традиционных иудейских и мусульманских практик, а также доисламских магрибинских культов.

В этом отношении культ святых в исламе, в том числе магрибинском, изучен гораздо подробнее². Исходя из принятого в востоковедной литературе деления на «ортодоксальный» и «народный» ислам, можно сказать, что поклонение могилам местных святых характеризует прежде всего именно локальные, гетеродоксальные варианты ислама и, строго говоря, противоречит догмату о единственности Бога. В этом смысле наблюдаемый и в среде магрибинских иудеев культ локальных святых также вступал в противоречие с догматами «ортодоксального» иудаизма. Тем не менее, это не умаляло высокой роли культа святых и практики паломничества к их мавзолеям в социокультурной, а также экономической и политической жизни как религиозного большинства Магриба (мусульман), так и основного этноконфессионального меньшинства региона (иудеев).

В доколониальном Магрибе «автохтонные» иудеи и мусульмане находились в традиционно добрососедских отноше-

¹ Например, *VOINOT L. Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc. P., 1948.*

² См., например: *БАСИЛОВ В. Культ святых в исламе. М., 1970; ГОЛЬДЦИЭР И. Культ святых в исламе. Пер. с нем. М., 1938; DOUTTE E. Notes sur l'islam Maghrebien. Les Marabouts. P., 1900; GELLNER E. Saints of the Atlas. L., 1969.*

ях в связи с общим культурным и повседневным наследием. Их объединяли привычки, кулинарные и музыкальные вкусы, общие суеверия, а также общий диалект арабского языка. В этих условиях дополнительной точкой соприкосновения двух общин служил распространенный в Марокко, Алжире и Тунисе общий культ святых. Несмотря на то, что далеко не все данные о культе общих для мусульман и иудеев святых собраны, можно с уверенностью говорить о многовековой традиции почитания могил еврейских святых мусульманами и мусульманских святых иудеями.

Исследователи иудео-мусульманских мест паломничества указывают только для Марокко от 50 до 90 мавзолеев иудейских святых, посещаемых мусульманами, 14 мусульманских святых, почитаемых иудеями и более 30 случаев так называемых «общих» святых, агиография которых не дает определенного ответа об их происхождении¹. К сожалению, не удалось обнаружить подобных статистических данных по Алжиру и Тунису, однако и там наблюдалась схожая тенденция: явление почитания мусульманских святых иудеями сложилось под влиянием гораздо более многочисленных примеров почитания мусульманами иудейских святых.

Чаще всего, практика признания мусульманского святого иудеями была следующей: ему приписывалось еврейское происхождение или какое-нибудь иное отношение к иудаизму. Так, например, известный рабатский святой Сиди Махлюф – принявший ислам иудей – почитался иудеями, которые считали его отступничество разрешенным в иудаизме защитным маневром². Руководствуясь таким же принципом, тунисские иудеи помнили Сиди Сафьяна, бывшего раввина общины ливорнийских евреев Туниса, перешедшего в ислам в XVIII в.³ Касабланкский мусульманский святой Сиди Бельют тоже был, по некоторым све-

дениям, иудейского происхождения¹. Тунисский святой Сиди Мехрез по легенде, позволил иудеям жить в этом городе, благодаря чему стал почитаться и в их среде².

Мусульмане признавали авторитет того или иного иудейского святого в результате передававшихся в легендах сведений о его деятельности в пользу мусульманской общины или отдельного мусульманина. Мусульмане обращались за помощью к иудейским святым чаще всего в случае болезни и после того, как паломничество к мусульманскому святому оказалось безрезультатным. Например, это считалось верным способом добиться дождя, когда в период долгой засухи все другие молитвы не приносили плода. Кроме того, к иудейским святым часто обращались мусульманские женщины, страдавшие бесплодием, например, в среде марокканок, проживавших в Константине, целебным считалось присутствие при ритуале выноса свитков из синагоги³. Подобная практика отмечалась и в Тунисе. Могилы некоторых раввинов, при жизни прославившихся добродетелью или глубокими знаниями, становились местом паломничества и для мусульман, как, например, мавзолей раввина Бен-Змиро в Сафи⁴. Помимо пожеланий выздоровления малоимущие мусульмане обращались к иудейским святым даже с просьбами о жертвенном животном к мусульманским праздникам, а уходившие на военную службу или отправлявшиеся в дальние путешествия просили защитить их от опасности и болезней. Выздоровление или исполнение желания после такого обращения обязывало мусульманина поддерживать дальнейшие «связи» со святым, посещать его мавзолей, приносить в жертву животных. Кроме того, можно было просто «передать» свое обращение к святому через знакомого иудея.

