

Вестник НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ Московского университета

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 13

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

№ 3 · 2018 · ИЮЛЬ–СЕНТЯБРЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в три месяца

СОДЕРЖАНИЕ

Языкознание

- Захарьин Б.А.* Лексическое поле «передвижение в эфире» в древнем индоарийском 3

Литературоведение

- Репенкова М.М.* Поэтика повести Айше Кулин «Бесконечное настоящее время» 16
- Семененко И.И.* Ян Сюн как создатель китайской риторики 26
- Акимушкина Е.О.* Эволюция жанра шахрашуб в персоязычной поэзии XI–XVII вв.: от Мас'уда Са'да Салмана (1046–1121) до Сайидо Насафи (ум. 1711) 42

История

- Колдунова Е.В.* Трансрегиональные исламские движения в Таиланде и их роль в социально-политической жизни страны (на примере деятельности Джемаат Таблиг) 57
- Подоплелов С.А.* «Лоскутное» пограничье: исторические аспекты проблемы анклавов в индийско-бенгальских отношениях .. 74
- Сафин Т.А.* Данные эпиграфики о существовании в государстве Шан-Инь удельной системы 88
- Соловьева Д.В.* Марокканский султан Сиди Мухаммад бен Абдаллах (1757–1790 гг.): проблемы трактовки теологического наследия .. 101

CONTENTS

Linguistics

<i>Zakharyin B.A.</i> The Lexical Field “Movement in Ether” in Ancient Indo-Aryan	3
---	---

Literature Studies

<i>Repenkova M.M.</i> The Poetics of the Story “Infinite Present Time” by Ayshe Kulin	16
<i>Semenenko I.I.</i> Yang Xiong as the Creator of Chinese Rhetoric	26
<i>Akimushkina E.O.</i> The Evolution of the Genre Shahrashub in the Persian Poetry of XI–XVII c.: Beginning from Mas‘ud Sa‘d Salman (1046–1121) till Sayido Nasafi (d. 1711)	42

History

<i>Koldunova E.V.</i> Transregional Islamic Movements in Thailand and Their Role in the Socio-Political Life of the Country (the Case of Jama‘ah Tabligh)	57
<i>Podoplelov S.A.</i> A Patchwork Frontier: Historical Aspects of Enclaves Problem in Indo-Bangladeshi Relations	74
<i>Safin T.A.</i> Epigraphical Evidence of the Shang State Enfeoffment System	88
<i>Solovyeva D.V.</i> Moroccan Sultan Sidi Muhammad ben Abdallah (1757–1790): Interpretation of Theological Heritage	101

ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Б.А. Захарьин

ЛЕКСИЧЕСКОЕ ПОЛЕ «ПЕРЕДВИЖЕНИЕ В ЭФИРЕ» В ДРЕВНЕМ ИНДОАРИЙСКОМ

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова»*

119991, Москва, Ленинские горы, 1

Статья посвящена лексико-семантической и грамматической характеристике двух ведущих компонентов поля «передвижение в эфире» – глаголам *rát-* «летать; падать» и *dī-/ḍī-* «падать». Главной базой для анализа послужили гимны Ригведы, привлекались также языковые данные из праkritских и новоиндийских текстов. Была продемонстрирована динамика семантических и формальных преобразований указанных глаголов и производных от них, определяемая их соотносительностью с разными фазами эволюции индоарийского.

Ключевые слова: движение; эфир; «летать»; «падать»; древнеиндийский; ведийский; среднеиндийский; новоиндийский; основа; каузатив; производное.

Согласно одной из излагаемых в ведах космологических концепций, Вселенная представляла собой «триединое пространство» (*triloka*), сотворенное «богом богов» Индрой (по другой версии – Брахмой). Раздвинув Небо и Землю, Индра закрепил их, соответственно, вверху и внизу и подпер собою как мировой осью. Промежуточную полость между Землей и Небом он превратил в «эфир» (*antārikṣa*), наполнив последний воздухом, тучами, туманами, птицами и заселив марутами, гандхарвами, кимнарами и прочими полубогами¹. Целью данной работы является лексико-грамматическая характеристика глаголов (и подчиненных им именных групп), посредством которых в древнеиндийском – прежде всего в языке гимнов Ригведы – описывалось передвижение существ и предметов в эфире.

Соответствующее поле было представлено несколькими глагольными лексемами, главными из которых являлись *rát-* и *dī-/ḍī-*. Оба

Захарьин Борис Алексеевич – доктор филологических наук, заслуженный профессор МГУ, зав. кафедрой индийской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: Zakharyin13@mail.ru).

¹ Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 28–35; Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало // Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989. С. 496–497; Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 513–514.

глагола присутствовали в текстах и на архаичном ведийском, и на более позднем санскрите, но их частотные характеристики и семантические потенциалы в указанных вариантах древнеиндийского совпадали не полностью. Глагол I класса *pát-* (с основой презенса *pát-a-*) в ведах характеризовался бóльшей употребительностью и бóльшей семантической размытостью, чем *dī-/ḍī*. Доминирующим значением у *pát-* являлось «летать», дополнительным – «падать», т.е. в целом глагол означал: перемещаться в любом направлении в воздушном пространстве, при необязательном осуществлении контроля за движением и при наличии или отсутствии фиксированного исходного либо конечного пунктов движения. Что касается глагола *dī-/ḍī*, то частотность его употребления была гораздо ниже, чем таковая у *pát-*, но семантически он был более отчетлив, чем *pát-*, и предполагал значения «летать/лететь» или «порхать», но не «падать».

В древнеиндийском существовал также глагол *pád-* (IV класса, основа презенса *pád-ya-*), означавший «падать» (не «летать»!). Формы от *pád-* «падать», сочетающиеся с превербами или без них, встречаются, хотя и нечасто, в текстах Атхарваведы. Однако в языке Шатапатха Брахманы уже засвидетельствована приставочная (с бывшим превербом *úd-*) презентная форма 3-го лица *út-pad-ya-te* со значением «возникает, появляется»². – Неочевидно, является ли эта семантика *útpadya-* естественным продолжением исходного *pád-* «падать» (ср., например, *oṣadhaya útpadyante* «растения появляются» из возможного «растения выпадают [из земли вверх]») или же речь должна идти о смешении (в разговорном древнеиндийском?) корней *pát-* и *pád-*. Так или иначе, именно значения «п(р)оявляться/возникать/рождаться» оказались доминирующими для всех – личных и неличных – потомков форм от основы *út-pad-ya-* в среднем и новом индоарийском. А производную основу каузатива *pād-áya-* «ронять/бросать» (от *pád-* «падать») Тернер считал продуктом совмещения с *pātáya-* «побуждать лететь/улетать» (от *pát-* «лететь/летать»), указывая, впрочем, что оно «произошло в новоиндийскую эпоху»³. Похоже, однако, что о начавшемся – и продолжившемся позднее – процессе смешения глаголов *pát-* и *pád-* можно говорить уже и в отношении древнеиндийского, а конкретнее – в отношении языка Ригvedы (см. некоторые соображения об этом ниже).

² Turner R.L. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Text. Vol. I. Delhi, 1989. P. 437, 439.

³ Ibid. P. 455.

В Ригведе позиция субъекта при *pát-* «летать/лететь» регулярно замещалась именем или именным компаундом со значением «птица», чаще всего – существительным *váyas-*:

váy-o *nákiṣ* *te* *papti-váms* *āsa-te*
птица-NOM PL вовсе не те летать-PART.Pf сесть.PRES-3SG

«Те птицы, взлетев, вовсе не садятся» (RV I.48.6);

- (2) ...*hv-aya-nte...* *agní-m* *váy-o* *antáriṣ-e*
звать-PRES-3PL Агни-ACC SG птица-NOM PL эфир-LOC SG
pát-ant-o
летать-PART.PR.-NOM PL

«Призывают... Агни птицы, в эфире летающие» (RV X.80.5).

Птицы у ведических ариев считались сакральными существами, наделенными особой мощью или энергией. Из-за своей способности регулярно курсировать между земной твердью и небесным куполом они рассматривались как принадлежащие сразу к двум мирам – верхнему и нижнему. Термины, использовавшиеся для понятия «птица», а также имена для туч-Марутов (= небесных воинов Индры), стрел, колесниц и быстроходных скакунов, составляли единую группу объектов, лексически обозначаемую основой *ví-* «летун» (предположительно восходящей к числительному *dvi*-⁴ «два», что могло бы дополнительно указывать на «двойную» природу соответствующих референтов). Другими распространенными именами для «птица» были: вышеупомянутое *váyas* (производное от *ví-*), имевшее еще и значение «сила, мощь»; восходящие к корню *pát-* производные *pata-tra*, *pata-tri(n)*, *pataṅga* (из *pat-am* + *ga* «в небо уходящая»), а также *śakun-ī/i* букв. «могучая». Давая ложно-этимологическую трактовку имени “*śakuni*”, Яска в своей «Нирукте» связывал его с глагольным корнем *śak-* «мочь; быть могучим, мощным»: “*śakuniḥ śaknoty-unnetum-ātmānam*” «[Зовется] “*śakuni*”, [потому что] может/обладает мощью отправлять себя вверх»⁵.

Аналогия с птицами нередко использовалась также в метафорах и в сравнительных оборотах, характеризовавших другие способные к полету объекты, – см., примеры (3) и (4), в которых речь идет о летающих небожителях (Марутах и богах-близнецах Ашвинах):

- (3) *ā ...* *váyo* *na* *papta-tā...*
PREVERB птица-NOM PL словно летать.PAST-2PL

«(Вы, Маруты), словно птицы, прилетайте!» (RV I.88.1);

⁴ Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. London, 1978. P. 949.

⁵ Lakshman Sarup. The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics. Delhi, 1998. P. 151.

- (4) ...*yad vāṃ rath-o vi-bhiṣ patā-t*
 ...когда ваша колесница-NOM SG птица-INS PL летать.INJ-3SG
 «Когда ваша, [о Ашвины,] колесница, птицами [направляемая], летит» (RV I.46.3).

Метафорические переносы, предполагающие способность к полету, распространялись и на людей (5), на их слова или мысли (6), на стихии (7) и на другие неодушевленные субстанции (8):

- (5) ...*ahaṃ... na śyen-o vāsati-m patā-mi*
 я словно сокол-NOM SG жилье-ACC SG лететь.PRES-1SG
 «Я лечу, словно сокол к [своему] жилью» (RV I.33.2);

- (6) *parā hi me vimanyav-aḥ pāta-nti...*
 далеко ведь мои утишающие-NOM PL лететь.PRES-3PL
vayo na
 птица.NOM PL как

«В запредельность ведь летят, как птицы, мои утишающие (букв. «снимающие ярость») [? слова/? мысли]» (RV I.25.4);

- (7) *patā-ti... dūraṃ vāt-o van-ād adhi*
 лететь.SUBJ-3SG далеко ветер-NOM SG дерево-ABL SG PREVERB
 «Пусть улетает прочь от дерева ветер!» (RV I.29.6);

- (8) *antāḥ pat-at patatry à-sya arṇa-m*
 между отлетать.Aor.-3SG птица.GEN SG эта.GEN SG перо-NOM SG n.
 «Между [Небом и Землей] отлетело [у] этой птицы перо»
 (RV IV.27.4).

От корня *pāt-* при помощи суффикса *-áya-* могли образовываться две каузативные основы – одна, не предполагавшая усиления корневой гласной (*pat-áya-*), другая – с усилением (*pāt-áya-*). Значения и функции у них были разными: только *pāt-áya-* могла предполагать добавочную семему «каузировать» и в таком случае означала «побуждать улетать/прогонять»:

- (9) *út pāt-áya-nti pakṣin-aḥ*
 PREVERB летать-CAUS-3 PL «крылан» – ACC PL

«[Богиня Ушас] прогоняет (< «каузирует взлетать») птиц (букв. «крыланов»)» (RV I.48.5).

Что касается основы *pat-áya-*, то семема «каузативность» в ней нередко могла трансформироваться в семему «(многократная) повторяемость», и значением глагола тогда становилось «порхать»/«совершать множественные перелеты по вертикали или горизонтали» – ср. (10), (11), (12):

- (10) *na manyu-m vayaś cana ... pātaya-nta*
 не ярость-ACC SG птица.NOM PL даже порхать-PART.PR.
āp-uḥ
 получать.PF-3PL

«Даже порхающие⁶ птицы не обретают [такой] ярости [как у тебя]!» (RV I.24.6);

- (11) *vi me purutrā pataya-nti kām-āḥ*
 PREVERB мои беспорядочно летать.PRES-3 PL желания-NOM PL
 «Разлетаются беспорядочно/по всем сторонам мои желания»
 (RV III.55.3);

- (12) *...paśya-si ... antárikṣ-e pathi-bhiḥ*
 видеть.PRES-2 SG эфир-LOC SG путь-INST PL
pāt-ant-am tam...
 летать-PART.Pr -ACC SG 3 SG. ACC

«...Увидишь его, многими путями [= в разные стороны] в эфире летающего» (RV X.87.6).

Каузативная основа *pat-áya-* могла также использоваться в тех же контекстах, что и базисная *pát-*, чаще всего предполагая при этом то же, что и для *pát-* значение «летать/лететь»:

- (13) *gRbhāya-ta rakśás-aḥ... váy-o yé*
 выхватывать-IMPER 2 PL демон-ACC PL птица-NOM PL которые
bhū-tvī pat-áya-nti naktá-bhiḥ
 быть-CONJ летать-CAUS-3 PL ночь-INST PL

«[Вы, Маруты], выхватывайте демонов, которые, сделавшись птицами, летают по ночам» (RV VII.104.18);

- (14) *...yád antárikṣ-e pát-a-thaḥ puru-bhujā*
 [при том], что эфир-LOC SG летать-PRES-2 DU много радующие

«Когда оба вы, [Маруты], много радующие, летаете/летите в эфире» (RV VIII.10.6).

Но в ведийском отмечены и случаи употребления форм от каузатива *pat-áya-* в значении «налетать/нападать»:

- (15) *... ye mārtya-m Ŗṇāvāna-m na*
 которые смертный-ACC SG должник-ACC SG словно
patáya-nta
 лететь.PRES-3 PL

«[Маруты], которые налетают/нападают на смертного, словно на должника» (RV I.169.7).

⁶ Елизаренкова также переводит «*pātayanta váyas*» как «порхающие птицы» (Елизаренкова Т.Я. Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989. С. 29).

В составе высказываний формы, произведенные от всех трех основ: и от базисной *pát-*, и от обеих каузативных, – могли быть модифицированы **превербами**, т.е. наречиями-частицами⁷. В языке Ригведы превербы, как правило, не предполагали непосредственной контактности с соответствующим личным глаголом и, в принципе, были способны занимать любую позицию в предложении; в большинстве случаев, однако, они тяготели либо к началу предложения, либо – по закону Вакернагеля – ко второму месту в нем. См. в связи с этим пример (9) и примеры (16) и (17) – везде личный глагол модифицируется превербом *úd*, базисное значение которого «вверх», «кверху»:

- (16) *úd...* *vayaś* *cid* *vasat-er*
 PREVERB птица. NOM PL даже гнездо-ABL SG
a-papt-an
 PAST-летать.РЕДУПЛ.-3PL
 «И птицы из гнезда вылетели/взлетели» (RV I.124.12),
- (17) ... *pát-aya-nti* *vidyút* *úd* ...
 летать-CAUS.PRES-3 PL молния-NOM PL PREVERB
 «? Падают/ (? устремляются вверх) молнии» (RV V.83.4)

Семантика ведийских превербов была весьма размытой. – Так, хотя базисными значениями для *úd*, согласно Елизаренковой, являлись «вверх/кверху», «воз-/вз-», «наружу», «из-», актуальные сочетания этого преверба с конкретными глаголами нередко предполагали значительную степень идиоматичности – например, *úd* + *gā-* «петь» подразумевало инхоативное «запевать», а конструкция *úd* + *vRh-/bRh-* «усиливаться, укрепляться» предполагала итоговое значение «вырывать (что-то из чего-то)»⁸. Вероятно, считаясь с той семантической неопределенностью *úd* и с ситуативным контекстом (нормально молнии предполагают движение от небес к земле, но не в обратном направлении), Елизаренкова предложила для (17) перевод «**падают** молнии», хотя при сохранении базисного значения в *úd*, сочетающегося с *pátayanti* «летят/летают», итоговая семантика конструкции должна была бы быть чем-то вроде «**устремляются вверх**».

⁷ Елизаренкова, отделяя эти единицы от послелогов/предлогов, называет их «наречиями-префиксами», вероятно, потому что в позднейшем санскрите большинство из них трансформировалось в глагольные приставки. Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982. С. 256–257.

⁸ Там же. С. 260.

Обратим внимание на то, что синтаксис анализируемой строки также допускает разные интерпретации: поскольку *úd* размещается после *pátayanti*, но перед (*oṣadhī-r*) *jihate* «(растения) тянутся», его, в принципе, можно считать модификатором только *pát-* или только *hā-* «тянуться», или же и того, и другого. При этом подчинительная связь *úd* с каким-либо из наличествующих в рассматриваемом предложении существительных, в частности, с *vidyút* «молнии» или *oṣadhīḥ* «растения», и управление ими исключаются, так как ведийский *úd* никогда не выступал в текстах в функции предлога или послелога⁹.

Проблемы с семо-синтаксической трактовкой высказываний обнаруживаются в Ригведе и в связи с другими превербами-префиксами. Так, в (18) в позиции предшествования глаголу *pát-* присутствуют сразу два преверба; при этом один из них, а именно *parás* («вне/ за пределы»), согласно Елизаренковой, может употребляться и как предлог-послелог, требуя от зависимой ИГ оформления винительным падежом, тогда как второй, *áti* («сверх»), также способный и к такому использованию, здесь сохраняет лишь функцию наречного модификатора в отношении глагола *pát-*:

- | | | | |
|-------------------|---------|-----------------|----------------|
| (18) ...tápanta-m | áti | sūrya-m | parāḥ |
| палящий-ACC SG | PREVERB | солнце-ACC SG | вне/за пределы |
| śakunā | iva | papti-ma | |
| птица-NOM PL | словно | лететь.PAST-1PL | |

Структура данного высказывания позволяет трактовать оба преверба или каждый из них по отдельности и в качестве модификаторов глагольной формы *paptima*, и в функции предлогов-послелогов, управляющих винительным падежом существительного *sūrya* «солнце». Эта особенность синтаксиса, по-видимому, и позволила Елизаренковой предложить для данного ведийского предложения два разных варианта перевода: (18a) «Мы перелетели за пределы палящего солнца, подобно большим птицам» и (18б) «Над ... палящим солнцем на ту сторону улетели мы, как птицы» (RV IX.107.20).

В текстах Ригведы в целом редко обнаруживаются примеры с *pát-*, имплицитующим не наиболее частотное значение «летать/лететь», но таковое «падать/устремляться сверху вниз». Это последнее неизменно выражалось сочетанием *pát-* с уже почти ставшим глагольной приставкой историческим превербом *áva-*, имевшим базисное значение «вниз/книзу», и тем самым выступавшим антонимом к *úd*:

⁹ Там же. С. 256 и 260.

(19) <i>áva-</i>	<i>-pát-</i>	<i>-ant-</i>	<i>-ī-</i>	<i>-h</i>	...	<i>oṣādhay-aḥ</i>
PREVERB	летать	PART.Pr.	F	NOM PL		растение-NOM PL

«Слетающие вниз, [с небес, целебные] растения...» (RV X.97).

От корня *pát-* образовывались многочисленные производные имена. Некоторые из них были характерны лишь для языка Ригvedы и позднее вышли из употребления – таковы, например, *pát-man* или *pát-van* «полет»; *pat-ará* или *pat-áru* «летающий/летающий»; *pát-atra* «крыло, перо (птицы)». Другие уцелели и в санскрите и, сохранив характерные для ведийского значения, приобрели дополнительные новые. – Так, RV *pát-ana* «полет, спуск, бросок (сверху вниз)» уже в эпическом санскрите стало использоваться и в значении «закат (солнца)». Дополнительную семантику «солнце» еще в поздних Брахманах приобрел и ведийский компаунд *pát-am-ga* (букв. «в полет идущий»), означавший изначально «летающее насекомое (пчела, бабочка, мошка и т.п.)», а затем также «птица». Причастие *pat-itá* в ведийском употреблялось в значениях «упавший, слетевший вниз»; ко времени сложения Махабхараты оно все чаще стало использоваться с дополнительными коннотациями этического характера и означать «падший; утративший касту, социальные привилегии, прежний высокий статус и т.п.». Приблизительно в ту же эпоху появились неологизмы, практически вытеснившие из употребления изосемантические ведийские имена, – например, RV *pátatra* «крыло, перо» заместилось санскритским *páttra*, предполагавшим весьма широкий круг значений: «птичье перо; наконечник стрелы; птица; подобный перу лист пальмы; колесница; скакун» и др. В RV отмечено прилагательное *patāka* со значением «летающий, трепещущий», субстантив от него (м.рода) использовался в значении «флаг, стяг»; в эпосе и позднейших санскритских текстах последний выступает в форме *patākā* (ж.рода) и, сохраняя старые значения, дополняет их новыми: «эмблема, символ, знак»¹⁰.

Разнообразные сложные основы с включениями производных от *pát-* засвидетельствованы еще в ведийском, но в санскрите количество таких образований существенно выросло. При этом порожденный от *pát-* именной компонент мог замещать и начальную, и конечную позиции в композите – ср., например, с одной стороны, *ásru-nipāta* «поток (букв. «падение/падание») слез» или *śara-pāta* «стрелопад», а с другой, *patita-garbhā* (< *patita-* «упавший/улетевший» + *garbhā* «эмбрион») «женщина, у которой случился выкидыш»

¹⁰ Monier-Williams M. Op. cit. P. 581.

или *patitāṇna* (< *patita-* «падший, низкий» + *anna* «пища») «еда человека из низкого сословия/касты».

Одно из основосложений, а именно *akṣi-pát/d-*, возможно, проливает дополнительный свет на речевые условия, при которых еще в ведийском могла осуществиться контаминация корней *pát-* «летать» и *pád-* «падать»:

(31) *na-hí me akṣi-pác caná á-chant-s-uḥ...*
вовсе не 1SG. DAT глаз-?полет/?падение даже AOR-казаться-AOR-3PL

«Вовсе не показались мне [пять племен достойными] даже ?попадания в глаз» (RV X.119.6).

Внешнее сандхи '*t-/d-* + *c-* → *cc'*' (на стыке *pát-/pád-* + *caná*) снимает оппозицию *pát-* ↔ *pád-*, и это, с одной стороны, объясняет различия в трактовке указанной сложной основы индологами, переводившими гимн X.119¹¹, а с другой, может служить показателем того, насколько уже далеко зашел объективный процесс смешения двух близких по форме корней. Елизаренкова перевела *akṣi-pát/d-* в данном контексте как «взгляд», избегая отсылок к тому или иному глаголу: «Недостойными даже взгляда / Показались мне пять народов ...»¹², но ту же самую сложную основу в строке 18b гимна VI.16 она интерпретировала как «(пылинка), попавшая (т.е., видимо, «упавшая»? – Б.З.) в глаз» и в комментарии пояснила, что *akṣi-pát/d-* следует понимать как «что-то незначительное»¹³, т.е. итоговый смысл основы *akṣi-pát/d-*, видимо, «[нечто малосущественное], влетевшее/упавшее в глаз».

Похоже, что в ходе дальнейшей эволюции древнеиндийского *pát-* исходное значение «летать» постепенно оттеснялось на периферию, а затем и вовсе было вытеснено значением «падать». Во всяком случае, показательно, что, например, восходящий к *pát-* глагол современного хинди *paR-*¹⁴ означает только «(вы)падать», но никогда не «летать»; в предложениях субъектную позицию при *paR-* могут замещать только имена неодушевленных, не контролирующих и не подлежащих контролю объектов – ср. *bāriś paRtā hai* «идет (букв. «падает») дождь», *musibat paRī* «постигло (букв. «упало») несчастье» и т.п.

¹¹ См. примечание Елизаренковой к RV X.119.6, в котором она подытоживает различия в переводах рассматриваемой сложной основы у Рену, Штурмана и О' Флаэрти. Елизаренкова. Ригведа. Мандалы IX–X. С. 517–518.

¹² Там же. С. 276.

¹³ Елизаренкова. Ригведа. Мандалы V–VIII. С. 107 и 581.

¹⁴ Тернер без колебаний этимологически соотносил хинди *paR-* с древнеиндийским *pát-* в его значении «падать». Turner R.L. Op. cit. P. 436.

Для значения «летать/лететь» в древнеиндийском использовался также глагол *dī-* (IV класса, основа презенса *dī-ya-*). Именно этот вариант корня (с начальным дентальным) был характерен для языка Ригведы. В Шатапатха Брахмане он тоже еще выглядел как *dī-*, в частности, от него – при удвоении основы – была образована форма инфинитива *dédīyitavai* «упорхнуть». Однако уже в эпосе и в более поздних санскритских текстах обычным стал вариант с ретрофлексным: *ḍī-* (основы *ḍī-ya-* и *ḍa-ya-*¹⁵). В ашокском (как самом архаичном из пракритов) корень еще сохранял свой «ведийский» облик, т.е. употреблялся с начальным дентальным: *ō-di-* «взлетать, подниматься». Но в более позднем среднеиндийском пали уже повсеместно преобладали формы с ретрофлексным согласным – типа, например, *uḍ-ḍeti* «взлетает». Индологами предлагался ряд гипотез касательно рефлексивизации начального согласного в *dī-*, но все они не представляются в полной мере убедительными¹⁶. Примечательно, что в древнеиндийском, помимо *dī-* «летать», имелись еще два омонимичных, но не изосемантических корней: *dī-* 3-го класса (основа *dīdī-/ dīdi-*) «сиять, светить» и корень *dī-* 4-го класса «разрушаться, гибнуть», основа презенса которого (*dī-ya-*) была идентична презентной основе от *dī-* «летать».

Формы от *dī-* «летать» в древнеиндийских текстах употреблялись редко. Вот один из немногих примеров из Ригведы, *dī-* в нем сопровождается модификатором-превербом *pari*:

- (32) *udan-vat-ā* *pari* *dīyā*
 вода-имеющий-INST SG кругом/вокруг летать.Imper 2 SG
rāth-ena
 колесница-INST SG

«[На] наполненной водой колеснице летай/порхай вокруг» – обращение к повелевающему дождями богу Парджанье (RV V.83.7).

Но, по-видимому, более обычным превербом, в предложениях комбинирующимся с *dī-* «летать», уже в ведийском был *ūd* «вверх, кверху». Ко времени сложения эпоса он трансформировался в приставку, а стандартным означающим глагольного корня «летать» сделался вариант с начальным ретрофлексным, ассимилировавшим исходный дентальный согласный приставки *ud-*. Именно эта ком-

¹⁵ Наличие у *dī-* варианта основы презенса *ḍa-ya-* впервые отметил в своем Словаре Моньер-Вильямс, и она хорошо объясняет формы типа *uḍḍe-ti* «взлетает» в позднейшем пали. Monier-Williams M. Op. cit. P. 430.

¹⁶ Перечисляя лингвистов, в разное время высказывавших различные предположения относительно появления ретрофлексного *ḍ* в корне «летать», Тернер называл, в частности, имена Вакернагеля, Блока и Майрхофера. Turner R.L. Op. cit. P. 312.

плексная основа *uḍḍī-* стала базой для порождения ряда когнатов в позднейших среднеиндийских и новоиндийских языках¹⁷ – ср., например, пали *uḍḍaya-/uḍḍe-*, старый гуджарати-раджастани *ūḍ-*, панджаби *uḍḍ-*, возможно, хинди *uṛ-* и др., – все эти глаголы объединялись общим значением «(вз)летать/лететь». В пали презентная основа *uḍḍe-* послужила базой для построения вторичного каузатива *uṭṭe-pe-* (вероятно, из **uḍḍe-paya-/uḍḍe-pe-*) «побуждать улетать», «гнать», «отлавливать» – ср., например, *kāḅ-e uṭṭe-pe-ti* «каузирует улетать/гонит/ловит ворон»¹⁸. Одним из позднейших примеров использования основы *uḍ-ḍī-* в текстах на пракритах является реализующее функцию претерита перфективное причастие от *uḍ-ḍī-*, обнаруживаемое в относимой к IX в. драме Раджашекхары *‘Karpūra-mañjarī’*:

(33) *rājā:* *kadham* *uḍḍī-ṇ-o* *via ?!*
 царь.NOM SG как ? улетать-Perf.Pr-NOM SG словно

«Царь: «Как, [попугай], похоже, улетел (букв. «улетевший») ?!»
 (*Karpūra-mañjarī*, act IV).

Из новоиндийских языков показателен литературный хинди, в котором потенциально возводимый к *uḍ-ḍī-* глагол *uṛ-nā* на уровне семантики подразумевает не только реализацию (горизонтального) «полета» или осуществление вертикального (снизу вверх) «взлета», но имплицитно и такие значения, как «исчезать», «пропадать», «гибнуть»¹⁹, что, вероятно, свидетельствует о произошедшем в соответствующем среднеиндийском диалекте смешении исторических (*uḍ-*) *ḍī-/dī-* «летать» и *dī-* 4-го класса «разрушаться, гибнуть» (см. выше). От основы *uṛ-* (и каузатива от нее *uṛ-ā-* «отправлять в полет») порождалось немало именных производных – ср., например, *uṛ-ān* «летание, полет», *uṛ-āk-ā-/uṛ-āk-ī* «летающий», «летчик», *uṛ-ā-ū* «расточитель, мот», *uṛ-ā-l* «кора дерева баухиния» и др.²⁰ – их употребительность в текстах превышала соответствующие показатели для тех производных от *ḍī-/dī-*, которые существовали на более ранних ступенях эволюции индоарийского.

В целом в древнеиндийских текстах производных от ведийского корня *dī-/ḍī-* и от позднейшей основы *uḍ-ḍī-* отмечено мало. Можно упомянуть, в частности, причастия *ḍa-ya-māna-* «летающий» и

¹⁷ Ibid. P. 312.

¹⁸ Диахроническая интерпретация для *uḍḍe-pe-* и вышеприведенный пример предложены Рис-Дэвидсом и Стеде. *Rhys Davids T.W. and Stede W. The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. London, 1966. P. 129.*

¹⁹ Хинди-русский словарь / Под ред. В.М. Бескровного. М., 1972. Т. II. С. 244.

²⁰ Там же. С. 244–245.

ḍī-na-/ḍī-na- «(вз)летевший» – последнее в Махабхарате стало использоваться в качестве субстантива среднего рода «полет (птицы)». В сходных значениях употреблялись и другие отглагольные существительные (среднего рода): *ḍa-ya-na-* «полет, летание», *uḍ-ḍa-ya-na-* «взлет», *ava-ḍī-na-* «спуск, приземление». В эпических текстах эпизодически встречались также отглагольное прилагательное *ḍī-n-ak-a-* «порхающий, летающий туда-сюда» и существительное (женского или среднего рода) *uḍu-* «звезда», «созвездие (= «лунный дом»)». Приведенными формами в древнеиндийском практически исчерпывается набор производных от исходного *ḍī-/ḍī-* – как очевидно, он существенно уступает по объему аналогичному множеству производных от корня *pāt-*.

Подведем итоги исследованию: глагол *pāt-*, относящийся к семантическому полю «движение в эфире», в ведийском использовался преимущественно в значении «летать/лететь», тогда как значение «падать» было для него периферийным. Это последнее уже в эпоху эпического санскрита существенно потеснило у *pāt-* семантику «летать». По ходу среднеиндийского этапа эволюции значение «падать» в глаголе стало доминирующим, а в новоиндийском (например, в хинди) единственно возможным. Принадлежавший к тому же полю глагол *ḍī-/ḍī-* в языке Ригведы употреблялся редко и предполагал значение «летать/порхать». Уже в эпическом санскрите он и его производные использовались, как правило, с приставкой *ūd-*, образуя комплексную основу *uḍḍī-* со значением «(вз)летать/(вс)пархивать», – «потомки» этой последней (в вариантах *uḍḍ-*, *ūd-*, *ur-* и др.) с тем же ведущим значением сохранились и в новом индоарийском.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКИ

1. Abhijñānaśakuntalam of Kālidāsa. Bombay, 1958.
2. Bhaṭṭi-kāvyaṃ. Edited with an English Translation by Dr. Maheshwar Anant.
3. Karandikar and Dr/(Mrs.) Shailaja Karandikar. Delhi, 1982.
4. Rāja-Sekhara's Karpūra-mañjarī. Critically edited by Sten Konow and translated by Charles Rockwell Lanman. Delhi, 1963 // Harvard Oriental Series. Vol. IV.
5. Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
6. Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало // Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989.
7. Елизаренкова Т.Я. Грамматика ведийского языка. М., 1982.
8. Елизаренкова Т.Я. Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989; Мандалы V–VIII, 1995; Мандалы IX–X, 1999.
9. Keṇep Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
10. Хинди-русский словарь / Под ред. В.М. Бескровного. Т. II. М., 1972.
11. Lakshman Sarup. The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics. Delhi, 1998.
12. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. London, 1978.

13. *Rhys Davids, T.W. and Stede, W.* The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, London, 1966.
14. *Turner R.L.* A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Text. Vol. I. Delhi, 1989.

Boris A. Zakharyin

THE LEXICAL FIELD "MOVEMENT IN ETHER" IN ANCIENT INDO-ARYAN

*Lomonosov Moscow State University
1 Leninskie Gory, Moscow, 11999*

The article is dedicated to lexical-semantic and grammatical characteristic of the two main components of the field 'movement in ether' – namely, to the verbs *pāt-* 'to fly; to fall' and *dī-/ḍī-* 'to fly'. The main basis for the analysis served the hymns of Rgveda, the language data from texts in Middle Indo-Aryan and New Indo-Aryan were also attracted. The dynamics of the semantic and formal transformations of the verbs mentioned and of the derivatives from them, correlating with their functioning at different phases of the evolution of Indo-Aryan, was demonstrated.

Key words: movement; ether; 'to fly'; 'to fall'; Ancient Indo-Aryan; Vedic; Middle Indo-Aryan; New Indo-Aryan; stem; causative; derivative.

About the author: *Boris A. Zakharyin* – PhD (Linguistics), D.Litt. (Linguistics), Professor-and-Head, Department of Indian Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: zakharyin13@mail.ru).

References

1. *Abhijñānaśakuntalam of Kālidāsa*, Bombay, 1958.
2. *Bhaṭṭi-kāvyaṃ*. Edited with an English Translation by Dr. Maheshwar Anant Karandikar and Dr/(Mrs.) Shailaja Karandikar, Delhi, 1982.
3. *Rāja-Śekhara's Karpūra-mañjarī*. Critically edited by Sten Konow and translated by Charles Rockwell Lanman, Delhi, 1963. Harvard Oriental Series, vol. IV.
4. *Beshem A. Chudo*, kotorym byla Indiya (*The Wonder that Was India*). M., 1977.
5. *Elizarenkova T.Ya.* "Rigveda" – velikoe nachalo ("Rigveda" – the Great Beginning). *Rigveda. Mandaly I–IV*. M., 1989.
6. *Elizarenkova T.Ya.* Grammatika vediiskogo yazyka (*Vedic Grammar*). M., 1982.
7. *Elizarenkova T.Ya.* Rigveda. Mandaly I–IV (*Rigveda. Mandals I–IV*). M., 1989; Mandaly V–VIII (*Mandals V–VIII*), 1995; Mandaly IX–X (*Mandals IX–X*), 1999.
8. *Keiper F.B.Ya.* Trudy po vediiskoi mifologii (*Studies in Vedic Mythology*), M., 1986.
9. *Khindi-russkii slovar'* (*Hindi-Russian Dictionary*), ed. V.M. Beskrovny, V. II. M., 1972.
10. *Lakshman Sarup*. The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics, Delhi, 1998.
11. *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary, London, 1978.
12. *Rhys Davids T.W. and Stede W.* The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, London, 1966.
13. *Turner R.L.* A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Text, vol. I, Delhi, 1989.

ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

М.М. Репенкова

ПОЭТИКА ПОВЕСТИ АЙШЕ КУЛИН «БЕСКОНЕЧНОЕ НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ»

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Московский государственный университет имени
М.В. Ломоносова»*

119991, Москва, Ленинские горы, 1

В статье рассматриваются поэтологические особенности повести А. Кулин «Бесконечное настоящее время» (1998), которые исследуются на сюжетно-композиционном и образном уровнях. Необычность хронотопа (игра со временем и пространством) вкупе с психологической мотивировкой образов и остротой поднимаемых социальных проблем позволяют говорить о доминанте беллетристического кода в этом произведении писательницы. Функция настоящего времени на =уог заключается в усилении ощущения трагизма происходящего, в драматизации действия. Настоящее время в повести словно бы «втягивает» в себя прошлое, замещает его собой, преподнося прошедшие события в трагическом ракурсе сегодняшнего дня. В форме того же времени на =уог подаются и события, которые, как представляет себе главная героиня, произойдут с ней в будущем. Они также овеяны атмосферой безысходности и тоски. Настоящее время, таким образом, аккумулирует в себе остальные времена и приобретает параметры бесконечно продолжающегося времени: кроме настоящего нет ничего, что и подчеркивается названием повести.

