

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



HUMANITARIAN ACCENT

№ 1

Scientific quarterly

Moscow 2018

ГУМАНИТАРНЫЙ АКЦЕНТ

№ 1

Ежеквартальный научный журнал

Москва 2018

Редакционный совет

А.Б. Безбородов, д-р ист. наук, проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. наук, проф., Н.И. Басовская, д-р ист. наук, проф.,
Л.Н. Вдовиченко, д-р социол. наук, проф., В.Д. Губин, д-р филос. наук, проф.,
доктор Гудрун Ершов (Берлинский университет им. Гумбольдта, Германия),
В.И. Заботкина, д-р филол. наук, проф., Г.И. Зверева, д-р ист. наук, проф.,
И.И. Исаев, канд. филол. наук, доц., В.А. Колотаев, д-р филол. наук, проф.,
Н.Л. Лепе, канд. физ.-мат. наук, доц., А.П. Логунов, д-р ист. наук, проф.,
Б.И. Медведев, канд. экон. наук, доц., С.Ю. Неклюдов, д-р филол. наук, проф.,
О.В. Павленко, канд. ист. наук, доц., Н.В. Ростиславлева, д-р ист. наук, проф.,
И.С. Смирнов, канд. филол. наук, А.А. Столяров, канд. ист. наук, доц.,
П.П. Шкаренков, д-р ист. наук, проф.

Редакционная коллегия

Е.Л. Чернова, гл. ред., канд. ист. наук,
Я.О. Зубов, зам. гл. ред., канд. экон. наук, доц.;
Е.В. Фадеева; Е.В. Колесникова; М.Б. Коношенко, канд. филол. наук;
И.С. Курилович, канд. филос. наук; Е.П. Охалкина;
И.Е. Печенкин, канд. искусствоведения, доц.; А.А. Селезнев

Ответственные за выпуск

Е.Л. Чернова, канд. ист. наук;
П.В. Башарин, канд. филос. наук, доц.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 9

Выразительные средства языка как индикатор значений

И.А. Газиева
Индикаторы эмоций в языке хинди
и особенности их перевода (к постановке вопроса) 10

К.А. Алиева
К вопросу об употреблении аналитических форм
с гоноративным значением в древнеуйгурском языке 19

А.Б. Каменецкая
Священный язык и израильский абсурдизм.
Случай Орли Кагель-Блюм 25

Интерпретация значений литературных образов

А.С. Рыженков
Образ небесного свода
в «Солнечной» касыде Ахмета-паши 31

Д.И. Савельева
Критика молодежи в эфиопской поэзии XXI века
на примере творчества Соломона Могеса 38

Искусство и его образы: в поиске значений

М.С. Лебедев
Вторая мировая война
в контексте японской культуры аниме 42

<i>Н.В. Андрианов</i> Интерпретации прошлого: индийское средневековье в фильмах «Великий Могол» (Mughal-e-Azam) и «Джодха и Акбар» (Jodhaa Akbar)	49
--	----

<i>В.А. Березина</i> Живопись как форма динамической медитации в Чань-буддизме	56
--	----

Религиозно-социальные явления
современного Востока: значения «злобы дня»

<i>В.В. Лебедева</i> Положение далитов в современном индийском социуме	61
--	----

<i>Э.М. Сеитов</i> Культ почитания святых в среднеазиатском народном исламе на примере комплекса Шейхантаур, г. Ташкент, Узбекистан	68
---	----

<i>Е.С. Высочина</i> Радикальный ислам в Ливии	73
---	----

Abstracts	82
-----------	----

Сведения об авторах	86
---------------------	----

CONTENTS

Editorial note 9

Expressive language means as a value indicator

I. Gazieva

Indicators of emotions in Hindi and the features
of their translation (to formulation of the question) 10

K. Alieva

To a question of use of analytical forms
with honorative value in ancient Uyghur language 19

A. Kamenetskaya

The sacred language and Israeli absurdity.
The case of Orly Castel-Blum 25

Interpretation of meanings of literary images

A. Ryzhenkov

The image of the firmament
in the “Sunny” Qasida of Ahmed Pasha 31

D. Savel'eva

The criticism of the youth
in the Ethiopian poetry of 21ST century
by the example of creation of Solomon Moges 38

Art and its images: in the search for meanings

M. Lebedev

World War II in the context of Japanese anime culture 42

<i>N. Andrianov</i> Interpretations of the past: Indian Middle Ages in the films “The Great Mogul” (Mughal-e-Azam) and “Jodha and Akbar” (Jodhaa Akbar)	49
--	----

<i>V. Berezina</i> Painting as a form of dynamic meditation in Ch’an Buddhism	56
---	----

Religious and social phenomena
of the modern East: the meanings of “The rage of the day”

<i>V. Lebedeva</i> The situation of Dalits in modern Indian society	61
--	----

<i>E. Seitov</i> The Cult of saints veneration in Central Asian folk Islam by the example of the Sheikhtaur complex, Tashkent, Uzbekistan	68
--	----

<i>E. Vysochina</i> Radical Islam in Libya	73
---	----

Abstracts	82
-----------	----

General data about the authors	86
--------------------------------	----

От редакции

Предваряя настоящий выпуск журнала, мы хотели бы вспомнить о работах известного антрополога Клиффорда Гирца, посвященных традиционным религиям и культурам Юго-Восточной Азии и Северной Африки, прежде всего, о тех работах, которые объединены в сборнике «Интерпретация культур» (Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.). В них ставится проблема сложности изучения чужой культуры. По мнению К. Гирца, ключ к культуре лежит в реконструкции связей социального действия с его контекстом, и проблема этих связей есть вопрос «не социальной механики, но социальной семантики». Концептуальное оформление своих идей он назвал своей «веселой наукой» (“fröhliche Wissenschaft”), избрав достаточно ироничный способ ее вписывания в ряд концепций XX века, сигнализирующих о значимых изменениях в теоретической науке. Его ирония, по всей очевидности, не является способом проявления чувства юмора. Скорее, она связана с требованием глубины и самокритичности в подходе к изучаемым явлениям. К. Гирц – сторонник формирования теоретических обобщений на основе практических исследований.

Е.Л. Чернова

ВЫРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА ЯЗЫКА КАК ИНДИКАТОР ЗНАЧЕНИЙ

ББК 81.522
УДК 811.214.21'25

И.А. Газиева

Индикаторы эмоций в языке хинди и особенности их перевода (к постановке вопроса)

Статья посвящена актуальному на сегодняшний день вопросу функционирования эмоций в языке, а также способам их выделения и описания. В частности, рассматривается национально-культурная специфика выражения эмоций в языке хинди: междометия и релятивная лексика с точки зрения их эмоциональной окраски, особенности их перевода, место в системе частей речи; приводится классификация междометий языка хинди.

Ключевые слова: междометия, релятивы, выражение эмоций, язык хинди, перевод.

В данной статье мы рассматриваем такой род лексики, как междометия и релятивы. Это так называемый класс слов, употребляющихся в речи «с общим значением реакции на слова собеседника или ситуацию»¹. Рассматриваемая тема актуальна в связи с необходимостью более углубленного изучения такой эмоциональной сферы языка хинди, как междометные единицы и релятивы, функциональной особенности их перевода и интерпретации на другом языке. Этот род лексики наименее изучен в языке хинди. Объектом исследования являются эмоциональные междометия и релятивы в хинди. Предметом исследования являются способы адекватной передачи на русский язык эмотивной информации, выражаемой в анализируемых текстах на языке хинди с помощью междометий и релятивов. Цель работы – дать системное, всестороннее описание семантических особенностей и функционального назначения междометий и релятивов, показав адекватность способов описания и выражения эмоционального состояния, используемых при художественном переводе с русского языка на хинди и наоборот. Для достижения поставленной цели нужно решить следующие задачи: описать междометия и релятивы как средства эмоционального выражения; определить степень взаимозаменяемости такого

¹ Сиротинина О.Б. Современная разговорная речь и ее особенности. М., 1974. С. 78.

рода эмотивной лексики для русского и хинди с точки зрения адекватности перевода. Источниковая база исследования включает, прежде всего, тексты художественной литературы. Привлекались данные двуязычных словарей.

Толковый словарь С.И. Ожегова дает следующее определение междометия: «неизменяемое слово, непосредственно выражающее эмоциональную реакцию, чувство, ощущение, напр. ай, ах, ба, ого, ох, ух, фи, эх»; «Междометные глаголы – это неизменяемые глагольные формы типа бах, бух, прыг, хват, хлоп, выражающие мгновенное действие»².

А.А. Шахматов определяет междометие как «часть речи, включающая в себя слова, которые как в форме выкрика или звукоподражания, так и в форме, присвоенной другим частям речи, выражают, обнаруживают внутренние или внешние ощущения говорящего, а также его волеизъявления, не являясь, однако, их названиями. Междометия можно определить как неполные слова, ибо слово это не только сигнал для представления, но и словесное его выражение»³. По его мнению, разницу между словом и междометием можно сравнить с разницей между предложением – «Дай мне воды!» и предложением – «Воды!», как сигнала, вызывающего то самое представление, которое обнаруживается в своей полной форме в предложении – «Дай (Дайте) мне воды!»⁴.

А. Вежицкая считает, что «междометие можно определить как языковой знак, выражающий текущее ментальное состояние говорящего, (1) который может быть использован сам по себе, (2) выражающий поддающееся определению значение, (3) не содержащий других знаков (с поддающимся определению значением), (4) не являющийся ...омофоничным с некоторой другой лексической единицей, которая ощущалась бы семантически связанной с ним, и (5) указывающий на текущее ментальное состояние или ментальный акт говорящего (например, 'я чувствую...', 'я хочу...', 'я думаю...', 'я знаю...'). В силу этих критериев такие восклицания, как 'Good Lord!' 'Боже милостивый!', 'Good heavens!' 'Боже мой!' (букв. – Добрые небеса!), 'Christ!' 'Господи!' (букв. – Христел!) или 'Hell!' 'Черт побери!' (букв. – Ад!), не являются междометиями, тогда как такие восклицания, как *gee*, *wow*, *oops* или *ha*, – являются»⁵.

Релятивы как пласт лексики являются словами и словосочетаниями, выражающими реакцию на реплику собеседника или на ситуацию, и характерны для разговорной речи. В диалогах релятивы могут использоваться как часть реплики, так и в качестве целой реплики. Е.А. Земская отмечает, что с точки зрения своего происхождения релятивы очень разнообразны. Они восходят к частицам (а?, ну!, вот!), существительным (дудки!, факт!, комедия!, порядок!) наречиям (здорово!, ладно!), глаголам (давай!, идет!, скажешь!). Кроме того, целый ряд релятивов входит в состав русской фразеологии: «тоже мне!, нечего сказать!, новое дело!, с ума сойти! и т. д.»⁶.

Д.И. Квеселевич, В.П. Сасина рассматривают релятивные междометия, к которым они относят «эмоциональные и императивные междометия, а также и этикетные формулы»⁷. Они считают необходимостью «рассматривать всю совокупность релятивов современ-

² Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. URL: <http://ozhegov.info/slovar/?ex=Y&q=%D0%9C%D0%95%D0%96%D0%94%D0%9E%D0%9C%D0%95%D0%A2%D0%98%D0%95> (дата обращения: 23.03.2018).

³ Шахматов А.А. Синтаксис русского языка / Вступ. ст. Е.В. Клобукова; ред. и коммент. Е.С. Истриной. 3-е изд. М.: URSS, 2001. С. 507.

⁴ Там же.