¹ CHOURAQUI A. Les Juifs d'Afrique du Nord: marche vers l'Occident. P., 1952, p. 294; BEN AMI I. Culte des saints et pèlerinages judeo-musulmans au Maroc. P., 1990., pp. 112 – 114.

² GOULVEN J. Les mellahs de Rabat-Salé. P., 1927, p.97.

³ CHOURAQUI A. Op.cit. p.294.

¹ BEN AMI I. Le culte des saints chez les Juifs et Musulmans au Maroc // in : Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord, XIX-XXss. P., 1980. p.107.

² LAPIE P. Les Civilisations tunisiennes : musulmans, israélites, européens : étude de psychologie sociale. P., 1898, p.252.

³ ALLOUCHE-BENAYOUN J., BENSIMON D. Juifs d'Algérie hier et aujourd'hui. Mémoires et identités. Toulouse, 1989, p.172.

⁴ BERNARD A. Le Maroc. 8-ое издание P., 1932, p.212.

Мусульмане довольно часто выполняли функции ухода за могилами и мавзолеями иудейских святых. Именно эти люди становились «посредниками» между духом святого, обитавшего в мавзолее, и иудейскими паломниками, за что получали от них плату. Иудейские агиографические легенды часто включали в себя описание не только жизни самого святого, но и роли его мусульманского «компаньона», наследникам которого и передавались функции присмотра за мавзолеем, что обеспечивало всей семье этого мусульманина уважение иудейской общины. Кроме того, зная «привычки» своего святого, погребенного в мавзолее, сторож-мусульманин мог подсказать паломникам-иудеям, как себя вести и что приносить в подарок. В соответствии с поверьями, на этих «приближенных» к иудейским святым мусульман часто распространялась благодатная энергия мавзолея, благодаря чему и другие мусульмане начинали посещать эти места. Такова была одна из наиболее распространенных моделей объединения в народном сознании иудейских и мусульманских поверий.

В более широком смысле немаловажно влияние мусульманского окружения на иудейские народные верования и практики. Так, в среде алжирских иудеев были распространены многочисленные поверья о джиннах, практически полностью повторявшие мусульманские суеверия, вера в сглаз, в талисманы и всевозможные защитные техники, ритуальные словосочетания, а марокканские «маги» обладали авторитетом и для иудеев всей Северной Африки.

Важно отметить социально-экономическую роль, которую играли мусульмане, помогая материальному обеспечению иудейских паломничеств. Крестьяне-мусульмане, жившие поблизости знаменитых иудейских мавзолеев, за плату предоставляли паломникам многочисленные услуги: от личной охраны (в годы нестабильности или в опасных районах) до поставок жертвенных животных и строительства временных помещений. Несомненно, доходы от проведения ежегодных иудейских паломничеств вносили вклад в благосостояние мусульман, но именно благодаря этой деятельности мусульман стал возможен сам культ святых-«иноверцев». В этом смысле общение двух профессиональных общин было несомненно выгодно и той, и дру-

гой стороне, благодаря чему между ними поддерживались мирные взаимоотношения.