Ключевые слова: Айше Кулин; турецкая беллетристика; хронотоп; драматизация повествования.

Айше Кулин (род. в 1941 г.) – одна из наиболее популярных национальных прозаиков последних десятилетий, чье имя стоит в одном ряду с именами таких известных турецких писателей-беллетристов, как Ахмет Умит, Искендер Пала, Джанан Тан, Инджи Арал. Турецкие критики считают, что поэтику романов, повестей и рассказов А. Кулин определяет «яркость образов и плавная повествовательность стиля»¹, «автобиографизм и приверженность к

Репенкова Мария Михайловна – доктор филологических наук, доцент, зав. кафедрой тюркской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: mmrepenkova@rambler.ru).

¹ Çelik Y. Roman 1920–1990 (Novel 1920–1999) // Türk Edebiyatı Tarihi. 4. Ankara, 2000. S. 283.

нарративизму»². Кроме того, они отмечают «вклад писательницы в развитие жанра турецкого автобиографического романа»³. С мнением национальных критиков соглашается отечественный исследователь творчества А. Кулин Л.В. Софронова, подчеркивающая, что жанр романа-биографии/автобиографии «стал популярным в турецкой современной литературе благодаря активной творческой деятельности сценаристки, театрального режиссера-постановщика, телережиссера Айше Кулин, которая начала писательскую карьеру еще в 1980-е гг.»⁴ Рассматривая в основном автобиографические романы А. Кулин, Л.В. Софронова вписывает их в парадигму массовой литературы: «<...> Эксплуатация этого жанра массовой литературой связана с тем, что рассказ о жизни реального лица благодаря документальному посылу придает всему сказанному ореол достоверности, позволяет навязывать манеру поведения в определенных ситуациях исподволь, избежав назидательности. Современная биография – это не биография жизни, а биография успеха, так как в современной жизни успех ставится во главу угла и ценится выше моральных ценностей. Перу А. Кулин принадлежат романы в основном автобиографического характера»⁵. Здесь мы позволим себе не согласиться с мнением исследователя. Категоричное отнесение всех произведений А. Кулин к массовой литературе представляется малоубедительным. Существует достаточно большой пласт романов, повестей и рассказов писательницы, которые не подходят под определение «массовой литературы» (романы – «Фюрейя» (Füreya, 1999), «Севдалинка» (SevdaLinka, 1999), «Мост» (Köprü, 2001), «Прощание» (Veda, 2008); повести и рассказы из сборника «Бесшумные рассказы» (Sessiz öyküler, 2012) и др.).

Сборник «Бесшумные рассказы» составлен из произведений «малой прозы» А. Кулин, написанных в 1980–1990-е годы – рассказы «Розовощекий» (Gülizar, 1984), «Поверни свое лицо к солнцу» (Güneşe Dön Yüzünü, 1984), повести «Фотографии “Фото Сабах”» (Foto Sabah Resimleri, 1996), «Бесконечное настоящее время» (Geniş zamanlar, 1998) и др. Поэтические особенности повести «Бесконечное настоящее время» являются объектом исследования в данной статье.

² *Gündüz O.* Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı // *Yeni Türk Edebiyatı 1839–2000.* Ankara, 2007. S. 510.

³ *Işık İ.* Encyclopedia of Turkish Authors. 2. Ankara, 2005. P. 693.

⁴ *Софронова Л.В.* Массовая литература как продукт глобализации (размышления о жанровом многообразии современной прозы Турции) // *Вестник РУДН. Серия Литературоведение. Журналистика.* 2012. № 2. С. 55.

⁵ Там же. С. 56.

Сюжетная канва повести выстраивается на основе повествования от первого лица, которое ведет главная героиня Айла. Бросается в глаза отсутствие экспозиции. Это приводит к тому, что читатель сразу же погружается в гущу событий, о которых рассказывает личный повествователь. Героиня описывает то, что происходило с ней до момента рассказывания так, как если бы эти события происходили сейчас, совпадая с моментом речи. Она просыпается утром в своей лондонской квартире после бурно проведенной ночи и никак не может восстановить в памяти то, что с ней случилось накануне. Настоящее время создает эмоциональный тон повествования, нагнетая напряженность и заставляя читателя предположить, что с женщиной произошло что-то ужасное, что она встревожена, потеряна и находится в нервном напряжении. «Утром я просыпаюсь на диване в гостиной. Одежда и подушка валяются на полу. На кресле одиноко красуется вчерашняя одежда. Голова раскалывается. Во рту словно яд. В дверях комнаты застыл верзила, рост которого кажется пятиметровым. Похоже, что белесое лицо и белобрысые вихры этого парня никогда не видели солнца. Цвет его кожи отливает белизной, напоминающей парное молоко. Прислонившись к дверному косяку, он шурит свои опухшие синие глаза и пытается выдавить из себя улыбку»⁶.

В повести функция настоящего времени на =уог заключается в усилении ощущения трагизма происходящего, в драматизации действия. Настоящее время словно бы «втягивает» в себя прошлое, замещает его собой, преподнося прошедшие события в трагическом ракурсе сегодняшнего дня. В форме все того же времени на =уог подаются и события, которые, как представляет себе героиня, произойдут с ней в будущем. Они также овеяны атмосферой безысходности и тоски. Настоящее время, таким образом, аккумулирует остальные времена и приобретает параметры бесконечно продолжающегося времени: кроме настоящего нет ничего, что и подчеркивается названием повести⁷.

А. Кулин драматизирует повествование и короткими, обрывочными фразами: «Беру одежду. Иду в ванную. Сначала я окатываю себя ледяной водой. Полощу рот. Встаю под душ. Холодная вода, касаясь моего тела, обжигает словно искрами огня. Вздрагиваю. Нужно вспомнить. Я должна вспомнить, что случилось вчера ночью.

⁶ Kulin A. Geniş zamanlar // Sessiz Öyküler. İstanbul, 2012. S. 2.

⁷ Дословный перевод названия повести «Множество времен» или «Бесконечное количество времен» заменен в статье на «Бесконечное настоящее время», что наиболее адекватно передает идею произведения.

Потом нужно выставить за дверь этого негодяя, который бродит по моей квартире. Завернувшись в банный халат, я чувствую, что моя голова все еще раскалывается, что внутри она совершенно пуста»⁸.

Героиня никак не может объяснить все то, что происходит вокруг нее – разбросанные по квартире вещи, ощущение пустоты и ненужности жизни, нахождение рядом с ней постороннего мужчины (как впоследствии выясняется, имя мужчины – Джерри, а познакомили их английские друзья Айлы), который явно ей неприятен. Постепенно в памяти Айлы начинают восстанавливаться события прошлого. Они также подаются в форме настоящего времени на *=uor*, поэтому читателю сначала трудно выстроить их в хронологическую последовательность. Ясно лишь одно, что присутствуют два пласта воспоминаний: более ранний, связанный с жизнью героини в Турции, и более поздний, связанный с ее жизнью в Англии. Эти пласты постоянно переплетаются, запутывая читателя.

И все же из потока воспоминаний Айлы выстраивается история ее прошлой непростой жизни. Она является представительницей довольно состоятельных слоев турецкого общества. Десять лет назад героиня разошлась с мужем и вместе с сыном переехала в Англию. Здесь, в Лондоне, сын учится в престижном колледже, а Айла, сохраняя свои прежние привычки, ведет светский образ жизни. Но такая жизнь в определенный момент времени начинает ее тяготить. Она ощущает одиночество на чужбине, скучает по матери и друзьям, которые остались в Стамбуле. Вчерашний телефонный разговор с матерью окончательно выводит ее из состояния душевного равновесия.

Воспоминания о том разговоре, после которого она отправилась с английскими приятелями (семейной парой Сэлли и Дэвидом и их знакомым Джерри) в кино, а затем в русский ресторан в центре Лондона, перемешиваются с воспоминаниями о ее прошлой стамбульской жизни. В ней у Айлы была счастливая семья. Она взяла в дом служанку Фатик – женщину бедную, живущую в трущобах геджеконду⁹. Фатик пришла к ней не одна, а с дочерью Зехрой, которую Айла начала опекать: она помогла девушке закончить сначала школу, а потом медицинское училище, попыталась устроить ее личную жизнь (выдать замуж за врача больницы, в которой работала

⁸ Kulin A. Geniş zamanlar. S. 2.

⁹ Геджеконду – районы, возводимые в 1960–1980-е годы на окраинах больших турецких городов в основном приезжими из деревни. По законам страны жилище, пусть даже и построенное за одну ночь из коробок, тряпок, газет и т.п., нельзя сносить. Этим и пользовались нищие мигранты, приживаясь на долгие годы в подобных трущобах.

Зехра). Айла была полна уверенности в том, что сможет изменить жизнь девушки к лучшему, что хорошее образование поможет той вырваться из нищеты.

Из воспоминаний Айлы отчетливо прорисовываются линии жизни двух стамбульских семейств и их женщин: богатое аристократическое семейство Айлы и нищая семья Фатики и Зехры. В какой-то момент судьбы женщин пересекаются. Айла и Зехра, несмотря на разницу в возрасте, дружат, верят в возможное будущее счастье. Но в один из дней их надежды на счастье рушатся. От Айлы уходит к ее близкой подруге муж. А Зехру выдает замуж за нелюбимого человека пьяница отец, так и не разрешив девушке поступить в университет. Мать Зехры с горечью повторяет, что беднякам никогда не выбраться из нищеты, что каждый достоин своей судьбы: «Каждый петух находит пару на своей помойке»¹⁰. Жизнь Зехры заканчивается трагически – ее убивает муж. Именно об этом накануне вечером и узнает Айла по телефону от своей матери в лондонской квартире. Трагическое известие настолько расстраивает героиню, что она пытается «утопить» горе в вине.

Настоящее время, вмещающее в себя разные пласты прошлого в виде воспоминаний героини, актуализирует важнейшую социальную проблему современной Турции – положение женщины в семье и обществе. К какому бы социальному слою не принадлежала женщина, по мнению автора рассказа, судьба ее трагична и эта трагичность заранее predetermined. Данная проблема художественно реализуется в судьбах главной героини и ее подруг – Фатики и Зехры, о которых повествует Айла. Повествование Айлы – это эмоционально наполненный внутренний монолог: «Так вот, значит, как обстоят дела в геджекконду. У молодых женщин из этих кварталов, как правило жизнь не складывается. Они словно богом забытые существа. Ими не интересуются ни собственные мужья, ни общество. Даже журналисты, вечно гоняющиеся за сенсациями, не воспринимают жизнь этих несчастных как сенсацию и не заглядывают в подобные места. А женщинам из геджекконду, ну что тут поделать, остается только уповать на молитвы да волшебные амулеты. Они обихаживают мужей, отправляя их на заработки. А те постоянно унижают, бьют свои вторые половины, издеваются над ними. Они бросают женщин беременными без какой-либо поддержки или заставляют работать до потери сознания. Об этом Фатик рассказывала так бесстрастно, что меня просто бросало в дрожь и охватывала безнадежность. В голову

¹⁰ Kulin A. Geniş zamanlar. S. 23.

лезли мысли о том, что в нашей стране у женщин нет ни прошлого, ни будущего. Словно живут они в бесконечном настоящем времени. Только в настоящем, так было вчера, так будет завтра, так есть сегодня. Так было и так будет. Ничего и никогда не изменится»¹¹.

Размышления героини о собственной жизни часто переходят в диалог с самой собой: «Да, он (Джерри. – *М.Р.*) верно говорит, стоит мне увидеть потрескивающие огромные поленья в камине, как во мне сразу пробуждаются горькие чувства. Правда? Да, правда. В горле вдруг застывает комок, а глаза наполняются слезами. Мне приходится сглатывать слюну, чтобы не заплакать. Но почему именно камин вызывает во мне такие эмоции? Не знаю, наверное, потому, что его огонь напоминает мне о счастливом прошлом, о моем стамбульском доме с большим камином. А разве не он обернулся для меня обманом и пустотой? Разве не в нем прошли впустую годы моей молодости? Нет, те годы не прошли впустую, ведь это были годы, отданные любимому человеку. Но разве я не закрыла ту страницу своей жизни? Разве я, пережив бесчисленные любовные связи, ощутив себя опустошенной и раскаявшейся, не научилась отказываться от жалости к себе? Все так. Может быть, именно поэтому и возник передо мной этот лондонский белобрысый верзила, с помощью которого я хотела отомстить всему свету за свою поруганную честь»¹².

Образ Айлы лишен статики. На протяжении развития действия он подвергается существенным изменениям. Так из молодой, счастливой, самоуверенной стамбульской светской львицы она превращается в потерявшую веру в себя и окружающих, живущую на чужбине и оплакивающую свою судьбу женщину средних лет. Произошедшие с героиней изменения призвана подчеркнуть и ее портретная характеристика. Как правило, это отдельные штрихи внешности, в которых намеренно гиперболизируется нынешняя внешняя непривлекательность Айлы: «Мне вдруг бросается в глаза чужое лицо в зеркале. Оно бледное и злобное, как у вампира. Нет, нет, как у отвратительной, страшной ведьмы»¹³.

Отсутствуют развернутые портреты и у других героев. Но в деталях их внешнего вида всегда ощущается отношение Айлы – личного повествователя – к тем, о ком она рассказывает: «У нее (Зехры. – *М.Р.*) было круглое, улыбающееся лицо, строго смотрящие карие глаза и темные, как шелк, каштановые волосы»¹⁴. «На самом деле Зехра

¹¹ Ibid. S. 12.

¹² Ibid. S. 6.

¹³ Ibid. S. 9.

¹⁴ Ibidem.

была безответственная и не отличалась покладистым характером, зато она была очень сообразительной. Если бы она родилась не в самом бедном районе Гюльтепе, а в той атмосфере, где жили мы, она бы легко смогла получить высокие баллы в средней школе»¹⁵.

У Зехры, как и у ее матери, широко открытые, добрые глаза. В этих глазах, как неоднократно подчеркивает Айла, отражается наивная вера девушки в силу молитв от сглаза и «разную другую ерунду, навешанную народными суевериями»¹⁶. В трудную для Айлы минуту – в период ее развода с мужем – Зехра всячески пытается поддержать свою покровительницу и подругу действенными в ее понимании способами:

«– Я прочту молочную молитву, сестра, – говорит Зехра.

– А что это такое, моя девочка?

– Это то, что должно помочь. Молитва принесет благополучие в ваш дом. Я и маме скажу, пусть тоже почитает, когда придет.

– Да не верю я в такие вещи.

– Даже если не веришь, мы все равно прочтем. Хуже-то не будет, – в ее голосе слышится мольба.

– Эх, если бы было возможно удержать такими молитвами брак, никто бы тогда не разводился.

– Дай-то бог, все наладится и радость вернется в твое сердце, сестра.

– Ты не печалься за меня, Зехра, я в порядке»¹⁷.

В отличие от дочери, Фатик не питает иллюзий относительно возможности изменить свою жизнь к лучшему. Натруженные руки, изможденное тяжелой работой тело, горькая складка губ свидетельствуют о нелегкой жизни Фатик, к которой она привыкла и которую она воспринимает как должное. Неграмотную Фатик удивляет стремление дочери к учебе, поэтому она часто обращается к дочери с такими словами: «Зачем тебе учиться? Будь ты богатой, будь бедной, а долю-то женскую не изменить»¹⁸. Айла относится к Фатих снисходительно-критически. Это отчетливо проявляется в ее высказываниях: «Разве можно ждать большего от этого темного и забитого существа, вся жизнь которого проходит в потакании прихотям мужа»¹⁹.

¹⁵ *Kulin A.* Geniş zamanlar. S. 23.

¹⁶ *Ibid.* S. 10.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibid.* S. 13.

¹⁹ *Ibid.* S. 14.

Другая проблема, поднятая в повести – это проблема чужбины, неприятие турчанкой западного образа жизни и западной культуры. Проблема выражается, главным образом, в противостоянии Айлы и ее английского приятеля Джерри. Это противостояние проявляется в их спорах по любому, даже самому пустячному поводу, например, пить или не пить чай с молоком:

- «– Интересно, есть ли у тебя в доме молоко? – спрашивает Джерри.
- Нет, – резко отвечаю я.
- Ну, может в холодильнике немного осталось? Пойду, посмотрю.
- Не трать напрасно время, не ходи. Молока нет.
- Ты что, вообще не держишь молока в доме?
- Нет.
- А почему?
- Молоко пьют дети, а я не ребенок.
- Чтобы налить в чай...
- Чай пьют без молока.
- И с молоком пьют. Мы – англичане – добавляем молоко в чай.
- А мы нет. Молоко в чай добавляют те, кто не умеет наслаждаться вкусом чая»²⁰.

В диалогах Айлы и Джерри пустяшный вопрос о молоке в чае перерастает в проблему противостояния двух культур – Востока и Запада, проблему взаимоотношения чувств и разума. Джерри упрекает Айлу в том, что турки не умеют правильно пить чай, и вообще многое, чего не умеют делать. Айла не терпит упреков Джерри и отвечает ему резко и вызывающе, стараясь защитить свой народ и свою культуру:

- «– Вы англичане – рационалисты, все на свете можете просчитать. Только чай пить не умеете.
- А вы, значит, умеете? – Джерри злится и не скрывает этого.
- Конечно, да. Мы и еще русские.
- Давай посмотрим, что вы еще умеете делать лучше нас? – в его голосе звучит насмешка.
- Много чего умеем.
- Например?
- Например, умеем чувствовать и любить друг друга»²¹.

Описывая Джерри, Айла видит в нем только негативные черты, начиная от его внешности и кончая характером. Постоянно акцентируя внимание на его высоком росте и белизне кожи, она факти-

²⁰ Ibid. S. 2.

²¹ Ibid.

чески доводит эти черты до абсурда, делает негативными. Иными словами, нейтральные по своим изначальным параметрам эпитеты, превращает в эмоционально окрашенные вершины текста с резко отрицательной коннотацией: «Он все еще цепляется к молоку. Господи, какой же пустой и какой длинный человек!»²² Или: «Джерри! Этот мужчина с белой кожей, который так жадно поедает пищу!»²³; «Этот долговязый английский джентльмен не должен был подорвать моего доверия»²⁴.

Из диалогов Айлы и Джерри, из монологической речи Айлы становится ясно, героиня хотела бы видеть на месте Джерри турка, который был бы близок ей по культуре и образу мыслей. Айла сожалеет о расставании с мужем и о том, что их развела судьба, что ей приходится жить в одиночестве с чужими людьми в Лондоне. В то же время можно сказать, что в повести Айлы отсутствуют какие-либо прямые объяснения собственных поступков, ее выводы, относительно того, что происходит вокруг. Она предоставляет читателю самому делать выводы, не вынося оценок происходящему.

В заключение следует сказать, что композиция повести «Бесконечное настоящее время» достаточна сложна. При отсутствии линейно развивающейся событийной линии, сюжет двигают аллюзии и ассоциативные связи, раздвигающие художественное пространство (Лондон – Стамбул) и позволяющие играть с художественным временем. Стрела времени как бы останавливается и замирает на настоящем, представляющемся бесконечным и трагедийным по своей сути. Трагедийное начало настоящего времени определяют серьезные социальные проблемы, переживаемые героями повести и подаваемые в глубинном психологическом ракурсе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Софронова Л.В. Массовая литература как продукт глобализации (размышления о жанровом многообразии современной прозы Турции) // Вестник РУДН. Серия Литературоведение. Журналистика. 2012. № 2. С. 51–58.
2. Çelik Y. Roman 1920–1990 // Türk Edebiyatı Tarihi. 4. Ankara, 2000. P. 213–427.
3. Gündüz O. Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı // Yeni Türk Edebiyatı 1839–2000. Ankara, 2007. P. 379–512.
4. Işık İ. Encyclopedia of Turkish Authors. 2. Ankara, 2005. P. 693–697.
5. Kulin A. Geniş zamanlar // Sessiz Öyküler. İstanbul, 2012. P. 2–30.

²² Kulin A. Geniş zamanlar. S. 5.

²³ Ibid. S. 7.

²⁴ Ibid. S. 8.

Mariya M. Repenkova

THE POETICS OF THE STORY “INFINITE PRESENT TIME” BY AYSHE KULIN

Lomonosov Moscow State University

1 Leninskie Gory, Moscow, 119991

The article discusses the poetological features of the story “Infinite present time” (1998) by A. Kulin, which are studied on narrative-compositional and image-bearing levels. The unusual chronotopos (playing with time and space), along with the psychological motivation of the characters and the acute social problems, permit us to say a lot about the fictional code that is dominant in this work of the writer. The present tense (=yor) is intended to increase the sense of tragedy and make the events described more dramatic. The present tense in this story seems to absorb the past and replace it, presenting past events in a tragic perspective through the prism of today. The present tense (=yor) is also used to describe events that the main character believes will happen to her in the future. They also evoke a persistent sense of hopelessness and anxiety. In such a way, the present tense accumulates all other tenses apparently becoming infinite: there is nothing but the present, a message which the story’s title emphasizes.

Key words: Ayshe Kulin; Turkish fiction; chronotopos; dramatization of a narration.

About the author: *Mariya M. Repenkova* – PhD (Philology), Associate Professor, Head of the Department of Turkic Philology, Institute of Asian and African Studies at M.V. Lomonosov Moscow State University (e-mail: mmrepenkova@rambler.ru).

References

1. *Sofronova L.V.* Massovaya literature kak product globalizatsii (razmishleniya o janrovom mnogoobrazii sovremennoy prozi Turtsii) (Mass literature as product of globalization (reflections about genre variety of modern Turkish prose)). *Vestnik RUDN. Seriya Literaturovedeniye. Jurnalistika*, 2012, № 2, pp. 51–58.
2. *Çelik Y.* Roman 1920–1990 (The novel of 1920–1990 years). *Türk Edebiyatı Tarihi*, 4, Ankara, 2000, pp. 213–427.
3. *Gündüz O.* Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı (Turkish novel of the republican period). *Yeni Türk Edebiyatı 1839–2000*. Ankara, 2007, pp. 379–512.
4. *Işık İ.* Encyclopedia of Turkish Authors. 2. Ankara, 2005, pp. 693–697.
5. *Kulin A.* Geniş zamanlar (Infinite present time). *Sessiz Öyküler*. İstanbul, 2012, pp. 2–30.

И.И. Семененко

ЯН СЮН КАК СОЗДАТЕЛЬ КИТАЙСКОЙ РИТОРИКИ

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Московский государственный университет имени
М.В.Ломоносова»*

119991, Москва, Ленинские горы, 1

Статья посвящена доказательству того, что Ян Сюн (53 г. до н.э. – 18 г. н.э.), выдающийся китайский мыслитель, литератор и ученый, является создателем первой эксплицитной риторики как теории литературы в Китае. С этой точки зрения его творчество в мировой синологии еще не рассматривалось. В статье выявляются основные факторы и особенности формирования древнекитайских учений об ораторском искусстве с использованием результатов исследований по археологическим раскопкам последних трех десятилетий. Творчество Ян Сюна – одна из завершающих стадий развития красноречия в Древнем Китае. Основные положения риторики Ян Сюна раскрываются на основе исследования его трактата «Образцовые речи» *Фаянь*, который представляет собой одновременно и теорию, и практику словесности, поскольку, с одной стороны, в нем формулируется теория риторической поэзии и прозы, а с другой – он мыслится автором как образец ее литературного воплощения. Этот мыслитель понимает словесность очень широко, она охватывает все основные жанры и виды сформировавшейся к тому времени письменности. Особая роль в ней отводится канонической литературе, которая совмещает признаки канона и классики. Ян Сюн придает поэзии и прозе риторический характер, проводит функциональное различие между устной и письменной речью, но именно с текстом связывает творческий акт, делая письмо первичным по отношению к устному выступлению. Особое внимание он уделяет эстетической стороне древнекитайской письменности. Ян Сюн также дает рационалистическую интерпретацию божественной инспирации, рассматривает феномен творчества и разрабатывает категорию индивидуального авторства.

Ключевые слова: риторика; теория литературы; устная и письменная речь; творчество; индивидуальное авторство.

В Древнем Китае риторика как теория поэзии и прозы¹ прошла долгий путь развития от латентной к эксплицитной форме с вычле-

Семененко Иван Иванович – доцент кафедры китайской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: chinaphil@mail.ru).

¹ Под термином «риторика» я имею в виду определение, данное ей С.С. Аверинцевым, который говорит о том, что если в риторике по примеру древних греков видеть

нением из нее поэтики. Становлению риторики способствовали три основных фактора: 1) переход от ритуальной к текстовой культуре, 2) развитие индивидуального авторства и 3) выделение эстетической стороны словесности².

До недавнего времени наиболее распространенным в науке было положение о полном господстве устного слова в древнекитайской литературной традиции. Но археологические раскопки последних трех десятилетий постоянно вносят новые коррективы в эту концепцию. К ним относится открытие массы ранних бронзовых надписей и рукописей на бамбуковых планках, свидетельствующих о более значительной, чем считалось ранее, роли письма в создании, передаче и сохранении текстов. Например, ставится под вопрос преимущественно устный характер происхождения ранних частей архаического свода поэзии «Канона песен» *Шицзин* и его передачи в периоды Западной Чжоу (XI–VIII вв. до н.э.), Чунью (VIII–V вв. до н.э.), Чжаньго (V–III вв. до н.э.) и Хань (III в. до н.э. – III в. н.э.)³. В таком же плане начинают рассматривать развитие философской прозы, характеризуя IV–III вв. как «сдвиг» к доминированию «рукописной культуры»⁴.

Связь словесности с ритуалом в Древнем Китае была тоже отнюдь не статичной и менялась по периодам. Ее наиболее радикальное изменение относится к периоду перехода от архаики к рефлексивному традиционализму в VI–II вв. до н.э., когда начинается рефлексия над культурой и традицией⁵. В то время ритуал формально мог не отделяться от словесности, но на ее высшем интеллектуальном

прежде всего «искусство убеждать», то «перестает играть роль противоположение риторике как теории прозы поэтике как теории поэзии: поэтику позволительно рассматривать как «инобытие риторике», особо выделяемый внутри нее раздел». См.: *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 133.

² О значении этих типологически выявляемых факторов для разных областей культуры, включающих риторику и поэтику, см.: *Аверинцев С.С.* Указ. соч. С. 77–97, 220–227, 229–231, и др.; *Гринцер Н.П., Гринцер П.А.* Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000. С. 8–9; *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 94, 100, 103–104, 132, 298, 313–314.

³ See Shaughnessy Ed. L. Unearthed Documents and the Question of the Oral versus Written Nature of the Classic of Poetry // *Harvard Journal of Asiatic Studies* 75. 2 (2015). P. 331–375.

⁴ See *Literary Forms of Argument in Early China* / Ed. by Joachim Gentz and Dirk Meyer. Leiden; Boston, 2015. P. 13.

⁵ См.: *Семенов И.И.* О типе художественного сознания древнекитайской литературы // *Ломоносовские чтения. Востоковедение: Тезисы докл. научн. конф.* М., 2014. С. 163–165.

уровне переосмысливался, менялся качественно, становился конструктивной основой новых идей (в этом проявлялось определенное сходство с древнегреческой философией)⁶. На внеритуальной основе, с акцентом на риторико-логических приемах развивалась аргументационная, философско-риторическая проза⁷.

Все это приводит к новой постановке вопроса о проявлении авторского начала в древнекитайской словесности. По одной из наиболее распространенных сейчас точек зрения, считается, что автор в ней замещался авторитетом, и она могла основываться не более, чем на коллективном или композитном авторстве вплоть до II в. до н.э.⁸ Но отмеченные выше находки стимулируют новые дискуссии, например, о возможности индивидуального авторства в отдельных песнях *Шицзина* (относящихся к IX–VIII вв. до н.э.), в которых их создатели называют себя и говорят о своих стихах⁹. На мой взгляд, здесь не может идти речь об индивидуальном авторстве в полном смысле, оно находилось как бы на полпути и недалеко от того, что называется «авторством в себе»¹⁰. Еще более остро встает вопрос об авторстве в философской прозе V–III вв. до н.э. Выкопанные рукописи (IV в. до н.э.), обнаружившие свободу в комбинации устойчивых «текстовых единиц» *чжан* («глав» или «параграфов») в рамках разных вариантов одного текста¹¹, свидетельствуют скорее не о «выдуманности» их авторов¹², а о своеобразии формирования этих памятников, в основе которых было «философское красноречие» (термин Л.Д. Позднеевой)¹³ «учителей» *чжуцзы* – основателей

⁶ Этой теме посвящена кн.: Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. М., 1987.

⁷ Об этом вполне убедительно свидетельствует текст *Мэнцзы*, см.: Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Исслед., пер. с кит., прим. прил. И.И. Семененко. М., 2016.

⁸ See Kern M. The Formation of the Classic of Poetry // The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs: Foundational Texts Compared / Ed. by Fritz-Heiner Mutschler. Newcastle upon Tyne, 2018. P. 53–55; Raji C. Steineck and Christian Schwermann. Introduction // That wonderful composite called author: Authorship in East Asian literatures from the beginnings to the seventeenth century / Ed. by: Schwermann Christian; Steineck Raji C. Leiden, 2014. P. 25, 28, 32, 37–38, 44.

⁹ See Beecroft A. Authorship in the Canon of Songs (Shi Jing) // That wonderful composite called author: Authorship in East Asian literatures from the beginnings to the seventeenth century / Ed. by: Schwermann Christian; Steineck Raji C. Leiden, 2014. P. 101–107.

¹⁰ Историческая поэтика. М., 1994. С. 12.

¹¹ See Boltz William G. The Composite Nature of Early Chinese Texts // Text and ritual in early China / Ed. by Martin Kern. Seattle, 2005. P. 50–78.

¹² See Lewis Mark Ed. Wrighting and Authority in Early China. Albany, 1999. P. 54.

¹³ Позднеева Л.Д. Ораторское искусство и памятники Древнего // Вестник древней истории. 1959. № 3. С. 28.

школ *цзя*. Ключевым здесь является наличие индивидуальной риторической манеры (определенного сочетания топосов, риторических приемов и т.п.), объединяющей исходную основную часть «текстовых единиц». Новые данные о развитии письма в IV–III вв. до н.э. подтверждают, что одна часть «текстовых единиц» могла создаваться самими «учителями», другая – записываться их учениками и последователями, и эти записи, передававшиеся не только изустно, но и через копирование рукописей, могли сохранять определенную точность даже после их более поздних редакций. Индивидуальное авторство вызревало тогда в авторстве коллективном.

Риторика в своей латентной форме с неотделимой от нее поэтикой зародилась с первых мыслей о поэзии и о музыке в периоды Западной Чжоу и Чуньцю¹⁴. И мы встречаем даже развернутую критику всей антологии *Шицзин*, датированную серединой VI в. до н.э.¹⁵ В возникающих затем одна за другой философских школах, и особенно в конфуцианстве, риторика еще больше упрочила свои позиции. И уже с VI в. до н.э. наметилась ее трансформация из латентной формы в эксплицитную. Вместе с ней обозначились также зачаточные формы канонизации отдельных словесных произведений и ранняя герменевтика. Примеры этих начинаний находим у Конфуция (551–479 гг. до н.э.), который комментировал стихи *Шицзина* и рассуждал о своей риторической манере (*Луньюй*, 9.8), а Мэнцзы (371–289 гг. до н.э.) определял историческое значение риторики, то место, которое он в ней занимал (*Мэнцзы*, 6.9) и исследовал тропеичность как существенный признак поэтической речи (9.4). В течение всего периода Чжань-го значение риторики и поэтики постоянно возрастало. Но они тогда еще не совсем оформились, не до конца вышли из своего латентного состояния, не выделялись как отдельные сферы интеллектуальной деятельности. Эпоха Хань (III в. до н.э. – III в. н.э.) оказалась в их становлении переломным временем. Именно тогда наиболее полно обозначились отмеченные выше факторы: превращение письма в ведущее средство культурной коммуникации, индивидуальное авторство и осознание специфики собственно литературы, которую начали хотя порой и односторонне, непоследовательно, но отличать

¹⁴ Среди этих ранних свидетельств особенно выделяются отмеченные ранее риторические песни *Шицзина*, в которых авторы говорят о себе и своих стихах.

¹⁵ В *Цзочжуань* (Чуньцю Цзочжуань, 29-й год правления Сянгуна) рассказывается о том, как в 544 г. до н.э. усский принц Цзи Чжа посетил княжество Лу и, слушая там песни всех четырех разделов *Шицзина* (сохранившего такое деление до настоящего времени), дал первую в истории Китая наиболее полную критику этого песенного свода. Я опускаю здесь достаточно умозрительную дискуссию о достоверности данного эпизода.

от других видов письменного творчества¹⁶. Ян Сюн 楊雄 (53 г. до н.э. – 18 г. н.э.), выдающийся ханьский философ, литератор и ученый, находился на острие указанного процесса, отразив в своей мысли его многие особенности и противоречия. Именно он стал создателем первой эксплицитной риторики как теории литературы в Китае¹⁷.

Она изложена им в сохранившемся с его несколькими другими работами трактате «Образцовые речи» *Фаянь* 法言. Это сочинение представляет собой одновременно и теорию, и практику словесности, поскольку, с одной стороны, в нем формулируется теория риторической поэзии и прозы, а с другой – оно мыслится автором как канонический образец ее литературного воплощения.

Ян Сюн не дает определения словесности как специального предмета, но она очерчивается в «Образцовых речах» с достаточной ясностью. К ней относится все то, что он выделяет для своего рассмотрения: поэзия, включающая прежде всего стихи *ши* 詩 и оды *фу* 賦, философские произведения *чжуцзы* 諸子 – «учителей», исторические сочинения *ши* 史, различные разновидности деловой и мемориальной прозы – приказы *лин* 令, эпитафии *мин* 銘 и т.п. От этой совокупности жанров он не отделяет и созданные древними «премудрыми людьми» *шэнжэнь* 聖人 каноны: «Пятиканоние» *Уцзин* 五經 вместе с записями, которые возводились тогда к Конфуцию, и книгой *Мэнцзы*. Словесность как предмет рассмотрения в *Фаянь*, по существу, охватывает все основные жанры и виды сформировавшейся к тому времени письменности.

Особая роль отведена в ней «канонам» *уцзин* 經. Само название *уцзин* нуждается в уточнении. У Ян Сюна оно только «наполовину» подходит под это определение. В смысле «канона» он представляет его в качестве единственного, наделенного абсолютной авторитетностью образца, противопоставляя ему все остальные образцы как

¹⁶ Интенсификация этих факторов отразила изменение отношения к письменному слову, выразившееся в создании императорской библиотеки, сборе книг, их каталогизации, сверке, редакции, комментировании, официальной фиксации канона, возникновении сообщества ученых и т.п., об этом см., например: *Kern M. Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscripts // Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics / Ed. by Olga Lomová. Prague, 2003. P. 61–62.*

¹⁷ С этой точки зрения творчество Ян Сюна еще не рассматривалось. Изучение литературных взглядов Ян Сюна в отечественном Китаеведении ограничивается отдельными выводами и наблюдениями в работах общего характера (*Лисевич И.С. Литературная мысль. М., 1979; Он же. Китай // Восточная поэтика. С. 14–15; Кравцова М.Е. Ян Сюн // Духовная культура Китая. Т. 3. М., 2006. С. 631–633*). В зарубежной синологии в основном обращаются к исследованию его философско-эстетических воззрений и поэтики оды (см. далее монографию Д. Кнехта, статьи М. Керна и мн. др. работы).

ложные (см. 1.10, 1.11, 2.8, 2.9, 2.10)¹⁸. Этому соответствует универсальность такого образца – его космизм, идущий от подражания мудрецов «Небу и земле» (8.2, 8.11, 8.29), и всеохватность по отношению к «множеству учений», которые представляли всю остальную словесность (5.10, 3.20).

Но у Ян Сюна абсолютная авторитетность канона не вполне сочетается с совершенно обязательной для него неприкасаемостью. Конфуцианские канонические тексты допускают «удаления и прибавления», т.е. в них могут вноситься различные изменения (5.6). Конфуцианский канон оказывается изначально и в принципе не полностью закрытым. По этому существенному признаку он превращается в классику с ее античным смыслом мерила, меры (см. 5.27) и становится предметом «подражания» (5.17), равнозначного вариативному продолжению (единству «постоянства» *чан* 常 с «изменением» *бянь* 變, см. 12.12, 8.11), которое требует от классического текста (именно от текста, а не от его толкования!) «соответствовать» *ин* 應 разнообразным обстоятельствам, «моменту» *ши* 時 (12.12, 12.13, 5.6)¹⁹. Таким образом, конфуцианский канон у Ян Сюна составляет постоянно обновляемую классику древнекитайской письменности²⁰.