⁵ Вежицкая А. Семантические универсали и описание языков / Пер. с англ. А.Д. Шмелева; под ред. Т.В. Булыгиной. М.: Языки русской культуры, 1999. I–XII. С. 616.

⁶ Земская Е.А. Русская разговорная речь: Фонетика. Морфология. Лексика. Жест. М.: 1983. С. 92.

⁷ Квеселевич Д.И., Сасина В.П. Русско-английский словарь междометий и релятивов. М.: Рус. яз, 1990. С. 6.

ного русского языка в качестве некоторого функционального поля, ядро которого по праву займут междометия как слова, служащие для выражения чувств и волеизъявления говорящего. За пределами функционального поля релятивов остаются звукоподражания и глагольно-междометные слова. Различие между междометиями и периферийными релятивами состоит в том, что первые выступают лишь сигналами чувств и волеизъявлений, а вторые дают им к тому же номинацию: ой! :: ужас!; ах! :: восторг!; фу! :: муть!; ха-ха! :: цирк!; хэ! :: скажешь!»⁸.

В языке хинди междометия обозначаются как *vismayaadibodhak* – «восклицание»: *vismayaadi* означает «изумление, удивление, недоумение, сомнение», а *bodhak* означает «слово или индикатор, которые указывают на изумление, принятие, страх». З.М. Дымшиц определяет роль междометий в хинди как особый лексическо-грамматический разряд слов, выражающих различные переживания и волевые побуждения, но не называющих их. В связи с этим они не принадлежат ни к самостоятельным частям речи, ни к служебным словам и от других частей речи междометия отличаются следующими формальными признаками:

а) в отличие от знаменательных частей речи междометия не выполняют номинативной функции и поэтому членами предложения быть не могут;

б) они не обладают формами словоизменения, характерными для знаменательных частей речи;

в) они не выражают каких-либо грамматических отношений и в отличие от служебных слов синтаксически независимы;

г) они не принимают словообразовательных аффиксов;

д) для их произнесения характерна особая интонация⁹.

В языке хинди много междометий, и они группируются в различные группы в зависимости от ситуации. Многие междометия в хинди многозначны. К примеру, З.М. Дымшиц подразделяет междометия на производные (соотносительные с другими частями речи) и непроизводные (не соотносительные с другими частями речи). В роли производных междометий могут выступать существительные, прилагательные, глагольные формы, наречия и целые словосочетания, когда они лишаются номинативной функции и выражают только эмоции, чувства и побуждения:

Afsos! (*Жаль!*): Afsos, javaani rukhsat ho gayi! (*Жаль, молодость прошла!*)

Accha! (*А! Хорошо! Прекрасно!*): Accha, lekin unhone mijhe lekha kahaan he? (*А! ну где они меня видели?*)

Chalo! Ao! (*Давайте!*): Chalo, bhaag chale! (*Давай убежим!*)

Thik! (*Правильно! Верно!*): Thik! Chay-naashta Parvez Jhaabwala ke ghar par, iske bad agla program! (*Верно! Чай-завтрак будет в доме Парвеза Джабвалы, а после – следующее мероприятие!*)

Duur! (*Прочь! Вон!*)

Kya khuub! (*Как прекрасно!*)

В качестве производных междометий употребляются также частицы:

Kya? (*Что?*) (вопросительная частица)

⁸ Там же. С. 7.

⁹ Дымшиц З.М. Грамматика языка хинди. В 2-х кн. Кн. 2. М.: Наука, Гл. ред. вост. литературы, 1986. С. 78.

Ji! (*Да!*) (утвердительная частица)

Непроизводные междометия нередко выступают в повторах:

Vah-Vah! (*Браво-Браво!*)

Uf-Uf! (*Ох-Ох! Уф!*)¹⁰.

Рассмотрим классификацию междометий по З.М. Дымшицу, который распределяет междометия в соответствии с их ролью в речи и разделяет на следующие группы:

I. Междометия, выражающие различные эмоции:

а) удивление:

Accha!: Accha, vah to idhar se gaye hei! (*О! Он же только что ушел отсюда!*)

Aji! Are!: Are, abhi to tum gaye nahin, kya baat he? (*О, так ты до сих пор не ушел? В чем дело?*)

Uf!: Uf, kitni bhiir he! (*Ох, какая толпа!*)

Ein!: Ein, tumne kya kaha? (*Вот как! Что это ты сказал?*)

O! Oho!: Oho, itna din chaarh aaaya? (*Ого, уже так светло?*)

Kya! Kyon?: Kyon, kya prem karti ho? (*Как? Неужели любите?*)

Sach!: Sach! Pravin ne kaha, mein ne koi kavita nahiin likhi – sach! Apne gazab hi kar diya! (*Я не написал стихотворение, – сказал Правин. – Неужели! Тогда вы очень плохо поступили!*)

He! Hein!: Hein-Hein! Yah kyon? (*О, это почему же?*)¹¹.

б) одобрение, восхищение, радость, восторг, удовлетворение:

Achcha! (*Хорошо! Великолепно!*)

Ahaa! Ahaaha! (*Прекрасно! Чудесно!*)

Oh!: Oh!, yaad aa gaya! (*О! Вспомнил!*)

Khuub! (*Прекрасно!*): Khuub! Ao! Beitho! (*Прекрасно, заходи, садись!*)

Dhanya-dhanya! (*Браво! Хвала!*)

Bahut accha! (*Очень хорошо!*)

Bhala! (*Неплохо! Хорошо!*)

Vaah-Vaah! Vaah-va! (*Браво! Отлично! Замечательно!*): Vaah-va! Kitna accha hua! (*Браво! Как хорошо получилось!*)

Shaabaash!: Shaabaash! Kafii samay he! (*Отлично! Есть еще время!*)¹².

в) страх, призыв о помощи:

Ah! (*Ах!*)

Duhaaai! (*Помогите!*)

Bachao! (*Спасите!*)

Baar-re! (*Ах, бабушки!*) Yah keisa hua? (*Как это случилось?*)

Raam-Raam! (*О, Господи!*): Raam-Raam! Are, Raam-Raam! Daktar to bilkul siidhaa admi he. Sab use thag lete hein! (*О боже, доктор ведь совсем простодушный человек. Все его обманывают!*)¹³.

г) сожаление, печаль, горе, страдание, усталость, истому, злость:

Afsos! (*Жаль! Увы!*)

Aah! (*Ах, ох!*): Mein use mar dalunga! (*Я его убью!*)

Uf! (*Уф! Увы!*): Uf! Kitna thak gayi hun! (*Ох, как я устала!*)

Uh! (*Ух!*)

Touba-touba! (*О, горе!*)

Vaah! (*Ох! Увы!*)

Ha! (*Ах!*)

¹⁰ Там же. С. 79.

¹¹ Там же. С. 80.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 81.

Нау! (Ах, увь!): Нау-Нау, ab mein kyaa karuun? (Что же мне теперь делать?)

д) презрение, отвращение:

Uf! (Тьфу!)

Chii! Chii-chii! Chiih! (Фи! Фу!): Chii-chii! Aor tanik bhi lajja nahin aati? Chii-chii-chii! Keisii baaten karti ho? Nirlajja he, nirlajja! Chhiih! (Фу! Фу! И ничуть не стыдно тебе? Фи-Фи! Фи! Что ты говоришь? Бесстыдница, бесстыдница! Тьфу!)

Thu! (Тьфу!)

Dhik! Dhikkar! (Позор! Стыд!)

Murdabaad! (Долой!)¹⁴.

II. Междометия, выражающие различные желания, пожелания, побуждения:

а) желание удалить:

Duur! Hat! (Вон! Прочь!)

Hash! (Ки-ки!)

б) желание предупредить:

Khabardaar! Saavdhaan! (Осторожно! берегись!): Khabardaar! Gooli mar duunga! (Берегись, стрелять буду!)

Saavdhaan! Ye sab bheriye hein jo hamara piichaa kar rahe hein! (Осторожно! Это волки, они преследуют нас!)

в) желание привлечь внимание:

Aji! (Эй! Послушайте!): Aji, is me taklif ki kya baat he? (Послушай! Что в этом трудного?)

Abe! (Эй! Послушай!)

Ari! (Эй!) (при обращении к женщине): Ari, choor ye pagalpan! (Эй! Оставь эту глупость!)

Rii! (Эй! Послушай!) (при обращении к женщине)

Are! (Эй!) (при обращении к мужчине)

Re! (Эй!) (при обращении к мужчине)

Ahe! Aho! E! Ei! O! He! (Послушайте!)

г) побуждение к прекращению действия, призыв к молчанию:

Chup! (Молчать!)

Bas! (Довольно! Хватит!): Bas, mein uskii suurat bhi dekhnaa nahin chahti! (Довольно! Я и видеть его не хочу!)

Le! Lo! (Достаточно! Довольно!)

Hein! (Не смей!)

Shi-shi! (Ш-ш-ш!): Shi-shi, hothon par uungli rakhte hue usne boli. (Ш-ш-ш! – прикладывая палец к губам, проговорила она.)

д) побуждение к тому, чтобы брали что-нибудь:

Le! Lo! (На! Нате!)

е) приглашение действовать совместно:

Ao! Chalao! Lao! (Давайте!)

Aiye! (Давайте!)

III. Междометия, выражающие приветствия, обращения, благодарность, пожелания:

а) приветствия:

Namaskaar! Namaste! Raam-Raam! Pranaam! Salaam! Bandaagi! (Привет!)

¹⁴ Там же.

б) обращение:

Kripaya! Kripaya karke! Zara! (Будьте добры!)

в) пожелание, благодарность, благословение:

Chiiran jiyo! Zindabaad! (Да здравствует!)

Dhanyavaad! Shukriya! (Спасибо!)

Mubarakbaad! (Будьте счастливы! Поздравляю!)¹⁵

К классификации З.М. Дымшица мы хотели бы добавить примеры, взятые из телесериалов и индийских фильмов¹⁶:

а) к эмоциональным междометиям радости можно добавить следующие слова (в хинди они обозначаются как *Harsh Bodhak* – радость):

Jay! (Ура!)

Kya baat! (Вот так штука! Вот это да!)

Sachaa! (Вот как! Неужели! Правда?)

Ke! (Что!)

б) Междометия одобрения (в хинди они обозначаются как *Svikrti Bodhak*):

Gazab! (Класс!)

Fiiitos! (Круто!)

Funduu! (Отлично!)

Kuul! (Фантастика!)

Pakka! (Договорились! Пойдет!)

в) междометия предостережения:

Hoshiyaar! (Осторожно!)

г) междометия испуга, страха, потрясения:

Hare! (Ах!)

Shiv-Shiv! (Шива-Шива! Боже! Господи!)

Naarayan-Narayan! (Боже! Господи!)

Lut! (Караул!)

Guhaar! (Караул! На помощь!)

д) междометия досады, сожаления (на хинди *Shok Bodhak* – сожаление):

Khed! (Увы! Жаль!)

е) междометия порицания, возмущения, отвращения (на хинди *Tiraskar Bodhak* – сожаление):

Dhikkar! (Мерзость! Глупости!)

Bakvas! (Вздор!) Bakvas mat kar! (Чушь! Не говори вздор!)

Badmash! (Мерзавец! слово негативной коннотации)

ж) междометия презрения, ненависти:

Dhatterii! (Проклять!)

Dhik! (Позор!)

Gundaa! (Сволочь! Мерзавец! слово негативной коннотации)

Ullu! (Тупица! слово негативной коннотации)

Muurkh! (Дурак! слово негативной коннотации)

з) междометия горя, страдания, сожаления (на хинди *Duihkh Bodhak* – сожаление):

Aiya! (Ой-ой-ой! Беда!)