Эти многочисленные примеры иллюстрируют, с одной стороны, тот комплекс отношений, который связывал иудейское меньшинство и мусульманское большинство в области культа святых. С другой стороны, они свидетельствуют о значительной социально-культурной общности двух неравноправных в политико-экономическом плане общин. В практическом отношении, традиция паломничества к мавзолеям святых была необходима иудеям для сохранения иудаизма в иноверческом окружении: выполняя важную роль в процессе консолидации иудейских общин Магриба, она также способствовала поднятию авторитета их религии в глазах магрибинских мусульман, для которых культ святых составлял одну из важнейших основ народного обрядового комплекса.

Сафронова А.Л. Религиозный фактор в социально-политическом развитии индийских княжеств в первой половине XX в.

К началу XX в. территория Индостана делилась на две крупные составляющие: провинции Британской Индии, находившиеся под прямым управлением Великобритании, и так называемую «туземную Индию» или «индийскую Индию», находившуюся под косвенным управлением англичан и состоявшую из княжеств, число которых приближалось к 600 и которые занимали почти половину субконтинента. В историографии давно сложились стереотипные характеристики этих «двух миров»: в провинциях Британской Индии происходили процессы модернизации социально-экономических и политических структур, развитие национализма и религиозно-реформаторских идей, движение за сварадж; княжества же представляли собой «островки средневековья», отрезанные от мира и чуждые прогрессу, и оплот религиозного обскурантизма. Вынесением этого вердикта, как правило, ограничивается большинство авторов, сосредото-

чивающих свое внимание на изучении опыта развития Британской Индии, в том числе и в сфере религиозной проблематики, включая проблемы межобщинной конфликтности и контактности – важнейшей темы для истории Индостана XX в.

Между тем, религиозная ситуация в индийских княжествах, оказывала влияние на всю территорию южноазиатского субконтинента. Она имела свою специфику, связанную с развитием концепций традиционных форм государственной власти, освященных религиозными институтами – индускими, мусульманскими, сикхскими – в зависимости от вероисповедания князя и его двора. Политические реалии в княжествах продемонстрировали развитие синтетических монархических представлений, соединявших концепцию царской власти в традиционной индуской Индии с идеалами правления эпохи Великих Моголов, когда ислам стал религией верхов, и обычаями британского королевского дома, освященными установлениями англиканской церкви. Во всех этих моделях государственного устройства верховная власть неотделима от религии, призванной легитимизировать властные структуры, а монарх является помазанником Божиим на престоле. В индуских княжествах правители считались представителями божеств, которым подданные поклонялись (князья вели свой род от Рамы и относили себя к легендарным Солнечной или Лунной династиям), защитниками дхармы. Развитие мусульманских княжеств требовало создания политической теории, основанной на принципах ислама и одновременно учитывавшей тот факт, что большинство населения составляли индусы, для которых правитель-мусульманин выступал как носитель верховной власти и, соответственно традиции, защитник своих подданных. В рамках же Британской империи индийские князья строили свои отношения с британским монархом по законам монархии-метрополии. Представления о роли религии в государстве, существовавшие в княжествах в XX в., почти не описаны в литературе, изучавшей либо светские демократические идеалы власти, присущие ИНК, либо идеи демократического устройства при провозглашении религии большинства в качестве государственной.