И здесь мы подходим к главному в определении литературы как предмета рефлексии Ян Сюна. Он с самого начала придает ей риторический характер, т.е. она для него, идет ли речь о поэзии или прозе, представляет собой аргументационную ораторскую словесность. Это могло быть некоей компенсацией его отказа от риторического жанра оды, которым он увлекался и прославился в молодости²¹. Ораторскую основу литературы Ян Сюн усматривает в ее классике – речах премудрых и созданных ими канонах, которые прямо определяет как высшие образцы «красноречия» *бянь* 辯 (5.14,

¹⁸ Кит. текст по изд.: Ян Сюн. Фа янь и шу 法言義疏 (Образцовые речи с ком.). Сост. Ван Жунбао 汪榮寶, сверка Чэнь Чжунфу 陳仲夫. Синь бянь чжуцзы цзичэн (Ч. 1): В 2 т. Пекин, 1987, с разметкой на главы и параграфы, принятой в англ. пер. Exemplary Figures / Fayen. By Yang Xiong. Translated and introduced by Michael Nylan. Seattle; London, 2013.

¹⁹ О различии канона и классики см.: Ассман Я. Указ. соч. С. 126–129.

²⁰ Вообще, Ян Сюна порой называют «классицистом», говорят о его «классицизме» (see Doeringer F. M. Yang Hsiung and His Formulation of a Classicism. Ph. D. Diss. Columbia, 1971), а перевод *цзин* «канон» как classics широко распространен в западной синологии.

²¹ О своем отказе писать оды он прямо пишет в *Фа янь* (см. 2.1). Правда, Д. Кнехт считает, что это был отказ «только на словах, так как он продолжал писать поэмы, которые хотя и не назывались рапсодиями (так Кнехт переводит название жанра оды *фу* – ИС), но несомненно принадлежали этой традиции». See Rneshtges D.R. The Han Rhapsody. A Study of Fu of Yang Hsiung (53 B.C. – A.D. 18). London, 1976. P. 4–5.

7.5). Даже само следование конфуцианскому учению обеспечивает силу аргумента, «убедительность» *шуй* 說 (6.22).

Отсюда понятно, почему он из всех необходимых качеств речи выделяет в первую очередь ее обоснованность, доказательность, умение находить подтверждение *янь* 驗 (5.12). И также ставит акцент на одном из основных правил ораторского искусства – кайросе, заключающемся в выборе благоприятного для убеждающей речи момента (см. 12.1). Риторическим подходом к литературе объясняется также то, что у него одним из главных критериев ее оценки становится практическая польза *юнь* 用 (см., напр., 12.9).

Поскольку красноречие проявляется прежде всего в устной речи *янь* 言, то Ян Сюнь придает ей значение исходной основы книжной словесности. Само свойство образцовости связывается у него с устным словом, наиболее подходящим для передачи образца *фа* 法 (2.8). В связи с тем, что образец он мыслит только каноническим, ораторское выступление, как и письменный текст, оценивается им по соответствию канону и классике (см. 5.17, 5.27), обеспечивающих вечность звучащего слова (см. 4.8, 12.11).

Однако речь в риторике Ян Сюня не господствует над рукописью. Он первым среди китайских авторов стал ставить на один уровень с устным словом «письмо», «писание», «запись», «книгу» *шу* 書²². В данном случае Ян Сюнь фактически устраняет гегемонию устного слова, которое доминировало в Китае на протяжении многих тысячелетий. Кроме постоянного и сквозного для доханьской культуры сопоставления «речи» *янь* 言 и поведения» *син* 行, Ян Сюнь чаще начинает говорить о «речи» в паре с письменным словом – «записью», «книгой» *шу*²³. И также оперирует новыми тогда триадами терминов: «речь, ритуал, письмо» *янь ли шу* 言禮書 (3.7) и «письмо, речь, по-

²² М. Найлен пишет, что его «акцент на особой силе письменности кажется беспрецедентным» в ту эпоху (Exemplary Figures. P. XXIII) то же самое она подчеркивает в другой своей работе: «сила письма впервые подтверждается положительным образом в *Фаяне Яна*» (Nylan M. Structure and Anti-Structure, Convention and Counter-Convention: Clues to the Exemplary Figure's (Fayan). Construction of Yang Xiong as Classical Master // Literary Forms of Argument in Early China / Ed. by Joachim Gentz and Dirk Meyer. Leiden; Boston, 2015. P. 213). Но в данном случае не менее важно отметить, что он не только усиливал значение письменности, но ставил речь в пару с ней, делал их адекватными, даже эквивалентными друг другу, см. далее.

²³ Для сравнения: в таких важнейших произведениях III в. до н.э. – I в. н.э., как *Сюньцзы*, *Люйши чуньцзо* («Весны и осени господина Люя»), *Чуньцзо фаньлу* («Обильные росы Весен и осеней»), *Шицзи* («Исторические записки»), не говоря уже о более ранних памятниках, эти понятия в паре или сопоставлении между собой не рассматриваются ни разу, в *Хуайнаньцзы* («Философы из Хуайнани») и *Луньхэн* («Весы суждений») – лишь единожды.

ведение» *шу янь син* 書言行 (12.12). В том же плане, наряду с привычной «любовью к учению» *хао сюэ* 好學, отстаивает надлежащую «любовь» к книжной словесности *хао шу* 好書 (2.14), хотя он и не был первым, кто отмечал вообще любовь к книге и чтению. Несмотря на то что в одном месте *Фаянь* Ян Сюн высказывает сходное с «Канонном перемен» положение о невозможности полностью передать речь на письме, в его дальнейших пояснениях письменное слово в выражении мыслей и чувств предстает отнюдь не менее адекватным, чем устное, видимо, не в последнюю очередь благодаря своей визуальной образности (см. 5.13). На этой основе он представлял книги как адекватную замену устных выступлений мудрецов (см. 2.21). Таким образом, хотя в Китае того времени устная речь продолжала господствовать во многих сферах социального общения²⁴, Ян Сюн уравнивал с ней книжную словесность. Считая их вполне адекватными друг другу, он проводил между ними функциональное различие²⁵: речь выступала у него наиболее эффективным средством для выражения своих мыслей и чувств аудитории, а письмо – для передачи знаний о мире и истории вне границ места и времени (см. 5.13). Из сравнения их функций следовало, что только письмо, становясь само вечной классикой, обеспечивало непреходящий характер устному слову. Да и сами речи, о которых он говорит, может быть, не меньше, чем о книгах, представляют собой уже запись, содержание письменности.

Но устное слово оставалось не менее важным, имея в виду, что во времена Ян Сюна продолжало доминировать чтение не про себя, а вслух, «громкое чтение» *ду* 讀, равнозначное декламации *сун* 誦. Тогда декламировались не только оды *фу*, но и произведения других, в том числе прозаических жанров, включая философские, исторические, мемуарные произведения и каноны. Сохранились сведения о рецитации сочинений Ян Сюна²⁶. В *Фаяне* мы тоже находим примеры такого ораторского чтения-декламирования *сун* 誦 «книг Хань Фэйцзы и Чжуанцзы» (3.20).

Соотношение речи и письменного текста в риторике Ян Сюна окончательно проясняет то, что именно с книжной словесностью он связывает феномен творчества, давая, например, такую оригинальную трактовку знаменитому высказыванию Конфуция «передаю *шу* 述, а не творю *цзо* 作» (*Луньюй*, 7.1): «События *ши* 事 – вот что он пере-

²⁴ See Exemplary Figures. P. XXIII.

²⁵ М. Найлен пишет о том, что он «был первым писателем, который рассуждал о различных видах использования речи и письма» (Exemplary Figures. P. XXIII).

²⁶ See Kern M. Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of Wen in Early China // T'oung Pao 87/1–3 (2001). P. 89.

давал, а записи *шу* 書 творил» (5.18). Для него первичен уже текст, а не устное выступление, в отличие от доханьской традиции, в которой тексты по большей части были записью речей. Примечательно, что в *Фаяне* появляется другое слово со значением «чтения» – *гуань шу* 觀書 (2.9, 6.9, 8.18, 13.23), подразумевающее чтение одними глазами, про себя, и оно не уступает по частоте использования «громкому чтению» *ду*: оба встречаются по четыре раза. Это является дополнительным подтверждением того, что для Ян Сюна письмо первичнее речи: у него написание предшествует декламации, а не наоборот. И тексты он предназначал не только для публичного произнесения, но и для молчаливого чтения наедине с собой²⁷.

Из этого недвусмысленно следует, что его риторика фактически уже превратилась в теорию литературы.

В данном случае естественно встает вопрос о том, насколько эту литературу можно считать художественной. Из ее намеченного определения очевидно, что Ян Сюн не представлял себе автономии художественной литературы и она у него специально не выделялась. Зато он придавал эстетический характер всей древнекитайской письменности, ставшей предметом его рефлексии в *Фаяне*. Во-первых, это выражается в том, что «украшенность» *вэнь* 文 признается им существенным признаком канона (7.7), а «чувственная прелесть» *сэ* 色 – всей книжной словесности *шу* 書 (2.5). Во-вторых, при осознании «украшенности» как формального, технического приема («овца» в «шкуре тигра» в 2.12) он выделял ее, стиль *цы* 辭 и вообще эстетическую сторону в произведении как совершенно необходимую для выражения содержания (9.7, 2.7, 1.4). Основой словесной красоты выступали сама конфуцианская доктрина, которая ассоциировалась с высшим мастерством (см. 1.7), и процесс обучения, аналогичный «отливке золота», т.е. искусности ремесленника (1.8).

В своих рефлексиях над риторикой Ян Сюн, пожалуй, первым обратился к разработке категории божественной инспирации как источника литературы. До него эта категория так конкретно не рассматривалась. Наиболее четко она сформулирована в положении об «императорах и царях» (имеются в виду «премудрые» государи) как «кисте и языке» *би шэ* 筆舌 небесного образца *тянь чан* 天常 (4.12). Конфуцианская каноническая литература выступает здесь «кистью и языком» этого образца, но создавшие ее мудрецы, в отличие от архаики западной традиции, не пассивные, а весьма активные медиаторы,

²⁷ Хотя еще и трудно сказать, насколько оно приближалось к «привычной для нас» более поздней «форме понимающего чтения», о котором см.: *Ассман Я.* Указ. соч. С. 320.

инициаторы «погружения» своего «сердца» *цянь синь* 潜心 в «божественное» *шэнь* 神 (или «божественный свет» *шэньмин* 神明) – Небо и землю, а также в мудрецов (5.1, 5.3, 5.4)²⁸. Самому «погружению» Ян Сюн тоже придает рационалистический характер, так как оно обуславливается наличием «самобытного ума», интеллекта *ду чжи* 獨智 (3.21), производится «намеренно» *и* 意 (3.13), предполагает расчет, «измерение» *цэ* 測 (5.1) и равнозначно тому, когда «пропитываются» каноном (4.25), т.е. глубоко изучают его и всецело следуют ему в жизни. В данном случае речь идет, по существу, о подражании *ни* 擬, *сяо* 肖 космосу (8.2), мудрецам (1.5) и канону (5.17). Что касается самого вдохновения, то оно возникает в результате сознательных усилий уже на конечной ступени такого «погружения-подражания» при полном приобщении к «неизмеримости» *бу цэ* «божественного», которое предстает в человеке и его деятельности, включающей речь и письмо как нечто «неосознаваемое» (4.4), «неисчерпаемое» (8.18) и «неописуемое» (12.7).

С установлением источника литературы в теории Ян Сюна тесно связан вопрос о принципах и технике создания произведений, о творчестве. Наиболее специальным для обозначения этого феномена в Древнем Китае было понятие *цзо* 作. И еще до эпохи Хань на протяжении нескольких столетий оно понималось многими мыслителями весьма по-разному²⁹. Но все эти точки зрения, включая даосскую и моистскую, не выходят за рамки самого общего, типичного для традиционалистских культур понятия творчества как вариативного продолжения традиции³⁰. И наиболее близким к нему было уже упоминавшееся высказывание Конфуция о том, что он «передает *шу* 述, а не творит *цзо*», с уточнением: «Кто постигает новое *синь* 新, лелея старое, тот может быть учителем» (Лунъюй, 2.11). Хотя конфуцианский первоучитель внешне, на словах не притязает на

²⁸ «Божественное» у Ян Сюна, помимо своего сакрального смысла, близко к значению совершенного образца, относящегося в первую очередь к духовной сфере, и в этом смысле равнозначно понятию «духа», «духовного». М. Найлен, переводя *шэнь* как «божественное», верно отмечает, что Ян Сюн не подразумевает под Небом *Тянь* 天 «антропоморфного бога» (see Exemplary Figures. P. 71), и в другом месте передает *шэнь* словосочетанием «богоподобные качества» *godlike qualities* [Ibid. P. 49]. Надо также иметь в виду его отрицание бессмертия (12.20, 12.21, 12.22), скептическое отношение к гаданию и т.п. (см. 8.13, 8.14). «Божественное» у Ян Сюна приобретает рационалистический характер.

²⁹ See Puett M. Nature and Artifice: Debates in Late Warring States China concerning the Creation of Culture // Harvard Journal of Asiatic Studies 57 (1997). P. 471–518.

³⁰ Ян Ассман называет эту особенность традиционалистского сознания гипопеллсисом, который заключается в «подхватывании» традиции в форме ее определенного варьирования. См.: Ассман Я. Указ. соч. С. 302–311.

творчество, у него следование традиции неминуемо соединяется с ее обновлением, т.е. является творческим, в нем традиционный образец рассматривается как источник новизны.

Все эти моменты традиционалистского понимания творчества находят полное выражение в риторике Ян Сюна. У него даже исходные канонические образцы – Небо и мудрецы модифицируются, меняются «в соответствии с моментом» (5.6, 12.12, 12.13). Таким же вариативным, как отмечалось выше, он мыслит и классику-канон. Аспект новизны в общем плане (4.19), в правлении (9.7), в словах и поступках мудрецов (11.2) он тоже неоднократно подчеркивает.

Но привлекает внимание увязка творчества с мудрецами и каноническими текстами, вызывающая вопрос о том, насколько вообще доступным мыслилось творчество у Ян Сюна. Известно, что изначально оно было прерогативой мудрецов, однако к концу периода Чжаньго его уже могли перекладывать с мудрецов на министров³¹. В эпоху Хань такое расширение социальных и интеллектуальных границ в значении *цзо* продолжало развиваться. Что касается Ян Сюна, то он, по сути, снимает эти границы. У него творчество приобретает общечеловеческий характер, хотя еще и находится под флером своей традиционной исключительности.

Ян Сюн связывает творчество с особой одаренностью *цай* 材 и наделяет ею мудрецов как творцов классических текстов (8.29). Но, рассматривая мудрецов, мудрость и канон как соответственно творцов, творчество и его результат, он подводит под эту схему создателей всей остальной литературы: стихотворцев, одописцев, философов *чжуцзы*, историков и т.д. Они только разделяются им на «правильных» и «неправильных» в соответствии с тем, какому образцу подражают, признавая, например, что хотя произведение Хань Фэйцзы и «не соответствует пути», но оно «создано» *цзо* этим мыслителем (6.22).

Доступность творчества определяется мобильностью самого статуса мудреца, в принципе, достижимого для других людей, поскольку он вслед за Мэнцзы, с которым «украдкой сравнивает себя» (2.20), относит тех, кто «продвигается к добру» *цянъ шань* 遷善³², т.е., вообще, каждого человека, к одному «роду» или «классу» *ту* 徒 с мудрецами (1.19, 6.6), подразумевая, что обычные люди способны благодаря упорной учебе и совершенствованию своей природы *сю*

³¹ Об этом говорится в Люйши Чуньцю: *see Puett M. Op. cit. P. 506–511.*

³² Это выражение заимствовано им из Мэнцзы, 13.13.

син 修性 подняться до уровня мудрецов *шэн* и создавать канонические произведения (1.19).

Творчество в истории человеческой культуры могло быть как бессознательным, так и вполне осозанным, а его осознание – в разной степени индивидуализированным. Собственно, индивидуальное авторство, о котором шла речь в начале статьи, неразрывно связано с феноменом творчества как рефлексивная, отдающая себе отчет инновация. В риторике Ян Сюна индивидуальный автор в соответствии с рассмотренным традиционалистским пониманием творчества осознается как неповторимая модификация общего образца, восходящего к премудрым древности и в первую очередь к Конфуцию³³.

Мы уже говорили о том, как индивидуальный автор постепенно вырастал из авторитета в коллективном авторстве чжоуской эпохи. В Западную Хань он уже вполне обозначился в творчестве Сыма Цяня, который признавался в своем написании *цзо* различных разделов *Шицзи*³⁴. Ян Сюн, как мы могли убедиться, еще более свободно оперирует этим словом, прилагая его не только к своему творчеству, но и к произведениям «неправильных» писателей. Он был, видимо, первым, у кого авторитет творца уже в полной мере становился признаком авторства. Для этого, по исследованиям С.С. Аверинцева, необходимо, чтобы авторитеты оказывались «в состоянии спора» и ограничивались обращенной в их адрес критикой³⁵. Ян Сюн вносил элемент спора даже в авторитет древних мудрецов, поскольку утверждал, как отмечалось выше, их неизбежную вариативность, выдвигающую на первое место в этом состязании Конфуция. В данном случае он тоже следовал Мэнцзы, который в своей классификации *шэнов* отдавал пальму первенства Конфуцию (см.: *Мэнцзы*, 3.2, 3.9, 10.1 и др.). Но если в *Мэнцзы* в основном сравнивались сами мудрецы, то у Ян Сюна акцент переносился на их произведения, и область сравнения неизмеримо возрастала, охватывая всех создателей древнекитайской словесности. Правда, внешне он часто тоже оперирует

³³ Феномен индивидуального авторства в творчестве Ян Сюна до сих пор почти совсем не изучен. Дело не идет дальше общих слов и отдельных наблюдений. Например, М. Найлен называет Ян Сюна «первым в высокой степени осознающим себя автором в китайской» истории», но в качестве оснований для своего вывода ограничивается ссылкой на всю совокупность его произведений (Exemplary Figures. P. XIII), а М. Керн, не занимаясь специально этим вопросом, усматривает в переписке Ян Сюна с Лю Синем «акт индивидуального чтения»; see Kern M. Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of Wen in Early China. P. 90.

³⁴ See Puett M. Op. cit. P. 474.

³⁵ Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 90, 96.

именами, но они у него во многих случаях выступают уже как знаки созданных ими произведений.

Следует отметить, что характеристика отдельных авторов, сравнение произведений одинаковых и разных жанров (в том числе канонических), составляют весьма заметную часть *Фаянь*, и это не может не свидетельствовать о том большом значении, которое Ян Сюн придавал феномену индивидуального авторства. Главным критерием оценки произведения он выдвигает соответствие каноническому образцу (см. 2.14, 5.7, 5.17, 12.4 и др.), отражавшему тенденцию того времени воздерживаться от «разнообразия» *иза* 雜 (5.16), а ведущими качествами считает «убедительность» и воздействие на аудиторию (2.1, 6.22). К основным компонентам риторического высказывания, выделяемым в его критике, относятся тематика, топики (см. 2.20, 4.6) и различные аспекты стиля (см. 2.2, 2.7, 12.9). Ян Сюн, по существу, предполагает наличие у каждого из авторов только ему присущей риторической манеры как определенного сочетания общепринятых приемов, и именно по ней проводит различие между ними.

Сам он своим *Фаянь* лично продемонстрировал образец такой манеры. Ян Сюн, как известно, написал его в подражание *Луньюю*, но сделал это подражание средством утверждения своего индивидуального авторства. Одним из наиболее частых приемов, который он для данной цели использовал, заключался во введении элементов старого контекста в новый контекст (см., напр., 1.5, 2.2, 2.6, 2.10, 2.20, 3.19, 5.19). Эти аллюзии, представлявшие собой модификацию изречений Конфуция, становились средством выражения авторской индивидуальности Ян Сюна.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев С.С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. 448 с.
2. *Ассман Ян.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. 368 с.
3. *Восточная поэтика.* М., 1996. 342 с.
4. *Гринцер Н.П., Гринцер П.А.* Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000. 424 с.
5. *Историческая поэтика.* М., 1994. 512 с.
6. *Кравцова М.Е.* Ян Сюн // *Духовная культура Китая.* Т. 3. С. 631–633.
7. *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая. М., 1979. 267 с.
8. Мэнцзы в новом переводе с классическими комментариями Чжао Ци и Чжу Си / Исслед., пер. с кит., прим. прил. И.И. Семененко. М., 2016. 901 с.
9. *Позднеева Л.Д.* Ораторское искусство и памятники Древнего Китая // *Вестник древней истории.* 1959, № 3. С. 22–43.
10. *Семененко И.И.* Афоризмы Конфуция. М., 1987. 302 с.
11. *Семененко И.И.* О типе художественного сознания древнекитайской литературы // *Ломоносовские чтения. Востоковедение: тезисы докладов научной конференции.* М., 2014. С. 163–165.

12. *Beecroft A.* Authorship in the Canon of Songs (Shi Jing) // That wonderful composite called author: Authorship in East Asian literatures from the beginnings to the seventeenth century / Ed. by: Schwermann, Christian; Steineck, Raji C. Leiden: Brill, 2014. P. 69–110.
13. *Boltz William G.* The Composite Nature of Early Chinese Texts // Text and ritual in early China. / Ed. by Martin Kern. Seattle, 2005. P. 50–78.
14. *Doeringer F. M.* Yang Hsiung and His Formulation of a Classicism. Ph. D. Diss. Columbia, 1971. 324 p.
15. *Exemplary Figures / Fayen.* By Yang Xiong. Translated and introduced by Michael Nylan. Seattle. London, 2013. 315 p.
16. *Kern M.* Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of Wen in Early China // *T'oung Pao* 87/1–3 (2001). P. 44–91.
17. *Kern M.* Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscripts // *Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics* / Ed. by Olga Lomová. Prague, 2003. P. 27–73.
18. *Kern M.* Western Han Aesthetics and the Genesis of the “Fu” // *Harvard Journal of Asiatic Studies*. Vol. 63. No. 2 (2003). P. 383–437.
19. *Kern M.* The Formation of the Classic of Poetry // *The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs: Foundational Texts Compared* / Ed. by Fritz-Heiner Mutschler. Newcastle upon Tyne, 2018. P. 39–71.
20. *Kneshtges D.R.* The Han Rhapsody. A Study of Fu of Yang Hsiung (53 B.C. – A.D. 18). London, 1976. 160 p.
21. *Lewis M.E.* Wrighting and Authority in Early China. Albany: State University of New York Press, 1999. 555 p.
22. *Literary Forms of Argument in Early China* / Ed. by Joachim Gentz and Dirk Meyer. Leiden; Boston, 2015. 352 p.
23. *Nylan M.* Structure and Anti-Structure, Convention and Counter-Convention: Clues to the Exemplary Figure's (Fayen). Construction of Yang Xiong as Classical Master” // *Literary Forms of Argument in Early China* / Ed. by Joachim Gentz and Dirk Meyer. Leiden; Boston, 2015. P. 201–242.
24. *Puett M.* Nature and Artifice: Debates in Late Warring States China concerning the Creation of Culture // *Harvard Journal of Asiatic Studies* 57 (1997). P. 471–518.
25. *Shaughnessy Ed. L.* Unearthed Documents and the Question of the Oral versus Written Nature of the Classic of Poetry // *Harvard Journal of Asiatic Studies* 75. 2 (2015). P. 331–375.
26. *Steineck R. C. and Schwermann Chr.* Introduction // That wonderful composite called author: Authorship in East Asian literatures from the beginnings to the seventeenth century / Ed. by: Schwermann, Christian; Steineck, Raji C. Leiden, 2014. P. 1–36.
27. *Ян Сюн.* Фаянь ишу («Образцовые речи» с ком.) / Сост. Ван Жунбао, сверка Чэнь Чжунфу. Синь бянь чжуцзы цизичэн (ч. 1): В 2 т. Пекин, 1987. 628 с.

Ivan I. Semenenko

YANG XIONG AS THE CREATOR OF CHINESE RHETORIC

*Lomonosov Moscow State University
1 Leninskie Gory, Moscow, 119991*

The article is devoted to proving that Yan Xiong (53 BC – 18 AD), an outstanding Chinese thinker, writer and scientist, is the creator of the first explicit rhetoric as a theory of literature in China. From this point of view his work in world sinology has not yet been considered. The article reveals the main factors and features of the formation of ancient Chinese doctrines on oratorical art using the results of

research on archaeological excavations of the last three decades. Ancient Chinese rhetoric has gone a long way of development from latent to explicit form with the selection of poetics from it. The works of Yang Xiong are one of the final stages of this process. The main provisions of Yang Xiong's rhetoric are revealed on the basis of the study of his treatise "Exemplary Speeches" *Fayan*, which is both the theory and practice of literature, because on the one hand, it formulates the theory of rhetorical poetry and prose, and on the other hand it is conceived by the author as a canonical example of its literary embodiment. This thinker understands literature very widely, it covers all the main genres and types of writing that was formed by that time. A special role in it is given to the canonical literature, which combines the features of the canon and classics. Yang Xiong gives poetry and prose rhetorical character, makes a functional distinction between oral and written speech, but it is with the text that binds the creative act, making the writing primary in relation to the oral presentation. He pays special attention to the aesthetic side of the ancient Chinese literature. Yang Xiong also gives a rationalistic interpretation of divine inspiration, examines the phenomenon of creativity and develops the category of individual authorship.

Key words: rhetoric; theory of literature; oral and written speech; creativity; individual authorship.

About the author: *Ivan I. Semenenko* – Phd (Philology), Associate Professor, the Department of Chinese Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: chinaphil@mail.ru).

REFERENCES

1. Averintsev S.S. *Ritorika i istoki evropeiskoi literaturnoi traditsii* (Rhetoric and the origins of the European literary tradition.). Moscow, 1996. 448 p.
2. Assman Yan. *Kul'turnaya pamyat'. Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* (Cultural memory. Letter, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity). Moscow, 2004. 368 p.
3. *Vostochnaya poetika*. (Eastern poetics). Moscow, 1996. 342 p.
4. Grintser N.P., Grintser P.A. *Stanovlenie literaturnoi teorii v Drevnei Gretsii i Indii* (Formation of the Literary Theory in Ancient Greece and India). Moscow, 2000. 424 p.
5. *Istoricheskaya poetika* (Historical poetics). Moscow, 1994. 512 p.
6. Kravtsova M.E. *Yan Syun. Dukhovnaya kul'tura Kitaya* (Spiritual Culture of China). Vol. 3. Moscow, pp. 63–633.
7. Lisevich I.S. *Literaturnaya mysl' Kitaya* (Literary Thought in China). M., 1979. 267 p.
8. *Mentszy v novom perevode s klassicheskimi kommentariyami Chzhao Tsi i Chzhu Si* (Mengzi in a new translation with classical commentaries by Zhao Qi and Zhu Xi). Transl. and comment. by I.I. Semenenko. Moscow, 2016. 901 p.
9. Pozdneeva L.D. *Oratorskoe iskusstvo i pamyatniki Drevnego Kitaya* (Oratory and Records of Ancient China). — *Vestnik drevnei istorii* (Bulletin of Ancient History). 1959, № 3, pp. 22–43.
10. Semenenko I.I. *Aforizmy Konfutsiya* (Aphorisms of Confucius). Moscow, 1987. 302 p.
11. Semenenko I.I. *O tipe khudozhestvennogo soznaniya drevnekitskoi literatury* (On the type of artistic consciousness of ancient Chinese literature). Lomonosovskie chteniya. Vostokovedenie: teziy dokladov nauchnoi konferentsii (Lomonosov Readings. Oriental Studies: abstracts of the scientific conference). Moscow, 2014, pp. 163–165.

12. Beecroft A. *Authorship in the Canon of Songs (Shi Jing)*. That wonderful composite called author: Authorship in East Asian literatures from the beginnings to the seventeenth century. Ed. by: Schwermann, Christian; Steineck, Raji C. Leiden, 2014, pp. 69–110.
13. Boltz William G. *The Composite Nature of Early Chinese Texts*. Text and ritual in early China. Ed. by Martin Kern. Seattle, 2005, pp. 50–78.
14. Doeringer F.M. *Yang Hsiung and His Formulation of a Classicism*. Ph. D. Diss. Columbia, 1971, 324 p.
15. *Exemplary Figures. Fayan*. By Yang Xiong. Translated and introduced by Michael Nylan. Seattle, London: University of Washington Press, 2013, 315 p.
16. Kern M. *Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of Wen in Early China*. T'oung Pao 87/1–3 (2001), pp. 44–91.
17. Kern M. *Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscript*. Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics. Ed. by Olga Lomová. Prague, 2003, pp. 27–73.
18. Kern M. *Western Han Aesthetics and the Genesis of the "Fu"*. Harvard Journal of Asiatic Studies, vol. 63, No. 2 (2003), pp. 383–437.
19. Kern M. *The Formation of the Classic of Poetry*. The Homeric Epics and the Chinese Book of Songs: Foundational Texts Compared. Ed. by Fritz-Heiner Mutschler. Newcastle upon Tyne: Cambridge Schol-ars Pub-lishing, 2018, pp. 39–71.
20. Kneshtges D.R. *The Han Rhapsody. A Study of Fu of Yang Hsiung (53 B.C. – A.D. 18)*. London, 1976, 160 p.
21. Lewis M.E. *Wrighting and Authority in Early China*. Albany, 1999, 555 p.
22. *Literary Forms of Argument in Early China*. Ed. by Joachim Gentz and Dirk Meyer. Leiden; Boston, 2015, 352 p.
23. Nylan M. *Structure and Anti-Structure, Convention and Counter-Convention: Clues to the Exemplary Figure's (Fayan). Construction of Yang Xiong as Classical Master. Literary Forms of Argument in Early China*. Ed. by Joachim Gentz and Dirk Meyer. Leiden; Boston, 2015, pp. 201–242.
24. Puett M. *Nature and Artifice: Debates in Late Warring States China concerning the Creation of Culture*. Harvard Journal of Asiatic Studies 57 (1997), pp. 471–518.
25. Shaughnessy Ed.L. *Unearthed Documents and the Question of the Oral versus Written Nature of the Classic of Poetry*. Harvard Journal of Asiatic Studies 75. 2 (2015), pp. 331–375.
26. Steineck R.C. and Schwermann Chr. *Introduction*. That wonderful composite called author: Authorship in East Asian literatures from the beginnings to the seventeenth century. Ed. by: Schwermann, Christian; Steineck, Raji C. Leiden, 2014, pp. 1–36.
27. Yan Syun. *Fayan yishu* ("Exemplary Speeches" with commentaries). Van Zhunbao, Chen' Chzhunfu. Xin bian zhuzhi jicheng (Ch.1). 2 Vol. Pekin, 1987, 628 p.

Е.О. Акимушкина

**ЭВОЛЮЦИЯ ЖАНРА ШАХРАШУБ
В ПЕРСОЯЗЫЧНОЙ ПОЭЗИИ XI–XVII вв.:
ОТ МАС‘УДА СА‘ДА САЛМАНА (1046–1121)
ДО САЙИДО НАСАФИ (ум. 1711)**

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова»*

119991, Москва, Ленинские горы, 1

В статье на базе анализа произведений персоязычных поэтов XI–XVII вв. сделана попытка проследить основные этапы развития жанра *шахрашуб*, малоизученного в иранистике, что, по замыслу автора, должно пролить свет на специфику процесса эволюции второстепенных жанров персидской поэзии в классический (X–XV вв.) и постклассический (XVI–XVII вв.) периоды. Выявляя жанровые формы, в которых поэты создают произведения в жанре *шахрашуб*, автор статьи выдвигает ряд предположений относительно причин сделанного ими выбора. Особый акцент сделан на рассмотрении произведений двух выдающихся поэтов – Мас‘уда Са‘да Салмана (1046–1121) и Сайидо Насафи (ум. 1711), творчество которых послужило главными вехами в процессе эволюции жанра.

Ключевые слова: эволюция жанра *шахрашуб*; система жанров и жанровых форм классической персоязычной поэзии; второстепенные жанры; религиозно-мистическая поэзия.

Произведения в жанре *шахрашуб* (перс. «возмутитель спокойствия в городе»), посвященные восхвалению красоты и профессионального мастерства городских ремесленников, были широко распространены в персоязычной литературе указанного периода. Несмотря на свою популярность в персидской поэзии, до недавнего времени этот жанр был сравнительно мало исследован как в отечественной, так и в зарубежной иранистике: в основном он упоминается в фундаментальных трудах по истории персидской литературы (например, у Е.Э. Бертельса [Бертельс, 1960: 520–521], И. Йар-Шатера [Persian literature, 1988: 406–407]), а также кратко рассматривается в

Акимушкина Екатерина Олеговна – кандидат филологических наук, доцент кафедры индийской филологии ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: eakimushkina@mail.ru).

контексте изучения творчества отдельных поэтов, писавших стихи в этом жанре (например, Мехсити Ганджави (XII в.), Сайидо Насафи)¹. В настоящее время анализируются генезис и эволюция этого жанра, причем не только в рамках персоязычной поэзии, но и в поэзии на языке урду, жанровая система которой во многом является производной от таковой персоязычной поэзии [Акимущкина, 2011; 2016].

Выбор данного временного отрезка обусловлен тем обстоятельством, что именно за классический (X–XV вв.)² и постклассический (XVI–XVII вв.) периоды жанр *шахрашуб* проходит в персоязычной поэзии полный цикл развития, в ходе которого сформировался набор устойчивых мотивов и топосов, за тематикой *шахрашуб* закрепились определенные жанровые формы; причем цикл развития жанра замыкается между двумя значимыми в персоязычной поэзии фигурами – его основоположником Мас‘удом Са‘дом Салманом, выдающимся поэтом газневидского круга³, и знаменитым поэтом Мавераннахра Сайидо Насафи, весьма оригинально переосмыслившим классическое наследие своего предшественника.

На данный момент можно с некоторыми оговорками утверждать, что жанр *шахрашуб* в указанный период представлен в персоязычной поэзии в двух основных тематических составляющих. Первая («магистральная») представляет собой описание внешности и орудий труда представителей различных ремесел и профессий, характерных для средневекового города; в рамках этой тематической составляющей жанр *шахрашуб* выступает в двух регистрах (термин П. Зюмтора)⁴, противоположных друг другу по целям и задачам: в регистре восхваления (преобладает похвала профессионализму и/или красоте адресата) и в регистре осмеяния (осмеивается отсутствие мастерства у того или иного ремесленника и/или его непривлекательная внешность). Вторая тематическая составляющая жанра *шахрашуб* обычно выстраивается как рассказ о некоем катаклизме, постигшем город / страну (внутренние междоусобицы, стихийные бедствия, нашествия врагов и т.п.), на фоне которого происходит разрушение социальной структуры общества: например, ремесленники не работают, так как либо они погибли, либо у них нет материалов для выполнения

¹ См.: Мирзоюнус М. Шамъи тироз. Нигоҳе ба зиндаги ва ашъори Махастии. Ходжент, 2001; Мирзоев А.М. Сайидо Насафи и его место в истории таджикской литературы. Сталинабад, 1954.

² Уточним, что первые произведения в жанре *шахрашуб* зафиксированы в XI в.

³ Поэтическая школа, сложившаяся в эпоху правления династии Газневидов и их наместников в провинции (конец X–XII вв.).

⁴ Zumthor P. Essai de poétique médiévale. Paris, Éd. du Seuil, 1972. P. 22.

своего труда, либо их творения не находят спроса, поскольку у потенциальных покупателей нет денег⁵. В настоящей статье мы сосредоточили свое внимание на произведениях в жанре *шахрашуб*, восхваляющих красоту и мастерство представителей различных городских профессий (т.е. на первой тематической составляющей жанра *шахрашуб* в регистре восхваления)⁶, причем основной акцент сделан на произведениях Мас'уда Са'да и Сайидо Насафи, исходя из вклада последних в становление и развитие исследуемого жанра.

У истоков жанра *шахрашуб* стоит Мас'уд Са'д Салман: именно в его творчестве представлены не просто мотивы, связанные с тем или иным ремеслом или отдельные произведения такой тематики⁷, а целый цикл стихов, расположенных в алфавитном порядке рифм, насчитывающий 92 произведения (примерно 23% от общего числа произведений в его Диване)⁸. Этот цикл стихов представляет собой не только и не столько восхваление красоты представителей различных профессий (мясника, ювелира, кузнеца, пекаря и др.), каждый из которых является объектом нежных чувств лирического героя, сколько своеобразное описание панорамы жизни идеального города через описание его жителей – их внешности, ремесла, времяпрепровождения (например, у Мас'уда Са'да есть стихотворения о друге, отправившемся в паломничество в Мекку и о красавце, похваляющемся новым поясом, о профессиях которых не говорится ни слова).

При создании произведений в жанре *шахрашуб* Мас'уд Са'д черпал мотивы из основных жанров придворной поэзии, то есть

⁵ Данная составляющая жанра *шахрашуб* нами выделяется с осторожностью, так как она изучена крайне поверхностно. Пока даже не вполне ясно, является ли она все-таки тематической составляющей жанра *шахрашуб* или же это мотивы *шахрашуб*, перенесенные в жанр оплакивания (*марсиййа*). В пользу первого утверждения свидетельствует, как нам кажется, то обстоятельство, что в поэзии урду именно эта составляющая вышла на первый план, и именно ее рассматривают как основную тематическую составляющую жанра *шахрашуб*.