Mare! (Беда! Умираю!)

¹⁵ Там же. С. 82.

¹⁶ ICG – Indian Cinema Group [Электронный ресурс] // Vk.com. URL: <https://vk.com/videos-31106704> (дата обращения: 23.03.2018).

и) междометия изумления, испуга (в хинди они обозначаются как *Vismay Bodhak*):

Bindaas! (*Вот это да!*): “Hey yaar, where’ve you been?” – “Bindaas man, don’t worry, I’m right back”. («Ну что, друг, где ты был?» – «Клёво, чувак, не переживай, я вернулся.»)

Vaabaii! (*Батюшки!*)

Aamaaii! (*Матушки!*)

к) междометия, выражающие догадку, размышление, недоверие, удивление, неожиданность (в хинди они обозначаются как *Bhay Bodhak*):

Achche! (*Ну! Вот как! Неужели!*)

Thakk! (*Вот еще!*)

Jya-jya! (*Так-так-так! Е-е-е!*)

Bah-bah! (*Вот тебе раз! Ба! Вот тебе на!*)

Aa! (*Гм! Да!*)

Vaar re Vaar! (*Елки-палки!*)

л) междометные релятивы, выражающие благословения и пожелания (в хинди они обозначаются как *Aashirvad Bodhak* – благословение):

Jiite raho! Sukhii raho! (*Живи долго! Будь счастлив!*)

м) междометные релятивы приветствия:

Alvidaa! (*пока!*)

Tataa! (*пока!*)

Priitiii! (*привет!*)¹⁷.

Д.И. Квеселевич, В.П. Сасина классифицируют междометия и релятивы по следующим категориям слов:

а) слова, выражающие согласие/несогласие: да, нет, ага, конечно, ладно, как же, никак нет и др.;

б) слова, выражающие различные оценки сказанного собеседником, ситуаций, происшествий: ой!, ах!, ужас!, цирк!, факт!, ну и ну!, здорово! и др.;

в) слова, выражающие побуждение, команду, призыв: ш-ш!, стоп!, цып-цып!, огонь!, оставьте!, кругом! и др.¹⁸

По мнению В.А. Чернышева, междометия и релятивы могут употребляться в качестве слов-предложений, которым свойственна завершённая интонация полного предложения. Он также называет их субститутами предложения, поскольку их значения сводятся к утверждению или отрицанию того, что заключено в предшествующем высказывании, к его общей экспрессивно-модальной оценке. К ним он относит следующие слова:

Утвердительное – Naan! (*Да!*), отрицательное Nahin! (*Нет!*)

Модальные – Accha! (*хорошо, ладно*), Bas! (*Достаточно! Ну вот! Вот как!*)

Междометия, выражающие эмоциональную окраску высказывания или побуждение, призыв к действию: Vah-Vah! (*восхищение*), Duhaai! (*Караул!*), Dhat! (*Цыц!*)¹⁹.

В.А. Чернышев также отмечает, что «междометия в хинди используются в функции слов-предложений или в качестве слов-эквивалентов предложений, поскольку междометия – это знаки, лишённые конкретного значения, выражающие эмоциональную

¹⁷ Газиева И.А. Лексические эквиваленты в хинди // Из истории переводческой мысли: материалы междунар. конф. в рамках проекта «Национально-исторические традиции в переводоведении» / Рос. гос. гуманитар. ун-т; под ред. Н.И. Рейнгольд. М.: РГГУ, 2013. С. 260.

¹⁸ Квеселевич Д.И., Сасина В.П. Указ. соч. С. 8.

¹⁹ Чернышев В.А. Синтаксис простого предложения в хинди. М.: Наука, 1965. С. 207.

оценку высказывания или обстановки, а также передающие эмоциональную реакцию говорящего. Они также содержат призыв или побуждение к действию»²⁰. В зависимости от этого слова-предложения различаются как эмоционально-оценочные и побудительные.

1) эмоционально-оценочные, выражающие:

а) огорчение, печаль, сожаление: Hei! Hei-hei! (*Ай-ай!*)

б) удивление, удовольствие, радость: Ahaa! Aahaa! Oh! Oho! (*Ох! Ага! Ах!*)

в) презрение, отвращение: Chii! Chii-chii! (*Фу! Тьфу!*)

г) радость, восторг: Vaah!-vaah! (*Ого!*)

Примеры:

– Rakhi ne vyagra se hokar kaha: “Hei-hei, maan ne Sukhuu ko kapre to diye hi nahin, vah kya pahnega?” (*Ракхи озабоченно сказала: «Ай-ай, мать не дала и одежки-то Суккху, что надевать будет?»*);

– Mafarilaal ko dekhte hi Suboodh lapak kar uske gale se lipat gaye aor bole: “tum khub mile bhaai! Yahaan keise aae? Oh, aaj yug ke baad bhent hui”. (*Завидев Мадарилала, Субодх бросился ему на шею, приговаривая: «Как хорошо, что ты встретился, брат! Как ты сюда попал?».* «Ох, целую вечность не виделись!»);

– Kahin eisa na ho ki Sugiya tum se isii baat par kar pare, – bola Sakal. – Chi, bhang to nahiin piye hong. (*«Как бы Сугия не ополчилась на тебя за это», – сказал Сакаль. – «Фи, не пьяная же она»*).

2) побудительные, передающие эмоциональную оценку говорящего и содержащие призыв, побуждение к определенному действию:

Dhat! (*Цыц!*) (приказание замолчать, вызванное чувством стыда)

Hatt! (*Кши! Брысь!*)

3) самостоятельные слова, употребленные как междометия:

Kur! (*Цыц!*)

Duur! (*Прочь, вон!*)

Duhaai! (*Караул!*)

Trahii! (*Спасите!*)²¹.

В заключение мы хотели бы отметить, что междометия и релятивы в хинди, как пласт лексики, встречаются очень часто и характерны для разговорной речи. Однако индологи-лингвисты определяют этот пласт лексики не как релятивы, а как слова-предложения или слова-эквиваленты (В.А. Чернышев), производные междометия (З.М. Дымшиц). Весьма часто встречаются производные междометия, лишённые номинативной функции и выражающие только эмоции, чувства и побуждения. Это могут быть части речи (существительные, прилагательные, глагольные формы, наречия) и целые словосочетания. Вышеприведенные примеры в различных классификациях показывают, что одни и те же междометия (особенно непроизводные) или релятивные слова в разговорной речи могут выражать похожие эмоционально-оценочные значения, то есть и радость, и печаль, удивление, удовольствие, презрение и восторг одновременно. Возникают проблемы при их переводе, и решить их может только контекст и стиль. Несмотря на то что такие непроизводные междометия или релятивы употребляются в одинаковой стилистической интерпретации, их перевод может

²⁰ Там же.

²¹ Там же. С. 210.

отличаться: слово “Accha” (*хорошо*) может выражать удивление и одновременно – одобрение, восхищение, радость, восторг, удовлетворение; слово “kya?” (*что?*), являясь вопросительной частицей, выражает также презрение, отвращение. Как было отмечено выше, такой пласт лексики характерен для разговорной речи, особенно языка деревенских жителей, студентов колледжей и университетов, школьников и тинейджеров. Релятивы и междометия в хинди весьма распространены в молодежном жаргоне, словарь которого зачастую скуден, но образен и эмоционален, однако при переводе таких слов на русский язык испытывается ряд сложностей ввиду использования лексики местных локальных говоров или диалектизмов:

- 1) ‘Are yaar!, “Waanda” ho gaya!’ – «Да ладно, друг! Закружи дело!»;
- 2) ‘Are yaar!, “Raada” ho gaya!’ – «Да, друг! Влип!»;
- 3) ‘Chal apun “Kaltii” marta hai!’ – «Я смываюсь!»;
- 4) ‘Dekh, tu “Shendi” mat laga sabko!’ – «Смотри, не делай из нас дураков!»;
- 5) ‘Chal! e Shaaane, “Hawa” aane de!’ – «Пошел вон отсюда, не порти воздух!»;
- 6) ‘Arun kya “Alibaug” se nahī aaya!’ – «Ты что возомнил! Мы не идиоты!» (ср. рус: «мы тебе не деревня!»);
- 7) ‘Kya Zakaas Item hai yaar’ – «Какая красивая женщина!»²².

Согласимся с мнением Л.К. Салиевой о том, что «объективно стиль перевода во многом определен ситуацией, существующей в определенное историческое время в системе стилей словесности языка перевода. Из субъективных причин можно назвать, с одной стороны, своеобразие понимания оригинала переводчиком и, с другой, переводческий произвол. Совокупное влияние указанных факторов ведет к тому, что любой перевод делает богаче (и количественно и качественно) литературу языка перевода, и, кроме того, любой перевод, являясь новой интерпретацией оригинала, также обогащает и литературу языка оригинала, в том числе новыми смыслами»²³.

²² Газиева И.А. Нелитературная лексика в хинди. Профессионально ориентированное обучение иностранному языку и переводу в вузе // Материалы междунар. конф. М.: РУДН, 2011. С. 112–113.

²³ Салиева Л.К. Литературно-художественный перевод как модус межкультурного взаимодействия // Культурно-языковое взаимодействие в процессе преподавания дисциплин культурологического и лингвистического циклов в современном полиэтничном вузе: материалы III Всерос. (с междунар. участием) науч.-метод. конф. 2017. М.: РЭУ им. Г.В. Плеханова, 2017. С. 105.

К.А. Алиева

К вопросу об употреблении аналитических форм с гоноративным значением в древнеуйгурском языке

В статье ставится вопрос использования в древнеуйгурском языке аналитических форм глагола, призванных передавать гоноративное значение. Автор доказывает, что способность аналитических форм передавать информацию об особенностях протекания действия и новые значения, в том числе гоноративные, находила применение, прежде всего, при переводе с других языков произведений, в которых указание статуса участников коммуникации было обязательным. Так создание средств для передачи гоноративных смыслов в древнеуйгурском языке происходило в основном под влиянием внешних факторов.

Ключевые слова: древнеуйгурский язык, гоноративные значения, древнетюркские языки, рунические памятники Центральной Азии.

В начале XX века в результате многочисленных экспедиций в Восточном Туркестане были обнаружены памятники, которые представляют собой ценнейшие источники по истории, культуре уйгурского народа, а также для изучения древнеуйгурского языка.

Язык указанных памятников, представляющий собой совокупность диалектных вариантов, широко распространенных среди древнеуйгурских племен, обслуживал этнически более или менее однородную социально-культурную общность племен, говорящих на одном языке¹. По морфологии и лексике он отличается от традиционно выделяемого *древнетюркского языка*². Принимая во внимание современные теории классификации тюркских языков, следует говорить не о едином древнетюркском языке, а о древнетюркских языках вообще и относить к ним язык орхонских рунических памятников, язык рунических памятников Центральной Азии (таласские памятники) и древнеуйгурский язык и т. п.

¹ Телицин Н.Н. Этнокультурные условия возникновения и развития уйгурской письменности // Вестник СПбГУ. 2010. Вып. 1. С. 84–87.

² См. по: Кондратьев В.Г. Грамматический строй языка древнетюркской письменности VIII–XI вв. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1981. С. 3–11.