Княжества выполняли в индийском обществе своеобразную «охранительную» функцию в отношении религиозной обрядности. Традиция сочленения государственной власти с преобладающей религией сочеталась с отсутствием политики религиозной нетерпимости по отношению к конфессиональным меньшинствам в большинстве княжеств, в то время как развитие религиозного реформаторства, а также индуистского и мусульманского национализма в Британской Индии актуализировало фактор религиозного противостояния – значительное число индуско-мусульманских столкновений в процессе борьбы за независимость зафиксировано именно на территории британских провинций. Религиозный традиционализм в княжествах, основанный на синкретизме, не способствовал выпячиванию религиозных противоречий. Основные традиционные индуистские и мусульманские народные праздники отмечались в них, невзирая на то, какой религиозной принадлежности был правитель. В индуистских княжествах религиозная политика осуществлялась в русле традиционного понимания *раджадхармы*, согласно которой правитель обеспечивал защиту всех своих подданных, принадлежавших к различным религиозным конфессиям, в мусульманских княжествах ориентировались скорее на религиозно-политическое наследие Акбара, а не Аурангзеба, что способствовало формированию некоей общей, синкретической системы ценностей, взглядов и норм поведения. Титулатура князей прямо указывала на то, какое это княжество – индуистское (*махараджадхираджа, махараджа, раджа, равал, рао, раи, райя, рана*), мусульманское (*наваб, низам, султан, хан, вали, мехтар, джам*) или сикхское. Однако композиция населения могла оказаться несовпадающей с ситуацией при дворе: правящая индуистская элита нередко соотносилась с преобладанием мусульманского населения в княжестве (например, Дхамму и Кашмир), равно как господство мусульманской верхушки могло осуществляться над индуистским большинством (например, Хайдарабад). Важно отметить, что остро конфликтные ситуации возникли в обоих упомянутых княжествах только при разделе 1947 г. и после него, до этого же они не представляли собой так называемые «конфликтные зоны» или «зоны риска». Кашмир издавна был извест-

тен своими традициями религиозной толерантности. Низам Хайдарабада не допускал на территорию княжества представителей мусульманских религиозно-реформаторских, просветительских организаций и тем более политических партий, стремившихся открыть здесь свои филиалы. Вплоть до середины 40-х годов XX в. деятельность Мусульманской лиги, а также таких коммуналистских партий, как Джамаат-и ислами, была официально запрещена в княжестве.

Концепция *раджадхармы* включала в себя представление о князе как о покровителе и спонсоре религиозных институтов – храмов, гробниц святых и прочих объектов паломничества. Князья-индусы субсидировали проекты восстановления священных индусских мест не только на территории своих княжеств, но и в общеиндийском масштабе. Сикхские князья покровительствовали священным местам, связанным с десятью гуру, и вкладывали средства в поддержание сикхской святыни – Золотого храма в Амритсаре. Князья-мусульмане строили новые мечети и медресе, а правители Хайдарабада и Бхопала посылали денежные пожертвования в Мекку и Медину. С последней четверти XX в. князья участвовали в финансовой поддержке строительства учебных заведений, где изучение традиционных религиозных систем сочеталось с преподаванием ряда современных дисциплин: мусульманских университетов в Алигархе и Деобанде в Соединенных провинциях, Хальса-колледжа в Амритсаре, индусского университета в Бенаресе. Махараджи поддерживали деятельность религиозно-реформаторских обществ на территории провинций Британской Индии (например, Арья самадж, Брахмо самадж), однако собственно реформаторская активность этих организаций не находила у них отклика: князья были заинтересованы в поднятии статуса индуизма и в сохранении традиционной системы ценностей. Как правило, коммуналистские индусские организации типа Хинду махасабха (ХМС) и Раштрия сваямсевак сангх (РСС) не находили поддержки в княжествах (исключение представляли махараджи Алвара, Бхаратпура и Гвалиора, обеспечивавшие финансовую помощь обеим проиндусским организациям в канун раздела). Князья также препятство-

вали деятельности в княжествах ИНК как носителя светских демократических идеалов власти.

Мифотворчество в отношении царственных особ было широко распространено в княжествах и в XX столетии. Им приписывались сверхъестественные способности, помещавшие их в обыденном сознании в разряд небожителей. Центральным событием жизни в княжествах был дарбар, представлявший собой аудиенцию, во время которой придворные и представители высших слоев общества лицеизревали правителя и регалии его власти. Сложившийся к XX в. церемониал и этикет дарбаров мало различался в индусских и мусульманских княжествах. Он был основан на архаическом понимании богатства не как экономической категории, а как свидетельства доблести и щедрости его владельца: публичная демонстрация богатства имела едва ли не сакральное звучание, как и само лицеизрение правителя, увешанного драгоценностями, равными ему по весу. Князья считались хранителями *дхармы*, которая предписывала почитание богов, соблюдение ритуальной чистоты, отправление обрядов, жертвоприношений и проведение праздничных ритуальных церемоний. Они традиционно наделялись ритуально-очищающей функцией: отсюда представления о благодатности лицеизрения правителя, воплощения божества (*даршан*). *Даршан* в колониальную эпоху получил еще и другое измерение: это была попытка демонстрации мощи и потенциальных возможностей князей, своего рода защитная реакция на натиск англичан. Князья хотели показать миру свою силу, заявить о себе как о политически самостоятельных образованиях, противопоставить себя таким образом Британской Индии, находившейся в колониальном подчинении.