⁶ Поясним, что далее в статье, когда мы будем говорить о развитии жанра *шахрашуб*, мы будем иметь в виду именно эту составляющую.

⁷ Следует отметить, что образность и терминология, связанные с городскими ремеслами, были широко распространены в персидской поэзии классического периода, встречаясь в произведениях Рудаки Самарканди (ок. 860–941), Фаррухи Систани (ум. 1037/1038), Катрана Табризи (ум. после 1072), Сузани Самарканди (ум. ок. 1179) и др. Отметим, что отдельные произведения, написанные в жанре *шахрашуб*, встречаются и у предшественников Мас'уда Са'да Салмана, например, у Фаррухи Систани, старшего представителя газневидской поэтической школы, есть руба'и, посвященное садовнику.

⁸ Циклы произведений в жанре *шахрашуб* представлены не только в творчестве Мас'уда Са'да Салмана, но и в творчестве Санаи Газневи (ум. 1130/1131 г.), Мехсити, Сузани, Сайидо Насафи.

применял канонический для средневековой поэзии прием транспозиции – в данном случае перенос мотивов из одного жанра в другой⁹. Так, в основе подавляющего большинства его произведений в жанре *шахрашуб* лежат мотивы любовной поэзии (описание нежных чувств лирического героя к адресату стихотворения), в контекст которой переносятся мотивы других канонических жанров персидской классической поэзии, например, панегирические (*мадх*), гедонические (*хамрийат*), охотничьи (*тардийат*), философско-аскетические (*зухдийат*).

В качестве основной жанровой формы для мотивов *шахрашуб* Мас'уд Са'д избрал кыт'а¹⁰ (79% стихотворений от общего числа произведений, написанных в этом жанре). Наряду с кыт'а, в цикле стихов наличествуют произведения в форме газели¹¹ (16%) и руба'и¹² (5%). В кыт'а Мас'уда Са'да, написанных в жанре *шахрашуб*, можно выявить явную тенденцию к формированию относительно четкой композиционной структуры. В подавляющем большинстве кыт'а специально обозначены начало и конец произведения, причем они маркированы каноническими способами, характерными, например, и для газели¹³. Так, в первом бейте большинства произведений, посвященных представителям различных профессий, помимо обращения к адресату стихотворения (*бут* – «кумир», *нигар* «красавец» и т.п.), также содержится название занятия адресата. Последний бейт, в свою очередь, может включать, например афоризм, риторический вопрос, обращение, ссылку на некий обычай (предание).

⁹ О транспозиции см.: Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII–IX век). М., 1983. С. 105 и далее.

¹⁰ Кыт'а – монорифмическая жанровая форма классической персоязычной поэзии, рифмовка полустиший-*мисра'* в первом бейте отсутствует, объем может варьироваться от двух до нескольких сотен бейтов, тематика допустима любая.

¹¹ Газель – жанровая форма классической персоязычной поэзии, представляющая собой монорифмическое произведение, в первом бейте которого наличествует обязательная рифмовка обоих полустиший-*мисра'*, а в последнем бейте, как правило, присутствует подпись автора (*тахаллус*), классический объем 5–7 бейтов, «магистральная» тематика любовная, но достаточно рано начали появляться газели практически на любую тему.

¹² Руба'и – жанровая форма классической персоязычной поэзии, представляющая собой монорифмическое произведение фиксированного объема (два бейта), написанное метром *хазадж*, преобладают мотивы любовной и философско-аскетической лирики.

¹³ Важно, что рассмотренные нами кыт'а Мас'уда Са'да обладают теми же композиционными особенностями, что и газели данного (XI–XII вв.) и предшествующего (X в.) периодов, – одинаковой маркировкой начала и конца произведений и одинаковыми типами композиции (см. подробнее: [Рейснер, 1989: 54–94]).

В качестве примера оформления зачина и концовки кыт'а приведем открывающее цикл произведений Мас'уда Са'да в жанре *шахрашуб* стихотворение, посвященное описанию аптекаря¹⁴:

1. Два локона твоих, **о, кумир**, – амбра, а ты – **аптекарь**. // Возникла у нас нужда в твоей амбре.

2. Разлука с тобой лишила меня разума и сделала беспомощным. // Ради Бога, спаси меня, о, любимый друг!

3. Осыпь меня амброй твоих локонов, ведь // лечение для безумных – натирание амброй [Масуд Сад Салман, 1960: 523].

Первый бейт содержит обращение и упоминание профессии адресата, а последний – просьбу и ссылку на существовавший в те времена метод лечения сумасшествия.

Существует несколько вариантов композиции кыт'а, в которых реализуются мотивы *шахрашуб*, – так, она может быть кольцевой (первый и последний бейты связаны одной и той же темой (см. выше кыт'а об аптекаре)) или двухчастной (первый бейт – своеобразная «экспозиция», далее следует диалог лирического героя и его возлюбленного адресата). Однако чаще всего «тематическая композиция» (термин В.М. Жирмунского)¹⁵ таких кыт'а представляет собой рассказ о взаимоотношениях лирического героя и адресата произведения с логической связью между бейтами; описание внешности и/или профессионального мастерства адресата, причем соотношение повествовательности и описательности может быть различным¹⁶.

На протяжении второй половины XII–XV вв. в развитии жанра *шахрашуб* наблюдаются две сравнительно устойчивые тенденции, идущие параллельно друг другу: набор жанровых форм, в которых представлены мотивы *шахрашуб* в персоязычной поэзии, сужается, а спектр самих мотивов *шахрашуб* расширяется. Так, если Мас'уд Са'д в этом жанре создавал кыт'а, газели и руба'и, то у Санаи Газневи мотивы *шахрашуб* встречаются уже в двух жанровых формах – газели и кыт'а, причем насчитывается значительно меньше таких произведений – 22 против 92 у Мас'уда Са'да (18 газелей и четыре кыт'а). Мехсити Ганджави в данном жанре писала только руба'и (52 стихотворения). При этом количество произведений в жанре *шахрашуб* в творчестве поэтов XII–XV вв., по сравнению с Мас'удом

¹⁴ Все переводы, кроме специально оговоренных случаев, принадлежат автору данной статьи.

¹⁵ См.; Жирмунский В.М. Теория стиха. Л., 1975. С. 433 и далее.

¹⁶ О соотношении повествовательности и описательности см.: [Рейснер, 2006: 190–236].

Са'дом, Санаи и Мехсити, постепенно уменьшается, например, у Джами (1414–1492) их всего пять (кыт'а), т.е. многие поэты слагают стихи в жанре *шахрашуб*, однако пишут в среднем не более 8–10 произведений (около 1–2% от общего объема стихотворного наследия поэтов этого периода)¹⁷, и жанр остается второстепенным, будучи оттесненным на периферию жанровой системы.

С началом постклассического периода (XVI–XVII вв.) в общественной и культурной жизни Ирана значительную роль начинают играть представители «третьего сословия», поэтому наблюдается резкий всплеск интереса к ремесленной тематике, что привело к устойчивому росту количества произведений в жанре *шахрашуб* (Бадр ад-Дин Хилали (ум. 1529 г.), Мухташам Кашани (ум. 1588), Калим Кашани (ок. 1593–1650), Сайидо Насафи и др.). Отметим, что как раз в это время в персоязычной литературе утверждается «индийский стиль»¹⁸, в рамках которого стал возрастать интерес поэтов к необычной тематике и переосмыслению классических образцов, что также способствовало дальнейшему развитию рассматриваемого нами жанра.

На основании анализа творчества всех вышеперечисленных поэтов в жанре *шахрашуб* можно сделать предварительный вывод о закреплении за рассматриваемой тематической составляющей жанровых форм кыт'а и руба'и¹⁹. Скорее всего, выбор поэтами (в первую очередь придворными) поэтической формы кыт'а для мотивов *шахрашуб* был обусловлен тем обстоятельством, что тематика кыт'а регламентируется в средневековой персоязычной поэзии далеко не так жестко, как тематика касыды и газели, фактически кыт'а можно было сочинять на любую тему, в том числе и о городских ремесленниках. Что же касается газелей, написанных в жанре *шахрашуб*, то если мы внимательно рассмотрим произведения и творческую биографию их авторов, то увидим, что, как правило, это поэты, начинавшие свою литературную деятельность как при-

¹⁷ XII в. выдался достаточно «урожайным» на произведения в жанре *шахрашуб*: кроме вышеназванных, в этом жанре писали такие поэты, как Сузани Самарканди (6 руба'и, 1 кыт'а), Хакани Ширвани (1121–1199) (2 кыт'а, 1 газель), Муджир Байлакани (ум. ок. 1190 г.) (2 руба'и), 'Аттар Нишапури (1139–1230) (3 кыт'а, 6 руба'и). В XIII–XV вв. произведения в жанре *шахрашуб* писали Сайф Фергани (XIII в.) (9 кыт'а, 8 руба'и), Амир Хосров Дехлеви (1253–1325) (7 кыт'а, 4 руба'и), Салман Саваджи (1300–1376) (2 кыт'а, 3 руба'и) и др.

¹⁸ Об индийском стиле см. подробнее: [Пригарина, 1999].

¹⁹ Единственным нам известным исключением из этой тенденции на данный момент является Сайидо Насафи (см. далее).

дворные, но постепенно отошедшие от двора и начавшие писать стихи в русле религиозно-мистической поэзии (например, Санаи Газневи)²⁰. Поэтому им не нужно было, подобно придворному поэту Мас'уду Са'ду, ориентироваться преимущественно на жанровую форму кыт'а при желании написать произведение, включающее в себя мотивы *шахрашуб*, поэтому они и писали газели в жанре *шахрашуб*. Что касается выбора руба'и в качестве поэтической формы для жанра *шахрашуб*, то, судя по косвенным данным, безусловно нуждающимся в дальнейшей тщательной проверке, данная жанровая форма тесно связана с городским фольклором. В этой связи хотелось бы обратить внимание читателя на фрагмент определения дубейти (руба'и) в трактате Хусайна Ваиза Кашифи «Чудеса мысли в искусстве поэзии» (*Бадаи' ал-афкар фи санаи' ал-аш'ар*) (XV в.): “Однако персы называют такие [стихи] дубейти. А некоторые именуют их таране (букв. “песня, мелодия”; разг. “красивый юноша”) на том основании, что их сочиняют и переписывают *красивые юноши* (выделено нами. – Е.А.)”²¹.

Итак, образы красивых юношей (причем не уточняется, идет ли речь о городе или о деревне) связываются с жанровой формой руба'и, имеющей, судя по всему, фольклорное происхождение. Возможно, выбирая для своих произведений в жанре *шахрашуб* форму руба'и, Мехсити отдавала дань традиции городского фольклора.

В произведениях всех вышеупомянутых поэтов прослеживаются уже известные нам по творчеству Мас'уда Са'да в жанре *шахрашуб* типы композиции, различие состоит лишь в степени развернутости или степени компрессии мотивов в газели, кыт'а и руба'и: понятно, что в более крупной поэтической форме – газели – одни и те же мотивы будут представлены более развернуто, чем в руба'и. В подавляющем большинстве произведений в жанре *шахрашуб* доминируют любовные мотивы, однако встречаются стихи, в которых преобладают мотивы описания (*васф*), философско-аскетические (*зухдийат*) и гедонические (*хамрийат*) мотивы (например, в произведениях Мас'уда Са'да, Сузани Самарканди, Джами). Поэты могут расширять палитру мотивов, употребляемых в произведениях данного жанра, добавляя к вышеперечисленным мотивы оплакивания (*марсийа*)

²⁰ См. об этом [Рейснер, 1989: 126–136].

²¹ Перевод с персидского выполнен М.Л. Рейснер. См.: Хусайн Ваиз Кашифи. Чудеса мысли в искусстве поэзии (*Бадаи' ал-афкар фи санаи' ал-аш'ар*). Пер. с перс., вступ. слово и коммент. М.Л. Рейснер // Восточная поэтика: тексты, исследования, комментарии. М., 1996. С. 258–289.

(см. произведения Сайидо) и осмеяния (*хаджв*) (см. произведения Мехсити). В связи с мотивами осмеяния (*хаджв*) следует отметить, что лексика в стихах Мехсити гораздо менее рафинированная, чем, например, в произведениях Мас'уда Са'да и Санаи: встречаются вульгаризмы и двусмысленности не вполне пристойного содержания, однако в стихах Мехсити мотивы осмеяния не преобладают, а выполняют подчиненную функцию, что позволяет нам рассматривать содержащие их произведения в рамках настоящей статьи²².

Следует также учитывать, что примерно с XI в. традиционные мотивы придворной поэзии начинают переосмысляться в русле религиозно-мистической поэзии. Например, газели Санаи имеют четко выраженный суфийский характер, и в них мотивы *шахрашуб* поданы в суфийском ключе: прекрасный ремесленник, творец различных артефактов, воплощает собой божественную возлюбленную, к которой стремятся адепты, служащие ей. В той или иной степени религиозно-мистическая составляющая присутствует практически во всех произведениях, написанных в жанре *шахрашуб* в XII–XVII вв., за исключением произведений Мас'уда Са'да, Сузани, Мехсити, Калима Кашани и некоторых других²³.

Все произведения вышеперечисленных поэтов XIII–XV вв. в этом жанре посвящены исключительно представителям различных профессий, и набор персонажей в произведениях примерно одинаков, так как присутствуют образы, характерные для любовной лирики: влюбленные, один из которых как раз и есть представитель одной из городских профессий, соперник(и), завистник(и). В XVI в. поэты постепенно начинают возвращаться к восхвалению отдельных жителей города без упоминания их профессии (Калим Кашани). К традиции написания цикла стихов, восхваляющих жителей города, обращается и Сайидо Насафи, в творчестве которого жанр *шахрашуб* переживает расцвет. Как и Мас'уд Са'д, Сайидо посвящает цикл своих произведений в жанре *шахрашуб* восхвалению всех жителей города, а не только представителей тех или иных профессий: так, он описывает хаджу (№ 178), сына шейха (№ 201), нищего (№ 139),

²² Поясним, что если бы мотивы осмеяния преобладали в произведениях Мехсити, то эти стихи бы рассматривались нами в контексте изучения магистральной составляющей жанра *шахрашуб* в регистре осмеяния.

²³ Однако здесь требуется разъяснение, так как в произведениях в жанре *шахрашуб*, начиная примерно с рубежа XIV–XV вв. язык религиозно-мистической в соответствии с общей тенденцией развития персоязычной поэзии становится конвенциональным. См. об этом: [Рейснер, 1989: 174–206].

курильщика опиума (№ 266)²⁴. Однако город в стихах Мас'уда Са'да предстает в большей степени идеальным: так, у него нет стихов, посвященных обитателям городского «дна» и представителям довольно специфических профессий, обычно не становившихся объектом восхваления изящной словесности, каковые есть у Сайидо. При этом Сайидо Насафи их описывает в соответствии с законами средневековой эстетики красоты, например, ниже приводится небольшое стихотворение о «представителе ритуальных услуг» города, обмывающем тела умерших перед погребением:

Юноша, обмывающий тела (умерших), который напоминает (собой) о живой воде: // у живых душу забирает, а мертвым ее возвращает²⁵.

Значимость фигур Мас'уда Са'да и Сайидо Насафи для развития жанра *шахрашуб* вполне сопоставима: так, они создают значительное количество произведений в этом жанре – у Мас'уда Са'да 103 произведения, у Сайидо значительно больше – 379 (всего в Диване), в которых поименованы более 200 различных профессий, характерных для средневекового города, что позволило значительно разнообразить мотивы *шахрашуб*. В произведениях Сайидо, написанных в жанре *шахрашуб*, представлен практически весь основной репертуар традиционных мотивов персоязычной поэзии того времени.

Однако среди поэтов, пишущих в жанре *шахрашуб*, Сайидо все же стоит особняком. В частности, выводы о тенденции к написанию произведений в жанре *шахрашуб* в формах кыт'а и руба'и, в отношении творчества Сайидо в этом жанре не вполне применимы: среди 379 произведений Сайидо в жанре *шахрашуб* представлены стихи, написанные в жанровых формах фард (330), руба'и (20), маснави (17)²⁶, газель (3), то есть лидирует фард, в «стандартном количестве»²⁷ присутствуют руба'и. Если Мас'уд Са'д выступал новатором в области формирования жанра *шахрашуб*, то Сайидо Насафи проявил

²⁴ Дордж З. Электронный словарь персидской поэзии. Тегеран, 2011.

²⁵ Там же.

²⁶ Имеются в виду произведения, написанные рифмовкой маснави (aa bb cc... nn), когда в каждом бейте рифмуются между собой оба полустишия-*мисра'*, а каждый бейт пишется на свою рифму. Однако такие произведения с классическими поэмами-маснави в духе Низами Ганджави (XII в.) не объединяет ничего, кроме типа рифмовки: так, их объем невелик (не более 80 бейтов), тематическая композиция сходна с таковой кыт'а, сюжет отсутствует.

²⁷ Мы говорим о стандартном количестве произведений условно, принимая во внимание результаты наших наблюдений над поэтическими формами, в которых писались произведения в жанре *шахрашуб* в предыдущие периоды.

новаторство в области применения уже известных жанровых форм. Так, судя по всему, он стал первым среди персоязычных поэтов, кто в качестве основной поэтической формы для мотивов *шахрашуб* выбрал фард – отдельный бейт (стих), состоящий из двух полустиший-мисра'. Причем, Сайидо и здесь проявил оригинальность, выбрав фард с рифмующимися полустишиями-мисра' (98% от общего числа произведений такой формы). Отметим, что такой фард не считается классическим, так как в классическом фарде, форма которого зафиксирована в поэтологических трактатах, полустишия-мисра' не должны рифмоваться²⁸.

Кроме того, Сайидо Насафи разрабатывал мотивы *шахрашуб* в форме произведений, написанных рифмовкой маснави, которые по своей композиционно-тематической структуре можно сопоставить с кыт'а²⁹. По всей видимости, образцом для Сайидо послужили подобные произведения Мас'уда Са'да, поскольку пока нами не зафиксированы такие произведения ни у кого из поэтов XI–XVII вв. Однако мы не рассматривали их выше в рамках творчества Мас'уда Са'да в жанре *шахрашуб*, поскольку, хотя все они и написаны в рамках магистральной составляющей жанра *шахрашуб*, но не в регистре восхваления, который мы рассматриваем, а в регистре осмеяния, и они содержат лексику низкого стиля. У Мас'уда Са'да таких произведений насчитывается 11 (48% от общего числа таких произведений в Диване). Адресатами выступают сотрудники «службы настроения» повелителя – врач (*табиб*), делопроизводитель (*дабир*), танцовщик (*ракас*), музыканты, играющие на струнных, ударных и духовых инструментах (флейтист, лютнист, барабанщик), чтец (*хананда*), сказитель (*каввал*). Объем текстов варьируется от 7 до 33 бейтов, они имеют общие тематико-композиционные черты: сходное оформление первого бейта (обращение, которое может со-

²⁸ См., например, определение жанровой формы *фард* в поэтологическом трактате Хусайна Ваиза Кашифи: «Фардом называют одиночный бейт, в котором полустишия не рифмуются, и должно быть [заранее] поставлено условие, чтобы этот бейт по природе своей был украшен пословицей (*масал*) или какой-либо оригинальной мыслью (*мани-йи хас*) и оказался приятным и достойным слушания» (пер. с перс. М.Л. Рейснер). См.: [Хусайн Ваиз Кашифи, 1996: 266]. Справедливости ради, отметим, что такие фарды не являются новацией Сайидо, они встречались в персоязычной поэзии и ранее (см., например, фарды в Диванах Фаррухи Систани (ум. 1037), Саади Ширази (нач. XIII – 1292), Камала Худжанди (ум. ок. 1400/1401)).

²⁹ Возможно, именно поэтому кыт'а в жанре *шахрашуб* в творчестве Сайидо отсутствуют: их место занимают произведения, написанные рифмовкой маснави, но с точки зрения тематической композиции это, по сути, те же кыт'а.

держат имя и/или упоминание профессии) и концовки (например, пожелание типа «молитвы об увековечении» (*ду'а-и та'бид*)), на фоне доминирования мотивов осмеяния включают также любовные и гедонические мотивы.

В Диване Сайидо содержится раздел «Маснави, более половины произведений которого (8 из 17) посвящены восхвалению красоты и мастерства представителей «третьего сословия» (например, бакалейщика, мясника, пекаря, прачки, плотника), однако мотивы осмеяния и лексика низкого стиля в них отсутствуют. Объем маснави увеличивается, по сравнению с маснави Мас'уда Са'да, варьируясь от 23 до 53 бейтов. Все произведения обладают сходными тематико-композиционными признаками: в первом бейте упоминается профессия адресата, например:

О прекрасный стиральщик (прачка)! Если вода – это сахар, то // его прачечная – источник живой воды³⁰.

Далее следует блок мотивов *шахрашуб* в регистре панегирика: восхваляется мастерство представителя той или иной профессии, описываются атрибуты его ремесла, инструменты, мастерская (так, в произведении, посвященном восхвалению прачки, описываются вода, чан, валец для отбивания белья, стиральная доска, мыло, прачечная, «производственные процессы» (в нашем случае – стирка, кипячение, отбеливание, отбивание, полоскание белья и т.п.). Как правило, описывается и привлекательный внешний облик представителя профессии (в данном случае прачки). Основная задача прачки – выстирать белье, доминирующий мотив «очищение окружающего мира» рассматривается в двух планах – светском и религиозно-мистическом (суфийском). В отличие от произведений Мас'уда Са'да во всех произведениях Сайидо, написанных рифмовкой маснави, присутствует религиозно-мистический контекст. Далее может упоминаться имя адресата: в рассматриваемом маснави – это прачка Мирза Мухаммад. Обратим внимание, что адресат во всех аналогичных произведениях Сайидо конкретен, между тем, как у Мас'уда Са'да не во всех случаях представлен конкретный адресат. Упоминание имени адресата сигнализирует о переходе к блоку любовных мотивов: говорится о страсти, снедающей лирического героя, который жаждет встречи с предметом своих чувств, но тот не обращает на него внимания. Лирический герой в этой связи испытывает страдания и обращается к виночерпию с просьбой при-

³⁰ Дордж З. Электронный словарь персидской поэзии.

нести вина (мотивы *хамрийат*). Приведем заключительные строки из рассматриваемого произведения, посвященного прачке:

Приди, виночерпий, пересохла уста мои, и я страдаю. // Словно Сайидо, я лишен воды и терпения.

Влей мне в уста вино Салсабиля. // Омой водой своей милости³¹.

Подчеркнем, что в концовке всех маснави Сайидо прослеживается тематическая связь с предыдущим текстом: например, в вышеприведенном отрывке лирический герой жалуется виночерпию на жажду (классический мотив гедонической поэзии) и просит принести вина, но в контексте всего произведения он может также переосмысливаться как жалоба на холодность адресата (прачки), вокруг которого как раз вода присутствует в изобилии. Все эти восемь произведений обладают четкой композиционной структурой с однотипной концовкой объемом 2–3 бейта: поэма завершается обращением к виночерпию с просьбой принести вина, а также наличествует авторская подпись Сайидо Насафи. Заметим, что такой мотив – один из универсальных канонических способов оформления концовки произведения в персоязычной поэзии.

На основании анализа творчества двух корифеев жанра *шахрашуб* создается впечатление, что Сайидо вернулся в своем творчестве к «концепции» Мас'уда Са'да (описание жизни всего города), но на качественно ином витке, значительно расширив набор поименованных профессий и соответственно набор мотивов *шахрашуб*, разработал мотивы *шахрашуб* в произведениях, написанных рифмовкой маснави, перенес их в фард, сделав его основной жанровой формой для мотивов *шахрашуб* в своем Диване, закрепил доминирующую роль любовных мотивов в этом жанре, и как бы подвел итог развитию жанра *шахрашуб* в персоязычной поэзии. На наш взгляд, отдельного внимания заслуживает изучение вопроса о генезисе и эволюции произведений, написанных рифмовкой маснави, но не являющихся поэмами-маснави.

Руководствуясь всем вышесказанным, можно выстроить приблизительную периодизацию жанра *шахрашуб* в XI–XVII вв.: XI–XII в. – становление (с кульминацией в творчестве Мас'уда Са'да); XIII–XV вв. – формирование и развитие (своеобразная «консервация жанра»); XVI–XVII вв. – с некоторыми оговорками можно говорить о расцвете жанра (пик расцвета – творчество Сайидо Насафи). На протяжении практически всего указанного периода жанр остается

³¹ Там же.

второстепенным, лишь к рубежу XVI–XVII вв. его популярность настолько возросла, что можно осторожно говорить о том, что на некоторое время он вошел в число основных жанров персоязычной поэзии.

Жанр *шахрашуб* особенно активно развивался на исторической периферии персоязычного мира – в персоязычной литературе Индии и Закавказья, аналогичное явление наблюдалось и в случае с другим рассмотренным нами второстепенным жанром – жанром *хабсийят* (тюремная лирика), что пока свидетельствует в пользу нашей гипотезы о том, что второстепенные поэтические жанры особенно активно развиваются в периферийных традициях персоязычной литературы [Акимушкина, 2006: 85–112]. На наш взгляд, изучение развития жанра *шахрашуб* в персоязычной поэзии поможет пролить свет и на особенности развития данного жанра в литературе урду, в которой он также получил значительное распространение (XVII–XIX вв.).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Акимушкина Е.О. Жанр *хабсийят* в персоязычной поэзии XI–XIV веков: генезис и эволюция. М., 2006. 175 с.
2. Акимушкина Е.О. Эволюция жанра *шахрашуб* в персоязычной поэзии XI–XII вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия «Литературоведение. Журналистика». 2011. № 3. С. 5–11.
3. Акимушкина Е.О. Эволюция жанра *шахрашуб* в персоязычной поэзии XVII века: творчество Сайидо Насафи (ум. 1711) // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов. М., 2016. С. 179–181.
4. Бертельс Е.Э. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960. 437 с.
5. Дордж З. Электронная библиотека персидской поэзии (Китабхана-йи электруник-и шер-и фарси). Тегеран, 2011.
6. Жирмунский В.М. Теория стиха. Л., 1975. 663 с.
7. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII–IX век). М., 1983. 261 с.
8. Мас'уд Са'д Салман. Диван. Вступ. статья Р. Йасими. Тегеран, 1960. 820 с.
9. Мирзоев А.М. Сайидо Насафи и его место в истории таджикской литературы / Пер. с тадж.; под ред. А.Н. Болдырева. Сталинабад, 1954. 206 с.
10. Мирзоюнус М. Прекрасный светоч. Очерк жизни и творчества Мехсити (Шамъи тироз. Нигоҳе ба зиндаги ва ашъори Махастӣ). Ходжент, 2001. 323 с.
11. Пригарина Н.И. Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики). М., 1999. 327 с.
12. Рейснер М.Л. Эволюция классической газели на фарси (X–XIV века). М., 1989. 223 с.
13. Рейснер М.Л. Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды. М., 2006. 500 с.
14. Фаррухи Систани. Диван. Тегеран, 1957. 426 с.
15. Хусайн Ваиз Кашифи. Чудеса мысли в искусстве поэзии (Бадаи' ал-афкар фи санаи' ал-аш'ар). Введение (Мукаддима). Пер. с перс., вступит. слово и коммент. М.Л. Рейснер // Восточная поэтика: тексты, исследования, комментарии. М., 1996. С. 258–289.
16. *Persian Literature*. Edited by Ehsan Yarshater. N.Y., 1988. 562 p.
17. Zumthor P. Essai de poétique medievale. Paris, 1972. 518 p.

Ekaterina O. Akimushkina

**THE EVOLUTION OF THE GENRE SHAHRASHUB
IN THE PERSIAN POETRY OF XI–XVII c.:
BEGINNING FROM MAS'UD SA'D SALMAN
(1046–1121) TILL SAYIDO NASAFI (d. 1711)**

Lomonosov Moscow State University

1 Leninskie Gory, Moscow, 119991

On the basis of analyzing the works of the Persian poets of XI–XVII centuries, the author of the paper has made an attempt to trace main stages of evolution of the genre of *Shahrashub*, which is little dealt with in the Iranian studies. Such study is meant to throw some light upon the process of evolution of minor genres of Persian poetry throughout the classical (X–XV c.) and postclassical (XVI–XVII c.) periods. Revealing the generic forms, used by Persian poets for writing *Shahrashubs*, the author has made a number of suggestions, concerning the reasons for their choice of different poetic forms. The main stress is made upon the analysis of verses of two outstanding poets – Masu'd Sa'd Salman (1046–1121) and Sayido Nasafi (d. 1711), whose works have served as basic landmarks on the way of the evolution of the genre.

Key words: evolution of genre *shahrashub*; system of genres and generic forms of classical Persian poetry; religious and mystical poetry; minor poetic genres.

About the author: *Ekaterina O. Akimushkina* – PhD (Philology), Associate Professor at the Department of Indian Philology, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: eakimushkina@mail.ru).

REFERENCES

1. Akimushkina E.O. 2006. *Zhanr habsijjat v persojazyčnoj poezii XI–XIV vekov: genezis i jevoljucija* [The genre of habsiyyat in the Persian poetry of XI–XIV c.: genesis and evolution]. Moscow. (In Russ.)
2. Akimushkina E.O. 2011. *Jevoljucija zhanra shahrashub v persojazyčnoj poezii XI–XII vv.* [The evolution of genre Shahrashub in Persian poetry of XI–XII c.]. Moscow, Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov. Serija “Literaturovedenie. Zhurnalistika”, Izdatel'stvo Rossijskogo universiteta družby narodov, no. 3, pp. 5–11. (In Russ.)
3. Akimushkina E.O. 2016. *Jevoljucija zhanra shahrashub v persojazyčnoj poezii XVII veka: tvorčestvo Sajido Nasafi (um. 1711)* [The evolution of genre Shahrashub in Persian poetry of XVII c.: the works of Sayido Nasafi]. Lomonosovskie čtenija. Vostokovedenie. Tezisy dokladov. Moscow, pp. 179–181. (In Russ.)
4. Bertel's E.Je. 1960. *Izbrannye trudy. Istorija persidsko-tadžihskoj literatury* [The Selected works. The History of Persian-Tajik Literature]. Moscow. (In Russ.)
5. Dordzh 3. 2011. *Jelektronnaja biblioteka persidskoj poezii* [Dorj 3. Digital library of Persian Poetry]. Tehran. (In Persian)
6. Farruhi Sistani. 1957. *Divan* [Diwan]. Tehran, Amir Kabir. (In Persian)
7. Husajn Vaiz Kashifi. 1996. *Chudesa mysli v iskusstve poezii. Perevod s persidskogo. M.L. Reysner* [Miracles of thought in the art of poetry. The translation from Persian is made

- by M.L. Reysner]. *Vostochnaja pojetika: teksty, issledovanija, kommentarii* [Poetics in the East: texts, studies, comments]. Moscow, pp. 258–289. (In Russ.)
8. Kudelin A.B. 1983. *Srednevekovaja arabskaja pojetika (vtoraja polovina VIII–IX vek)* [Medieval Arabic Poetics (the second half of the VIII–IX c.)]. Moscow. (In Russ.)
 9. Mas'ud Sa'd Salman. 1960. *Divan* [Diwan]. Tehran. (In Persian)
 10. Mirzoev A.M. 1954. *Sajido Nasafi i ego mesto v istorii tadzhikskoj literatury* [Sayido Nasafi and his role in the Literary history of Tajiks]. Stalinabad. (In Russ.)
 11. Mirzajunus M. 2001. *Prekrasnyj svetoch. Ocherk zhizni i tvorcestva Mehstii* [A beautiful torch: Essays on life and creative activities of Mehstii]. Khujand. (In Tajik)
 12. Persian Literature. 1988. Ed. by Ehsan Yarshater. New York.
 13. Prigarina N.I. 1999. *Indijskij stil' i ego mesto v persidskoj literature (voprosy pojetiki)* [Indian Style and its role in Persian Literature: poetics related problems]. Moscow. (In Russ.)
 14. Reysner M.L. 1989. *Jevoljucija klassicheskoj gazeli na farsi (X–XIV veka)* [The Evolution of the Classical Farsi Ghazal of the X–XIV Centuries]. Moscow. (In Russ.)
 15. Reysner M.L. 2006. *Persidskaja lirojepicheskaja poezija X – nachala XIII veka. Genezis i jevoljucija klassicheskoj kasydy* [Persian Lyrico-epic poetry (X – the beginning of XIII century). Genesis and Evolution of Classical Qasida]. Moscow. (In Russ.)
 16. Zhirmunskij V.M. 1975. *Teorija stiha* [The Theory of Verse]. Leningrad. (In Russ.)
 17. Zumthor P. 1972. *Essai de poétique medieval*. Paris.

ИСТОРИЯ

Е.В. Колдунова

ТРАНСРЕГИОНАЛЬНЫЕ ИСЛАМСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В ТАИЛАНДЕ И ИХ РОЛЬ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ СТРАНЫ (НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДЖАМААТ ТАБЛИГ)¹

*Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования «Московский государственный институт
международных отношений (Университет) МИД России»*

119454, Москва, проспект Вернадского, 76

В статье анализируется феномен экспансии трансрегиональных исламских движений на территорию Таиланда на примере деятельности Джамаат Таблиг. Масштабная деятельность разнообразных международных исламских движений в Таиланде, ощутимый рост их влияния на общественно-политическую жизнь страны начиная с 1970-х годов привел к существенному усложнению религиозной ситуации в Таиланде в целом и южных его провинциях в частности. Наибольшего влияния среди исламских движений в Таиланде добились «Братья мусульмане», идейная матрица которых легла в основу Ассоциации молодых мусульман Таиланда; пришедшее из Британской Индии трансрегиональное движение Джамаат Таблиг; а также салафитские течения, призывающие к очищению ислама от наслоений местных традиций. Каждое из этих движений характеризуется своей стратегией идейной экспансии и моделью социальной активности. И без того пестрый состав исламских течений, исторически сложившийся в Таиланде еще в эпоху Нового времени, дополнился новыми идейными конструктами и культурными идентичностями на фоне распространения сетевых исламских структур, возникших под влиянием исламских реформаторских течений. Особенно рельефно эти процессы проявились на мусульманском юге страны, наложившись на крайне гетерогенную религиозно-культурную среду.

Ключевые слова: Таиланд; ислам; трансрегиональные исламские движения; Джамаат Таблиг.

Колдунова Екатерина Валерьевна – доцент, кандидат политических наук, зам. декана факультета международных отношений МГИМО МИД РФ, доцент кафедры востоковедения МГИМО МИД РФ, ведущий эксперт Центра АСЕАН МГИМО МИД РФ (e-mail: e.koldunova@inno.mgimo.ru).

¹ Работа подготовлена при поддержке гранта РФФИ проект №17-01-00203.

Появление в Юго-Восточной Азии трансрегиональных исламских движений было тесно связано с процессом распространения ислама на территории Индо-Малайского архипелага, который имел очень разнообразные формы и протекал разнонаправленно в зависимости от конкретной области². Как следствие, в Юго-Восточной Азии возникали конкурирующие модели ислама, отличавшиеся разными трактовками благочестия, нормами социально-экономического поведения и т. д. Полифония религиозных культов способствовала росту социальной и политической напряженности и нередко приводила к вооруженным конфликтам. Другая важнейшая характеристика процесса распространения ислама в Юго-Восточной Азии, безотносительно конкретной формы его выражения, – его сопряженность с развитием международно-политических и торгово-экономических отношений. Само появление ислама в Юго-Восточной Азии и его усиление в XVII–XVIII вв. было непосредственно связано с развитием торгово-экономических связей между Ближним Востоком, Южной и Юго-Восточной Азией. Мусульманские купцы и торговцы, странствующие суфийские проповедники и улемы приносили с собой и разные исламские течения, и новые религиозные практики, которые способствовали трансформации устоявшихся норм и моделей поведения, обновлению ценностной матрицы и культурному разнообразию.

Хотя появление ислама на территории Таиланда (до 1939 г. Сиам) датируется VIII в., говорить о его распространении в регионе можно лишь применительно к XVI–XVII вв. В этот период в Королевстве Аюттия активную коммерческую деятельность развернули персидские купцы, которые привнесли в Таиланд шиитский ислам, получивший широкое распространение в стране³. Еще больше палитру

² Eickelman D.; Piscatori J. (eds). *Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Berkeley; California, 1990; Masud M.Kh. *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jamaat as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*. Leiden, 1999; Mandaville P. *Transnational Muslim Politics: Re-imagining the Umma*. London, 2001; Allievi S., Nielsen J.S. (eds). *Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe*. Leiden, 2003; Werbner P. *Pilgrims of Love: Anthropology of a Global Sufi Cult*. London, 2003; Saunders R.A. *The Ummah as a Nation: A Reappraisal in the Wake of the "Cartoons Affair"* // *Nations and Nationalism*. Vol. 14. No. 2 (April, 2008). P. 303–321; Mandaville P. *Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology, and Authority* // *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 35. No. 3 (March, 2009). P. 491–506; Feener M., Sevea T. (eds). *Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia*. Singapore, 2009.