Сегодня к наиболее крупным памятникам, написанным на древнеуйгурском языке, относят памятники, датируемые VII–XIII вв.: «Покаянную молитву манихеев», памятник VII в. религиозно-просветительского содержания, который был переведен на древнеуйгурский язык; еще одним переведенным на древнеуйгурский язык сочинением является «Поклонение волхвов», точнее, дошедшие до наших времен рукописные фрагменты христианского содержания; а также древнеуйгурский перевод памятника буддийского содержания – «Фрагменты биографии Сюань-цзана». Язык указанных памятников характеризует состояние уйгурского языка в период VII–XIII вв., и исследования в этой области позволяют проследить пути развития отдельных языковых средств, одним из которых являются особые аналитические формы глагола, призванные передавать гоноративное значение.

Вопреки существующей точке зрения, согласно которой под аналитическими формами глагола следует понимать глагольные сочетания, в которые может входить более двух глаголов, частично несущих грамматическую и лексическую информацию³, в настоящей работе к аналитическим формам глагола отнесены формы, образующиеся по модели «адвербиальная форма глагола (деепричастие) + вспомогательный глагол». Значение аналитических форм сигнализирует о способе протекания действия, выраженного основной глагола в адвербиальной форме, которая несет основное лексическое значение. Подобные образования традиционно именуются способами глагольного действия⁴, или Aktionsart⁵.

Под акционсартом понимают совокупность значений, которые входят в область лексического значения глагола и в которых отражаются и уточняются особенности протекания действия во времени⁶. Акционсартовые значения в тюркских языках выражаются морфологическими средствами, а видовые значения относятся к области семантики и не выражаются однозначно определенными морфологическими средствами⁷.

Аналитические формы образуются по устойчивой неразложимой модели⁸, в которой только вспомогательные глаголы могут принимать новые формы. В древнетюркских языках в аналитических формах при сочетании глагола, несущего основное лексическое значение, и вспомогательного глагола наблюдается важность статики или динамики лексически значимого глагола.

Применительно к древнетюркским языкам аналитический способ выражения акционсартовых значений является продуктивным. На материале современных тюркских языков некоторые подобные образования потеряли свою продуктивность и полностью грамматизовались, при этом они приобрели иное значение, став формами изъявительного наклонения. Например, в среднеазиатских языках форма *-ip tur-*, в турецком языке *-acak ol-*, *-yor-* и т. п.

В рассматриваемых аналитических формах в древнеуйгурском языке первым компонентом выступают адвербиальные формы глагола (деепричастия): «-а» и «-р», которые традиционно называются соответственно «соединительное деепричастие» и «деепричастие прошедшего времени». По грамматическому значению формы *-а*,

³ Erdal M. A grammar of old Turkic. Leiden, Brill, 2004. P. 245–246.

⁴ Насилов Д.М. К истории вспомогательных глаголов в тюркских языках // Тюркологические исследования. М.: Наука, 1976. С. 158–159.

⁵ Насилов Д.М. Проблемы тюркской аспектуальности. Акциональность. М.: Наука, 1989. С. 4–5.

⁶ См. по: Агрелль С. О способах действия польского глагола // Вопросы глагольного вида. М., 1962. С. 36; Маслов Ю.С.

Избранные труды: Аспектология. Общее языкознание / Сост. и ред. А.В. Бондарко, Т.А. Майсак, В.А. Плунгян; вступ. ст. А.В. Бондарко, Н.А. Козинцевой, Т.А. Майсака, В.А. Плунгяна. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 30; Насилов Д.М.

Проблемы тюркской аспектуальности. С. 4–10; Воронкова А.А. К современным теориям аспектуальности (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. 2007. С. 112–120.

⁷ См. по: Воронкова А.А. К современным теориям аспектуальности. С. 110.

⁸ Жирмунский В.М. Об аналитических конструкциях // Избранные труды: Общее и германское языкознание. Л.: Наука, 1976. С. 82–89, 94–104.

которая указывает на одновременность совершения действия с другим действием, подбирается вспомогательный глагол, зачастую таким образом, что главной характеристикой действия, выраженного аналитической формой «-а + *всп. гл.*», может выступать длительность, поскольку действие в форме -а совпадает с периодом протекания основного действия.

Адвербиальная форма -р в древнеуйгурских памятниках встречается в форманте *-ran/ranin*⁹. Значение *-p/-ran/-ranin* указывает на предшествование действия уточняемому действию. В памятниках удалось обнаружить употребление данной модели в форме, образуемой -р. В аналитической форме по модели «-р + *всп. гл.*» отчасти реализуется грамматическая функция формы -р, поскольку в сочетании со вспомогательным глаголом акцентируется внимание не только на лексическом значении глагола в форме -р, но и на предшествовании или завершенности, результативности действия.

Второй компонент рассматриваемой модели, то есть вспомогательный глагол (глагол-модификатор), связан с определенной семантической зоной, поэтому они подбираются по смыслу к лексически значимому глаголу, образуя устойчивую неразложимую форму с присущим ей значением. В древнеуйгурском языке наблюдаются случаи, когда второй компонент модели подбирается к первому на основе выражаемой им семантики, а именно – движение или статика. Иными словами, если первый компонент модели, то есть основной глагол, передает динамичное действие, например, движение, то второй компонент, то есть вспомогательный глагол, является глаголом движения.

Среди исследуемых форм следует выделить аналитические формы, имеющие значение, которое можно причислить к гоноративным значениям. Подобные формы можно рассматривать как средства выражения уровней общения. В памятниках встречаются формы с гоноративным значением, в которых вторым компонентом выступают: *ötün-* ‘просить’, *jarliqa-* ‘соизволить’, *tegin-* ‘удостаиваться что-либо делать’.

В работе рассматриваются три аналитические формы с гоноративным значением, которые отмечаются в древнеуйгурских памятниках: *-p ötün-*, *-p jarliqa-*, *-a tegin-*.

Традиционно аналитические формы *-p ötün-*, *-p jarliqa-*, *-a tegin-* рассматривались как синонимичные, выполняющие схожие функции. Однако вопрос об одновременном функционировании в языке «форм, выполняющих схожие функции и передающих близкие значения» не был полностью рассмотрен.

При описании аналитических форм *-p ötün-*, *-p jarliqa-*, *-a tegin-* отмечалось их функциональное сходство, «способность замещать другие глаголы», то есть выступать в роли служебных слов. Однако частотность употребления указанных форм в древнеуйгурском языке позволяет предпринять попытку установить семантическую разницу между значениями, которые передают указанные формы.

1. Форма *-p jarliqa-*

Аналитическая форма *-p jarliqa-* указывает на то, что субъект, совершающий действие, находится на более высоком уровне, нежели

⁹ Erdal M. Op. cit. P. 308–311; Телицин Н.Н. Инфинитные формы глагола в древнеуйгурском языке // Очерки по теоретической грамматике восточных языков: существительное и глагол. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2011. С. 179–230.

остальные участники действия. Гоноративное значение указанной формы находит отражение в следующих смыслах: 'соизволить' 'соблаговолить'¹⁰. Наряду с формой *-p jarliqa-* встречаются случаи употребления аналитической формы *-a jarliqa-* с синонимичным значением.

- *qirodis qan inča tip jarliqadi (Uig I 3)*
qirodis qan inča ti - p_jarliqa - di
 Ирод царь таким образом говорить – AART – 3 SG PST
Царь Ирод соизволил изречь следующее...

- *burxan qutin bulu jarliqar ... (Hüen 36, 6-7)*
burxan qut-i-n bul - u_jarliqa - p
 Будда благодать – 3 POSS – ACC обретать – AART – CVB
Он соизволил обрести благодать Будды ...

- *nirvanqa kirü jarliqadi (Hüen 36, 9-10)*
nirvana-qa kir-ü_jarliqa-di
 нирвана – DATALL погружаться – AART – 3 SG PST
Он соизволил погрузиться в нирвану.

- *teñri burxan körki <...> ol jañi itmiş saqramta erdinilig örgün üzä jaltrüju jaşuju oluru ornanu jarliqadi (Hüen 11a, 10-14)*
teñri_burxan körk-i ol jañi it-miş saqram - ta
 Будда тень – 3 SG POSS этот новый делать – SAF монастырь – LOCABL
erdinilig örgün üzä (jaltri - ju jaşu - ju
olur - u ornan - u)_jarliqa - di
 наделенный трон POST (сиять сверкать разместиться воссесть) – AART – 3 SG PST драгоценностью
Воплощение Будды <...> соизволило, сверкая и сияя, явиться и разместиться на священном троне во вновь построенном монастыре.

2. Форма *-p ötün-*

Аналитическая форма *-p ötün-* указывает на то, что действие совершается субъектом, занимающим более низкую ступень среди участников коммуникации. Данный смысловой оттенок вносится вспомогательным глаголом *ötün-* 'просить'. Является синонимичной аналитической форме *-a ötün-*.

Существует точка зрения, согласно которой формы с глаголом *ötün-* индифферентны к статусу говорящего и адресата сообщения, однако материал древнетюркского языка дает основание полагать, что аналитические формы с *ötün-* не являются нейтральными формами, а выступают в качестве средств выражения гоноративных смыслов. В памятниках наблюдается употребление форм с *ötün-* в ситуациях, когда статус говорящего ниже статуса других участников коммуникации.

¹⁰ Тугушева Л.Ю. Глаголы *tägin-*, *jarliqa*, *ötün-* в раннесредневековом уйгурском литературном языке // Исследования по уйгурскому языку. Алмата: Наука, 1988. С. 37.

- *barip jükünalim anıñ uluy kutiña tip ötündiler (Chuast 1-2)*
 bar - ip jükün - alim an - iñ uluy kut - i - n - ga
 доходить – AART – 1PL OPT этот – GEN великий счастье – 3 SG
 POSS – DISTR – DATLOC
 ti - p_ötün - di - ler
 молвить – AART – 3 PL PST
Мы пойдём и поклонимся его великой святости – они
[коленипреклоненно] молвили.

Примечательно, что в одном тексте обнаруживается пример употребления близкой по смыслу формы *-a ötün-*. Представляется, что в найденном примере аналитическая форма *-a ötün-* выступает как непродуктивное образование, входит в устоявшуюся молитвенную формулу. Иными словами, форма *-a ötün-* употребляется только в этом контексте, что дает основание полагать о реликтовом употреблении данной формы.

- *jazuqda bosunu ötünürbiz (Chuast 40)*
 jazuq - da bosun - u_ötün - ür - biz
 грех – DATLOC избавляться – AART – 1 PL PRS
Мы [нижайше] раскаиваемся в грехах.

Интересен тот факт, что М. Эрдал в приведенном примере рассматривает *ötün-* не как вспомогательный глагол, то есть компонент аналитической формы, а как глагол, реализующий свое лексическое значение. К тому же в приведенном примере форма *-a* воспринимается исследователем Эрдалом как форма супина, которая реализует функцию формы *-yalı*. Представляется, что *bosunu ötünürbiz*, построенное по модели аналитической формы *-a ötün-*, из-за частоты употребления в текстах молитв и просьб, скорее всего, приобрело характер молитвенной формулы и перестало восприниматься как продуктивная форма *-a ötün-*.

3. Форма *-a tegin-*

Аналитическая форма *-a tegin-*, значение которой сигнализирует о том, что субъект действия выражает по отношению к себе уничижение¹¹. Иными словами, субъект действия обращается к другим участникам с позиции уважения и вежливости. В отличие от аналитических форм *-p ötün-* и *-p jarlıqa-* является более нейтральной формой обращения. В памятниках встречаются примеры, которые дают возможность истолковывать данную форму следующим образом: *удостаиваться что-либо делать, оказывать любезность в совершении чего-либо*.