Реформы, проводившиеся в княжествах в первой половине XX в., были нацелены не на разработку новых форм социально-политической организации, а на приспособление традиционных институтов к требованиям времени, их усовершенствование и создание системы будущего политического устройства на принципах «рамраджа». Князья продолжали отстаивать свое monopolное право хранителей древних ценностей Индостана и усматривали в деятельности националистов Британской Индии угрозу своему авторитету и статусу. Устройство княжеств по

религиозному признаку закрепило этот стереотип государственного устройства в менталитете индийцев: в переломный момент индийской истории (1947 г.) именно он всплыл на поверхность и определил линию политического водораздела (индусы – мусульмане), несмотря на секуляристские идеалы лидеров ИНК, вставших во главе государственного строительства суверенной Индии.

Симонова-Гудзенко Е.К. **Представление о сакральном пространстве в древней Японии.**

Анализ Базы Данных географических объектов, преимущественно топонимов, упоминаемых в трех источниках: поэтической антологии, государственной хронике и сборнике буддийских преданий (*сэцува*), явился основой данного исследования. Авторами-составителями этих памятников были представители родовой аристократии, в первую очередь рода Отомо, формирующейся служилой знати, которой покровительствовал возвышающийся род Фудзивара, и буддийского духовенства, стремящегося определить свое место в элите молодого государства Ямато. Время их составления – VIII – начало IX века. Эти три источника демонстрируют главные составляющие японской культуры: автохтонную – «Манъёсю»; китайскую, государственную – «Нихон сёки» и буддийскую – «Нихон рёики». Каждый из них, являясь порождением композитной культуры, неоднороден и включает в той или иной степени все названные составляющие. Общим является география Архипелага. БД включает 2246 объектов, с частотой упоминания – 4722. Сравнение трех памятников позволило выявить некоторые тенденции «конструирования» представлений о сакральном пространстве архипелага.

1. Определение границ территории и определение Центра, иерархия внутреннего пространства, Кинай – Киэ.

Все пространство государства подразделялось на центр и периферию. «Центр» понимался как территория, организующая и концентрирующая вокруг себя пространство, где сосредотачи-

вались носители власти, а ее влияние было максимально. Для Японии таким «центром» являлся «центральный (т.е. столичный) район» – *Кинай*. В качестве «периферии», где воздействие центральной власти было не так ощутимо, в Японии выступал «Ки-гэ» – «[территории, находящиеся] за пределами [центрального] района»¹.

Внутри столичного района также существовала иерархия. Самое важное место занимала провинция *Ямато*, что демонстрирует самая высокая частота упоминаний и подробность ее описания в трех источниках. Освоение территории *Ямато* демонстрируют топонимы земель в именах государей (упомянутых в первой государственной хронике) и их жен, в то время как топонимы детей государя расширяют пространство до Внутреннего японского моря, провинций *Ига* и *Идзумо*. Анализ имен государей, учитывая разнообразие упоминаемой топонимики и традиций имянаречения², требует особого исследования, но всё же «установлено, что императорские имена возникли как продукт развития той же системы, что использовалась при формировании имен богов, особенно самого позднего их поколения – третьего»³.

Имена божеств, в которых топонимика, являясь составной частью имен, проявляет соотнесенность божеств с определенным районом; указывает на существование сакральных зон *Идзумо*, *Исэ*, *Ямато*, *Синано*.