³ Forbes A.D.W. *Thailand's Muslim Minorities: Assimilation, Secession, or Coexistence?* // *Asian Survey*. Vol. 22. No. 11 (November 1982). P. 1056–1073.

исламских течений в Таиланде обогатила миграция на его территорию в середине XIX в. китайских мусульман из провинции Юньнань, спасавшихся от преследования со стороны властей Цинской империи. Китайские мусульмане осели преимущественно на севере Таиланда в провинции Чиангмай, существенно усилив неоднородность этнического и религиозного состава населения этой области.

На юге Таиланда своеобразным центром распространения ислама стало королевство Паттани, где этот процесс проходил под влиянием Малайи, что, с одной стороны, определило своеобразие в трактовках и восприятии ислама в этой части Таиланда, а с другой – сделало южный Таиланд наиболее исламизированным регионом страны. Королевство Паттани, располагавшееся на территории современных провинций Паттани, Яла, Наратхиват и Сонгкхла, исторически претендовало на роль духовного и интеллектуального центра ислама в Юго-Восточной Азии, соперничая в этом отношении с малайской Малаккой и индонезийским Аче. В период культурного расцвета в XIX в. из Паттани вышли такие известные мусульманские мыслители, как Ван Ахмад аль-Фатани и Дауд ибн Абдуллах аль-Фатани, которые внесли существенный вклад в становление Паттани в качестве центра исламской мысли и культуры во всей Нусантаре не только благодаря научным изысканиям в области исламоведения, но и масштабной работе по переводу основных трудов мусульманских ученых с арабского на яви⁴. Кроме того, мусульманские мыслители из Паттани сумели завоевать авторитет и в Аравии как знатоки шафиитского мазхаба благодаря своим проповедям в главной мечети Мекки – аль-Харам. Подобная деятельность закладывала фундамент для развития модели «транснационального ислама» – как основанного на религиозном обновлении и культурном взаимовлиянии арабо-мусульманского и малайско-мусульманского миров⁵.

Признание мусульманских мыслителей из Паттани в среде улемов Аравии отчетливо демонстрировало, что процесс исламизации новых территорий никогда не был однонаправленным процессом: мусульманские области Юго-Восточной Азии выступали не только реципиентами аравийского духовного влияния, но и сами генериро-

⁴ Яви – диалект малайского языка, распространенный в провинциях на юге Таиланда, вблизи границы с Малайзией. Яви является основным языком общения для этнических малайцев Таиланда, а также для тайцев в мусульманской среде.

⁵ Hooker M.B., Matheson V. Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition // Journal of the Royal Branch of the Malaysian Asiatic Society. Vol. 61. No. 1 (1988). P. 1–90.

вали исламскую мысль, которая оказалась востребованной в Аравии. Распространение шафиитского мазхаба в сочетании с сильным влиянием суфизма, вызванного географическим положением Паттани как аванпоста на границе Малайского архипелага – все это подчеркивало постепенную эволюцию местных синкретических форм исламского учения и религиозных практик (часто именуемых «местным» или «народным» исламом). Основные черты подобного «местного» ислама в Таиланде – это комбинация традиционных доисламских ритуалов, суфийского мистицизма и шафиитского мазхаба, что среди прочего способствовало более мягкой адаптации местных законов и обычаев (адатов) к более сложным религиозным практикам.

Одна из отличительных черт «тайского ислама» – опора на сохранение устоявшихся в обществе социальных порядков и социальной иерархии, идея которой глубоко укоренена в природе традиционного духовного воспитания и религиозного образования с его вездесущими хижинами старцев (*pondok*) как центрами духовно-культурной и интеллектуальной жизни деревенской общины, что так характерно для всего Малайского архипелага. В рамках этой традиции духовный учитель-наставник (*tok guru*) всегда обладал непререкаемым авторитетом в местной общине и играл универсальную роль не только учителя-наставника, но и третейского судьи, целителя, миротворца и старейшины (причем безотносительно его реального возраста). С точки зрения религиозных практик «тайский ислам» представлял собой переплетение ритуальных практик и мистицизма, воспринимаемых как выражение индивидуального благочестия⁶. Столь многомерная и полифоничная религиозная ситуация, сложившаяся в Таиланде, стала хорошей питательной средой для трансрегиональных исламских движений и глобализированных форм ислама второй половины XX в., привнесших на местную почву новые религиозные и социальные практики, новые идеи-доктрины, новые институты и новые формы духовно-культурного влияния.

По мере развития технологий коммуникации исторически сложившаяся подверженность внешнему религиозно-культурному влиянию лишь усилилась. В 1930-е годы Таиланд стал одним из центров распространения идей исламского реформаторства благодаря деятельности индонезийского проповедника Ахмада Вахаба в Бангкоке и Хаджи Сулонг Абдул Кадира в Паттани. Оба по возвращении из Аравии хотели объединить религиозные практики, существующие

⁶ Cornish A. Whose Place is This? Malay Rubber Producers and Thai Government Officials in Yala. Bangkok, 1997.

в среде тайских мусульман, с набравшими популярность среди мусульманских мыслителей идеями обновления ислама⁷.

Всплеск активности исламистов в 1960-е и 1970-е годы в разных странах мира непосредственно затронул и Таиланд, ставший ареной энергичной деятельности разнообразных международных исламских движений. Среди многообразных исламских и исламистских организаций наибольший авторитет и влияние в тайландском обществе получили «Братья мусульмане» (их идеи легли в основу Ассоциации молодых мусульман Таиланда), трансрегиональное и движение Джамаат Таблиг с его позицией воздержания от политической деятельности, а также салафитские течения, призывающие к очищению ислама от наслоений местных традиций (они получили распространение среди молодежи южных провинций Таиланда во многом благодаря и посредством студентов, вернувшихся после обучения из Саудовской Аравии)⁸.

Появление и механизмы распространения Джамаат Таблиг в Таиланде

Международное, трансрегиональное миссионерское движение Джамаат Таблиг, зародившееся в Британской Индии в начале XX в. как часть исламского реформаторского движения, с его идеями духовного преобразования в исламе через обращение к мусульманам с целью возвращения к религиозной практике времен Пророка Мухаммада, получило широкое распространение в Таиланде. Первые сведения о деятельности Джамаат Таблиг в Таиланде относятся к 1960-м годам, однако лишь к концу 1970-х годов Джамаат Таблиг смог закрепиться в южных провинциях страны, создав серьезную институциональную базу в виде обширной сети сторонников и духовно-культурных центров для своей просветительской деятельности и социальной активности. Финансово-организационную помощь этим процессам оказывали мусульманские коммерсанты из Индии и Пакистана, которых интересовали не только торговые операции, но и распространение идей обновления ислама среди тайской молодежи. Первым культурно-просветительским центром, построенным Джамаатом Таблиг в Таиланде, стала мечеть в городке Сунгайколок провинции Наратхиват, заложенная в 1983 г. Вслед за

⁷ *Liow J. Ch.* Religious Education and Reformist Islam in Thailand's Southern Border Provinces: The Roles of Haji Sulong Abdul Kadir and Ismail Lutfi Japakiya // *Journal of Islamic Studies*. Vol. 21. No. 1 (2010). P. 29–58.

⁸ *Osella F., Osella C.* Introduction: Islamic Reformism in South Asia // *Modern Asian Studies*. Vol. 42. No. 2–3 (2008). P. 247–257.

этим активисты Джамаат Таблиг приобрели большой участок земли в центральном дистрикте провинции Яла (3,4 га), на котором был открыт «Яла центр» (*Markaz Dakwah Yala*), ставший штаб-квартирой движения на юге Таиланда. Затем Джамаат Таблиг за счет пожертвований от простых муридов и помощи состоятельных тайландских бизнесменов смог построить еще несколько культовых сооружений в южных провинциях Таиланда. Хотя активность Джамаат Таблиг носит децентрализованный характер, в Таиланде основная масса последователей движения концентрируются в провинции Яла, где расположен «Яла центр», и в меньшей степени в Бангкоке, где проходят встречи наиболее авторитетных членов Джамаат Таблиг, выбирающих кандидатов на «хождения» с проповедью (по времени такая «духовная миссия» может длиться от нескольких дней до четырех месяцев). Как отмечают исследователи, проводившие «включенные» наблюдения за деятельностью Джамаат Таблиг в Таиланде, социальный состав его последователей отличается чрезвычайной пестротой – это и состоявшиеся профессионалы различных отраслей деятельности (врачи, инженеры, учителя, юристы), и учащаяся молодежь, и фермеры, и бизнесмены-предприниматели⁹.

Масштабная деятельность (в 2000-е годы более 20 тыс. последователей были задействованы в проповедческих миссиях на юге Таиланда) и растущая популярность среди тайландских мусульман сделали Джамаат Таблиг одним из самых заметных исламских движений в современном Таиланде. Немаловажным фактором успеха стало участие в продвижении Джамаат Таблиг видных мусульманских просветителей такого калибра, как Махмуд ибн Хайе Исмаил, что существенно повышало доверие к движению местного населения, смотревшего на Джамаат Таблиг одновременно с интересом и опаской. Махмуд ибн Хайе Исмаил, изучавший ислам сначала в школе при мечети провинции Яла, затем университетах Иордании и Пакистана, основал на юге Таиланда медресе «Тахфиз аль Куран», ставшее первой школой изучения Корана, непосредственно связанной с Джамаатом Таблиг, и площадкой для проповеди о возвращении к исламу, очищенному от «нововведений» (бида). Благодаря активной деятельности Махмуда не только в Таиланде, но и в других странах Азии, а также в Европе и Африке, тайландская ветвь Джамаат Таблиг стала известна далеко за пределами страны. Еще одним видным дея-

⁹ Braam E. Travelling with the Tablighi Jamaat in South Thailand // International Institute for Study of Islam in the Modern World. ISIM Review. Vol. 16. Spring, 2006. P. 42–43. По наблюдениям Эрнесто Браама, более 20 тыс. последователей Джамаат Таблиг ежегодно совершают проповедческие миссии в южных провинциях Таиланда.

телем Джамаат Таблиг в Таиланде был известный в Юго-Восточной Азии исламский проповедник Закария аль-Фатуни.

Институциональное развитие Джамаат Таблиг в Таиланде

С конца 1970-х годов Джамаат Таблиг удалось создать на территории Таиланда впечатляющую институциональную базу со штаб-квартирой в культурно-просветительском «Яла центре» в одноименной провинции, сетью мечетей по всей стране и внушительным числом групп последователей-сторонников (*halaqah*), организующих проповедческие миссии-«хождения» (*khuruj*) по всей Юго-Восточной Азии с целью расширения круга сторонников Джамаат Таблиг. В 2000-е годы, по данным разных источников, в южных провинциях Таиланда насчитывалось более 800 мечетей, аффилированных с Джамаат Таблиг и около 130 организованных групп сторонников движения. Кроме того, в трех южных провинциях – Паттани, Наратхиват и Яла – были созданы специальные центры при мечетях для организации проповедей последователями Джамаат Таблиг¹⁰.

Непосредственно с Джамаат Таблиг связано более 60 религиозных школ, построенных по образцу медресе «Тахфиз аль Куран» в Яла, большинство из них расположено в Бангкоке и его окрестностях,

¹⁰ Известны следующие религиозно-культурные центры Джамаата Таблиг при мечетях: Центр Бан Пакара при мечети Нурул-Ислам, создан в 1983 г. в дистрикте Мыанг провинции Паттани; Центр Паде-Палас при одноименной мечети, создан в 1998 г. в дистрикте Тху Янг Даёнг провинции Паттани; Центр Джок-Кийе при одноименной мечети, создан в 2002 г. в дистрикте Сайбури провинции Паттани; Центр Надтанжонг при одноименной мечети, создан в 1998 г. в дистрикте Яринг провинции Паттани; Центр Напраду создан в 1980 г. в дистрикте Кхокпхо провинции Паттани; Центр Пужуд при одноименной мечети, создан в 1988 г. в дистрикте Мыанг провинции Паттани; Центр Надбаса-э при одноименной мечети, создан в 1988 г. в дистрикте Яранг провинции Паттани; Центр Бана Яла при мечети Нибонг Бару, создан в 1988 г. в дистрикте Мыанг провинции Яла; Центр Батупутих при школе Паде-Пасепутех, создан в 1988 г. в дистрикте Муанг провинции Яла; Центр Асенг (Aseng) при одноименной мечети, создан в 2003 г. в дистрикте Яха провинции Яла; Центр Похониджаму (Pohonjambu) при одноименной мечети, создан в 2005 г. в дистрикте Баннангсата провинции Яла; Центр Бетонг при одноименной мечети, создан в 2002 г. в дистрикте Бетонг провинции Яла; Центр Кота Бару при одноименной мечети, создан в 2001 г. в дистрикте Раман провинции Яла; Центр Дженонг при одноименной мечети, создан в 2003 г. в дистрикте Раман провинции Яла; Центр Сангай Голок при мечети Даруссалам Пасемас, создан в 1983 г. в дистрикте Сангай Голок провинции Наратхиват; Центр Джеринго при одноименной мечети, создан в 2001 г. в дистрикте Йинго провинции Наратхиват; Центр Джабак при одноименной мечети, создан в 2001 г. в дистрикте Руесок провинции Наратхиват; Центр Калекаве, создан в 1998 г. в дистрикте Си Сакхон провинции Наратхиват; Центр Экех при мечети Дусонгньо, создан в 1998 г. в дистрикте Ранге провинции Наратхиват; Центр Лалок при одноименной мечети, создан в 2004 г. в дистрикте Руесо провинции Наратхиват.

в провинциях Накхонситхаммрат, Яла и Наратхиват. В отличие от других подобных заведений связанные с Джамаат Таблиг школы – частные учреждения, которые не регистрируются местными властями и существуют в основном за счет финансовой помощи от джамаата и его последователей. Выпускники этих школ, как правило, уезжают в Пакистан, чтобы там продолжить свое образование в других медресе Джамаата Таблиг. Таким образом формируется тесная взаимосвязь между сторонниками джамаата в Таиланде и их единомышленниками в Пакистане, Бангладеш и ЮАР. Общее число послушников медресе Джамаат Таблиг в Таиланде, по данным начала 2010-х годов, превышало 5 тыс. человек, большинство из которых в дальнейшем продолжили свое религиозное образование в аффилированных с джамаатом структурах в ЮАР, Йемене, Судане, Иордании, Пакистане, Бангладеш, Индии и т.д. При этом вывести общее число сторонников и последователей Джамаата Таблиг практически невозможно, учитывая принцип «открытых дверей» для всех заинтересовавшихся его идеями, каждый мусульманин может стать добровольным миссионером движения, практически никак не формализуя свою связь с джамаатом. Немаловажно также, что культурно-просветительский центр в Яла является крупнейшим учреждением Джамаат Таблиг в Юго-Восточной Азии. Это вызывает особый пиетет у местных мусульман («молиться в “Яла центре” все равно, что молиться в Мекке») и привлекает в Таиланд многих сторонников джамаата из Камбоджи, Индонезии, Малайзии, Сингапура, Филиппин и т.д.

Отношение властей Таиланда к Джамаат Таблиг

В разных странах мира отношения последователей Джамаат Таблиг с официальными властями, как правило, складывались не просто. В социальной активности Джамаат Таблиг видели опасное стремление к наращиванию общественного влияния, а подчеркнутая аполитичность последователей джамаата вызывала дополнительные подозрения. В Таиланде все складывалось иначе, у правительства и чиновников Джамаат Таблиг не вызывал раздражения, даже наоборот, власти одобряли и поощряли деятельность джамаата. Например, в 1982 г. власти поддержали проведение съезда сторонников движения на территории военного лагеря в Паттани. Одно из объяснений такой позиции заключалось в том, что центральное правительство рассматривало Джамаат Таблиг как инструмент, с помощью которого можно будет бороться с мятежниками и мусульманами-сепаратистами на юге. Власти полагали, что все, кто вступит в Джамаат

Таблиг и проникнется его идеями чистого ислама времен пророка Мухаммада, сложат оружие и откажутся от дальнейшей борьбы. Возможно, толерантность по отношению к Джамаат Таблиг также объяснялась подчеркнуто аполитичным характером движения: необходимость «политического квиетизма» красной линией проходила через проповеди в мечетях и воспитательную программу в медресе Джамаат Таблиг. Один из ключевых принципов Джамаат Таблиг состоял в том, что его последователи должны были избегать политики, споров и чинопочитания.

Расцвет движения Джамаат Таблиг в Таиланде пришелся на 1986–1996 гг., когда его возглавлял харизматичный Юсуф Пакара, выходец из провинции Так. После его смерти в тайландской ветви Джамаат Таблиг наступил кризис, бывшее единство уступило место раздробленности и у движения образовалось сразу несколько конкурирующих центров в южных провинциях и в столичном Бангкоке, которые стали вести деятельность независимо друг от друга.

Общественная активность Джамаат Таблиг в Таиланде

Создававшееся прежде всего как движение, дающее возможность для выражения индивидуального благочестия, Джамаат Таблиг поощряет своих последователей на ведение аскетического образа жизни и отказ от участия в политике, которая считается суетным делом. Во всем этом проявляется ключевая установка джамаата на репликацию хиджры пророка Мухаммада, именно поэтому последователи джамаата совершают регулярные «миссионерские хождения», в ходе которых занимаются активной прозелитической деятельностью среди потенциальных новых членов джамаата.

Как миссионерское движение Джамаат Таблиг отличается от других аналогичных по своему характеру движений тем, что целевой аудиторией для джамаата являются жители сельских районов, несмотря на рост популярности среди представителей среднего класса¹¹. Примерно с середины 1980-х годов adeпты Джамаата Таблиг осуществляли регулярные миссионерские поездки в мусульманские деревни на юге Таиланда, проповедуя свое видение правильного «чи-

¹¹ Такой подход – тоже отличительная черта тайландской ветви Джамаат Таблиг. Скажем, в соседней Малайзии миссионерские движения нацелены прежде всего на работу со студенческой молодежью (поэтому сосредоточены на студенческих организациях, университетских кампусах и т.д.). *Shamsul A.B. Inventing Certainties: The Dakwah Persona in Malaysia // The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations. London, 1995.*

Хотя, конечно, и в южных провинциях Таиланда немало студенческой молодежи, учащихся местных университетов, которые состоят в Джамаат Таблиг.

стого ислама», не испорченного наслоениями местных религиозных практик. Приверженцы джамаата уподобляли свою деятельность проповеди Пророка Мухаммада, выступая в роли странствующих миссионеров, несущих слово Аллаха мусульманам всей Юго-Восточной Азии. Масштабы активности впечатляли: адепты Джамаата Таблиг еженедельно посещали буквально каждую мусульманскую деревню в южных провинциях Таиланда, не оставляя не охваченным ни одного дома¹². Неудивительно, что уже к 2000-м годам общая численность последователей джамаата превысила 200 тыс. человек. Как правило, ячейки джамаата возглавляются выходцами из местного населения, часто теми, кто прошел обучение в Пакистане или других странах, где сильно влияние джамаата. Они формируют группы странствующих проповедников, осуществляющих свои миссии в буквальном смысле «от двери к двери», организуют при местных мечетях кружки изучения Корана и т.д. Ряд видных деятелей тайландской ветви Джамаат Таблиг стали известны далеко за пределами своей страны: это не только Махмуд ибн Хайе Исмаил, но и ряд других членов джамаата, которые уехали вести проповеди и служить имами в мечетях Малайзии, Брунея и т.д.

Финансово-экономическая сторона деятельности джамаата в Таиланде, если опираться на утверждения самих членов Джамаата Таблиг, зиждется на принципах самообеспечения: основные поступления идут в виде доходов, получаемых от вакфов (религиозно-благотворительной собственности), а также пожертвований-закята от членов джамаата и иностранных послушников, посещающих центр в провинции Яла¹³.

Отношение жителей Таиланда к деятельности Джамаат Таблиг и стремлению его адептов к новой интерпретации ислама неоднозначно. Кто-то считает движение воплощением самой сути исламского благочестия, кто-то, наоборот, резко критикует движение и видит в его последователях «неправильных мусульман», сбивающих с пути единоверцев. Критику противников джамаата вызывал широкий круг вопросов от ритуальных практик до проблем теологического и доктринального характера. Определенное неприятие вызывала даже одежда адептов джамаата – белые робы и тюрбаны, имитирующие одеяния пророка Мухаммада, в силу того что подобное облачение

¹² *Horstmann A.* The Tablighi Jama'at, Transnational Islam, and the Transformation of Self between Southern Thailand and South Asia // *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*. Vol. 27. No. 1 (2007). P. 26–40.

¹³ *Liow J.Ch.* Islam, Education, and Reform in Southern Thailand: Tradition and Transformation. Singapore, 2009. P. 141.

было чуждо местным традициям тайландских мусульман, проживающих на юге страны. Самая ожесточенная критика Джамаата Таблиг исходит от местных салафитов, обвиняющих его в отсутствии оригинальной доктрины и использовании суфийских техник в наставлениях неофитам и практике медитации¹⁴. Противодействие со стороны местных салафитов отчасти объясняется тем, что к Джамаат Таблиг неодобительно относятся в Саудовской Аравии – на родине ваххабизма. Критику также вызывает и практика продолжительных «миссионерских хождений», которая сопряжена с временным пренебрежением своими прямыми обязанностями, будь то глава семьи или учитель медресе, что, по мнению многих, едва ли может считаться образцом для подражания и моделью поведения пророка Мухаммада. Как отмечают критики, «когда адепты Джамаата Таблиг уезжают по деревням вести проповеди, их жены, возвращаясь домой, не одевают платок и не спешат молиться в назначенное время, а их дети находятся без присмотра»¹⁵, в итоге жены активных членов джамаата вынуждены брать на свои плечи все заботы о ведении домашнего хозяйства, что негативно отражается на воспитании детей¹⁶.

В доктринальном плане последователей Джамаата Таблиг критикуют за плохое знание исламского учения (поэтому салафиты уничижительно называют адептов джамаата «заблудившимися») и использование «слабых» хадисов, в частности из сборника Фазаил Амала. Хотя, надо отметить, что подобные обвинения традиционны в споре между разными течениями ислама. А раздражение местного мусульманского сообщества вызывали религиозные практики Джамаата Таблиг и то давление, которое адепты планомерно оказывали на всю мусульманскую умму Таиланда, призывая отказаться от вековых традиций и устоявшихся практик. Таким образом, если салафиты критиковали Джамаат Таблиг за излишнее увлечение суфизмом, местная исламская община и традиционалисты, наоборот, считали Джамаат Таблиг недостаточно суфийским.

В глазах традиционалистов Джамаат Таблиг представляет угрозу и традиционной исламской идентичности в Таиланде, и единству тайландской уммы, внося раскол в среду тайландских мусульман и без того отличающихся пестротой взглядов. Прежде всего напряженность возникает во взаимоотношении адептов Джамаата Таблиг

¹⁴ Reetz D. Sufi Spirituality Fires Reformist Zeal: The Tablighi Jamaat in Today's India and Pakistan // Paper presented to the workshop entitled 'Modern Adaptations of Sufi-Islam'. Berlin, 4–5 April, 2003.

¹⁵ Liow J.Ch. Op. cit.

¹⁶ Ibidem.

с религиозными авторитетами в местных мечетях, школах и т.д., когда молодые и амбициозные лидеры местных ячеек джамаата, получившие образование в Пакистане и других центрах джамаата, оспаривают положение и авторитет более пожилых имамов и преподавателей медресе, обучавшихся, как правило, в Саудовской Аравии, Египте и Индонезии¹⁷.

* * *

Крупный исследователь исламских движений и феномена политического ислама Оливье Руа в книге «Глобализированный ислам» постулировал проблему «детерриториализации ислама» как ключевой характеристики современного мусульманского мира, в котором «ислам все меньше и меньше можно приписать к определенной территории и цивилизационному ареалу»¹⁸: нарастание миграционных процессов привело к тому, что все больше мусульман живет в немусульманских обществах (граница между исламом и Западом больше не является географической), а вестернизация и глобализация заставила многих практикующих мусульман считать себя меньшинством даже на родине (например, в Турции XX в.). Однако Таиланд конца XX – начала XXI в. с его мусульманским югом несколько опровергает парадигму детерриториализации, давая пример противоположного вектора развития – «ретерриториализации» ислама, выражающейся не только в статистических показателях роста численности мусульман, но и многоаспектной роли международных мусульманских движений в возвращении и укреплении ислама в качестве главного маркера национальных идентичностей и трансформации исламской традиции и религиозных практик, характерных для региона Юго-Восточной Азии.

Одно из наиболее видимых следствий деятельности исламских движений в Таиланде во второй половине XX в. – становление в стране сети местных религиозных организаций, усвоивших и переработавших с учетом местной специфики идеи и практики политического ислама и существенным образом усложнивших религиозную ситуацию в стране – характерные для региона модели «местного» ислама оказались более не релевантны изменившейся ситуации.

¹⁷ Horstmann A. The Tablighi Jama'at, Transnational Islam, and the Transformation of Self between Southern Thailand and South Asia // Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East. Vol. 27. No. 1 (2007). P. 24–26.

¹⁸ См.: Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы // Islamology. Т. 7. 2017. № 1. С. 12–40, 24.

Масштабная деятельность разнообразных международных исламских движений в Таиланде, ощутимый рост их влияния на общественно-политическую жизнь страны, начиная с 1970-х годов, привел к существенному усложнению религиозной ситуации в Таиланде в целом и южных его провинциях в частности. Богатая палитра исламских течений, исторически сложившаяся в Таиланде еще в эпоху Нового времени, обогатилась новыми идейными движениями, формами религиозно-просветительской деятельности и культовыми практиками. Особенно рельефно эти процессы проявились на преимущественно мусульманском юге, наложившись на крайне неоднородный в религиозно-культурном плане южный Таиланд, общество которого нередко ошибочно описывается монолитным с доминантой малайско-мусульманской идентичности, которая противопоставляется большинству населения страны, исповедующему буддизм. Эта гетерогенность, характеризующаяся множественностью сосуществующих исламских идентичностей, нередко опускается из виду, а именно она детерминирует столь бурное развитие и впечатляющие масштабы деятельности разнообразных исламских движений на территории Таиланда – будь то египетские «Братья мусульмане», или воспитанные на идеях саудовского ваххабизма салафиты, или же адепты зародившегося в Британской Индии Джамаата Таблиг.

Наибольшего влияния среди исламских движений в Таиланде добились «Братья мусульмане», идейная матрица которых легла в основу Ассоциации молодых мусульман Таиланда; пришедшее из Британской Индии транснациональное движение Джамаат Таблиг; а также салафитские течения, призывающие к очищению ислама от наслоений местных традиций. Каждое из этих движений характеризуется своей стратегией идейной экспансии и моделью социальной активности. В отличие от Ассоциации молодых мусульман Таиланда, ориентированной на обновление ислама посредством политической деятельности, или сторонников салафитских идей, опирающихся на масштабную идейную и материальную поддержку из Саудовской Аравии и других стран Ближнего Востока, последователи Джамаат Таблиг на протяжении всей истории его развития в Таиланде гораздо большее внимание уделяли индивидуальному благочестию (в определенном смысле следуя глубоко укоренной суфийской традиции), чем коллективным действиям в рамках общины. Этот подход хорошо прослеживается на примере распространения практики «миссионерских хождений», которые с самого начала легли в основу деятельности Джамаат Таблиг в Таиланде.

Масштабная деятельность исламских движений в южных провинциях Таиланда в последней трети XX – начале XXI в. дает возможность сделать ряд важных выводов о характере ислама в Таиланде и его трансформации в условиях глобализации и роста влияния трансрегиональных исламских движений. Несмотря на устоявшееся мнение о южных провинциях Таиланда как одном из центров исламской мысли и духовной практики в регионе Юго-Восточной Азии с рельефно выраженной малайско-мусульманской культурной традицией, появление трансрегиональных исламских движений оказалось в состоянии очень быстро спровоцировать процесс необратимой трансформации устоявшихся исламских традиций и практик.

Масштабная деятельность адептов Джамаата Таблиг, равно как и соперничающих движений, привели к плюрализации исламской идентичности в Таиланде, ослаблению духовно-культурной монополии на интерпретацию ислама, фактическому расколу казавшейся достаточно сплоченной таиландской уммы южных провинций. Оживление духовно-интеллектуальной активности вывело на повестку дня ряд принципиальных вопросов, по которым найти консенсус оказалось невозможным – это и разные подходы к определению аутентичности исламского учения (предмет взаимных обвинений Джамаат Таблиг и таиландских салафитов), и отношение ислама с местными традициями и культурным наследием, а главное – природа маркеров исламской идентичности.

Анализ деятельности трансрегиональных исламских движений в Таиланде дает возможность обозначить еще одно важное явление – феномен «локализации» трансрегиональных исламских движений, выражающийся в адаптации исходных идейных установок к местным традициям, политической культуре и социальным практикам. Эластичность местной культуры и норм социального поведения к внешнему влиянию в целом и идейному давлению международных исламских движений наиболее рельефно проявляется в характере продолжающегося вооруженного конфликта на юге Таиланда, участники которого пока что не взяли на вооружение идеологию глобального джихада.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ряа О.* Глобализированный ислам: в поисках новой уммы // *Islamology*. Т. 7. 2017. № 1. С. 12–40.
2. *Allievi S., Nielsen J.S. (eds).* Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe. Leiden, 2003.

3. *Braam E.* Travelling with the Tablighi Jamaat in South Thailand // International Institute for Study of Islam in the Modern World. ISIM Review. Vol. 16. Spring, 2006. P. 42–43.
4. *Cornish A.* Whose Place is This? Malay Rubber Producers and Thai Government Officials in Yala. Bangkok, 1997.
5. *Eickelman D., Piscatori J. (eds)*. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination. Berkeley, California, 1990.
6. *Feener M., Sevea T. (eds)*. Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia. Singapore, 2009.
7. *Forbes A.D.W.* Thailand's Muslim Minorities: Assimilation, Secession, or Coexistence? // Asian Survey. Vol. 22. No. 11 (November 1982). P. 1056–1073.
8. *Hooker M.B., Matheson V.* Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition // Journal of the Royal Branch of the Malaysian Asiatic Society. Vol. 61. No. 1 (1988). P. 1–90.
9. *Horstmann A.* The Tablighi Jama'at, Transnational Islam, and the Transformation of Self between Southern Thailand and South Asia // Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East. Vol. 27. No. 1 (2007). P. 24–40.
10. *Liow J.Ch.* Islam, Education, and Reform in Southern Thailand: Tradition and Transformation. Singapore, 2009.
11. *Liow J.Ch.* Religious Education and Reformist Islam in Thailand's Southern Border Provinces: The Roles of Haji Sulong Abdul Kadir and Ismail Lutfi Japakiya // Journal of Islamic . Vol. 21. No. 1 (2010). P. 29–58.
12. *Mandaville P.* Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology, and Authority // Journal of Ethnic and Migration Studies. Vol. 35. No. 3 (March, 2009). P. 491–506.
13. *Mandaville P.* Transnational Muslim Politics: Re-imagining the Umma. London, 2001.
14. *Masud M.Kh.* Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jamaat as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal. Leiden, 199.
15. *Osella F., Osella C.* Introduction: Islamic Reformism in South Asia // Modern Asian Studie. Vol. 42. No. 2–3 (2008). P. 247–257.
16. *Reetz D.* Sufi Spirituality Fires Reformist Zeal: The Tablighi Jamaat in Today's India and Pakistan // Paper presented to the workshop entitled 'Modern Adaptations of Sufi-Islam'. Berlin, 4–5 April, 2003.
17. *Saunders R.A.* The Ummah as a Nation: A Reappraisal in the Wake of the "Cartoons Affair" // Nations and Nationalism. Vol. 14. No. 2 (April, 2008). P. 303–321.
18. *Shamsul A.B.* Inventing Certainties: The Dakwah Persona in Malaysia // The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations. London, 1995.
19. *Werbner P.* Pilgrims of Love: Anthropology of a Global Sufi Cul. London, 2003.

Ekaterina V. Koldunova

TRANSREGIONAL ISLAMIC MOVEMENTS IN THAILAND AND THEIR ROLE IN THE SOCIO-POLITICAL LIFE OF THE COUNTRY (THE CASE OF JAMA'AH TABLIGH)

MGIMO University

76, Prospect Vernadskogo Moscow, Russia, 119454

The article analyzes the phenomenon of transnational Islamic movements' expansion to Thailand taking the case of such transregional missionary movement as Jemmat Tablighi. A wide-scale activities of various international Islamic movements

in Thailand, their rising influence on the political and social life there since the 1970s resulted in the growing complexity of religious situation in Thailand in general and in its southern provinces in particular. Muslim Brotherhood was the most influential among other Islamic movements in Thailand in that period. Its ideological framework became the basis of Yong Muslims Association of Thailand's activities. However the impact of transnational movement Jemaat Tablighi originated from India and Salafis movements urging for clearing Islam from local traditions on Thailand's Muslims was also essential. Each of these movements has its own strategy of ideological expansion and its own model of social activity. Thus, new ideological constructions and cultural identities emerging from the expanding Islamic network structures originated from the Islamic reformist movements supplemented to the patchwork constellation of Islamic movements historically emerged in Thailand in the Modern Times. These processes became most visible in the Thailand's Muslim south.

Key words: Thailand; Islam; transregional Islamic movements; Jama'ah Tabligh.

About the author: *Ekaterina V. Koldunova* – PhD (Political Science), Associate Professor of the Department for Asian and African Studies, Deputy Dean of the School of International Relations, Senior Expert of ASEAN Centre, MGIMO University (e-mail: e.koldunova@inno.mgimo.ru).

REFERENCES

1. *Allievi, Stefano; Nielsen, Jorgen S. (eds).* Muslim Networks and Transnational Communities in and Across Europe. Leiden: Brill, 2003.
2. *Braam, Ernesto.* Travelling with the Tablighi Jamaat in South Thailand // International Institute for Study of Islam in the Modern World. ISIM Review, Vol. 16, Spring 2006, pp. 42-43.
3. *Cornish, Andrew.* Whose Place is This? Malay Rubber Producers and Thai Government Officials in Yala. Bangkok: White Lotus Press, 1997.
4. *Eickelman, Dale; Piscatori, James (eds).* Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination. Berkeley, California: University of California Press, 1990.
5. *Feener, Michael; Sevea, Terenjit (eds).* Islamic Connections: Muslim Societies in South and Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.
6. *Forbes, Andrew D.W.* Thailand's Muslim Minorities: Assimilation, Secession, or Coexistence? // Asian Survey, Vol. 22, No. 11 (November 1982), pp. 1056–1073.
7. *Hooker M.B., Matheson V.* Jawi Literature in Patani: The Maintenance of an Islamic Tradition // Journal of the Royal Branch of the Malaysian Asiatic Society, Vol. 61, No. 1 (1988), pp. 1–90.
8. *Horstmann, Alexander.* The Tablighi Jama'at, Transnational Islam, and the Transformation of Self between Southern Thailand and South Asia // Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East, Vol. 27, No. 1 (2007), pp. 24–40.
9. *Liow, Joseph Chinyong.* Islam, Education, and Reform in Southern Thailand: Tradition and Transformation, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.
10. *Liow, Joseph Chinyong.* Religious Education and Reformist Islam in Thailand's Southern Border Provinces: The Roles of Haji Sulong Abdul Kadir and Ismail Lutfi Japakiya // Journal of Islamic Studies, Vol. 21, No. 1 (2010), pp. 29–58.
11. *Mandaville, Peter.* Muslim Transnational Identity and State Responses in Europe and the UK after 9/11: Political Community, Ideology, and Authority // Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 35, No. 3 (March, 2009), pp. 491–506.
12. *Mandaville, Peter.* Transnational Muslim Politics: Re-imagining the Umma. London: Routledge, 2001.

13. *Masud, Muhammad Khalid.* Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jamaat as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal. Leiden: Brill, 1999.
14. *Osella, Filipo; Osella, Caroline.* Introduction: Islamic Reformism in South Asia // *Modern Asian Studies*, Vol. 42, No. 2–3 (2008), pp. 247–257.
15. *Reetz, Dietrich.* Sufi Spirituality Fires Reformist Zeal: The Tablighi Jamaat in Today's India and Pakistan // Paper presented to the workshop entitled 'Modern Adaptations of Sufi-Islam', Berlin, 4–5 April, 2003.
16. *Roy, Olivier.* Globalizirovannyj Islam: V Poiskah Novoj Ummy (Globalized Islam – The Search for a New Ummah) // *Islamology*, Vol. 7, No. 1, 2017, pp. 12–40.
17. *Saunders, Robert A.* The Ummah as a Nation: A Reappraisal in the Wake of the “Cartoons Affair” // *Nations and Nationalism*, Vol. 14, No. 2 (April, 2008), pp. 303–321.
18. *Shamsul A.B.* Inventing Certainties: The Dakwah Persona in Malaysia // *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations*. London: Routledge, 1995.
19. *Werbner, Pnina.* Pilgrims of Love: Anthropology of a Global Sufi Cult, London: Hurst and Company, 2003.