- *ötrü ol kök tonlu beg tuta teginiñler tip... (Suv 15)*
 ötrü ol kök tonlu beg tut - a_tegin - iñ - ler tip
 когда этот синий одеяние бек держать – AART –
 2 PL IMP QUOT
Когда бек в синем одеянии прокричал: «Не удостоитесь ли вы схватить [его]»
taqı jemä bitijü teginälim... (Uig I 65–66)

¹¹ Тугушева Л.Ю. Раннесредневековый тюркский литературный язык. Словесно-стилистические структуры. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. С. 81.

- *taqı jemä bitı - jü__tegin - älim*
и еще писать – AART – IPL OPT
А сейчас мы [удостоимся чести] написать...

Описанные формы широко употребляются в древнеуйгурском языке, что свидетельствует о возникшей в языке потребности в средствах, функция которых заключается в том, чтобы передавать гоноративное значение. Подобная необходимость в использовании гоноративных форм может объясняться тем, что рассматриваемые произведения являются переводами с других языков, где система уровней общения уже сформировалась и указание на разный статус участников коммуникации являлось обязательным. Создание средств для передачи гоноративных смыслов на речевом уровне послужило основой для формирования уровней общения в древнеуйгурском языке.

В древнетюркских языках наблюдается употребление подобных моделей в качестве основных элементов приема ввода прямой речи, а именно, в аналитических формах с глаголом *te-* 'говорить'. Ситуации употребления указанных форм дают основание предположить, что в древнеуйгурском языке формы *-p ötün-*, *-p jarlıqa-*, *-a tegin-* выступают как основные элементы рамочных конструкций ввода прямой речи, в которых, в отличие от распространенной в древнетюркских языках рамочной конструкции с глаголом *te-* (например, *tip tidi*, *tip tijü*), основным значением выступает гоноративное, то есть указание на статус участников коммуникации.

В результате проведенного исследования можно сделать вывод о том, что для древнеуйгурского языка характерно употребление аналитических (и перифрастических¹²) форм как наиболее продуктивных морфологических средств, способных передать информацию об особенностях протекания действия. Частое употребление форм объясняется появлением необходимости передавать новые значения, в том числе гоноративные, что свидетельствует о развитии древнеуйгурского языка под влиянием внешних факторов. Аналитические формы с гоноративным значением, употребительные в древнеуйгурском языке, предлагается отнести к формам уровней общения в речи.

¹² См. по: *Насилов Д.М.* К истории вспомогательных глаголов в тюркских языках // *Тюркологические исследования*. М.: Наука, 1976. С. 158–176; *Насилов Д.М.* К вопросу перифрастических форм глагола в древнетюркском языке // *Вопросы языкознания*. М.: Наука, 1960. С. 93–97.

А.Б. Каменецакая

Священный язык и израильский абсурдизм. Случай Орли Кагель-Блюм

В статье рассматриваются отличительные черты прозы Орли Кагель-Блюм. Автор отмечает, что для художественного языка О. Кагель-Блюм характерны широкое употребление просторечий, сленга, заимствований из английского и арабского языков, нарушение синтаксиса и будто бы нелогичное членение текста на синтаксические единицы, и прослеживает, как применяемая в произведениях писательницы лексика служит созданию образов повседневной действительности.

Ключевые слова: Орли Кагель-Блюм, израильская литература, «Долли сити», современный иврит, рассказы Кагель-Блюм.

Иврит, язык Ветхого Завета, всегда был для евреев священным. На иврите молились, заключали брачные союзы, поминали умерших, на иврите писали стихи о любви, о жизненных невзгодах, о тоске по Святой Земле. В начале XX века иврит оказался в центре интеллектуальной, а точнее сказать, политической жизни евреев диаспоры. Стремление вернуть иврит к жизни, чтобы впоследствии он стал национальным языком еврейского государства, стало движущей силой сионизма.

Поначалу идея возродить язык казалась настолько невероятной, что даже один из лидеров сионистского движения Теодор Герцль считал, что наиболее подходящим языком для еврейского государства будет немецкий, и того же мнения придерживались многие из числа тех, кто приехал в Палестину в начале XX века. Среди других предложенных языков были идиш, турецкий, русский, английский. Однако победить суждено было ивриту, но не только благодаря тому, что лишь он мог объединить выходцев из разных стран, ставя всех в равные условия – среди поселенцев, конечно, не было носителей иврита. Кроме этого, только иврит мог сделать сионизм движением не только политическим или поселенческим, но и духовным, связать его с еврейской культурой и историей.

Уже более ста лет длится процесс формирования современного иврита, и немалую роль в этом процессе играют писатели. Так, Шмуэль Йосеф Агнон, лауреат Нобелевской премии по литературе, вплетал в возрождавшийся иврит выражения из библейской и раввинистической литературы, как бы укореняя язык в новой почве. Моше Шамир, представитель поколения 1940–1950-х гг., показал, что на иврите можно писать и о реалиях израильской жизни: в своих романах он рассказывает о жизни в кибуцах и о Войне за Независимость. Также и Самех Изхар в своих произведениях доходил до мельчайших деталей, описывая природу Израиля, наравне с поселенцами осваивая землю, только в литературном пространстве. Крупнейшие представители следующего поколения писателей – Амос Оз и Алеф Бет Иегошуа, – ставя под сомнение идеи сионизма, все же оставляют иврит, скажем так, вне критики. Амос Оз, чьи романы отличает пристальное внимание к герою, показывает, что на иврите можно говорить и о движениях души, а благодаря романам Алеф Бет Иегошуа, которого называют «израильским Фолкнером», на иврите заговорили и марокканский купец в X веке, и современная палестинская студентка.

Положение литературного, богатого, «правильного» иврита пошатнулось, когда в конце 1980-х гг. на литературной авансцене появились молодые писатели, во главе которых стояла Орли Кастель-Блюм. Ее первая книга, сборник рассказов «Недалеко от центра города», вышла в свет в 1987 г. и у большинства литературных критиков вызвала недоумение. Несколько лет спустя, после публикации романа «Долли сити», принесшего О. Кастель-Блюм широкую известность, писательницу обвинили в ненависти к Израилю, а еще через несколько лет она вошла в список самых влиятельных женщин страны. На примере творческого пути О. Кастель-Блюм можно увидеть, как с течением времени меняется взгляд литературоведов, критиков и читателей на то, какой должна быть израильская литература и какое место в израильском обществе должен занимать писатель.

О чем пишет О. Кастель-Блюм? Кратко можно ответить так: о том, как человек выживает в современном обществе, приспосабливаясь к нему, какие потери несет и какой ценой остается жив. Например, героиня романа «Долли сити» живет в городе, созданном ее больным воображением, и постоянно оперирует своего сына, чтобы удостовериться, что его жизни ничего не угрожает, и таким образом становится для него главной угрозой, а персонаж другой ее книги «Текстиль» пытается создать бронжилеты из паутины, пока его жена без конца делает пластические операции, потому что только под общим наркозом она может справиться со своими страхами и горем.

Для художественного языка О. Кастель-Блюм характерны широкое употребление просторечий, сленга, заимствований из английского и арабского языков, нарушение синтаксиса и будто бы нелогичное членение текста на синтаксические единицы. У наиболее консервативных критиков такое вольное обращение с ивритом вызвало возмущение, иврит О. Кастель-Блюм был назван плоским,

тощим. Литературоведов новый язык привел в замешательство. Так, Д. Гуревич определил язык О. Кастель-Блюм как ненормальный, грустный и вращающийся в собственных стенах, а Д. Мирон назвал его мертвым. Сама писательница рассказывает, что стремилась найти такой язык, который бы отражал реальность и был понятен всем, кто живет в Израиле (то есть и новым репатриантам, которым по большей части была недоступна литература 1960-х и даже 1970-х гг., где, как говорит О. Кастель-Блюм, в каждом описании по 17 синонимов). Она вспоминает: «Я сказала себе, как хорошая учительница говорит ученику, который не может ответить на вопрос по истории: пиши своими словами»¹. Так появился язык, который назвали «тощим», и впоследствии этот эпитет стал в Израиле полноправным литературоведческим термином, – это, кстати, пример того, насколько быстро израильская литература впитывает новые веяния.

В своих книгах О. Кастель-Блюм обнажает неприметные и часто мрачные детали повседневной жизни и вплетает их в фантастический сюжет так, что они только придадут ему большую фантастичность. Интересное сравнение предложил Д. Мирон: «Рассказы Кастель-Блюм, – пишет он, – похожи в некотором смысле на мультфильмы. <...> Они “смешно” рассказывают о грубой и жестокой действительности. В них чувствуется напряжение, они нагружены постоянными повторами, но вместе с тем увлекательны, полны игрой мысли и языка. Они подчиняются законам общества и законам комичной реальности так же, как мультфильмы подчиняются законам физики»². Как и в мультфильмах, в прозе О. Кастель-Блюм многое изображено схематично, но это не лишает читателя полной картины, а дает О. Кастель-Блюм большую свободу в построении эпизодов и сюжетных линий, избавляя от необходимости писать «правдоподобно».

А. Хиршфельд сравнивает художественный мир О. Кастель-Блюм с реальностью, отраженной в кривом зеркале. Так он комментирует описание одного из районов Северного Тель-Авива: «Нет реализма, более напряженного, чем здесь. Все совершенно точно, ничего не преувеличено. <...> Удивительно, но это создает тот же эффект: кажется, что мы входим в мир кривых зеркал»³. В первых главах «Текстиля» видно, как в мире О. Кастель-Блюм мелочи, которым обычно не придают значения, как будто помещены под увеличительное стекло. В то же время другие детали художественного мира не несут в себе того смысла, который ожидает найти в них читатель. Например, названия улиц – Иохевед Бат-Мирьям, Александр Пэнн (имена известных поэтов) – это не более чем названия улиц для его жителей, а одна героиня жалуется, что ей на ум часто приходят библейские цитаты, и приводит несколько примеров, но эти цитаты не обогащают текст символическим смыслом.

Говоря о стремлении О. Кастель-Блюм показать, как слова и вещи утрачивают смысл, нельзя обойти стороной ее особенный юмор, который выражается в постоянной издевке над языком. Часто она возвращает устойчивые выражения к их буквальному значению, дополняя их новыми элементами либо помещая их в

¹ Lee V. North Tel-Aviv star // Haaretz. 17.08.2007.

² Miron D. ABC of the new language of fiction // Haaretz. 19.01.1994.

³ Simu lev lasegol haroed (Hebrew) [Электронный ресурс] // YouTube.ru. URL: https://www.youtube.com/watch?v=y2Ue8ETPbCA&list=LLGf6raOBXFHKCoGE_fKORPw&index=45 (дата обращения: 28.03.2018).

необычный контекст, например героиня «могла развестись только в воображении, которого у нее не было», «я рассказала им какие дела в какую гору у меня идут», – часто такое происходит с библейскими цитатами. Иногда происходит «физиологизация» фразеологизма: «Часть его осталась в Израиле, другая часть – в Монпелье, и теперь ему надо управляться с ТЕМ, ЧТО ЕСТЬ». Бывает, что фраза звучит смешно, потому что в ней объединены вещи разного порядка: «После двух сыновей они отправились в раввинат [то есть разводиться], а сыновья отправились к бабушке», а иногда для комического эффекта достаточно и одного слова: «После развода Рэндел и Эмили Бостон уехали в Бостон», «он нашел один [колледж] в Санта-Монике, один – в Санта-Барбаре, один – в Санта-Фе, один – в Санта-Круз и еще в шести местах без “Санта”».