Исследование показало, что границы Центра не ограничиваются лишь районом *Кинай*. Он включал как территорию *Кинай*, так и провинции *Оми*, *Мино* области *Тосандо*, *Овари*, *Исэ*, *Ига*,

¹ Грачев М.В. Сакрализация правителя в древней и раннесредневековой Японии. (в рукописи).

² Закон 647, 701 гг. запрещал давать имена, повторяющие имена богов и государей, а с 774 г. запрещалось дублировать имена 30 поколений государей. (Plutschow H. Japan's Name Culture. P. 37). Мы рассматривали имена 41 государя, упоминаемые в «Нихон сёки» (до 691 г.).

³ Деопик Д.В. Симонова-Гудзенко Е.К. Методика различения легендарно-мифологической и реально исторической частей генеалогического древа (на материале японской хроники «Кодзика») // Математика в изучении средневековых повествовательных источников. М. 1986. С. 47.

Сима области *Токайдо*, *Киу* области *Нанкайдо*, которые составляют единое пространство на полуострове *Киу* и в самой узкой части острова Хонсю. Представляется, что предлагаемые автором границы центрального района обоснованы и границами сакрального пространства. В правление государя Тэмму (673 – 686) приношения (митэгура) были совершены божествам *Киу*, *Асука*, *Суминоэ*; при государыне Дзито дважды упоминается отправка посланцев в *Исэ*, *Ямато*, *Суминоэ* и *Киу* для совершения приношений четырем великим божествам¹. Таким образом, к этому времени, видимо, можно говорить о маркировке границ сакрального пространства властью Ямато, которые образуют форму креста с четко выраженным центром в *Ямато*, на северо-востоке которого располагается *Исэ*, на юго-западе – *Суминоэ*, на юге – *Киу* (*Кумано*), на севере – *Камо*. Все четыре местности издревле являются священными, впервые упоминаются в мифологических частях «Нихон сёки» и в «Кодзики».

Провинции *Оми*, *Мино* и *Овари* были пограничными районами между центром государства и северо-востоком (*Коси* и *Адзума*). Продвижение границы государства в направлении побережья Японского моря к северо-востоку от озера Бива, т.е. до земли *Коси*, просматривается в хрониках ранних полубогородителей государей.

2. Приведение в соответствие иерархии сакрального пространства со структурой императорского мифа.

Топонимы ряда местностей и уездов по времени их введения в нарратив, а возможно, и в сакральное пространство государства образуют пары: *Иварэ* – *Ёсино* и *Асука* – *Икаруга*. Учитывая «заказной» характер «Нихон сёки», нельзя не предположить, что ряд важных для рода государей и власти Ямато топонимов вводился в определенные части повествования. *Иварэ* – *Ёсино* упоминаются в правлениях государей, относящихся, согласно теории Мидзуно Ю, к трем династиям: Дзимму – Дзингу/Одзин – Киммэй/Кэйтай. Т.е. как бы равномерно располагаются по всей протяженности повествования, что свидетельствует об исконной сакральной силе этих мест, которую государство

¹ Нихон сёки. [686]Сютё 1-7-5; [692] 26-5-6, 6-11-24.

не могло игнорировать, и более того демонстрировало принадлежность к ней в независимости от династических перепитий. В то время как *Асука* – *Икаруга* вводятся в культурно-сакральное пространство сравнительно позднее, в V – VII вв.

Подобно образованию «новых» сакральных территорий *Асука* – *Икаруга*, уезд *Такасима* провинции *Оми* также был тесно связан с историей правящего рода, он приобрел значение культурного и сакрального центра после установления «новой» династии. Согласно «Нихон сёки», в этом районе, весьма удаленном от центрального, располагался дворец отца государя Кэйтай (507 – 531), основателя «новой» династии¹, которого особо почитали последующие поколения правящего рода². Высокая частота упоминаний уезда *Такасима* в поэтической антологии подтверждает это положение³.