С.А. Подоплелов

**«ЛОСКУТНОЕ» ПОГРАНИЧЬЕ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ
АНКЛАВОВ В ИНДИЙСКО-БАНГЛАДЕШСКИХ
ОТНОШЕНИЯХ¹**

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова»*

119991, Москва, Ленинские горы, 1

В статье рассматривается проблема *чхитмахалов* – анклавных территорий на границе между Индией и Бангладеш (в 1947–1971 гг. – Восточным Пакистаном). Их появление тесно связано с историей княжества Куч-Бихар в Северо-Восточной Индии. Ослабление Куч-Бихара в XVII–XVIII вв. привело к тому, что некоторые земли, расположенные в границах княжества, перешли под юрисдикцию Великих Моголов; в свою очередь, правители Куч-Бихара владели участками за пределами своего княжества. Действия нового сюзерена – Ост-Индской компании – в XIX в. привели к увеличению числа анклавов.

При формировании границ между Индией и Пакистаном в 1947 г. проблема *чхитмахалов* не была решена, и переход Куч-Бихара под власть Нью-Дели в 1949 г. придал ей международный статус. Межгосударственные соглашения 1958 и 1974 гг., по которым анклавные территории подлежали обмену для утверждения целостной границы, не были реализованы своевременно из-за политизации вопроса и бюрократических проволочек с индийской стороны.

Коррупция и попустительство местных пограничников вплоть до 2015 г. позволяли жителям изолированных территорий выживать без прямого доступа к инфраструктуре, экономическим и социальным институтам своего государства. Антагонизм окружающего населения ухудшал положение обитателей *чхитмахалов* и способствовал затягиванию реализации соглашения 1974 г. Даже после полной ратификации соглашения в 2015 г. процесс урегулирования проблемы анклавов сталкивается с многочисленными трудностями.

Ключевые слова: Индия; Восточный Пакистан; Бангладеш; Куч-Бихар; территориальные споры; анклавы; Сирил Рэдклифф.

Подоплелов Святослав Андреевич – аспирант кафедры истории Южной Азии, ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: hardedge7@yandex.ru).

¹ Статья подготовлена в рамках НИР ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова по теме «История и культура стран Востока; межкультурные контакты».

Территория является одной из важнейших политических, экономических, социальных и культурных категорий в Южной Азии; она сочетает в себе элементы власти, реализуемой в форме административного контроля над участком земли, и деятельности людей, стремящихся присвоить доступное им пространство, «обжить» его. В результате такой деятельности формируется чувство принадлежности к территории, играющее важную роль в формировании самоидентификации отдельного индивида, семьи, общины, народа и нации. Политические элиты южноазиатских государств традиционно придают вопросам, связанным с территорией, огромное, почти сакральное значение. По словам американского политолога И. Абрахама, территориальные споры «вызывают столь сильные страсти в среде элит и населения [Южной Азии], что даже если задействованная [в спорах] земля экономически и политически бесполезна, <...> [то] обмен территорией между государствами почти всегда преподносится как чистый убыток для государственной власти и в тех случаях, когда объективная выгода от разрешения территориальных споров включает улучшение двусторонних отношений и упрочение регионального мира и стабильности»². Столь трепетное отношение обуславливает затягивание процессов урегулирования любых противоречий, связанных с территориями и границами, что и произошло в случае с анклавами на границе Индии и Бангладеш.

История анклавных территорий на границе между Индией и Бангладеш уходит корнями в XVII–XVIII вв. Количество изолированных от своего государства на протяжении более чем полувека территорий поражает исследователей: более двух сотен разрозненных участков земли на индийско-бангладешской границе составляли до 80% от общего количества всех анклавов на планете. В 2007 г. насчитывался 71 анклав Бангладеш внутри Индии и семь индийских анклавов второго порядка (т.е. расположенных внутри бангладешских анклавов), а также 102 анклава Индии внутри Бангладеш, 21 индийский анклав второго порядка и 1 анклав третьего порядка, принадлежащий Бангладеш (Дахала-Кхаграбари – единственная в мире анклавная территория, расположенная внутри анклава второго порядка). Местные жители называют эти изолированные территории *чхитмахалами* (бенг. *chitmahâl* – точечный округ).

² Цит. по: Бочковская А.В. Территория и принадлежность в теоретическом дискурсе. Проблемы толкования ключевых понятий // Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств. М., 2016. С. 40.

Происхождение индийско-бенгладешских анклавов. Своим появлением *чхитмахалы* обязаны нескольким обстоятельствам, напрямую связанным с особенностями политического и экономического развития Южной Азии, и прежде всего небольшого индусского княжества Куч-Бихар. Оно появилось на северо-востоке региона в XVI в. и, оказавшись на окраине быстро расширявшейся империи Великих Моголов³, было вынуждено сотрудничать с властителями Дели и тем самым способствовать установлению могольского контроля над большей частью Бенгалии⁴. Став вассалами империи и породнившись с *субедаром* (наместником) Бенгалии, правители Куч-Бихара использовали силу своего сюзерена с тем, чтобы остановить распад собственного княжества на две части. В середине XVII в., воспользовавшись политическим кризисом самой державы Моголов, пятый махараджа Куч-Бихара Пран Нараян (правил в 1632–1665 гг.) предпринял попытку консолидировать территории, находившиеся под контролем своих предшественников, ослабив влияние в нем мусульманских администраторов. В результате он смог добиться определенных успехов и даже захватить столицу Бенгалии Дакку в 1661 г.⁵ Однако санкционированная новым правителем империи Аурангзебом (правил в 1658–1707 гг.) карательная экспедиция в том же году заставила княжество признать сюзеренитет Могольской державы и выплатить большую контрибуцию в обмен на гарантии безопасности⁶. Периоды нестабильности и политических интриг в Куч-Бихаре привели к тому, что в конце XVII – начале XVIII в. под давлением мусульманских администраторов Бенгалии ряд землевладельцев региона присягнули на верность императорскому двору Моголов, а взамен получили права на свои же земли, перешедшие под контроль державы. В 1713 г. после сокрушительного поражения от могольских войск власти княжества были вынуждены признать разрозненные территориальные приобретения империи в Бенгалии и уже не были способны дать отпор завоевателям, решившим присвоить себе земельные наделы в разных частях Куч-Бихара. При этом многие зажиточные подданные княжества сохранили верность сво-

³ Великие Моголы правили в Индии с 1526 по 1707 г. Представителей династии, сидевших на троне в Дели в 1707–1857 гг., в исторической литературе именуют Поздними Моголами.

⁴ Whyte B.R. Waiting for the Esquimo: An historical and documentary study of the Cooch Behar enclaves of India and Bangladesh. Melbourne, 2002. P. 26–27.

⁵ Ghoshal S.C. A History of Cooch Behar (from the Earliest Times to the End of the Eighteenth Century A.D.). Cooch Behar, 1942. P. 197.

⁶ Ibid. P. 195–199.

ему махарадже, и земли в их собственности остались под контролем княжеской администрации, окружая участки мусульманских землевладельцев. В результате образовалась чересполосица, обусловленная как особенностями ландшафта и естественными преградами, так и правами на землю подданных той или другой политической силы. Для феодальной державы Великих Моголов наличие эксклавов не стало серьезной проблемой, поскольку подобная фрагментарная структура землевладения была широко распространена, а точному определению границ участков с целью закрепления права собственности на них уделялось мало внимания⁷.

В народной памяти жителей региона сохранились и менее тривиальные версии происхождения *чхитмахалов*. Согласно самой распространенной из них свою «лоскутную» структуру землевладения Куч-Бихара получили в результате того, что один из махараджей княжества любил играть в шахматы с могольским администратором соседнего Рангпура, а на кон соперники ставили деревни и участки земли. Некоторые истории повествуют о былой традиции местных правителей собираться вместе за выпивкой и азартными играми: в результате такого времяпровождения менее удачливые игроки оставались без денег, и тогда в ход шла их земельная собственность⁸. Другие версии объясняют большое количество разрозненных анклавов и эксклавов апроприацией участков в процессе церемониальной охоты, регулярно проводившейся местными правителями, и даже тем, что в более поздний период один из британских колониальных чиновников пролил несколько капель чернил на карту, когда, будучи в состоянии подпития, расчерчивал границы провинций Британской Индии⁹. Все эти истории, в большинстве своем не имея достоверных оснований, отражают как общее недоумение относительно сложившейся в регионе территориальной картины, так и интерес к особенностям административного деления исторической области Куч-Бихар.

Внутренние проблемы княжества и растущее влияние Бутана¹⁰ на расклад сил в нем привели к тому, что *наваб* Бенгалии в 1772 г.

⁷ Whyte B.R. Op. cit. P. 32.

⁸ Jones R. Sovereignty and Statelessness in the Border Enclaves of India and Bangladesh // Political Geography. Vol. 28 (6). 2009. P. 375.

⁹ Whyte B.R. Op. cit. P. 33.

¹⁰ Королевство Бутан с 1616 по 1910 г. являлось независимым государством; в 1910 г. бутанская монархия признала сюзеренитет Британской короны; в 1947 г. по Акту о независимости Индии Британская империя отказалась от своего сюзеренитета над индийскими княжествами, что позволило Бутану вновь обрести формальную независимость.

обратился за помощью к Ост-Индской компании. Итогом английской военной экспедиции стало восстановление правящей династии княжества в правах, признание Компании в качестве нового сюзерена и определение границ между британскими территориями и Куч-Бихаром по договору 1773 г.; при этом демаркация границ была осуществлена весьма условно. Несмотря на военное поражение, Бутан сохранил свое влияние в регионе, выступая в качестве ключа к торговле англичан с Тибетом.

По соглашению 1774 г. за бутанским правителем было закреплено право владения теми округами, которые изначально были частью территории Куч-Бихара на севере, а затем были отторгнуты от княжества и оказались под контролем Бутана. Попытки княжества восстановить контроль над этими округами в 1775–1777 гг. не принесли желаемого результата¹¹. Делимитация и демаркация границ с Бутаном, проводившиеся англичанами с учетом исключительно собственных интересов, вызвали противодействие горного королевства¹², и после нескольких вооруженных инцидентов английская администрация предложила компромиссное решение: расширить владения Бутана, при этом сохранив в составе Куч-Бихара несколько населенных пунктов и земельных участков, над которыми княжество де-факто сохраняло административный контроль. Так в 1817 г. на картах района появились еще 27 эксклавных владений Куч-Бихара, окруженных бутанской территорией. Англо-бутанская война 1864–1865 гг. позволила колониальной администрации закрепить территориальные приобретения, полученные в результате кампаний 1826 и 1841–1842 гг. В результате Ассам и *дуары*¹³ стали частью провинции Бенгалия; Куч-Бихар соответственно оказался полностью окружен землями британской короны, унаследовавшей проблему принадлежности чхитмахалов.

Административные преобразования 1857–1876 гг., связанные с ликвидацией Ост-Индской компании, касались определения границ присоединенных к Британской Индии территорий и изменения границ округов; это привело к появлению нового поколения

¹¹ Ghoshal S.C. Op. cit. P. 268.

¹² Подробнее об англо-бутанском противостоянии см.: Маккензи А. Между Ассамом и Бутаном: нюансы управления фронтиром // Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств. М., 2016. С. 141–148.

¹³ *Дуары* (букв. «врата») – область на северо-востоке Индии, состоящая из плодородных долин по берегам рек, которые берут начало на территории Бутана; в настоящий момент входит в состав индийских штатов Западная Бенгалия и Ассам.

анклавов. В то время, как 19 формально относящихся к дистрикту Динаджпур деревень в 1876 г. были переданы в ведение дистрикта Рангпур, где географически и находились, аналогичная мера в отношении 20 рангпурских эксклавов внутри Куч-Бихара так и не была реализована, оставшись на бумаге¹⁴. Несмотря на это, вскоре была урегулирована проблема таможенного режима *чхитмахалов*: вся территория внутри границ княжества по соглашению с правительством Бенгалии с 1917 г. стала подчиняться единым правилам сбора акцизов; то же относилось и к эксклавам княжества внутри Британской Индии, которые для таможенных целей были признаны британской территорией. После демаркации в 1935 г. *чхитмахалов* Рангпура и Куч-Бихара последний спустя год был переведен под административный контроль Агентства восточных княжеств¹⁵. В результате работы различных комиссий по делимитации и демаркации территорий индийских округов в период с 1919 по 1931 гг. было выделено 20 эксклавов Куч-Бихара в Рангпуре, 32 эксклава Рангпура в Куч-Бихаре, 127 эксклавов Куч-Бихара в дистрикте Джалпайгури и 71 эксклав Джалпайгури в Куч-Бихаре. В 1933–1935 гг. анклав между Куч-Бихаром и Рангпуром были нанесены на подробные карты и демаркированы на местности, а в 1937–1938 гг. аналогичные работы были произведены в отношении анклавов между Куч-Бихаром и дистриктом Джалпайгури.

Интернационализация проблемы чхитмахалов. Новый раздел Бенгалии, связанный с расчленением всей Британской Индии в 1947 г., в очередной раз внес сумятицу в административное деление северо-восточной части страны. Сам факт проведения межгосударственной границы в ходе выделения восточной части Пакистана был воспринят жителями региона как временное недоразумение, противоречившее реалиям социально-экономической жизни задеятельствованных территорий¹⁶. План последнего вице-короля Индии лорда Маунтбеттена подразумевал деление Индии на преимущественно индусскую и преимущественно мусульманскую части на основании статистических данных по демографии дистриктов в провинциях с большой долей мусульманского населения. Тем не менее британский юрист С. Рэдклифф, которому было поручено возглавить работы по

¹⁴ Whyte B.R. Op. cit. P. 47.

¹⁵ Ibid. P. 48–49. Агентство было образовано в 1933 г.

¹⁶ Schendel W. van. The Bengal Borderland. Beyond State and Nation in South Asia. L., 2004. P. 2.

формированию границ между новыми государствами, в условиях крайней спешки и непреодолимых разногласий между заинтересованными сторонами решил избрать другой подход, при котором за основу бралась наименьшая административная единица, использовавшаяся для определения конфессионального состава населения, — *тхана*. Постаравшись привлечь во внимание необходимость поддержания целостности границы и учесть возможность разных вариантов волеизъявления правителей княжеств¹⁷, он принял, в частности, решение передать Восточной Бенгалии (провинции Пакистана) четыре южных *тханы* дистрикта Джалпайгури, весь дистрикт Рангпур и прилегающую к нему *тхану* Патграм, а также северо-восточные *тханы* дистрикта Динаджпур. На этих территориях проживало немалое количество индусов, составлявших большинство населения во многих *тханах*, однако в случае присоединения Куч-Бихара к Пакистану внутри восточной части мусульманского государства мог образоваться крупный немусульманский анклав, и этого было решено избежать¹⁸. Несмотря на то что махараджа Куч-Бихара имел «джентльменскую» договоренность с правительством Индии о вхождении в ее состав, до августа 1949 г. княжество не вступало ни в какие договорные отношения с официальным Дели. Присоединение княжества к Индии де-юре закрепило наличие анклавов и эксклавов на индийско-пакистанской границе, и, несмотря на вхождение Куч-Бихара в состав штата Западная Бенгалия с 1 января 1950 г., проблема административной чересполосицы сохранилась и во взаимоотношениях между округами в пределах индийской территории. Вопрос внутренних анклавов был актуален и для других регионов Индии, где до середины 1950-х годов сохранялись крупные княжества, вошедшие в Индийский Союз в 1947 г.¹⁹, однако решения комиссии С. Рэдклиффа привнесли в ситуацию на северо-востоке страны международный компонент.

¹⁷ Согласно п. 1 ст. 7 Акта о независимости Индии 1947 г. (Indian Independence Act) суверенитет Британской империи над индийскими княжествами прекращался с 15 августа 1947 г., после чего правители княжеств были вольны определять судьбу своих владений и выбрать либо присоединение к Индии или Пакистану, либо сохранение формальной независимости; использование последней из опций делало бы подавляющее большинство княжеств политически и экономически нежизнеспособными в долгосрочной перспективе, а потому имело место только как промежуточное решение.

¹⁸ Whyte B.R. Op. cit. P. 64–65.

¹⁹ Акт о реорганизации штатов 1956 г. (States Reorganisation Act) ликвидировал особенности политического устройства территорий бывших княжеств, завершив процесс их интеграции в политическую систему независимой Индии.

Осложненная многочисленными факторами демаркация ново-рожденной границы продвигалась медленными темпами²⁰, что оставляло пространство для неформальных способов адаптации местных жителей к изменению политических реалий. Расцвет коррупции позволил смягчать на практике отрицательные последствия изоляции анклавов, порожденной разделом территории по конфессиональному принципу, и зачастую обходить визовые барьеры²¹. В первые годы существования независимой Индии власти вошедшей в ее состав Западной Бенгалии прилагали усилия для «выдавливания» оставшегося мусульманского населения за пределы государства в попытках гомогенизировать конфессиональный состав населения приграничных территорий; это вызывало ответные действия со стороны Восточной Бенгалии (тогда Восточного Пакистана)²². Наличие *чхитмахалов* и распространение в них коррупционных практик шло вразрез с такой политикой местных властей по обе стороны границы, что способствовало привлечению внимания к вопросу о статусе этих лоскутных территорий.

Проблема анклавов получила должное внимание в рамках дискурса международных отношений в Южной Азии с подписанием индийско-пакистанского соглашения 1958 г. о пограничных спорах относительно Восточного Пакистана, известного как соглашение Неру–Нуна (Nehru–Noon Agreement). Анклавы на спорных участках границы предлагалось обменять, при этом делалось исключение для *чхитмахалов* в районе между пакистанской *тханой* Пачгар и индийским *юнионом*²³ Берубари-12, которые должны были остаться под контролем индийского правительства²⁴. Нью-Дели при этом отказывался от требований какой-либо компенсации, связанной с неравенством территориальных приобретений в пользу Пакистана. В документе подчеркивалось, что предлагаемые меры должны стать предметом предварительного рассмотрения, перед тем как начать их претворение в жизнь. Данный факт не позволяет говорить о соглашении 1958 г. как о важнейшем шаге на пути урегулирования спора. Тем не менее оно отразило магистральные подходы двух

²⁰ Например, по состоянию на 1953 г. было демаркировано лишь 19% границы между Индией и восточной провинцией Пакистана. См.: *Schendel W. van*. Op. cit. P. 67.

²¹ См.: *Винокуров Е.Ю.* Теория анклавов. Калининград, 2007. С. 158–159.

²² *Schendel W. van*. Op. cit. P. 98–99.

²³ *Юнион* – наименьшая единица административно-территориального деления на северо-востоке Индии и в Бангладеш, составная часть *тхан*ы.

²⁴ Agreement between India and Pakistan on Border Disputes (East Pakistan), 1958.

сторон к решению вопроса о принадлежности *чхитмахалов*, очертив контуры будущих международных договоров на этом направлении.

Противостояние Индии и Пакистана в 1960-е годы и решительные шаги индийского правительства по поддержке народа Восточного Пакистана в борьбе за независимость в 1971 г. отодвинули решение проблемы анклавов на второй план. Девятая поправка к конституции Индии, принятая в 1960 г. и узаконивавшая решение территориальных споров по поводу границы с Восточным Пакистаном согласно соглашению Неру–Нуна, встретила сопротивление со стороны ряда юристов²⁵. Ее формальное вступление в силу произошло лишь после решения Конституционного суда в 1971 г., но реализация договоренностей тогда была невозможна в силу разразившейся в восточной части Пакистана войны за независимость. В результате событий 1971 г. на карте Южной Азии появилось независимое, но обескровленное государство Бангладеш; Индии же снова предстояло преодолеть тот путь, который был пройден с момента подписания соглашения 1958 г. до его ратификации, но на этот раз – с новым соседом.

16 мая 1974 г. в Нью-Дели было подписано Соглашение между правительством Республики Индия и правительством Народной Республики Бангладеш о демаркации сухопутной границы между Индией и Бангладеш и смежных вопросах. Пункт 12 статьи 1 Соглашения фиксировал немедленный обмен анклавными территориями между двумя государствами, причем Индия отказывалась от требований компенсации неравноправности такого обмена, при котором территориальные приобретения бангладешской стороны были значительно больше. Обе стороны сохраняли владение отдельными участками на стыке индийского штата Западная Бенгалия и бангладешского дистрикта Патграм: Индия оставляла за собой *юнион* Южный Берубари и близлежащие анклавы, а Бангладеш сохраняла в своем распоряжении эксклавные территории Дахаграм и Ангарпоту. Для соединения последних с основной бангладешской территорией индийская сторона передавала в распоряжение официальной Дакки небольшую полосу земли, известную как коридор Тин-Бигха²⁶. Возникшие в результате изменений участки границы подлежали делимитации в соответствии с решениями комиссии

²⁵ India and Bangladesh Land Boundary Agreement Booklet. Public Diplomacy Division, Ministry of External Affairs, Government of India, 2011.

²⁶ Букв. «три *бигха*». *Бигха* – традиционная единица измерения площади земельных участков в Индии, Бангладеш и Непале; в Бангладеш равна приблизительно 1338 кв.м.

С. Рэдклиффа. Исключение в этом отношении составляла *тхана* Берубари, которая по решению комиссии должна была отойти Индии, однако на составленных англичанами картах по ошибке была включена в состав Восточного Пакистана. Соглашение 1974 г. устранило данное противоречие, подтвердив права Индии на контроль над *тханой*²⁷. Жителям анклавов гарантировалось право сохранить статус-кво и остаться на своей родной земле при условии, что они примут гражданство того государства, которому передавалась данная территория. При этом Индия и Бангладеш договаривались о возвращении друг другу спорных участков земли, владение которыми противоречило устанавливаемым границам и основывалось лишь на притязаниях частных лиц (*adverse possessions*).

Подписание этого ключевого документа, впрочем, ознаменовало не логическое завершение, а лишь начало изнурительного процесса согласований, политических манипуляций, переговоров на разных уровнях, оценки возможных рисков и составления дополнительных протоколов с тем, чтобы решения 1974 г. были, наконец, претворены в жизнь. Главным препятствием на пути к урегулированию пограничной проблемы стала позиция правительств индийских штатов Западная Бенгалия, Ассам и Мегхалая, без полного одобрения которых любые изменения конфигурации территории федеративной Индии на границе с Бангладеш были бы антиконституционными. Процесс согласования оказался предметом политических спекуляций и сопровождался демонстрациями организаций правого толка, выступавших за неприкосновенность территории страны; это не позволяло Нью-Дели продвинуться в деле ратификации соглашения с Бангладеш на протяжении нескольких десятилетий²⁸. При этом индийские чиновники использовали незавершенность процесса демаркации границы между двумя государствами как повод не торопиться с претворением в жизнь остальных положений документа²⁹. Бангладеш, напротив, постаралась оперативно выполнить взятые на себя обязательства и, в частности, передала под контроль индийских властей прежде спорную часть территории в районе Берубари³⁰. Несмотря на попытки общественных деятелей по обе стороны гра-

²⁷ Agreement between the Government of the Republic of India and the Government of the People's Republic of Bangladesh Concerning the Demarcation of the Land Boundary between India and Bangladesh and Related Matters, 1974.

²⁸ Ibid. P. 378–379.

²⁹ Unstarred Question No 3660 “Exchange of Enclaves between India and Bangladesh” on 24.04.2003, Rajya Sabha, Government of India.

³⁰ Jones R. Op. cit. P. 375.

ницы привлечь внимание к проблеме, тысячи жителей анклавных территорий продолжали жить в изоляции от своего государства, лишенные многих благ цивилизации³¹.

Процесс подготовки к реализации соглашения растянулся более чем на четыре десятилетия. Внутриполитические разногласия по поводу путей урегулирования вопроса и периодические стычки пограничных сил в районах спорных территорий осложняли взаимодействие между сторонами³². Тем не менее 6 июня 2015 г. правительства двух государств, устранив со своего пути все формальные препятствия, смогли, наконец, обменяться ратификационными грамотами, удостоверяющими их согласие на обмен территориями и установление целостной государственной границы. Этот формальный шаг, встреченный ликованием в СМИ обеих стран³³, стал лишь началом очередного этапа на пути к решению проблемы анклавов. Реализация в очередной раз достигнутых договоренностей требует не только последовательной политики двух государств в отношении рассматриваемого вопроса, но и регулярного финансирования, а также долгосрочных программ адаптации местного населения к новым реалиям.

* * *

Таким образом, уникальный характер проблемы анклавов в отношениях между Индией и Бангладеш обуславливается ее весьма запутанной историей, в которой сплелись политические, экономико-правовые и административные обстоятельства. Желание сторон устранить неопределенность в отношении спорных территорий не всегда было явным, что дополнительно усложняло проблему. Специфика формирования и функционирования институтов власти и собственности в Южной Азии, а также трепетное отношение местного населения и политических элит к любым территориальным вопросам наложили отпечаток на решение достаточно тривиального вопроса земельной принадлежности, который был унаследован государ-

³¹ *Habib H.* Freedom from virtual captivity. 02.11.2011. URL: <http://www.thehindu.com/opinion/lead/freedom-from-virtual-captivity/article2592167.ece>

³² *Thakar M.* Indo-Bangladesh Relations: The Puzzle of Weak Ties // *India's Foreign Policy: Retrospect and Prospect* / Ed. by S. Ganguly. Oxford University Press, 2010. P. 66, 72.

³³ *Bagchil I.* India, Bangladesh sign historic land boundary agreement, end 41-year-long misery of 50,000 stateless people. 07.06.2015. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/india/India-Bangladesh-sign-historic-land-boundary-agreement-end-41-year-long-misery-of-50000-stateless-people/articleshow/47570745.cms>

Delhi, Dhaka exchange LBA documents. 07.06.2015. URL: <http://www.observerbd.com/2015/06/07/92914.php>

ствами, появившимися на развалинах Британской империи. Необходимость урегулирования отношений между соседями сталкивалась с внутривнутриполитическими проволочками и интригами, а политической воли правительств двух стран вплоть до недавнего времени было недостаточно для устранения проблемы *чхитмахалов* – не самого крупного камня преткновения в деле развития индийско-бангладешского сотрудничества. Для многих жителей анклавных территорий земля – это их главное, если не единственное, богатство. А потому решение столь важного вопроса, затрагивающего судьбы тысяч людей, стало непростой и важной задачей для нескольких поколений южноазиатских политиков.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ И ИСТОЧНИКИ

1. Бочковская А.В. Территория и принадлежность в теоретическом дискурсе. Проблемы толкования ключевых понятий // Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств / Рук. проекта И.П. Глушкова; отв. ред. А.В. Бочковская. М., 2016. С. 32–56.
2. Винокуров Е.Ю. Теория анклавов. Калининград, 2007. 342 с.
3. Маккензи А. Между Ассамом и Бутаном: нюансы управления фронтиром // Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств / Рук. проекта И.П. Глушкова; отв. ред. А.В. Бочковская. М., 2016. С. 137–148.
4. Agreement between India and Pakistan on Border Disputes (East Pakistan), 1958.
5. Agreement between the Government of the Republic of India and the Government of the People's Republic of Bangladesh Concerning the Demarcation of the Land Boundary between India and Bangladesh and Related Matters, 1974.
6. Bagchil I. India, Bangladesh sign historic land boundary agreement, end 41-year-long misery of 50,000 stateless people. 07.06.2015. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/India-Bangladesh-sign-historic-land-boundary-agreement-end-41-year-long-misery-of-50000-stateless-people/articleshow/47570745.cms>
7. Delhi, Dhaka exchange LBA documents. 07.06.2015. URL: <http://www.observerbd.com/2015/06/07/92914.php>
8. Ghoshal S.C. A History of Cooch Behar (from the Earliest Times to the End of the Eighteenth Century A.D.). Cooch Behar, 1942. 553 p.
9. Habib H. Freedom from virtual captivity. 02.11.2011. URL: <http://www.thehindu.com/opinion/lead/freedom-from-virtual-captivity/article2592167.ece>
10. India and Bangladesh Land Boundary Agreement Booklet. Public Diplomacy Division, Ministry of External Affairs, Government of India, 2011. URL: https://www.mea.gov.in/Uploads/PublicationDocs/24529_LBA_MEA_Booklet_final.pdf. 62–82.
11. Jones R. Sovereignty and Statelessness in the Border Enclaves of India and Bangladesh. *Political Geography*. Vol. 28 (6), 2009. P. 373–381.
12. Schendel W. van. The Bengal Borderland. Beyond State and Nation in South Asia. L., 2004. 440 p.
13. Thakar M. Indo-Bangladesh Relations: The Puzzle of Weak Ties // India's Foreign Policy: Retrospect and Prospect / Edited by S. Ganguly. Oxford, 2010. P. 62–82.
14. Unstarred Question No 3660 “Exchange of Enclaves between India and Bangladesh” Answered on 24.04.2003, Rajya Sabha, Government of India. URL: <http://164.100.47.5/qsearch/qsearch.aspx> Jones R. Sovereignty and Statelessness in the Border Enclaves of India and Bangladesh. *Political Geography*. Vol. 28 (6), 2009. P. 373–381.

15. Whyte B.R. Waiting for the Esquimo: An historical and documentary study of the Cooch Behar enclaves of India and Bangladesh. Melbourne, 2002. 503 p.

Sviatoslav A. Podoplelov

A PATCHWORK FRONTIER: HISTORICAL ASPECTS OF ENCLAVES PROBLEM IN INDO-BANGLADESHI RELATIONS

Lomonosov Moscow State University

1 Leninskie Gory, Moscow, 119991

The article discusses the problem of enclave territories on the border between India and Bangladesh (East Pakistan in 1947–1971) known as *chitmahals* or *chhits*. The emergence of *chitmahals* can be traced through the history of Cooch Behar princely state in the north-east of India. XVII–XVIII centuries saw the decline of the princely state which led to ceding a number of land parcels within its territory to the Mughal Empire. At the same time, the maharajas of Cooch Behar had land possessions outside their state. Later the actions of the East India Company, the new suzerain of the princely state, resulted in the emergence of new enclave territories.

The problem of *chitmahals* was not resolved during the Partition of India in 1947, and Cooch Behar's merger with India in 1949 turned it into a matter of international relations. The Agreements of 1958 and 1974 sanctioned the exchange of enclaves in order to preserve the integrity of the international border, but their timely implementation was delayed by politicization of the problem and India's cumbersome bureaucracy.

Corruption and lax attitude of border guards helped enclave dwellers survive without access to their state's infrastructure, economic system and social services up to 2015. The local population was hostile to people from *chhits* which further exacerbated their hardships and impeded the implementation of 1974 Agreement. Though the Agreement was ratified in full in 2015, there still are a few obstacles to clear on the way to resolving the enclaves issue.

Key words: India; East Pakistan; Bangladesh; Cooch Behar; territorial disputes; enclaves; Cyril Radcliffe.

About the author: *Sviatoslav A. Podoplelov* – MA, Post-Graduate student, Department of South Asian History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (e-mail: hardedge7@yandex.ru).

REFERENCES

1. Bochkovskaya A.V. Territorija i prinadlezhnost' v teoreticheskom diskurse. Problemy tolkovanija ključevyh ponjatij (Territory and Belonging in the theoretical discourse. The issues of interpreting key notions). *Pod nebom Juzhnoj Azii. Territorija i prinadlezhnost': geopoliticheskoe konstruirovanie i subjektivnost' vosprijatija obitaemyh prostranstv* (Under

- the Skies of South Asia. Territory and Belonging: Geopolitical Construction, Human Agency and the Perception of Places). Moscow, 2016, pp. 32–56.
2. Vinokurov E.Ju. *Teorija anklavov* (A Theory of Enclaves). Kaliningrad, 2007. 342 p.
 3. Mackenzie A. Mezhdru Assamom i Butanom: njuansy upravlenija frontirom (Between Asam and Bhutan: Nuances of Frontier Management). *Pod nehom Juzhnoj Azii. Territorija i prinaldlezhnost': geopoliticheskoe konstruirovanie i subjektnost' vosprijatija obitaemyh prostranstv* (Under the Skies of South Asia. Territory and Belonging: Geopolitical Construction, Human Agency and the Perception of Places). Moscow, 2016, pp. 137–148.
 4. *Agreement between India and Pakistan on Border Disputes (East Pakistan)*, 1958.
 5. *Agreement between the Government of the Republic of India and the Government of the People's Republic of Bangladesh Concerning the Demarcation of the Land Boundary between India and Bangladesh and Related Matters*, 1974.
 6. Bagchil I. *India, Bangladesh sign historic land boundary agreement, end 41-year-long misery of 50,000 stateless people*. 07.06.2015. URL: <https://timesofindia.indiatimes.com/india/India-Bangladesh-sign-historic-land-boundary-agreement-end-41-year-long-misery-of-50000-stateless-people/articleshow/47570745.cms>
 7. *Delhi, Dhaka exchange LBA documents*. 07.06.2015. URL: <http://www.observerbd.com/2015/06/07/92914.php>
 8. Ghoshal S.C. *A History of Cooch Behar (from the Earliest Times to the End of the Eighteenth Century A.D.)*. Cooch Behar, 1942. 553 p.
 9. Habib H. *Freedom from virtual captivity*. 02.11.2011. URL: <http://www.thehindu.com/opinion/lead/freedom-from-virtual-captivity/article2592167.ece>
 10. *India and Bangladesh Land Boundary Agreement Booklet*. Public Diplomacy Division, Ministry of External Affairs, Government of India, 2011. URL: https://www.mea.gov.in/Uploads/PublicationDocs/24529_LBA_MEA_Booklet_final.pdf
 11. Jones R. Sovereignty and Statelessness in the Border Enclaves of India and Bangladesh . *Political Geography*. Vol. 28 (6), 2009, pp. 373–381.
 12. Schendel W. van. *The Bengal Borderland. Beyond State and Nation in South Asia*. L., 2004. 440 p.
 13. Thakar M. Indo-Bangladesh Relations: The Puzzle of Weak Ties. *India's Foreign Policy: Retrospect and Prospect*. Edited by S. Ganguly. Oxford University Press, 2010, pp. 62–82.
 14. Unstarred Question No 3660 “Exchange of Enclaves between India and Bangladesh” Answered on 24.04.2003, *Rajya Sabha, Government of India*. URL: <http://164.100.47.5/qsearch/qsearch.aspx>
 15. Whyte B.R. *Waiting for the Esquimo: An historical and documentary study of the Cooch Behar enclaves of India and Bangladesh*. Melbourne, 2002. 503 p.

Т.А. Сафин

ДАННЫЕ ЭПИГРАФИКИ О СУЩЕСТВОВАНИИ В ГОСУДАРСТВЕ ШАН-ИНЬ УДЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ¹

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова»*

119991, Москва, Ленинские горы, 1

В статье рассмотрена серия надписей на гадательных костях начала XII в. до н.э. из раскопок столицы древнекитайского государства Шан-Инь, повествующая о получении человеком по имени *Шан* титула *хоу* местности под условным названием *Гань*. Случай *хоу Шан* не может быть объяснен через формальное признание вассалитета местного «вождя»; речь может идти либо о реальном земельном пожаловании, либо о получении некоей «должности» *хоу*. Ряд косвенных признаков свидетельствует в пользу того, что местность *Гань* ранее являлась частью домена шанского *вана*, а после была пожалована *хоу Шан* в качестве удела. Таким образом, надписи подтверждают существование в государстве Шан-Инь земельных пожалований и удельной системы, но мало говорят об их масштабах и характеристиках.

Ключевые слова: древний Китай; Шан; Шан-Инь; феодализм; надписи на гадательных костях.

1. Удельная система в Китае. Термин *фэнцзянь чжиду* 封建制度, который часто отождествляют с европейским понятием «феодализм»², дословно можно перевести как: «система выделения»³ [земли для] создания [государств]. Это описание прямо восходит

Сафин Тимур Альфредович – аспирант кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: tamerlane93@yandex.ru).

¹ Статья подготовлена в рамках НИР «Разработка энциклопедических моделей описания базовой культурной терминологии традиционных цивилизаций востока» Лаборатории востоковедения и сравнительно-исторического языкознания ШАГИ РАНХиГС. Поддержка данного проекта осуществлена в рамках благотворительной деятельности на средства, предоставленные Фондом Михаила Прохорова.

² В исторической литературе нет единого мнения о качественном содержании термина «феодализм»; его использование применительно к истории Китая требует дополнительного обоснования.

³ Этимологическое значение термина *фэн*: «вал», «обносить валом» (см.: *Schuessler A. ABC Etymological Dictionary of Old Chinese. Honolulu, 2007. P. 237*); производное – «граница», «разграничивать», т.е. «выделять» (из своего домена), «даровать» (во владение).