Обращают на себя внимание и другие стилистические особенности. Например, неожиданные сочетания слов: «легкое омерзение», «этот барочный тип», – или необычное словоупотребление. В одной из книг многочисленные названия растений, а также медицинские и биологические термины всегда сопровождаются пояснением: в скобках указаны их латинские или английские наименования. Из-за обилия этих терминов роман становится похожим вдобавок ко всему на произведения научной фантастики с невероятными опытами и зловещими лабораториями – тут же вспоминаются слова О. Кастель-Блюм: «Жить в Израиле – это как жить в лаборатории. Это очень интересно, потому что никто не знает, что будет»⁴. Кроме того, названия на латыни, наряду с многочисленными англицизмами, – это очередная насмешка над языком, как будто иврита недостаточно, чтобы читатель понял, о чем идет речь. Похожим образом можно объяснить и то, что в тексте той же книги после каждой аббревиатуры, включая те, значение которых всем известно, приведена расшифровка. Надо сказать, что аббревиатуры в современном иврите – явление довольно частое. Конечно, в этом слышится ирония и по поводу израильского милитаризма, ведь многие аббревиатуры перешли в язык повседневного общения именно из армейской среды. Д. Мирон, говоря о стиле О. Кастель-Блюм, назвал его «глупая» проза. По его словам, «Кастель-Блюм создала прозу, которая, прежде всего, подчеркивает скованность языка, банальность и фальшивость общепринятых взглядов. Ее проза складывается из довольно реалистичных деталей <...>, но связь между ними до того идиотична и бессмысленна, что становится ясно: общественная критика – это лишь средство для отрицания самой идеи общества и общественной ответственности»⁵. Так и в случае с аббревиатурами: О. Кастель-Блюм использует их, раз уж так принято, и как бы наивно объясняет читателю, что они обозначают, лишая их таким образом всякого смысла, ведь аббревиатуры используют для краткости.

Особенно обращает на себя внимание роль американского телевидения в жизни героев Кастель-Блюм. Реплики ее героев наполнены американизмами. В текстах можно встретить *take it or leave it*, *this show must go on*, *monkey business*, *oh my god*, написанные латиницей либо в ивритской транслитерации.

⁴ Levisalles N. Castel-Bloom en plein boum [Электронный ресурс] // Libération. URL: http://next.liberation.fr/livres/2004/10/14/castel-bloom-en-plein-boum_495952 (дата обращения: 28.03.2018).

⁵ Miron D. Thoughts in the time of the prose. Tel-Aviv, 1992. P. 425–426.

Американизмы встречаются особенно часто в книге, которую О. Кастель-Блюм – как бы говоря читателям: «Решайте сами, что это такое и о чем это» – с присущей ей иронией назвала «Новая книга Орли Кастель-Блюм». В ней нет сюжета – разве что несколько рассказов связаны одной историей, – нет и героев. Вместо этого – женщина без имени, которая рассказывает читателю о своих успешных и не очень попытках угнаться за сменяющимися друг друга трендами и приобщиться к тем делам и заботам, которые наполняют жизнь людей вокруг нее. Национальная культура и история вытесняется мимолетными веяниями, потому что люди не хотят связывать себя общим прошлым и тем более строить общее будущее.

Художественному языку О. Кастель-Блюм присуща пародийность: она переходит из одного регистра речи в другой, следуя за сюжетной линией или эмоциональным состоянием персонажа. Например, герой одного из романов «на пятьдесят четвертом году существования государства удостоился премии Израиля за то, что преумножил славу Государства в мире в тяжелые дни», – эта высокопарная фраза звучит комично рядом с просторечиями и сленгом.

Самый же необычный способ создать мрачноватый, хаотичный, но вместе с тем забавный и богатый яркими деталями художественный мир – это реминисценции из кинематографа. О. Кастель-Блюм, изучавшая кинематографию в израильской школе искусств Бейт-Цви, называет А. Хичкока и Ж.-Л. Годара в числе тех, кто повлиял на ее прозу; также ей близок жанр «нуар». После операции героиня романа «Текстиль» похожа, по словам мужа, на героиню фильма «Глаза без лица» (вообще-то, удивительно, что ему известен этот фильм), и дальше О. Кастель-Блюм воссоздает зловещее начало фильма: женщина, явно замыслившая что-то недоброе, едет ночью по пустому шоссе. Герой того же романа принимает случайного человека за агента ФБР, и у него кружится голова, что обозначено в тексте словом «вертиго», – конечно, вспоминается одноименный фильм А. Хичкока, и подобных эпизодов в прозе Кастель-Блюм немало.

Некоторые героини описывают свою жизнь репликами персонажей американских сериалов. Например, героиня романа «Человеческие участи» все ждет случая, когда можно будет поступить, как героиня ее любимой мыльной оперы, сказав при этом “if and when” – это выражение ей очень нравилось. Другая героиня этого романа, эфиопка, учит иврит, читая субтитры, когда в эфире идет американское ток-шоу Рики Лейк. После этого она говорит на иврите, представляя белые слова внизу экрана. Герои романов часто смотрят новости и там слышат выражения, характерные для английских новостных репортажей. Это отдаляет героев от тех зачистую трагических событий, о которых идет речь в эфире.

Таким образом, О. Кастель-Блюм не только не помогает сионистскому проекту, но, напротив, протестует против ностальгических мечтаний и идеологии, показывая действительность хаотичной и абсурдной.

В Израиле писатели традиционно играли важную роль в развитии языка. Не зря их называли, цитируя книгу пророка Иезекииля, «стражами дому Израилеву». Однако писатели 1980–1990-х гг. отказываются от такого звания. Они настойчиво не желают знать и видеть больше, чем читатель, они ставят под сомнение право писателя устанавливать какие-либо нормы, будь они языковыми или нравственными. Они отстаивают право на собственные страхи и слабости и выражают их в книгах, нередко скрывая их за иронией и мнимым равнодушием. Так, современная израильская литература лишилась прочной основы, но вместе с тем освободилась и от многих пагубных заблуждений, поэтому и в литературной критике уже не так часто встречаются рассуждения о том, хорошо это или плохо – вместо этого многие пишут: «это интересно».

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЗНАЧЕНИЙ ЛИТЕРАТУРНЫХ ОБРАЗОВ

ББК 83.3(5Туз)4
УДК 821(560)

А.С. Рыженков

Образ небесного свода в «Солнечной» касыде Ахмета-паши

В настоящей статье представлен анализ образа небесного свода из «Солнечной» касыды средневекового османского поэта Ахмета-паши. Связанные с небесным сводом тропы разложены по смысловым группам.

Ключевые слова: Ахмет-паша, «Солнечная» касыда, османская поэзия дивана, Мехмет II Фатих.

Касыда с редифом «Гюнеш», в отечественной тюркологии традиционно называемая «Солнечной», является одним из важнейших произведений Ахмета-паши, придворного поэта и крупного османского государственного деятеля XV в.

«Солнечная» касыда, как и любая другая касыда классического османского периода, является произведением панегирического характера. Посвящена она восхвалению правящего падишаха, а именно Мехмета II Фатиха, приближенным которого являлся Ахмет-паша. Касыда известна в двух списках: в 68 бейтов и в 70 бейтов. Для выполнения настоящей работы был использован список из 68 бейтов, представленный в издании дивана поэта, подготовленном Али Нихатом Тарланом¹. Источник 70-бейтного варианта, к сожалению, найти не удалось, хотя им в полной мере пользуются турецкие исследователи Али Альпаслан² и Атилла Шентюрк³, каждый из которых сделал свой перевод касыды на современный турецкий язык. А. Шентюрк сопровождает свой перевод весьма развернутым комментарием, касающимся, впрочем, в первую очередь не литературных, а культурно-исторических реалий. В отечественной тюркологии, к сожалению, за исключением В.С. Гарбузовой и А.Е. Крымского, творчеством Ахмета-паши никто серьезно не занимался. У В.С. Гарбузовой в книге «Средневековые поэты Турции» есть и перевод начальных бейтов «Солнечной» касыды⁴. Часть касыды переведена В. Тихомировым при помощи подстрочника И.В. Боролиной в сборнике «Из старой турецкой поэзии»⁵.

¹ Tarlan A.N. Ahmet Paşa divanı. Ankara, 1992. P. 64–68.

² Alpaslan A. Ahmet Paşa. Ankara, 1987. P. 28–43.

³ Şentürk A.A. Osmanlı Şiiri Antolojisi. İstanbul, 1999. P. 55–86.

⁴ Гарбузова В.С. Поэты средневековой Турции. Л., 1983. С. 121–122.

⁵ Из старой турецкой поэзии. М., 1978. С. 81.

Вся касыда и включенная в нее газель написаны размером Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilûn.

В рамках данного исследования из касыды были вычленены космологические образы и проведен анализ их использования для восхваления падишаха. Рассмотрены образы, которые связаны с небесным сводом. К сожалению, представляется невозможным привести оригинал и полный перевод касыды, поэтому будут приведены исключительно те бейты с переводом, образы в которых связаны с небесным сводом. Нумерация бейтов идет по изданию дивана Ахмета-паши, выполненному Али Нихатом Тарланом.

Образы, связанные с небесным сводом, удалось разделить на несколько групп, первой из которых является группа, где небо используется в качестве локуса.

Бейт № 1

Taht urup tâk-ı felekde husrev-i hâver güneş
Giydi nârenci kabâ urundu nûr efser güneş

Солнце, правитель востока, заняло место в арке небесного свода.
Солнце надело свою оранжевую накидку, надело венец из света.

Небо – арка, местонахождение правителя-солнца. В тексте касыды мы можем наблюдать некоторый параллелизм между образом солнца на небесном своде и падишаха во дворце. Солнце занимает место на небесном своде подобно падишаху, который занимает трон в своем дворце. Облачается в одежды, надевает венец. Не вполне понятно, почему «tas» традиционно переводится как «корона, венец», ведь падишахи корону не носили, но к головному убору прикалывали аграф с плюмажем, что привело к появлению европейского «султан» в значении «украшение».

Бейт № 5

Gûyiyâ Nuşîn-Revân-ı subhdur kim adı için
Lâciverdî kubbeye zencir-i zer asar güneş

Солнце, словно Ануширван утра, ради справедливости
Повесило к лазоревому куполу неба золотую цепь.

Небо – купол, к которому подвешена цепь. Атилла Шентюрк отсылает нас к легенде из Шах-наме, связанной с иранским правителем Хосровом I Ануширваном. В его дворце был повешен колокол, цепь от которого вела за ворота. И любой подданный его, несправедливо пострадавший, мог прийти к воротам, дернуть за эту цепь и пожаловаться самому шаху на случившееся с ним горе⁶.

⁶ Şentürk A.A. Op. cit. P. 64.

Бейт № 10

Subh-dem cevlân edip tâvûs-i zerrîn-per güneş
Bûstânına sipihrin verdi zib ü fer güneş

Солнце прогулялось утром златокрылым павлином.
Тем самым придало небесному саду красоту и прелесть.

Небо – сад, по которому гуляет солнце-павлин. Атилла Шентюрк отсылает нас к источникам, сообщающим о том, что в парке Топкапы обыкновенно прогуливались на свободе грациозные лани, павлины и прочие приятные глазу животные⁷.

Бейт № 12

Bezm-i ayşın Zöhrenin germ etmege sâkî sıfat
Âb-gûn akdâh içinde gezdîrir âzer güneş

Солнце, чтобы взбодрить застолье Венеры, как виночерпий
Обдало огнем внутренность голубого бокала.