Примечательно, что в списке совпадений трех рассматриваемых источников оказался объект с незначительной частотой – провинция *Тадзима*. Три упоминания в исторической хронике свидетельствуют о существовании сильного местного культа с выраженными материковыми корнями, и стремлении Центра включить его в общую систему верований и подчинить своей власти. Высокая сакральность провинции подтверждается и упоминаниями в «Манъёсю», «Нихон рёики» и данными спи-

¹ Согласно «Нихон сёки» государь Бурэцу (498 – 506) не имел прямых потомков и наследование перешло к боковой ветви. Мать государя Кэйтай была родом из провинции Этидзэн, где вырос будущий государь. Уезд *Такасима* расположен на берегу озера Бива, в долине реки Адо на пути из Этидзэн в Ямато.

² Мидзуно Ю. Дзотэй Нихон кодай отё сирон дзёсэцу (Подробное изложение теории истории верховной власти в Древней Японии). Токио Комияма сётэн. 1954. Грачев М.В. Идея преемственности императорской власти. // Синто. Путь богов. СПб т. 1. Сс.148 – 165. Сэнда Минору, Канэко Хироюки. *Асука*, *Фудзивара-кё-но надзо* о хору (Поиски решения загадок столиц *Асука* и *Фудзивара*). Токио. Бунэйся. 2000. сс. 194 – 197.

³ Манъёсю. пп. 275,1171, 1172, 1236, 1238, 1690 – 1691, 1718, 1734.

ска храмов «Энгисики», количество которых в *Тадзима* сопоставимо лишь с провинцией *Идзумо*¹.

3. Формирование механизма допуска иноземных верований в существовавший на островах комплекс (холм *Икадзуту*, даосский культ в *Ёсино*). Процесс образования *combinative religion*.

VII-VIII вв. – один из этапов систематизации культов и верований государством, когда в государственную религиозную систему включаются издревле процветавшие в заповедном *Ёсино* культы «молодильной воды», сопрягаемые с даосскими представлениями о бессмертии.

Топонимическая легенда о холме *Икадзуту-но ока*² встречается в исторической хронике в описании правления государя Юряку (456–479) и начинается первый свиток сборника буддийских легенд: похожий сюжет (более пространный в сэцува), одно время, но разная пространственная привязка. В сборнике буддийских легенд представлен, видимо, «исправленный» вариант сюжета, что подтверждает и размещение божества в непосредственной близости от буддийского храма. Думается, это одно из сохранившихся в письменной традиции ранних свидетельств формирования механизма создания единого религиозного комплекса из островных верований и привнесенных с материка. Упоминание в поэтической антологии дополнительно подтверждает древнюю сакральность этого места³.

Таким образом, в «конструировании» представлений о сакральном пространстве Архипелага можно выделить:

– процесс приведения в соответствие иерархии сакрального пространства со структурой императорского мифа, который, охватывая первоначально древние сакральные территории архипе-

¹ Тадзима – 131 (18 больших, 113 малых). Идзумо – 187 (2 больших, 185 малых). В соседних провинциях: Танго – 65 (7 больших, 58 малых); Тамба – 71 (5 больших, 66 малых); Инаба – 50 (1 большой, 49 малых). Энгисики. Т.2 сс.276-294.

² Нихон сёки. Юряку 7-7. Нихон рёики. 1-1.

³ Манъёсю. т.1. п.235. В дзёси указывается: «Песня, сложенная Какиното Хитомаро, когда императрица [Дзито] ночевала на холме Икадзуту».

лага, осваивает и сакрализует новые территории и сохраняет связывающие его с материковыми корнями;

– образование новых сакральных территорий прописыванием в исторической хронике и «воспеванием» в поэтической антологии, причем топосы выполняют важную функцию – именно с их помощью осуществляется сакрализация пространства;

– формирование механизма «допуска» материковых религиозных представлений в островное сакральное пространство, что явилось одним из условий создания единого комплекса верований.