к одной из форм земельных пожалований, а именно условному наследственному держанию крупной территории, на которой образуется отдельное политическое образование, «удел»⁴ с собственным названием и атрибутами государственности (правлящей династией, армией, управленческим аппаратом и т.д.). Хозяева уделов – «князья» *чжухоу* 諸侯⁵ – считались вассалами (*чэнь* 臣)⁶ верховного правителя, были обязаны поддерживать сеньора на войне, признавать его ритуальный сюзеренитет и т.д. Появление в Китае такой системы (на мой взгляд, ее уместно назвать «удельной») традиционно относят к периоду Западное Чжоу (ок. 1046–771 гг. до н.э.), но некоторые из титулов *чжухоу* (*хоу* 侯, *бо* 伯 и др.) встречаются уже в эпиграфике государства Шан: надписях на гадательных костях, изделиях из бронзы и камня, которые датируются XIII–XI вв. до н.э.

Многие исследователи считают, что шанские *чжухоу* (или часть из них) не получали земли от *вана*, а являлись зависимыми, но автохтонными по происхождению «вождями» на периферии Шан⁷. Альтернативная точка зрения приписывает некоторым категориям *чжухоу* (в частности, *хоу*) статус «чиновников» высокого ранга, с ограниченными функциями и правами управления⁸. На протя-

⁴ «Удел» – термин, производный от слова «делить», «выделять»; его использование обусловлено семантической близостью к слову *фэн*.

⁵ *Чжухоу*, досл.: «все *хоу*», *хоу* – один из титулов удельных владык. Ср. выражение «всякое князь» в договоре Руси с Византией 944 г., см.: Повесть временных лет / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч. 1. Тексты и перевод. С. 231. В отечественной историографии для перевода слова *чжухоу* нередко используется термин «владетельные князья» и подобные ему. Статус *чжухоу* претерпевал значительные изменения с ходом истории; приведенное краткое описание отражает в лучшем случае стереотипное представление об их месте в государстве Чжоу (XI–III вв. до н.э.), подробное, динамическое описание не входит в задачи данной работы.

⁶ Семантика слова «вассал» (фр. *vassal* < ср.-лат. *vassus*, «слуга» < кельт. *gvas*, «слуга») позволяет переводить с его помощью термин *чэнь* 臣, который обозначает широкий спектр зависимых состояний, от раба до правителя крупного удела. Определения «сеньор», «сюзеренитет» и т.п. использованы как комплементарные.

⁷ Например: Линь Юнь 林滄. Цзягувэнь чжун дэ Шандай фанго лянмэн 甲骨文中的商代方國聯盟 (Союз политий эпохи Шан в надписях на гадательных костях) С. 76–80 // Линь Юнь сюэшу вэньцзи 林滄學術文集 (Собрание научных работ Линь Юня). Пекин, 1998. С. 69–84. (На кит. яз.)

⁸ Вэй Синьин 韋心滢. Иньдай Шан ванго чжэньчжи дили цзегоу яньцзю 殷代商王國政治地理研究 (Исследование системы территориального управления в государстве шанского вана, эпоха Инь). Шанхай, 2013. С. 296–302. (На кит. яз.); Чжу Фэнхань 朱鳳瀚. Иньсуй буцы чжун «хоу» дэ шэньфэнь бучжэн цзяньлунь «хоу», «бо» чжи итун 殷墟卜辭中“侯”的身份補證——兼論“侯”、“伯”之異同 (Дополнительные доказательства к вопросу о статусе «хоу» в гадательных надписях из Иньсюя; а также комментарий о сходствах и отличиях между «хоу» и «бо» // Гу вэньцзы юй гудай ши 古文字與古代史 (Древние письмена и древняя история). Вып. 4. Тайбэй, 2015. С. 1–36. (На кит. яз.)

жении долгого времени в распоряжении исследователей имелись исключительно косвенные данные, подтверждавшие возможность существования в государстве Шан-Инь системы земельных пожалований в каком-либо виде. Лишь несколько десятилетий назад было обнаружено, вероятно, первое прямое свидетельство: серия надписей о возведении в титул *хоу* человека по имени *Шан*. Интерпретация данной серии является одним из краеугольных камней в дискуссии о статусе *чжухоу* и возникновении в Китае системы земельных пожалований.

2. Серия надписей о «поставлении» *Гань*-хоу Шан*. Серия надписей о возведении человека по имени *Шан* в титул *хоу* области *Гань** состоит из нескольких фрагментов гадательных костей⁹:

[1] 癸亥貞: 王其奠軼*[侯]<...>。 [ТН 862; ВЗ]
[Шестидесятый день] *гуй-хай*, гадали: *ван* поставит *Гань** [-*хоу*]
<...>

[2a] 乙丑貞: 王其奠軼*侯商, 于父丁告。 [ТН 1059; ВЗ]
[Второй день] *и-чоу*, гадали: *ван* поставит *Гань*-хоу Шан*, огласить для *Отца Дина*¹⁰.

[3] 丙寅貞: 王其奠軼*侯, 告祖乙。 [ХЦ 32811; ВЗ]
[Третий день] *бин-инь*, гадали: *ван* поставит *Гань*-хоу*, огласить *Предку И*.

[2b] 己巳貞: 商于軼*奠。 [ТН 1059; ВЗ]

[Шестой день] *цзи-сы*, гадали: поставить *Шана* в *Гань**.

[2c] 己巳貞: 商于汝*奠。 [ТН 1059; ВЗ]

[Шестой день] *цзи-сы*, гадали: поставить *Шана* в *Жу**.

⁹ Надписи приводятся в хронологическом порядке, основываясь на указанных датах 60-дневного цикла *ганьчжи*. Один фрагмент гадательной кости может содержать несколько надписей (они маркируются как [2a], [2b] и т.д.), в том числе с различными датами. В квадратных скобках после текста указано сокращенное название публикации, идентификационный номер фрагмента и классификационный тип надписи; список сокращений см. в конце статьи, о классификационных типах см. след. раздел. Поврежденные участки надписей обозначаются многоточием в кавычках: <...>. Звездочкой помечено условное чтение недешифрованных знаков. Эстампажи и расшифровки надписей заинтересованный читатель сможет без труда найти, к примеру, в базе данных сайта [guoxuedashi.com](http://www.guoxuedashi.com). URL: <http://www.guoxuedashi.com/jgwhj/> (дата обращения: 18.02.18) Для этого необходимо выбрать из списка сокращенное название публикации (ХЦ = 01.合集, ХБ = 02.合集, ТН = 03.屯南) и указать в строке поиска идентификационный номер фрагмента.

¹⁰ Несмотря на явную вопросительную природу гаданий, сами тексты, вероятно, представляют собой утверждения, адресованные духам для выяснения их реакций на то или иное предположение или намерение. В специализированной литературе гадательные надписи обычно оформляются в виде утвердительных предложений; при необходимости читатель может без труда придать им форму вопроса.

[Восьмой день] *синь-вэй*, гадали: *ван* огласит *Шана* для *Предка*

[4b] 辛未貞：夕告商于祖乙。[TH 4049; B3]

[2d] 乙亥貞：王其夕令𠂔*侯商于祖乙門。[TH 1059; B3]

[2e] 于父丁門令軌*侯商。[TH 1059; B3]

В воротах [храма] *Отца Дина* [отдаст] приказ *Гань*-хоу Шан.*

[5a] 乙亥[卜], 爭貞: <...>告于祖<...>。[XB 2232; A7]

[Гадание по трещинам в двенадцатый день] *и-хай*, Чжэнь гадал:
<...> огласить для *Предка* <...>

[5b] <...>[軼*]侯商<...>。[XB 2232; A7]

<...> [Гань-]хоу Шан <...>

Действия разворачиваются в течение двух недель. *Ван* планирует «поставить» *Гань*-хоу Шан*¹¹, о чем оповещает духов предков: *Отца Дина* и *Предка И*. Затем при помощи гадания уточняет, куда все-таки лучше «поставить» *Шана*: в *Гань** или в *Жу**? Очевидно, окончательный выбор падает на *Гань**, поскольку финальный приказ (видимо, приказ о вступлении в новый статус) *ван* отдает человеку по имени *Гань*-хоу Шан*.

Первое значение *дьянь*: «ставить» (на землю)¹², а соответствующий иероглиф изображает сосуд, поставленный на горизонтальную поверхность (рис. 1). Его использование в контексте передачи титула уникально для гадательных надписей¹³, а семантика позволяет привязать это действие и к «пожалованию»,



Рис. 1. Иероглиф
дянь [ТН 4049]

¹¹ Такая композиция имени (название удела + титул + личное имя) характерна для хоу иньского периода, но полные имена из трех частей используются редко; как правило, опускается либо название удела (*Гань**), либо личное имя (*Шан*).

¹² Более известны производные значения даян: «основывать», «учреждать» (ср. рус.: «устанавливать», «постановлять»), а также: «преподносить», «подношение» (ср. рус.: «предоставлять»).

¹³ Аналогичные по содержанию тексты пока не найдены, в нашем распоряжении практически нет примеров для сравнения. Подробный анализ употребления дьянь в надписях на гадательных костях см.: Цю Сигуй 裘锡圭. Шо Иньсюй буцзы дэ «дьянь» — ши лунь Шанжэнь чучжи фушучжэ дэ ичжун фанфа 說殷墟卜辭的“奠”——試論商人處置服屬者的一種方法 (Об иероглифе «ставить» в гадательных надписях из Иньсюя: попытка описания одного способа обращения шанцев с покоренными народами) //

и к «назначению». Но вот вероятность «фиктивного» пожалования можно исключить: если бы *Шан* уже был «вождем» *Гань**, а ритуал лишь формально утверждал его в этом качестве, то как объяснить гадание о выборе между двумя территориями: *Жу** и *Гань**? Осталось выяснить, идет ли речь о земельном пожаловании или все же о назначении. К сожалению, таких деталей надписи не раскрывают, а потому о реальном значении действия *дянь* можно лишь догадываться. С этого момента прямые свидетельства источников заканчиваются, и в распоряжении исследователя остаются исключительно косвенные данные.

Что было раньше: *Гань*-хоу* или *хоу Шан*? Одним из возможных способов верификации выдвинутых гипотез является анализ хронологии. Если речь о реальном пожаловании, и *ван* действительно «подарил» *Шану* часть своих владений, то встретить хоуство¹⁴ *Гань** в более ранних надписях было бы странно: ведь до пожалования эта территория должна была быть частью царского домена.

К сожалению, большинство надписей мы можем датировать лишь приблизительно, по принадлежности к классификационному типу¹⁵ (рис. 2). Так, вышеизложенная серия гаданий относится к типам В3 и А7, которые сосуществовали в конце правления У-дина (ок. 1250–1192 гг. до н.э.)¹⁶ и недолго при его сыне Цзу-гэне (ок. 1191–1180 гг. до н.э.). Благо, упоминание духа *Отца Дина* помогает установить,

Цю Сигуй сюэшу луныцзи 裘锡圭学术文集 (Собрание научных работ Цю Сигуя). Шанхай, 2012. Т. 5. С. 169–192. (На кит. яз.)

¹⁴ Неологизм «хоуство» образован по аналогии с такими словами, как «княжество» или «графство», является переводом термина *хоуго* 侯國.

¹⁵ Подробное описание типологии и периодизации гадательных надписей см.: Хуан Тяньшу 黃天樹. Иньсюй ван буцы дэ фэньлэй юй дуаньдай 殷墟王卜辭的分類與斷代 (Классификация и периодизация гадательных надписей из Иньсюй). Пекин, 2007. (На кит. яз.) Метод основан на выделении графических стилей, которые можно связать с деятельностью отдельных писцов или групп совместно работавших писцов. Иными словами, надписи типа А4 теоретически вырезаны одним писцом, надписи типа А6 – другим, и т.д. Серия А ассоциирована с находками в северной части городища Иньсюй (Аньян, пров. Хэнань, КНР), серия В – с находками в его центральной и южной частях. Это может свидетельствовать о существовании двух писцовых школ или специальных гадательных «скрипториев». Датировки каждого типа основаны на совокупности датировочных признаков входящих в него надписей. Многие события нашли отражение сразу в нескольких типах, что позволяет установить примерные периоды их сосуществования.

¹⁶ Здесь и далее даты указаны по: Ся-Шан-Чжоу дуаньдай гунчэн 1996–2000 нянь цзедуань чэнго баогао: цзяньбэнь 夏商周斷代工程1996–2000年階段成果報告: 簡本 (Отчет по проекту Хронология Ся-Шан-Чжоу за 1996–2000 гг.: краткая версия) / Под ред. Ся-Шан-Чжоу дуаньдай гунчэн чжуаньцзя 夏商周斷代工程專家 (Экспертного совета проекта Хронология Ся-Шан-Чжоу). Пекин, 2000. С. 86–88. (На кит. яз.)

что гадателем выступал Цзу-гэн, а значит, действие происходит в конце 90-х или в начале 80-х годов XII в. до н.э.

1250—1192	1191—1148			
У-дин	Цзу-гэн	Цзу-цзя	Линь-синь	Гэн-дин

Рис. 2. Приблизительная датировка типов надписей¹⁷

Итак, точка отсчета в наших рассуждениях – начало правления Цзу-гэна. Существуют ли сведения о *Гань*-хоу* в несомненно более ранних текстах? Помимо уже упомянутых, имена *Гань*-хоу* и *хоу Шан* содержат шесть надписей типа В3¹⁸, а также четыре надписи типов А7 и А8¹⁹. Все перечисленные типы существовали в начале правления Цзу-гэна; дополнительных датировочных признаков надписи не содержат, и мы не можем утверждать, что они созданы ранее факта предполагаемого пожалования.

Стоит отметить, что во множестве случаев типы А2–А8 трудно отличить друг от друга, и в различных источниках могут указываться разные варианты типологии для одной и той же надписи. Наиболее дискуссионна классификация фрагмента ХЦ 3331 (рис. 3),



Рис. 3. Фрагмент ХЦ 3331

¹⁷ В таблице отражены только типы, упомянутые в статье. Данные о длительности существования различных типов по: Хуан Тяньшу. Указ. соч. С. 9.

¹⁸ А именно ТН 2046, ТН 2810, ТН 920, ТН 1066, ТН 3195, ТН 4095.

¹⁹ А именно ХЦ 3327, ХЦ 3329, ХЦ 7819 (он же ХБ 2209), ХБ 6202 (фрагмент восстановлен из обломков ХЦ 3328 + ХЦ 3344).

который исследователи относят то к типу А2, то к типам А4 или А8:

[6] 壬<...>令<...>取軌*侯以。十一月。[ХЦ 3331]

[День] *жэнь*-<...> приказать <...> взять [в плен] *Гань**-хоу, привести²⁰. Одиннадцатый месяц.

Надпись действительно не имеет четких классифицирующих признаков, но начертание иероглифа *ван* 王 («царь») на смежном участке фрагмента говорит в пользу типа А8 (рис. 4). По содержанию ее можно связать с надписью об «усмирении» *Гань** из типа В3 (см. далее).

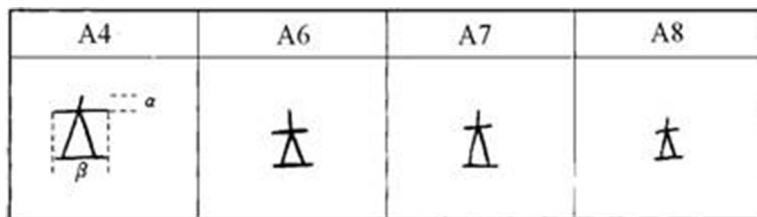


Рис. 4. Типичные формы иероглифа *ван*²¹

Последний артефакт, несущий на себе имя *Гань**-хоу – нефритовый топорик из «царской» могилы М1001 в Хоуцзячжуан (Аньян, пров. Хэнань, КНР)²². К сожалению, топорик происходит из засыпки грабительской ямы²³, и о его датировке сказать почти ничего нельзя.

В более поздних гадательных текстах упоминаний интересующего нас хоу не содержится. Но это мало о чем говорит, поскольку при преемниках У-дина уменьшается как интенсивность гаданий

²⁰ Термин *и* 以 в надписях на гадательных костях употребляется в значении, близком «приводить» (по отношению к скоту, военнопленным и т.д.) Вероятно, оно является производным от основной семантики глагола *и*: «братъ», «использовать».

²¹ По: Сакикава Такаши 崎川隆. Биньцзу цзягувэнь фэньлэй яньцзю 賓組甲骨文分類研究 (Классификация гадательных надписей группы Бинь). Шанхай, 2011. С. 60. (На кит. яз.) Сакикава – автор специального исследования по классификационным признакам типов А4–А8, составляющих отдельную макрогруппу *Бинь*. Он относит надпись ХЦ 3331 к типу А4 (Указ. соч. С. 296), видимо, по недосмотру: по его же утверждению, иероглиф *ван* в надписях типа А4 отличает укороченный выступ вертикальной черты над верхней горизонталью, чего не наблюдается на эстампаже.

²² Сунь Ябин 孫亞冰, Линь Хуань 林歡. Шандай ши (ди ши цзюань) Шандай дили юй фанго 商代史 (第十卷) 商代地理與方國 (История эпохи Шан. Т. 10. География и политики эпихи Шан) / Под ред. Сун Чжэньхао 宋鎮豪. Пекин, 2010. С. 324. (На кит. яз.)

²³ Чэнь Чжидэ 陳志達. Шандай дэ юйши вэньцзы 商代的玉石文字 (Надписи эпохи Шан на камне и нефрите) // Хуася каогу 華夏考古 (Археология хуася) Чжэнчжоу, 1991(2). С. 65–70. (На кит. яз.)

при дворе Шан, так и их сюжетный охват. Многие имена и названия, известные по ранним надписям, пропадают из виду в этот период.

Итак, возведение *Шана* в титул *Гань*-хоу* должно было произойти в начале правления Цзу-гэна (кон. 90-х – нач. 80-х гг. XII в. до н.э.). Ни одна из упоминающих *Гань*-хоу* надписей не может быть достоверно датирована более ранним периодом, и данные хронологии не входят в противоречие с версией о земельном пожаловании. С другой стороны, несовершенство методов датирования и отрывочность имеющихся данных²⁴ не позволяют сделать окончательных выводов. Но даже если когда-нибудь существование хоуства *Гань** до воцарения Цзу-гэна будет доказано, этот факт вряд ли поставит точку в дискуссии:

[7] 癸丑貞, 王令剛宐𠂔*侯<...>。 [ТН 920; В3]

[День] *гуй-хай*, гадали: ван прикажет *Гану* усмирить *Гань*-хоу* <...>

Термин «усмирять» вполне убедительно можно связать с походами *вана* для наведения порядка в беспокойных регионах²⁵, что свидетельствует о напряженных отношениях между шанским *ваном* и *Гань*-хоу* в определенный момент. Неизвестно произошло это до или после «поставления» *хоу Шан* (надписи относятся к одному и тому же типу). В пользу последней версии свидетельствуют другие надписи типа В3, в которых ван приказывает «напасть на *Шан* (или *Шана*)»²⁶ ([ХЦ 33065; В3] и др.) или «похоронить (?)»²⁷ *хоу Шан* [ТН 1066; В3], но интерпретация этих данных неоднозначна. Возможно, совсем наоборот, после «усмирения» непокорного *Гань*-хоу* эта территория была передана более лояльному человеку из числа приближенных царя²⁸. Детали этой истории, увы, покрыты завесой тайны. Но стоит отметить, что сама возможность противостояния *Гань*-хоу* и правящего дома недвусмысленно свидетельствует о могуществе и самостоятельности *хоу*.

²⁴ К настоящему моменту опубликовано около половины обнаруженных надписей; сколько еще хранится в земле – неизвестно.

²⁵ Цю Сигуй 裘锡圭. Ши «би» 释“秘” (Дешифровка иероглифа «рукоятка») С. 60–63 // Цю Сигуй сюэшу луныцзи 裘锡圭学术文集 (Собрание научных работ Цю Сигуя). Т. 1. Шанхай, 2012. С. 51–71. (На кит. яз.)

²⁶ Неизвестно, говорится ли в надписи именно о *хоу* по имени *Шан*. Шан – довольно многозначный термин, чаще всего он употребляется в качестве названия Великого Города Шан: столицы одноименного государства Шан. Очевидно, что в данном контексте он имеет другое значение.

²⁷ Исследователи еще не пришли к единому мнению о значении соответствующего иероглифа. Перевод сугубо гипотетичен.

²⁸ Аргументом в пользу такой версии могла бы быть ранняя датировка надписи о пленении *Гань*-хоу*, см. ранее.

4. Местность *Гань**

В отличие от составного имени *Гань*-хоу* простой топоним *Гань** встречается в том числе и в ранних надписях типов А1 и А6:

[8] 令阜? 軌*. [ХЦ 20600; А1]

Приказать обнести валом (?)²⁹ *Гань**.

[9] 乙丑卜, 扶*: 軌*呼來. [ХЦ 20017; А1]

Гадание по трещинам [в день] *и-чоу*, *Фу** [гадал]: *Гань** [откликнется на] зов³⁰ прислать [подношение]³¹.

[10a] 壬寅亡其來自軌. 五月. [ХЦ 8143; А6]

[День] *жэнь-инь*, не пришлют [подношение] из *Гань**. Пятый месяц.

[10b] 貞: 允其來自軌. [ХЦ 8143; А6]

Гадали: действительно, прислали [подношение] из *Гань**.

[11a] <...> 勿令田于軌. [ХЦ 9911; А6]

<...> не приказывать [возделывать] поля³² в *Гань*.

[11b] <...> 受年. [ХЦ 9911; А6]

<...> получит урожай.

[12] <...> 雀田[于]軌. 十一月. [ХЦ 10979; А6]

<...> *Цюэ*³³ [возделывать] поля в *Гань*.

[13a] 甲午卜, 賓貞: 取犗于軌. [ХЦ 6; А8]

Гадание по трещинам в день *цзя-у*, *Бинь* гадал: взять быков в *Гань**.

Надписи № 8–12 относятся к началу-середине правления У-дина³⁴; тринадцатый текст можно датировать временем царствования его

²⁹ Иероглиф «холм» (если это действительно он), судя по контексту, употреблен в неизвестном глагольном значении; версия «обнести валом» является лишь одним из многих возможных предположений.

³⁰ Глагол *ху* («звать», «призывать», часто в знач. «приказывать»), вероятно, употреблен здесь в страдательном залоге. Альтернативный перевод: *Гань** прикажет прислать [подношение]; в любом случае, речь должна идти о подношениях царю, ср. аналогичный пример: ХЦ 94 и др.

³¹ *Гань** в надписях № 9 и 10 теоретически может быть как топонимом, так и именем человека, или названием группы людей (*Гани**, *Ганьцы**); в надписях на гадательных костях одно и то же имя собственное нередко может встречаться во всех трех значениях.

³² Иероглифом *тянь* 田 («поле») в надписях на гадательных костях могут записываться два этимологически близких, по-видимому, глагола со значениями: «охотиться» и «возделывать поля». Соответственно, альтернативный перевод: «охотиться в *Гань**».

³³ Судя по имеющимся надписям, *Цюэ* являлся одним из ключевых сподвижников вана У-дина.

³⁴ При датировке надписей № 10 и 11 принято мнение Сакикавы Такаши (Указ. соч. С. 434, 485), который специально исследовал вопрос о типологии соответствующей макрогруппы.

преемников³⁵. Получается, что территория *Гань** находилась под властью шанского *вана* как минимум за несколько десятилетий до того, как человек по имени *Шан* стал ее *хоу*. Помимо прочего, тексты свидетельствуют об экономической эксплуатации данной территории шанцами, но не упоминают о существовании *Гань*-хоу*. И наоборот: в надписях тех типов, где *Гань*-хоу* проявляет активность (А7, А8 и В3), сведения о хозяйственной деятельности в *Гань** практически отсутствуют. Эти данные хорошо согласуются с версией о пожаловании: получается, что после «выделения» территории *Гань** из состава царского домена, хозяйственная деятельность в *Гань** стала заботой *хоу*, и о ней больше не гадали при царском дворе. Но *Гань** продолжает входить в сферу влияния Шан: мы знаем об этом из двух надписей типа А9, которые повествуют о посещении данной территории *ваном*³⁶ в ходе одной из своих поездок [ХЦ 24360; ХЦ 24362].

Заключение

Серия надписей о *хоу Шан* повествует о возведении человека по имени *Шан* в статус *хоу* территории под названием *Гань**. Можно утверждать, что *Гань*-хоу Шан* не был изначально независимым «вождем» *Гань**, который в определенный момент признал свою зависимость от *вана* и получил, таким образом, формальный титул. Судя по гаданию «поставить *Шана* в *Гань**» и «поставить *Шана* в *Жу**», местоположение удела для *Шана* не было определено заранее, а значит, речь может идти либо о назначении на должность, либо о земельном пожаловании, но не о фиксации существующего положения.

Анализ хронологической последовательности, с которой сведения о *Гань** появляются в источниках, свидетельствует в пользу версии о пожаловании. В наиболее ранних надписях человек с титулом *Гань*-хоу* не упоминается, зато есть данные об экономической эксплуатации *Гань**. После, в период активности *Гань*-хоу*, сведения о хозяйственной деятельности на данной территории сходят на нет: вероятно, потому, что она перестала быть частью царского домена.

Не исключено, что новые находки или усовершенствование методов датирования внесут серьезные коррективы в результаты анализа. Но пока что историю хоуства *Гань** лучше всего можно описать при помощи концепции земельных пожалований. Собранные данные позволяют утверждать, что вероятность существования в государстве

³⁵ В одной из надписей на фрагменте ХЦ 6 говорится о жертвоприношении «Дину», т.е., вероятно, У-дину.

³⁶ Скорее всего, то был Цзу-цзя или Цзу-гэн.

Шан удельной системы очень высока. Скорее всего, чжоусцы не изобретали ее с нуля, а лишь заимствовали и развили уже существовавшую практику. Прояснение же ее конкретных характеристик и масштабов распространения едва ли является разрешимой в данный момент задачей ввиду отсутствия необходимых источников.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ТН – Сяотунь наньди цзягу 小屯南地甲骨 (Гадательные кости, найденные в южной части деревни Сяотунь) / Под ред. Чжунго шэжуй кэсюэюань каогу яньцзюсю 中國社會科學院考古研究所 (Отдел археологии Китайской академии общественных наук). Пекин, 1983. Т. 1. 834 с. (На кит. яз.)
- ХБ – Цзягувэнь хэцзи бубянь 甲骨文合集补编 (Дополнительный выпуск к своду надписей на гадательных костях) / Под ред. Пэн Банцзюнь 彭邦炯, Се Цзи 谢济, Ма Цзифань 马季凡. Пекин, 1999. В 7 т. 2439 с.
- ХЦ – Цзягувэнь хэцзи 甲骨文合集 (Свод надписей на гадательных костях) / Гл. ред. Го Можо 郭沫若. Пекин, 1978–1982. В 13 т. 5241 с.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Повесть временных лет / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч. 1: Тексты и перевод. 404 с.
2. *Schuessler A. ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu, 2007. 668 p.
3. *Вэй Синьин* 韋心潯. Иньдай Шан ванго чжэньчжи дили цзегоу яньцзюсю 殷代商王國政治地理研究 (Исследование системы территориального управления в государстве шанского вана, эпоха Инь). Шанхай, 2013. 427 с. (На кит. яз.)
4. *Линь Юнь* 林澐. Цзягувэнь чжун дэ Шандай фанго лянъмэн 甲骨文中的商代方國聯盟 (Союз политий эпохи Шан в надписях на гадательных костях) // Линь Юнь сюэшу вэньцзи 林澐學術文集 (Собрание научных работ Линь Юня). Пекин, 1998. С. 69–84. (На кит. яз.)
5. *Сакигава Такаши* 崎川隆. Биньцзу цзягувэнь фэньлэй яньцзюсю 賓組甲骨文分類研究 [Классификация гадательных надписей группы Бинь. Шанхай, 2011. 949 с. (На кит. яз.)]
6. *Сунь Ябин* 孫亞冰, *Линь Хуань* 林歡. Шандай ши (ди ши цзюань) Шандай дили юй фанго 商代史 (第十卷) 商代地理與方國 (История эпохи Шан. Т. 10. География и политики эпихи Шан) / Под ред. Сун Чжэньхао 宋鎮豪. Пекин, 2010. 499 с. (На кит. яз.)
7. Ся-Шан-Чжоу дуаньдай гунчэн 1996–2000 нянь цзедуань чэнго баогао: цзяньбэнь 夏商周斷代工程1996–2000年階段成果報告: 簡本 (Отчет по проекту Хронология Ся-Шан-Чжоу за 1996–2000 гг.: краткая версия) / Под ред. Ся-Шан-Чжоу дуаньдай гунчэн чжуаньцзя 夏商周斷代工程專家 (Экспертного совета проекта Хронология Ся-Шан-Чжоу). Пекин, 2000. 118 с. (На кит. яз.)
8. *Хуан Тяньшу* 黃天樹. Иньсюй ван буцы дэ фэньлэй юй дуаньдай 殷墟王卜辭的分類與斷代 (Классификация и периодизация гадательных надписей из Иньсюя). Пекин, 2007. 315 с. (На кит. яз.)
9. *Цю Сигуй* 裘錫圭. Ши «би» 释“秘” (Дешифровка иероглифа «рукотка») // Цю Сигуй сюэшу луньцзи 裘錫圭學術文集 (Собрание научных работ Цю Сигуя). Т. 1. Шанхай, 2012. С. 51–71. (На кит. яз.)
10. *Цю Сигуй* 裘錫圭. Шо Иньсюй буцы дэ «дянь» – ши лунь Шанжэнь чучжи фушучжэ дэ ичжун фанфа 說殷墟卜辭的“奠”——試論商人處置服屬者的一種方法 (Об иероглифе «ставить» в гадательных надписях из Иньсюя: попытка описания одного способа обращения шанцев с покоренными народами) // Цю Сигуй сюэшу луньцзи 裘錫圭學術文集 (Собрание научных работ Цю Сигуя). Шанхай, 2012. Т. 5. С. 169–192. (На кит. яз.)

11. Чжу Фэнхань 朱鳳瀚. Иньской буцы чжун «хоу» дэ шэньфэнь бучжэн цзяньлунь «хоу», «бо» чжи итун 殷墟卜辭中“侯”的身份補證——兼論“侯”、“伯”之異同 (Дополнительные доказательства к вопросу о статусе «хоу» в гадательных надписях из Инься; а также комментарий о сходствах и отличиях между «хоу» и «бо») // Гу вэньцзы юй гудай ши 古文字與古代史 (Древние письмена и древняя история). Вып. 4. Тайбэй, 2015. С. 1–36. (На кит. яз.)
12. Чэнь Чжидэ 陈志达. Шандай дэ юйши вэньцзы 商代的玉石文字 (Надписи эпохи Шан на камне и нефрите) // Хуася каогу 华夏考古 (Археология хуася). Чжэнчжоу, 1991(2). С. 65–70. (На кит. яз.)

Timur A. Safin

EPIGRAPHICAL EVIDENCE OF THE SHANG STATE ENFEOFFMENT SYSTEM

Lomonosov Moscow State University

1 Leninskie Gory, Moscow, 119991

A set of XII cent. B.C. oracle bone inscriptions found in the ruins of ancient Shang state capital narrates on bestowing a title of *hou* of the place named *Gan* (geniune reading unknown) upon the person named *Shang*. The case of *Gan-hou Shang* cannot be explained with but a formal recognition and subjection of previously independent peripheral chieftain, it must have been either a feudal-like enfeoffment, or an assignment of an officer. Some evidence suggests, *Gan* was originally a part of the royal domain, granted later to *hou Shang* as a fief. Thus, inscriptions shed light on the Shang period enfeoffment system, saying little of its actual scale and characteristics.

Key words: feudalism; Chinese feudalism; Shang China; Ancient China; oracle bone inscriptions.

About the author: *Timur A. Safin* – Post-Graduate doctoral student, Chair of Ancient History, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (e-mail: tamerlane93@yandex.ru).

REFERENCES

1. Chen Zhida 陈志达. Shangdai de yushi wenzi 商代的玉石文字 (Shang period jade and stone writings). In: *Huaxia kaogu* 华夏考古 (Huaxia archaeology). Zhengzhou, 1991(2), pp. 65–70. (in Chin.)
2. Huang Tianshu 黄天樹. *Yinxu wang buci de fenlei yu duandai* 殷墟王卜辭的分類與斷代 (Classification and Periodization of Yinxu Royal Oracle Bones). Beijing, Kexue Publ., 2007. 315 p. (In Chin.)
3. *Jiaguwen heji* 甲骨文合集 (Oracle Bone Inscriptions Compendium). Ed. Guo Moruo 郭沫若. Beijing: Zhonghua shuju Publ., 1978–1982. In 13 vol. 5241 p.
4. *Jiaguwen heji bubian* 甲骨文合集補編 (Oracle Bone Inscriptions Compendium Additional Issue). Ed. Peng Bangjiong 彭邦炯, Xie Ji 谢济, Ma Jifan 马季凡. Beijing: Yuyan Publ., 1999. In 7 vol. 2439 p.
5. Lin Yun 林沅. *Jiaguwen zhong de shangdai fanguo lianmeng* 甲骨文中的商代方國聯盟 (Shang Period Inter-State Alliances in the Oracle Bone Inscriptions). In: *Lin Yun xueshu wenji* 林沅學

- 術文集 (Scholastic Collections of Lin Yun). Beijing, Zhongguo Dabaike Quanshu Publ., 1998, pp. 69–84. (In Chin.)
6. *Povest' vrememykh let* (The Tale of Past Years). Ed. Adrianova-Peretts V.P. Moscow, Leningrad: Akademiya nauk SSSR, 1950. Vol. 1: Teksty i perevod (Texts and Translation). 404 p.
 7. Qiu Xigui 裘錫圭. Shi “bi” 释“柅” (Desciphering “Handle”). In: *Qiu Xigui xueshu wenji* 裘錫圭学术文集 (Qiu Xigui Studies Collection). Vol. 1. Shanghai, Fudan Daxue Publ., 2012, pp. 51–71. (In Chin.)
 8. Qiu Xigui 裘錫圭. Shuo Yinxu buci de “dian” – shi lun Shangren chuzhi fushuzhe de yizhong fangfa 說殷墟卜辭的“奠”——試論商人處置服屬者的一種方法 (Explaining “to put” Character in the Yinxu Oracle Bones: an Attempt to Comment on the One Method Shang People Used to Treat Subjected Peoples). In: *Qiu Xigui xueshu wenji* 裘錫圭学术文集 (Qiu Xigui Studies Collection). Vol. 5. Shanghai, Fudan Daxue Publ., 2012, pp. 169–192. (In Chin.)
 9. Sakikawa Takashi 崎川隆. *Binzu jiaguwen fenlei yanjiu* 賓組甲骨文分類研究 (Research on Classification of the Bin-group Oracle Bone Inscriptions). Shanghai, Shanghai Guji Publ., 2011. 949 p. (In Chin.)
 10. Schuessler A. *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007. 668 p.
 11. Sun Yabing 孫亞冰, Lin Huan 林歡. *Shangdai shi (di shi juan) Shangdai dili yu fangguo* 商代史 (第十卷) 商代地理與方國 (hang History. Vol. 10. Geography and politics). Ed. Song Zhenhao 宋鎮豪. Beijing, Zhongguo Shehui Publ., 2010. 499 p. (In Chin.)
 12. Wei Xinying 韋心滢. *Yindai Shang wangguo zhengzhi dili jiegou yanjiu* 殷代商王國政治地理研究 (A study on the Geo-Political Structure of Shang Kingdom in Yin Dynasty). Shanghai, Shanghai Guji Publ., 2013. 427 p. (In Chin.)
 13. *Xiaotun nandi jiagu* 小屯南地甲骨 (Oracle Bones from Xiaotun South). Ed. Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國社會科學院考古研究所 (Institute of Archaeology, Chinese Academy of Social Science). Beijing: Zhonghua shuju Publ., 1983. Vol. 1. 834 p. (In Chin.)
 14. *Xia-Shang-Zhou duandai gongcheng 1996–2000 nian jieduan chengguo baogao: jianben* 夏商周斷代工程1996–2000年階段成果報告: 簡本 (Xia-Shang-Zhou Chronology Project 1996–2000 Year Stage Report: Brief Version). Ed. Xia-Shang-Zhou duandai gongcheng zhuanjia 夏商周斷代工程專家 (Specialists of the Xia-Shang-Zhou Chronology Project). Beijing: Shijie tushu Publ., 2000. 118 p. (In Chin.)
 15. Zhu Fenghan 朱鳳瀚. Yinxu buci zhong “hou” de shenfen buzheng – jianlun “hou”, “bo” zhi yitong 殷墟卜辭中“侯”的身份補證——兼論“侯”、“伯”之異同 (Additional Evidence on Re-thinking “Hou” Title in The Oracle Bone Inscriptions and Comments on the Similarities and Differences between “Hou” and “Bo”). In: *Gu wenzi yu gudai shi* 古文字與古代史 (Ancient Writing and Ancient History). Vol. 4. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo Publ., 2015, pp. 1–36. (In Chin.)