Небо – кубок голубого цвета, в который льется красное вино.

Бейт № 25

Kadrin ordusunda gök bir sâye-bândır kim ana
Ser-imâd-ı sîmdir mâh ü tînâb-ı zer güneş

Над воинством Аллаха небо – шатер, такой что
луна – это опорный шест из серебра, солнце – золотые канаты.

Небо – шатер над воинством Аллаха. Под воинством Аллаха подразумевается воинство падишаха-халифа, тени Аллаха на земле. Но, что важно отметить, османские султаны до Селима I, то есть до начала XVI века, халифами не были.

Бейт № 27

Ahd-i adlînde yumarlar cümle ıldızlar gözün
Girdiğince çeşme-i kâfura bî-mîzer güneş

В эпоху твоей справедливости все звезды закрывают глаза,
когда солнце нагим входит в бассейн камфоры.

Небо – бассейн из камфоры, в который входит обнаженное солнце.

Бейт № 28

Vermese İûtfun eli rahm-i felekde perveriş
Mâder-i eyyâmdan dogmazdı tâ mahşer güneş

И если бы длань твоих благодеяний не простерлась бы над лоном небес,
То не рождалось бы солнце со дней творения до страшного суда.

⁷ Ibid. P. 65.

Небеса – лоно, из которого рождается солнце. Стимулирование матки роженицы рукой акушерки/повитухи – традиционный способ родовспоможения, который используется и поныне.

Бейт № 34

Ömr-i hasmına şebîhin etmek için her gece
Gök' giyer Şâmî zırh mehden düzer migfer güneş

Чтобы превратить небосвод в тиски тьмы жизни твоего врага,
Солнце каждую ночь надевает латы дамасской стали и шлем луны.

Небосвод – тиски. Тиски рассматриваются здесь как пыточный инструмент. Все небесные элементы подчиняются приказам падишаха.

Бейт № 41

Kanda benzer kasrına bir âfitâbıyla felek
K'anda her bir cam oluptur bir ziyâ-güster güneş

Когда каждый бокал в твоём дворце стал солнцем, излучающим свет,
То небо с солнцем стали напоминать твой дворец.

Небо не напрямую, но называется дворцом. Опять наблюдается параллелизм между дворцом падишаха и небом.

Бейт № 63

Tâ zümür-rüd sebze-zârında sipihrin her seher
Şâgar-ı pirûzeyeye döker mey-i aşfar güneş

И пока солнце каждое утро льет желтое вино в небесно-голубой кубок
В зелени неба цвета изумруда.

Небо – бирюзовый кубок, куда солнце льет свои лучи.

Бейт № 64

Tâ yaza nûrın kalemlle çin seher nakkâş-ı sun'
Şemse-i zerrîn-i tak-ı günbed-i ahzar güneş

Пока великий китайский художник-солнце в утренний час
при помощи кубка из света
Украшает свод зеленого купола золотыми шемсами.

Небо – зеленый купол. Небо в утренние часы над морем или иной водной гладью действительно обладает зеленоватым оттенком.

Также небосвод воспринимается в касыде как сокровищница. Это можно наблюдать в следующих бейтах.

Бейт № 2

Mesned-i sultân-ı subh oldu serîr-i âsumân
Saçdı pirûze tabaklardan zer ü gevher güneş

Трон небосвода стал местом, где [восседает] султан утра.
Солнце с небесно-голубого подноса рассыпает золото
и драгоценные камни.

Небо – бирюзовый поднос, с которого солнце рассыпает драгоценные камни. Драгоценные камни – метафора переливов солнечных лучей, а сам процесс относит нас к традиции османского двора, когда падишах в дни праздников из окна бросал золотые монеты и драгоценные камни в прохожих⁸. Во время приемов у трона падишаха стояли две чаши с драгоценными камнями (в Топкапы), отполированными в виде овалов, для награждения и подарков.

Бейт № 3

Kufl açıp dürc-i zebercedden cevâhir döktü kim
Hâk gencin eyleye gencine-i cevher güneş

Солнце открыло замók, драгоценности льются
из хризолитовой шкатулки, чтобы
Превратить всю Землю в сокровищницу.

Внезапно образ из предыдущего бейта повторяется. Только небо уже не поднос, а хризолитовая чернильница, и драгоценности, они же лучи солнца, не сыплются, а льются.

Бейт № 47

Bahr-i cûdundan felek fülkûn cevâhir doldurup
Düzedir şekl-i hilâliden gümüş lenger güneş

Солнце наполняет лодку небес драгоценностями
от моря твоей щедрости,
А серебряный якорь делает в форме полумесяца.

Небо – лодка, наполняемая сокровищами. Тема дарения иссякает и начинается тема накапливания. Под сокровищами, очевидно, понимаются небесные тела: звезды, луна, планеты.

Бейт № 66

Çarh dürcünde konulan her murâdın gevherin
Her gün etsin harc edip kapında hâk-i der güneş

Все мыслимые драгоценности, что лежат в ларце небесной сферы,
Пусть разбрасывает и тратит солнце каждый день, обращая в прах
у твоих ног.

⁸ Şentürk A. Op. cit. P. 62.

Небо – ларец. Небо снова предстает перед нами в виде хранилища. Интересно, что тема неба как сокровищницы начинается с образов, связанных с темой дарения, продолжается накоплением и завершается сохранением. Впрочем, во втором мысра того же бейта мы видим интенцию начать процесс дарения с начала.

Больше групп образов, связанных с небом, обнаружить в касыде не получается, есть лишь отдельные:

Бейт № 11

Kûze-i yakut ile pîrûze-gûn dólâbdan
Çarh-ı mînâ-rengi sîmâb etti ser-tâ-ser güneş

Солнце при помощи рубинового горшка и бирюзового водяного колеса
Придало блеск всей небесной сфере.

Небосвод – бирюзовое водяное колесо. Рассматривается ежедневное «вращение» небесного свода. Интересно также, воспринимается ли здесь бирюза в значении цвета или же полудрагоценного камня.

Бейт № 35

Düşmanın kanın döküp tiğ-i zer-endûdun siler
K'atlas-ı gerdûnun eyler dâmenin ahmer güneş

Солнце, проливая кровь врагов, протирая свой меч,
Делает атласный подол неба красным.

Цвет зари или заката уподобляется здесь цвету пролитой крови.

Бейт № 68

Ömr-i hasmın defterin tûmâr-veş dürsün felek
Nice k'ezâsından eyyâmın düzer defter güneş

И если солнце шивает в тетради джузы дней,
То пусть небеса эти тетради жизней твоих врагов свернет в свиток.

Здесь наблюдается отсылка к суре 21, аяту 104, который в переводе М.Н.О. Османова звучит так: «В этот день Мы свернем небо, как сворачивают свитки с письменами; Мы вновь создадим творения согласно Нашему обещанию, подобно тому как сотворили их в первый раз. Воистину, Мы выполняем [обещания]»⁹. Что сообщает о цикличности всего сущего. Хороший бейт для конца касыды.

Итак, небо в большинстве случаев является пространством, которое соотносится с основным действием различными способами. В качестве активного деятеля небо выступает только в последнем бейте.

⁹ Коран / пер. с араб. М.Н.О. Османов [Электронный ресурс]. URL: http://lib.ru/RELIGION/ISLAM/koran_osm.txt_with-big-pictures.html (дата обращения: 30.03.2018).

Привлекает внимание и описанный Ахметом-пашой необычный спектр цветов неба. Кроваво-красное небо на закате и восходе (№ 35), часто встречается бирюзовый цвет (№ 2, 11, 63), хризолитовое (№ 3), зеленое (№ 64), подобное воде, то есть голубое или прозрачное (№ 12).

Нигде мы напрямую не встречаем упоминания синего или голубого цветов, в тех местах, где при описании неба дневного оно должно было иметь цвет голубой или синий, мы встречаем бирюзовый.

Что интересно, ни разу в тексте касыды мы не встречаем тюркского слова, обозначающего голубой, синий, сине-серый, зеленый цвет – *kök*¹⁰. Вероятно, не стоит пытаться найти ответ на вопрос, почему тюркский аналог отсутствует в тексте рассматриваемой касыды. М.Х. Бакиров в своей статье утверждает¹¹, что *kök*, цвет неба, был символом божества Тенгри. Неверно, впрочем, будет утверждать, что отсутствие такого цветообозначения в касыде Ахмета-паши свидетельствует о полной победе ислама над прежними верованиями.

Куда более правдоподобным кажется иной вариант. Гибб в своей «Истории османской поэзии» утверждает, что, хотя Ахмет-паша и считался величайшим османским поэтом, его стихи есть переложения Хафиза на турецкий язык, и никакой новизны в литературный процесс они не вносили¹². Вполне вероятно, что, находясь под влиянием классической персидской поэзии, Ахмет-паша просто не считал возможным употреблять в изящной словесности некоторые исконно тюркские слова. В рамках данной статьи не был подробно разобран лексический состав касыды, однако фарсизмы и арабизмы занимают в тексте едва ли не 75% от общего лексического состава.

¹⁰ Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. М., 1978. С. 172.

¹¹ Бакиров М.Х. Семантика цвета в контексте истории, искусства и художественной словесности тюрков [Электронный ресурс] // Филология и культура. 2015. № 1 (39). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/semantika-tsveta-v-kontekste-istorii-iskusstva-i-hudozhestvennoy-slovesnosti-tyurkov> (дата обращения: 30.03.2018).

¹² Gibb E.J.W. A history of ottoman poetry. V. 2. London, 1902. P. 40–41.

Д.И. Савельева

Критика молодежи в эфиопской поэзии XXI века на примере творчества Соломона Могеса

Статья посвящена анализу поэтических произведений эфиопского писателя Соломона Могеса. Особое внимание уделяется критике молодежи в стихотворениях писателя, а также средствам выразительности, при помощи которых автор осуждает нынешнее молодое поколение.

Ключевые слова: Эфиопия, поэзия, Соломон Могес, критика молодежи, современная поэзия, Африка.

Практически в каждом обществе существует проблема поколений, так называемая проблема «отцов» и «детей», а значит, существует и критика молодежи. Актуальность этой темы не исчезает на протяжении долгих веков, и поэтому обращение к ней писателей и поэтов вполне закономерно.

Тему смены поколений, нравов, традиций и устоев не обошли стороной и эфиопские поэты¹. Так, в 50-е гг. XX в. известный далеко за пределами Эфиопии поэт Менгысту Лемма ратовал за преемственность традиций и знаний: «Все, кому не безразлична судьба нашей страны, прекрасно понимают всю важность работы по ознакомлению молодого поколения с культурным наследием отцов»².

Тема критики молодежи также неоднократно поднимается в творчестве современных поэтов Эфиопии. Она очень ярко представлена в творчестве Соломона Могеса. В статье освещаются произведения с данной проблематикой из сборника «Повесьте правду!» Соломона Могеса, который был издан в 2012 г.

Примеры силы, мужества, патриотизма, великих идей и активного стремления к цели автор видит только в представителях прошлых поколений. В современной жизни нет ни сильных людей, ни решительных поступков.

Автор не ставит в вину молодому поколению пассивность, апатию, пессимизм. Это не вина, это трагедия поколения, которому

¹ *Вольпе М.Л.* Литература Эфиопии. М., 1981. 223 с.; *Encyclopedia Aethiopia*. V. 4. Wiesbaden, 2010. 1198 p.; *Kane T.L.* Ethiopian literature in Amharic. Wiesbaden, 1975. 304 p.
² *Mengistu L.* Yabbatoch Ch'ewata. Addis Ababa, 1960. P. 1–2.