Д.В. Соловьева

**МАРОККАНСКИЙ СУЛТАН СИДИ МУХАММАД
БЕН АБДАЛЛАХ (1757–1790):
ПРОБЛЕМЫ ТРАКТОВКИ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО
НАСЛЕДИЯ**

*Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования «Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова»*

119991, Москва, Ленинские горы, 1

В статье рассматривается теологическое наследие марокканского султана Сиди Мухаммада бен Абдаллаха (1757–1790). Значение его богословских трудов состоит в том, что со времен династии Альмохадов (XII в.) это был первый марокканский султан, который последовательно призывал вернуться к чистоте ислама времен пророка Мухаммада. Более того, изучение его многочисленных теологических трактатов позволяет пересмотреть прежние мнения о развитии салафитских идей в арабо-мусульманских обществах. Так, ранее среди отечественных и зарубежных исследователей было принято считать, что интерес к салафизму возник у марокканских султанов только в начале XIX в. по мере распространения ваххабитской доктрины в Аравии. Однако анализ сочинений Сиди Мухаммада показывает, что салафитские идеи появились в Марокко не в результате заимствования идеологии ваххабизма, а сформировались на том этапе, когда ваххабитское движение только зарождалось. Фундаменталистские взгляды марокканского султана являлись следствием внутренних процессов, происходивших в тот период в Дальнем Магрибе, а не внешнего влияния. Данное обстоятельство расширяет представления об обновленческих тенденциях, охвативших арабо-мусульманский мир во второй половине XVIII в.

Ключевые слова: салафизм; Марокко; образование; реформы; маликитский мазхаб.

Исторические судьбы салафизма уже давно являются предметом исследований в отечественном и зарубежном востоковедении. Более того, самое это понятие является чрезвычайно многогранным и имеет различные трактовки и интерпретации¹. Исследование

Соловьева Дарья Владимировна — аспирант кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова (e-mail: dashasolo@mail.ru).

¹ Так, салафизм (*салафийя*) можно определить как противовес традиции (*таклид*), и в этом смысле салафизм можно отнести к реформаторским движениям, однако в то же время сама суть мировоззренческих установок салафийи заключается в возврате

данной проблематики на примере Марокко позволяет расширить представление о салафизме как о феномене, который получил широкое распространение на территории арабской ойкумены в XVIII в.

В отечественной и зарубежной магрибистике распространено мнение о том, что марокканский султан Мулай Слиман (1792–1822) воспринял салафитские идеи после того, как познакомился с ваххабитским учением в 1811 г.² Однако анализ марокканских летописей и богословских трактатов XVIII–XIX вв. позволяет предположить, что фундаменталистские настроения наблюдались в Марокко еще раньше, причем это происходило почти синхронно с зарождением ваххабитского движения на территории Аравии.

В первой половине XVIII в. Дальний Магриб пережил Тридцатилетнюю смуту (1727–1757), в ходе которой в стране царили голод, эпидемии, а городам приходилось противостоять новой волне натиска племен. Конец смуте положил султан Сиди Мухаммад бен Абдаллах (1757–1790), который подавил мятежи и снова объединил страну под властью династии алауитских шерифов³. Однако помимо своей успешной централизаторской политики, султан вошел в историю как талантливый теолог и религиозный реформатор.

Интерес к богословию наблюдался у Сиди Мухаммада еще до его вступления на престол: как свидетельствует марокканский хронист Ахмад ибн Халид ан-Насири, Сиди Мухаммад, будучи наместником своего отца Мулай Абдаллаха⁴ в Марракеше, регулярно встречался с алимами и вел с ними беседы на богословские темы⁵. Кроме того, у

к идеальному прошлому, воплощенному в жизни пророка Мухаммада и праведных предков (*ал-аслаф ас-салихун*), т.е. сподвижников Мухаммада (*асхаб*), их последователей (*таби 'ун*) и последователей последователей. В современной науке под термином «салафизм» принято понимать идею возврата к первоначальной чистоте ислама и искоренения новшеств (*бида'*). См.: Трофимов Д.А. Исламский фундаментализм в арабских странах: истоки и реалии // Восток. 1992. № 1. С. 112–126.

² См.: Жантеев Д.Р., Орлов В.В. Судьбы ваххабитского учения в предколониальном арабском мире (на примере сирийской и марокканской региональных моделей) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 1997. № 4. С. 15.

³ Шерифы (араб. «ашраф» или «шурафа»), букв. знатные, благородные) – потомки Пророка, ведущие свое происхождение от дочери Мухаммада Фатимы и Али ибн Абу Талиба.

⁴ Мулай Абдаллах – один из многочисленных сыновей Мулай Исмаила, во время смуты восходил на престол четыре раза и три раза его свергали. В последний раз он продержался на престоле вплоть до своей кончины: 1729–1734 гг.; 1736 г.; 1740–1745 гг.; 1745–1757 гг.

⁵ Ан-Насири Ахмад ибн Халид. Китаб ал-Истикса' ли ахбар дуввал ал-Магриб ал-Акса (Книга изучения сведений о династиях Дальнего Магриба). Касабланка, 1954–1956, Т. 8. С. 66.

него был собственный совет (*маджлис*), в который входили многие алимь и факихи⁶.

Проявляя большой интерес к традиционной науке, султан привозил из Машрика многочисленную богословскую литературу, в том числе сборники хадисов, ранее неизвестные в Марокко⁷. Как следует из сообщений хронистов, в своих собственных трудах Сиди Мухаммад применил оригинальный для того времени метод изучения хадисов: так, он выбирал только те хадисы, которые приводили четыре великих имама, или трое из них⁸. Если же какой-либо хадис приводился только одним из них, или же каким-либо другим авторитетным богословом, то султан вообще не упоминал его⁹.

Перу Сиди Мухаммада принадлежит более десяти религиозных трактатов, которые он написал лично или совместно с некоторыми алимами. В марокканской историографии выдвигались версии о том, что у Сиди Мухаммада был проект создания салафитского государства, в частности, об этом писал Абд ал-Джалил Бадв¹⁰. Однако сведения, почерпнутые из источников, а в особенности из трудов самого султана, не подтверждают идею о наличии у Сиди Мухаммада подобного проекта. Тем не менее, идея реформ в духе салафизма в его работах явно прослеживается¹¹. Так, примечательны высказывания султана, в которых он критикует состояние религиозной жизни того времени: «Как далеко мы отошли от праведных предков, да будет доволен ими Аллах, ибо сейчас мы живем в трудное время, когда взросло дерево *бид'а*. Его ветви дали плоды, и сегодня

⁶ Алимь (улама') – знатоки мусульманского богословия. Факихи – мусульманские правоведы. Там же. Т. 8. С. 54.

⁷ Например, «Муснад» Ахмада ибн Ханбала и «Муснад» Абу Ханифы. Сиди Мухаммад, по крайней мере, единожды совершил хаджж. Пока не удалось установить по источникам точные даты его выезда из Марокко в Мекку и возвращения на родину.

⁸ Великие имамы – основатели четырех мазхабов, или религиозно-правовых школ (ханафитского, маликитского, шафиитского и ханбалитского): Абу Ханифа (699–767), Малик ибн Анас (713–795), Мухаммад аш-Шафии (767–820), Ахмад ибн Ханбал (780–855).

⁹ Ан-Насири Ахмад ибн Халид. *Китаб ал-Истикса'*... Т. 8. С. 66.

¹⁰ Бадв Абд ал-Джалил. *Ал-аср аш-шатиби фи-л-фикр ас-салафи би-л-магриб* (Наследие аш-Шатиби в салафитской мысли Марокко). Мохаммедия, 1996. С. 68.

¹¹ Марокканские историографы, в частности Абдаллах ал-Арви, склонны рассматривать взгляды Сиди Мухаммада и его сына Мулай Слимана как «предсалафизм», тогда как зрелым, подлинным салафизмом они считают те идеи, которые относятся уже к периоду национально-освободительного движения в Марокко и деятельности лидера партии «Истикляль» Аллала ал-Фаси. Laroui Abdallah. *Esquisses historiques*. Casablanca, 1993. P. 42; Аз-Захи, Нур ад-Дин. *Аз-Завийа ва-л-хизб*. Ал-Ислам ва-с-сийаса фи-л-муджтама' ал-магриби (Завийа и партия. Ислам и политика в марокканском обществе). Касабланка, 2001. С. 59–60.

люди ищут тени под его ветвями, вкушают его плоды, да упасет нас Аллах [от этого]!»¹²

В русле салафитской идеологии, Сиди Мухаммад провозгласил принцип опоры исключительно на Коран и Сунну: «Слово веры является полным, только если подкреплено делом, а слово и дело являются полными, только если есть намерение, а слово, дело и намерение являются полными только в согласии с Сунной»¹³. В связи с этим султан сформулировал то, каким должен быть образ алима, следующего пути праведных предков: «улама, которые следуют пути праведных предков, да будет доволен ими Аллах, занимаются чтением Корана и хадисов Пророка, мир Ему, и выводят свои суждения [только] из них»¹⁴. Фактически, это было наступлением на *таклид*, приверженцами которого были алимы как носители традиции¹⁵.

Заявленное султаном противостояние традиции наиболее ярко воплотилось в кампании, которую султан развернул против *мухтасарат* (ед.ч. *мухтасар* – араб. «сокращенный, краткий») – сокращенных версий, компендиумов *тафсира* и различных комментариев¹⁶, которые пользовались большой популярностью среди марокканских алимов, в частности, наиболее распространенный в Магрибе «Мухтасар» маликитского правоведа Халила ибн Исхака (ум. в 1365 г.) на свод хадисов «ал-Муватта'» Малика ибн Анаса (ум. в 795 г.). «Мухтасар» Халила пользовался огромной популярностью среди маликитских богословов и был главным пособием для обучения маликитскому фикху в XV–XIX вв. Сиди Мухаммад полагал, что *мухтасарат* препятствуют пониманию священного текста, что, в свою очередь, приводит к искажениям¹⁷. Действительно, сложилась парадоксальная ситуация: с одной стороны, целью мухтасара была

¹² Сиди Мухаммад бен Абдаллах ал-Алауи. Китаб масанид ал-а'имма (Книга о собраниях хадисов [великих] имамов) / Публ. и коммент. Ал-Фарид ал-Бустани. ал-Ара'иш, 1941. С. 34.

¹³ Там же. С. 5.

¹⁴ Бадв Абд ал-Джалил. Ал-аср аш-шатиби... С. 70.

¹⁵ Таклид – следование религиозным авторитетам какого-либо мазхаба при разрешении частных вопросов фикха. Кроме того, под этим понятием подразумевается консерватизм. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 222.

¹⁶ Тафсир – толкование Корана и Сунны.

¹⁷ Схожее мнение высказывал позднее и султан Мулай Абд ар-Рахман ибн Хишам (1822–1859 гг.), который так же предпринял попытку провести реформу образования. Так, в своем указе (*дахире*) он выразил мнение о том, что изучение мухтасарат отдаляет факихов от самих источников. Ибн Зайдан Маула Абд ар-Рахман. Итхаф а'лам ан-нас би джамал ахбар хадират Микнас (Одарение выдающихся мужей народа полным изложением событий столичного города Мекнеса). Т. 5. Каир, 2008. С. 139–140.

передача информации в упрощенной форме, однако освоение самого текста требовало долгой и чрезвычайно кропотливой работы, поскольку для его понимания ученику требовалось изучить более двадцати томов комментариев, в то время как сам свод «ал-Муватта'», на который был сделан Мухтасар ал-Халила, состоял всего из трех томов¹⁸. Как следует из сочинений Сиди Мухаммада, он считал «Мухтасар» Халила крайне ненадежным источником. Так, в своем трактате «Китаб масанид ал-а'имма» (Книга о собраниях хадисов [великих] имамов) султан, подвергая критике некоторые положения «Мухтасара», писал: «Вернее следовать делам сподвижников [Пророка] и праведных предков, чем тому, что говорил Халил»¹⁹.

В результате Сиди Мухаммад полностью запретил использовать при преподавании и вынесении юридических решений «Мухтасар» Халила. Как пишет хронист Ахмад бен Халид ан-Насири, к концу его правления в Марокко почти не осталось тех, кто читал бы «Мухтасар»²⁰. Тем не менее данное утверждение представляется преувеличением, поскольку традиция чтения «Мухтасара» Халила настолько укоренилась в Марокко, что полный отказ от нее представляется маловероятным. Кроме того, сын Сиди Мухаммада, Мулай Слиман (1792–1822), который проводил в Марокко салафитские реформы, во время своего правления вернул «Мухтасар» Халила в практику преподавания²¹.

Сиди Мухаммад осуждал также и те искажения веры, которые проявлялись в обрядовой стороне жизни марокканских мусульман. В частности, он подвергал критике порядок молитвы, который был установлен в Марокко со времен Халила ибн Исхака. Так, во время коллективной молитвы в мечети после чтения суры «Фатиха» у мусульман-суннитов существует обыкновение говорить «аминь». В Марокко же это было не принято, что Сиди Мухаммад считал неправильным, ссылаясь на хадис Аби Хурейры: «Посланник Аллаха, да благословит Его Аллах и приветствует, сказал: «Если имам говорит: «не тех, на кого пал гнев и не заблудших», то скажите «амин», и тому, кто произнес это слово одновременно с ангелами, будут прощены все грехи»²². На полях упомянутого выше трактата

¹⁸ *Kninah L.* L'évolution des structures sociales et politiques du Maroc au XIX^eme siècle (Fes: 1820–1912). L'ouverture au marché mondial et ses conséquences. Fes, 2002. P. 266.

¹⁹ Сиди Мухаммад бен Абдаллах ал-Алауи. Китаб масанид ал-а'имма. С. 26.

²⁰ Ан-Насири Ахмад. Китаб ал-Истикса'... Т. 8. С. 67.

²¹ Там же. Т. 8. С. 67.

²² Сиди Мухаммад бен Абдаллах ал-Алауи. Китаб масанид ал-а'имма. С. 27.

Сиди Мухаммада рядом с этим хадисом его рукой написано, что традиция произносить слово «амин» была забыта в Марокко, в то время как, вне всякого сомнения, это то, как поступали во времена Пророка Мухаммада²³. Причина же, по которой в Марокко перестали следовать этому обычаю, согласно мнению султана, заключается в фетве Халила, в которой он постановил, что это слово нужно произносить про себя. Люди якобы продолжали это говорить про себя до тех пор, пока совсем не перестали это произносить²⁴.

Кроме того, султан выступал с критикой трудов представителей аш‘аритского *калама*²⁵, в частности, Абу Хамида ал-Газали (1058–1111) из-за его рационального подхода к толкованиям священных текстов. Сиди Мухаммад полагал, что в трудах по мусульманскому праву нельзя допускать рассуждений или тезисов, основанных на логических умозаклЮчениях, а не на Коране и Сунне, а также на основании хадисов со слабым *иснадом* или «присочиненных» хадисах (ал-ахадис ал-мавду’а)²⁶. В связи с этим, как следует из источников, султан считал необходимым полностью отказаться от изучения книг аш‘аритского *калама*, а вместо этого призывал людей следовать образцу предков (*мазхаб ас-салаф*), то есть читать Коран и Сунну, а также ограничиваться буквальным восприятием текстов (*захир ал-Китаб ва-с-Сунна*) без какого-либо дополнительного толкования²⁷. В то же время Сиди Мухаммад не запрещал *калам* как таковой и признавал, что сами по себе логические и философские размышления над священными текстами могут иметь место, но ими следует заниматься дома, а не в мечети²⁸. Тем самым, султан призывал образованных марокканцев заниматься философскими рассуждениями вне публичной сферы.

²³ Там же. С. 27.

²⁴ Там же. С. 28.

²⁵ Калам (араб. «речь») – философское направление в исламе, дающее исламским догматам толкование, основанное на разуме.

²⁶ Аш‘аризм – одно из направлений суннитского *калама*, разработанное Абу-л-Хасаном ал-Аш‘ари (ум. 936 г.). Основным принципом аш‘аризма было безоговорочное принятие главных постулатов веры и подкрепление этого принятия рациональными доводами, при этом доводы разума оказывались подчиненными положениям веры. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 32.

²⁷ Бадв Абд ал-Джалил. Ал-аср аш-шатиби... С. 69.

²⁸ Ан-Насири Ахмад. Китаб ал-Истикса’... С. 68. Стоит отметить, что в Магрибе традиция отрицательного отношения к *каламу*, в том числе к трудам ал-Газали, восходит еще к эпохе Альморавидов (XI–XII вв.). См.: Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (Средние века, Новое время). СПб, 2008. С. 93.

²⁹ Бадв Абд ал-Джалил. Ал-аср аш-шатиби... С. 71.

Наряду с критикой университетского образования, Сиди Мухаммад бен Абдаллах разрабатывал проект реформы начального образования в марокканских куттабах и медресе. Стоит пояснить, что в Марокко в силу региональной специфики местных верований главными трансляторами религиозного знания вне городской среды были суфийские проповедники и мурабиты²⁹, а население порой не было знакомо даже с основными столпами ислама.

Сиди Мухаммад, судя по его богословскому наследию, был поражен невежеством имамов, служивших в провинциальной глубинке. Так, в трактате «Мавахиб ал-маннан бима йата'аккаду 'ала-л-му'аллимин та'лимуху ли-с-сибйан» (Дары Щедрейшего [Аллаха] в том, чему учителя непременно обязаны обучать юношей), в котором он изложил свой проект реформы образования, султан писал: «Я долго проверял известных хафизов³⁰ Корана и беседовал с ними, <...> и обнаружил их полное невежество, особенно в сельской местности. <...> Сколько же среди их имамов тех, кто не знает порядка омовения, совершения молитвы и сахва³¹. <...> Я обнаружил, что каждый из преподавателей, которых я проверял, ничего не знает о своей вере»³².

В связи с этим Сиди Мухаммад задумывал проект реформы куттабов, нацеленной на унификацию стандартов обучения. Данному вопросу он посвятил упомянутый выше трактат, целью которого было просвещение учителей куттабов. Трактат написан в жанре советов (*наса'их*), где султан подробно разъясняет, как и в какой последовательности следует знакомить учеников с основными обрядами и положениями ислама³³. Тем самым Сиди Мухаммад предпринял попытку распространить основы шариата среди сельского, преимущественно берберского, населения³⁴.

²⁹ Мурабит – почитаемый в местных общинах религиозный деятель, исламский аналог местного святого в христианстве.

³⁰ Хафиз – тот, кто знает Коран наизусть.

³¹ Сахв – правила компенсации пропущенных молитв или ракатов.

³² Сиди Мухаммад бен Абдаллах ал-Алауи. Мавахиб ал-маннан бима йата'аккаду 'ала-л-му'аллимин та'лимуху ли-с-сибйан (Дары Щедрейшего [Аллаха] в том, чему учителя непременно обязаны обучать юношей) / Публ. и ред. А. ал-Алауи. Визарат ал-аукаф ва-ш-шу'ун ал-исламия, 1996. С. 27–28.

³³ Патернализм власти султана/короля Марокко и сегодня остается важным фактором ее легитимности. См.: Орлов В.В. Марокко на фоне арабских революций: факторы устойчивости власти // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола» / Отв. ред. И. В. Следзевский, А.Д. Саватеев. М., 2012. С. 54–55.

³⁴ Подобная политика получила развитие при сыне Сиди Мухаммада Мулай Слимане (1792–1822), который размещал среди берберских племен кади, для того чтобы

Еще одной важной идеей, которую развивал в своем богословском творчестве Сиди Мухаммад, был призыв к пересмотру привычной для мусульман Марокко практики придерживаться только одного мазхаба³⁵. Султан считал, что не стоит ограничиваться рамками маликизма, который повсеместно был распространен в Марокко. Сама по себе идея о том, что не стоит придерживаться только одного мазхаба, представляется новаторской для Марокко: традиционно маликизм не только являлся единственным мазхабом, который безраздельно господствовал в стране, но и являлся одной из форм выражения собственной идентичности для магрибинцев, которая позволяла им отличать себя от мусульман Машрика³⁶. При этом наиболее важным, по мнению Сиди Мухаммада, была не принадлежность к какому-либо мазхабу, а следование пути праведных предков³⁷. Так, ему принадлежит знаменитая фраза: «Ана малики мазхабан ханбали и'тикадан» («Я маликит по мазхабу и ханбалит по убеждению»)³⁸. Как представляется, это высказывание довольно точно отражает то, как Сиди Мухаммад видел путь религиозных реформ в Марокко: не стоит ломать традиции, которые пустили глубокие корни, однако можно наполнить эти формы новым, правильным, с его точки зрения, содержанием. Данное предположение подтверждается выводами известного марокканского историка Абдаллаха ал-Арви о том, что салафизм Сиди Мухаммада был направлен против обрядовых и бытовых практик народного ислама, которые явно расходились с нормами ислама, но не против самих основ этих культов³⁹.

Проведенное исследование богословского наследия Сиди Мухаммада ибн Абдаллаха позволяет по-новому посмотреть и на историю салафитских реформ в Алаутском Марокко. Несмотря на то что вопрос о заимствовании или оригинальности данных идей остается дискуссионным, на основании источников можно предположить, что интерес к салафитским идеям проявлялся в Марокко еще тогда, когда

обычное право, господствовавшее в их среде, наконец уступило место шариату. См.: Орлов В.В. Крах ваххабитской модели в Магрибе: реформы марокканского султана Мулай Слимана (1792–1822 гг.) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 1993. № 4. С. 30.

³⁵ Мазхаб – религиозно-юридическая школа в исламе.

³⁶ *El Mansour M. Maghribis in the Mashriq During the Morean Period: Representations of the Others Within the World of Islam // North Africa, Islam and the Mediterranean World. From the Almoravids to the Algerian War / Ed. by J. Clancy-Smith. London, 2001. P. 84.*

³⁷ Бадв Абд ал-Джалил. Ал-аср аш-шатиби... С. 72.

³⁸ Ан-Насири Ахмад ибн Халид. Китаб ал-Истикса'... Т. 8. С. 68.

³⁹ *Laroui A. Esquisses historiques. Casablanca, 1993. P. 42.*

ваххабитское движение в Аравии находилось в зародышевом состоянии: как представляется, взгляды Сиди Мухаммада сформировались в то время, когда он был наместником своего отца в Мараккеше, т.е. с 1746 по 1757 г., а это был период, когда учение Мухаммада ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792) только набирало популярность внутри Аравии. В результате, из сочинений султана становится ясно, что идеи возврата к чистоте ислама получили распространение еще в 40–50-е годы XVIII в., а не в результате ваххабитского призыва, разошедшегося по странам Магриба в 1811 г.

Таким образом, мы можем утверждать, что к середине XVIII в. Марокко переживало процессы, сходные с теми, которые происходили в других областях исламской ойкумены. Более того, на основании источников можно предположить, что салафитские призывы в Марокко звучали даже раньше, чем на Аравийском полуострове, или параллельно с ними, поскольку Сиди Мухаммад начал свои теологические изыскания в данном направлении еще до того, как заявили о себе аравийские ваххабиты. Это обстоятельство свидетельствует о многогранности обновленческих тенденций, охвативших исламский мир во второй половине XVIII в.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки (Средние века, Новое время). СПб, 2008.
2. Жантиев Д.Р., Орлов В.В. Судьбы ваххабитского учения в предколониальном арабском мире (на примере сирийской и марокканской региональных моделей) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 1997. № 4.
3. Орлов В.В. Крах ваххабитской модели в Магрибе: реформы марокканского султана Мулай Слимана (1792–1822 гг.) // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 1993. № 4.
4. Орлов В.В. Марокко на фоне арабских революций: факторы устойчивости власти // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола» / Отв. ред. И.В. Следзевский, А.Д. Саватеев. М., 2012.
5. Трофимов Д.А. Исламский фундаментализм в арабских странах: истоки и реалии // Восток. 1992. № 1.
6. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
7. Kninah L. L'évolution des structures sociales et politiques du Maroc au XIXème siècle (Fès: 1820–1912). L'ouverture au marché mondial et ses conséquences. Fès, 2002.
8. Laroui A. Esquisses historiques. Casablanca, 1993.
9. El Mansour M. Maghribis in the Mashriq During the Moredn Period: Representations of the Others Within the World of Islam // North Africa, Islam and the Mediterranean World. From the Almoravids to the Algerian War / Ed. by J. Clancy-Smith. London, 2001.
10. Rahman, Fazlur. Islam. Chicago, 1979.
11. Бадв, Абд ал-Джалил. Ал-аср аш-шатиби фи-л-фикр ас-салафи би-л-магриб (Наследие аш-Шатиби в салафитской мысли Марокко). Мохаммедия, 1996.
12. Ибн Зайдан, Маула Абд ар-Рахман. Итхаф а'лам ан-нас би джамал ахбар хадират Микнас (Одарение выдающихся мужей народа полным изложением событий столичного города Мекнеса). Т. 1–5. Каир, 2008.

13. Аз-Захи, Нур ад-Дин. Аз-Завийа ва-л-хизб. Ал-Ислам ва-с-сийаса фи-л-муджтама' ал-магриби (Завийа и партия. Ислам и политика в марокканском обществе). Касабланка, 2001.
14. Ан-Насири, Ахмад ибн Халид. Китаб ал-Истикса' ли ахбар дуввал ал-Магриб ал-Акса (Книга изучения сведений о династиях Дальнего Магриба). Т. 1–9. Касабланка, 1954–1956.
15. Сиди Мухаммад бен Абдаллах ал-Алауи. Китаб масанид ал-а'имма (Книга о собраниях хадисов [великих] имамов) / Публ. и коммент. Ал-Фарид ал-Бустани. Лараш, 1941.
16. Сиди Мухаммад бен Абдаллах ал-Алауи. Мавахиб ал-маннан бима йата'аккаду 'ала-л-му'аллимин та'лимуху ли-с-сибиан (Дары Щедрейшего [Аллаха] в том, чему учителя непременно обязаны обучать юношей) / Публ. и ред. А. ал-Алауи. Мохаммедийя, Визарат ал-лукаф ва-ш-шу'ун ал-исламиyyа, 1996.

Daria V. Solovyeva

MOROCCAN SULTAN SIDI MUHAMMAD BEN ABDALLAH (1757–1790): INTERPRETATION OF THEOLOGICAL HERITAGE

*Lomonosov Moscow State University
1 Leninskie Gory, Moscow, 11999*

The article is focused on the theological legacy of Moroccan Sultan Sidi Muhammad ben 'Abdallah (1757–1790). The significance of his religious works is caused by the fact that since the Almohads (12th century) Sidi Muhammad was the first Moroccan sultan who consistently called for return to the pure Islam of Prophet Muhammad. Moreover, a study of his theological heritage allows us to rethink the view of the development of the Salafism in Arab-Islamic societies. For example, Russian and international researchers used to consider that the Moroccan sultans had turned to the Salafi ideas only after the development of the Wahhabi doctrine in Arabia. However, an analysis of the religious works of Sidi Muhammad shows that the rise of Salafi ideas in Morocco was not a result of adoption of the Wahhabi ideology which spread on the Arabian peninsula, but formed at the stage when the Wahhabi movement was just emerging. The fundamentalist views of the Moroccan sultan were the result of internal processes that took place at that time in the Islamic Far West, and not of external influence. This conclusion broadens the limits of our perception of the renewal tendencies that emerged in the Arab-Islamic world in the second half of the 18th century.

Key words: Salafism; Morocco; education; reforms; Maliki madhhab.

About the author: *Daria V. Solovyeva* – Post-Graduate, Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University. E-mail: dashasolo@mail.ru

REFERENCES

1. Dyakov N.N. *Musulmanskiy Maghrib. Sherify, tariqaty, marabouty v istorii Severnoy Afriki (Sredniye veka, Novoe vremya)* (The Islamic Maghrib. Sharifs, Tariqas and Mourabits in the History of North Africa [Middle Ages and Modern times]). SPb, 2008.
2. Zhantiev D.R., Orlov V.V. *Soud' by vahhabitskogo ucheniya v predkolonial'nom arabskom mire (na primere siriyской i marokkanskoj regional'nykh modeley)* (Wahhabi Doctrine Destinies in the Pre-colonial Arab World [on the Example of Syrian and Moroccan Regional Models]). *Vesntik Moskovskogo universiteta*. Ser. 13. Vostokovedenie. 1997, № 4.
3. Orlov V.V. *Krah vahhabitskoy modeli v Magribe: reformy marokkanskoj sultana Moulay Slimana (1792–1822 gg.)* (The Failure of the Wahhabi Model in Maghrib: Reforms of the Moroccan Sultan Moulay Sliman). *Vesntik Moskovskogo universiteta*. Ser. 13. Vostokovedenie. 1993, № 4.
4. Orlov V.V. Marokko na fone arabskikh revolyutciy: factory ustoychivosti vlasti (Morocco Against the Backdrop of Arab Revolutions: Factors of the Stability of Power). *Protestnyye dvizheniya v arabskikh stranah: predposylki, osobennosti, perspektivi. Materialy konferentsii kruglogo stola*. *Otv. red. I.V. Sledzevsky, A.D. Savateev*. M., 2012.
5. Trofimov D.A. *Islamskiy fundamentalizm v arabskikh stranah: istoki i realii* (Islamic Fundamentalism in Arabic Countries: Origins and Realities). *Vostok*, 1992, № 1.
6. *Islam. Entsiklopedicheskij slovar'* (Islam. The Encyclopaedic Dictionary). M., 1992.
7. Kninah, Larbi. *L'évolution des structures sociales et politiques du Maroc au XIXème siècle (Fès: 1820–1912). L'ouverture au marché mondial et ses conséquences*. Fès, 2002.
8. Laroui, Abdallah. *Esquisses historiques*. Casablanca, 1993.
9. El Mansour M. *Maghribis in the Mashriq During the Moredn Period: Representations of the Others Within the World of Islam*. North Africa, Islam and the Mediterranean World. From the Almoravids to the Algerian War. Ed. by J. Clancy-Smith. London, 2001.
10. Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago, 1979.
11. Badw Abd al-Jalil. *Al-athr al-shatibi fi al-fikr al-salafiy bi al-Maghrib* (The Shatibi Heritage in the Maghrebi Salafi Thought). Mohammedia, 1996.
12. Ibn Zaidan, Mawla Abd ar-Rahman. *Ithaf a'lam al-nas bi jamal hadirat Miknas* (A Presentation of Luminous Men with the most beautiful Reports of the City of Meknes). V. 1–5. al-Qahira, 2008.
13. Az-Zahi, Nour ad-Din. *Al-Zawia wa-l-hisb. Al-Islam wa al-siyasa fi al-mudgtama' al-maghribiy (Zawia and party. Islam and Politics in Moroccan Society)*. Casablanca, 2001.
14. Al-Nasiri, Abu al-Abbas Ahmad ibn Khalid. *Kitab al-istiqa li akhbar duwwal al-Maghrib al-Aqsa* (The Book of Examination of Findings about the Dynasties of the Far Maghrib). V. 1–9. Casablanca, 1954–1956.
15. Sidi Mouhammad ben Abdallah al-Alawi. *Kitab masanid al-a'imma* (Book of the Collections of Hadith Collected by Imams). Publ. and comm. by al-Farid al-Boustani. al-'Ara'ish, 1941.
16. Sidi Mouhammad ben Abdallah al-Alawi. *Mawahib al'mannan bi ma yata'akkadu alya al-mou'allimin ta'limuhu li al-sibiyan* (The Gifts of the the Most Beneficent on What Teachers Should Teach Students). Publ. and ed. by al-Alawi A. Mohammedia, 1996.

ПРАВИЛА ПРЕДОСТАВЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Журнал «Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение» публикует статьи, материалы и сообщения, рецензии и библиографические обзоры, информацию о круглых столах и конференциях по своему научному профилю.

Авторы несут ответственность за достоверность приведенных фактов, цитат, имен собственных (в том числе географических названий), а также сведений энциклопедического характера.

Журнал «Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение» выходит один раз в три месяца.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

*Требования к **формату** текста статей:*

- текстовый редактор Microsoft Word;
- шрифт Times New Roman или Times New Roman Cyrillic 12-й кегль;
- полупетельный межстрочный интервал;
- поля: 2,54 и 3,17 см;
- **объем рукописи до 25 тыс. знаков с пробелами (для аспирантов — строго до 17 тыс. знаков с пробелами).**

*Требования к **форме** предоставления статей:*

- текст присылается на электронный адрес редколлегии в формате RTF (rich text format);
- если в статье используются дополнительные шрифты, то они должны быть записаны на отдельном файле;
- схемы, рисунки, алгоритмы и иной иллюстративный материал необходимо сохранить отдельными файлами в формате .tif.

Статья должна содержать следующие обязательные элементы:

- аннотации (200-300 слов) и ключевые слова (до 20 слов) на русском и английском языках;
- сведения обо всех авторах на русском и английском языках: фамилия, имя, отчество (полностью), ученая степень, ученое звание, полное название и адрес научного или учебного учреждения и его структурного подразделения, контактный телефон и адрес электронной почты автора;
- приставные библиографические списки (ссылки на цитируемые исследования должны быть оформлены в тексте в виде внутритекстовых ссылок; ссылки на источники оформляются в виде подстрочных сносок, список процитированных исследований должен быть вынесен в конец статьи в виде **списка литературы и references**).

Помните, что несоблюдение требований к оформлению может существенным образом усложнить процесс публикации статьи. **Подробнее требования изложены на сайте журнала** <http://iaas.msu.ru/index.php/ru/vestnik-vostok>

Выплата гонорара за публикации не предусматривается.

Рукописи не возвращаются. Во всех случаях полиграфического брака просьба обращаться в типографию.

Плата с авторов за публикацию рукописей не взимается.

УЧРЕДИТЕЛИ:

Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова;
Институт стран Азии и Африки МГУ

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Брагинский В.И., докт. филол. наук, проф. Школы востоковедения и африканистики Лондонского университета, Великобритания (SOAS, University of London, UK); **Ильбер Ортайлы**, проф. университета Стамбула, Турция (Istanbul University, Turkey); **Панчанан Моханти**, проф. университета Хайдарабада, Индия (Haiderabad University, India); **Ху Аньган**, проф. университета Цинхуа, Китай (Tsinghua University, China); **Экехард Шульц**, докт. филол. наук, проф. института Восточных исследований Лейпцигского университета, Германия (Institute of Oriental Studies, Leipzig University, Germany); **Ямасита Марико**, почетный профессор университета Токай, Япония (Tokai University, Japan)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Мейер М.С. (гл. редактор), докт. ист. наук, проф., президент ИСАА МГУ; **Гевелинг Л.В.** (зам. гл. редактора), докт. полит. наук, проф.; **Захарьин Б.А.** (зам. гл. редактора), докт. филол. наук, проф., зав. кафедрой индийской филологии; **Волчкова Е.В.** (отв. секретарь), канд. ист. наук, доц. кафедры истории Китая

Члены редколлегии:

Абрамова И.О., директор Института Африки РАН, чл.-корр. РАН; **Басс И.И.**, проф., зав. кафедрой иностранных языков и лингвистики Санкт-Петербургского ин-та культуры; **Быкова С.А.**, доцент, зав. кафедрой японской филологии; **Видясова М.Ф.**, проф.; **Громова Н.В.**, проф., зав. кафедрой африканистики; **Деоник Д.В.**, проф. кафедры истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии; **Карапетьянц А.М.**, проф. кафедры китайской филологии; **Кулешова Н.С.**, зам. директора по науке, проф. кафедры политологии; **Лапина З.Г.**, проф.; **Мельянцеv В.А.**, проф., зав. кафедрой международных экономических отношений; **Мосяков Д.В.**, проф., заведующий Центром исследований Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании Ин-та востоковедения РАН; **Орлов В.В.**, проф. кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока; **Писарев А.А.**, проф. ф-та русского языка и междунаро. отношений Тамканского университета (Тайвань); **Репенкова М.М.**, проф., зав. кафедрой тюркской филологии; **Сафронова А.Л.**, проф., зав. кафедрой истории Южной Азии; **Фридман Л.А.**, проф. кафедры экономики и экономгеографии; **Фролов Д.В.**, проф., зав. кафедрой арабской филологии, чл.-корр. РАН; **Яковлев А.И.**, проф., вед. науч. сотр. Института востоковедения РАН

Редактор *И.В. Краснослободцева*

Журнал зарегистрирован в Министерстве печати и информации РФ.
Свидетельство о регистрации № 1563 от 14 февраля 1991 г.

Адрес редакции: 103009, Моховая, 11, стр. 1. Тел. 8 (495) 629-55-48.

Подписано в печать 25.05.2018. Формат 60×90¹/₁₆. Гарнитура Таймс. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 7,0. Уч.-изд. л. 7,2. Тираж экз. Изд. № 11 022. Заказ №

Издательство Московского университета.

119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15 (ул. Академика Хохлова, 11)
Тел.: (495)939-32-91. E-mail: secretary-msu-press@yandex.ru

Отпечатано: Публичное акционерное общество «Т8 Издательские Технологии».
109316 Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.

ISSN 0201–7385

ISSN 0320–8095

ИНДЕКС 40552 (каталог «Пресса России»)

ISSN 0201–7385. ISSN 0320–8095

ВЕСТН. МОСК. УН-ТА. СЕР. 13. ВОСТОКОВЕДЕНИЕ. 2018. № 2. 1–112.