выпало жить в тяжелое, нестабильное время. Но, обвиняя в пассивности среду и время, поэт тем не менее вовсе не оправдывает новое поколение. Он осуждает его бездеятельность. Нравственно опустошенные молодые люди, утратившие цельность мировоззрения, они уже неспособны на труд и на подвиг. Поэт предостерегает современному поколению бесславную кончину и презрение потомков. Показательно стихотворение Соломона Могеса «Сожгите Аксум»³:

Сожгите Аксум и Лалибелу уничтожьте!
 Если все вместе, то это не сложно,
 Разрушите сразу и Тийу, и Джуголь,
 Мечети, святилища, изваяния,
 Любыми способами по очереди разрушайте,
 Книги мудрости, древние пергаменты сожгите в огне!
 ...чтобы они не свидетельствовали о нашем времени!*

Исторические памятники городов Аксум, Лалибела, Тийа и Джуголь (Харэр) – объекты, включенные в список всемирного наследия ЮНЕСКО, приносящие славу Эфиопии и свидетельствующие о ее долгом историческом развитии. На протяжении многих веков эти памятники были предметом гордости местных жителей. Однако для нынешней молодежи нет ничего святого, и, по мнению поэта, они забыли о своих корнях и способны в один миг разрушить то, что создавалось долгие годы. Соломон Могес призывает молодежь разрушать, чтобы будущие поколения не смогли упрекнуть нынешнее в бездействии. В стихотворении поэт «побуждает» к действиям с помощью императивных конструкций («сожгите», «уничтожьте», «разрушите»), и этот прием четко отображает его критику и сарказм.

У Соломона Могеса есть стихотворение «Мое золотое поколение»⁴, в котором поэт критикует современное поколение, связывая эту тему непосредственно с футболом. Как известно, футбол – самая популярная игра в Африке, и Эфиопия тут не исключение.

Возрадуйся, Эфиопия, страна наша!
 Манчестер Юнайтед – наша команда,
 Наш народ голодает,
 В трудностях терзается.
 Но очень я обрадуюсь потом,
 Когда каноны Арсенала
 Возьмут кубок свой.
 Голод, чуму, муки давайте забудем!

Автор в характерной для него манере с помощью императивных конструкций призывает страну «радоваться», несмотря на проблемы и сложности жизни. Но опять же этот призыв он использует, чтобы показать свое негативное отношение к сложившейся ситу-

* Перевод всех поэтических произведений в данной статье с амхарского языка на русский выполнен Савельевой Д.И.

³ *Moges S. Əwnätən saqälwat [Повесьте правду!]. Addis Ababa, 2012. P. 12.*

⁴ *Ibid. P. 23.*

ации и доказать читателю, что нынешнее поколение выбрало для себя неправильные ориентиры и жизненные принципы: «Эфиопия, не думай ни о чем». Люди предпочитают сидеть и смотреть футбол вместо того чтобы решать проблемы, участвовать в политической и социальной жизни страны. В этом стихотворении Соломон Могес использует футбол, игроков, чтобы показать утрату эфиопами своей гордости, так как нет своих собственных героев и кумиров. Весь смысл жизни они видят в том, чтобы смотреть зарубежный футбол, переживать за него, не уделяя при этом внимания проблемам своей страны.

В произведении «Эфиопия, зачем тебе грустить?» Соломон Могес открыто критикует вредные привычки молодежи⁵. В мусульманской части населения Эфиопии распространен обычай жевать кат⁶. В социальном и культурном смысле кат можно рассматривать как заменитель запрещенного для мусульман алкоголя. С подросткового возраста люди начинают употреблять кат, и это – их стиль жизни. Однако в последние десятилетия эта привычка стала затрагивать и христианскую часть населения и даже женщин. Хроническое употребление ката ведет к психическим расстройствам, так как это наркотик.

Зачем переживать о неприятных вещах?
Приходите жевать кат,
Приходите пить тэлла!⁷
Мой земляк!
Приходи и пожуем!
Плохое настроение и депрессию сотри!

Критика автора достаточно тонкая. Ни разу на протяжении всего стихотворения он не высказывается о своем негативном отношении к данной проблеме. Но по контексту понятно, что это критика современного поколения.

Пусть крестьянин жует,
Пусть торговец жует,
Пусть ученик жует,
Пусть депутат жует,
Пусть жует! Пусть все жуют!
Страна, которая не в трансе,
Результатов не достигнет!!

С помощью юссивных конструкций («пусть жует») Соломон Могес как бы подчеркивает «побудительность» к действиям. На самом деле он показывает, что эта пагубная привычка распространилась среди всех сословий и возрастных ограничений нет. Все население страны находится в трансе, не замечая проблем и необходимость перемен.

Интерес представляет стихотворение «Пусть Адам упадет в пропасть»⁸ («Пусть Адам пропадет пропадом»). Его тема – критика молодежи и ее падкости на моду. Что интересно, Соломон Могес

⁵ Ibid. P. 38.

⁶ Жевательный наркотик-стимулятор.

⁷ Вид домашнего пива.

⁸ *Moges S. Op. cit.* P. 34.

использует широко обсуждаемую ныне тему – смену пола. Из-за того, что герой был недоволен собой, он сменил пол («Но я поменял пол, ведь тревожила сущность моя»). И сделав это, поступил вопреки воле Господней, который создал его мужчиной. В данном стихотворении с помощью этого эпизода автор подводит читателя к теме поклонения нынешней молодежи перед модой.

Завтра же поменяв себя
Стану козлом,
Сзади хвост пришьют,
Сказав, что это модно,
И стану я красивым.

Они могут сделать с собой все, что угодно, лишь бы быть популярными. Неважно, будет это приемлемым или нет.

У Соломона Могеса есть стихотворение «Готовый обед»⁹, название которого говорит само за себя: желание человека прийти на все готовое, ничего для этого не предприняв.

Только, мой Бог, еще тебя прошу,
Не приказывай мне строить Ноев ковчег,
А чтобы мне не утомиться,
И в думы не погрузиться,
Отправь мне, пожалуйста, уже готовый ковчег.

Герой обращается к Богу и просит его о получении ковчега. В данном стихотворении автор использует «ковчег» как образ, подразумевая под ним весь человеческий труд. Нынешнее поколение может и быть религиозным, однако для него воззвание к Богу – способ что-то получить. Герой произведения боится «утомиться» и «в думы погрузиться», то есть не хочет ни к чему стремиться, страшится любого труда – и умственного, и физического. Желание получить все и сразу, но ничего для этого не делать, лень – вот пороки современного общества.

Поэтические произведения способны ненавязчиво повлиять на человека, его мировоззрение и нравственные ориентиры. Поэтому поэзия, основной темой которой является критика молодежи, направлена на изменение сознания молодых людей и призвана не допустить невежество среди них.

⁹ Ibid. P. 52.

ИСКУССТВО И ЕГО ОБРАЗЫ: В ПОИСКЕ ЗНАЧЕНИЙ

ББК 85.377(5Япо)
УДК 791.228(520)

М.С. Лебедев

Вторая мировая война в контексте японской культуры аниме

В работе рассматривается проблема освещения событий Второй мировой войны и ее последствий в трансформирующейся культуре японской анимации середины XX–XXI вв. Автор приходит к выводу, что все анимационные фильмы и сериалы по данной тематике можно разделить на три группы, каждой из которых присущ особый набор визуальных приемов и образов. К первой группе относится анимация военных лет, которая имеет сугубо пропагандистский характер, достигаемый путем модификации образов японского фольклора. Вторую группу составляет аниме 80-х – начала 90-х гг. XX в., которому присущи реалистичность визуальной части и драматичность сюжетных коллизий. Третья группа объединяет мультипликацию XXI в., в ней темы Второй мировой войны не затрагиваются напрямую, а используются в качестве сюжетного фона. Таким образом, культуру аниме можно с уверенностью изучать в качестве индикатора национального исторического самосознания японского народа.

Ключевые слова: Япония, Вторая мировая война, аниме, японская массовая культура.

Современная культура Страны восходящего солнца совершенно неотделима от искусства анимации, занявшего преобладающие позиции в художественном пространстве Японии еще в конце предыдущего века. Несмотря на стремительное распространение аниме по всему миру, зарождалось оно, прежде всего, как феномен национальной культуры и до сих пор во многом сохраняет эту локальную ориентацию. Специфика интеллектуального конструирования событий Второй мировой войны в рамках этого особого вида искусства представляет собой большую исследовательскую ценность, так как позволяет выявить серьезные трансформации в историческом самосознании японского общества.

Вопросы, связанные с различными аспектами развития японской анимации, в отечественной науке разрабатывались целым рядом авторов, среди которых можно выделить Е.Л. Катасонову («Анимэ: вчера, сегодня, завтра»¹), Ю.В. Понаморева («Аниме как отражение японской культурной идентичности»²), В.Ю. Леонова («Становление аниме, его стилистические особенности, различия с манга и художественно-технологические этапы создания»³), В. Корнеева («Первые полвека аниме: японская анимация с 1907 по 1957 гг.»⁴), Б.А. Иванова (Введение в японскую анимацию⁵) и др. Существует и корпус англоязычной литературы, посвященной искусству аниме. Наиболее пристальное внимание данной проблематике уделено в трудах Дж. Клементса и Х. Маккарти («Энциклопедия аниме: путеводитель по японской анимации с 1917 г.»⁶), Р.Е. Бреннер («Осмысление манги и аниме»⁷). Однако стоит отметить, что подавляющее большинство исследователей анализируют анимацию либо как отдельный вид искусства, либо в контексте японских культуры и философии, при этом совершенно не рассматривая аниме в пространстве истории и конкретно – исторической памяти.

Первая половина XX века считается временем зарождения аниме-фильма. В те годы еще не существовало тех характерных черт, без которых современное аниме представить невозможно. Оно еще не было индивидуальным, «японским» видом анимации, а лишь пробами, вдохновленными американскими мультфильмами, которые технологически во много раз превосходили работы японских художников-аниматоров. Впечатление от показа мультфильма «Белоснежка и семь гномов» побудило японцев к созданию первого большого анимационного фильма⁸ (до этого их длительность ограничивалась несколькими минутами), которым стал «Морской орел Момотаро»⁹, а двумя годами позднее на свет появился и его сиквел «Божественный моряк Момотаро»¹⁰.

Уже к тому моменту милитаристское правительство Японии осознало роль анимации как средства пропаганды и активно использовало ее в целях поддержания патриотического духа¹¹.

Оба фильма обыгрывают сюжет истории сказочного персонажа Момотаро. Божественный мальчик Момотаро, найденный в персике, заручившись помощью собаки, обезьяны и фазана, сражается с бандой демонов на «демоническом острове» и побеждает их. В каждый из поворотных моментов сюжета заложен новый смысл: сам Момотаро олицетворяет японское правительство, животные-помощники – общество, демоны – американцев, «демонический остров» – Пёрл-Харбор. Происходит неоднократное сопоставление американских военных с силами зла, что является ключевым элементом психологического воздействия.

Первый фильм достаточно прямолинейно отсылает к событиям, связанным с нападением на Пёрл-Харбор. Задачей режиссера было, прежде всего, «правильно» рассказать о них детям¹². Американские солдаты представлены весьма карикатурно: им присущи вредные привычки (американский командующий, употребляющий

¹ Катасонова Е.Л. Аниме: вчера, сегодня, завтра // Япония: Ежегодник. 2013. № 5. С. 221–239.

² Понаморева Ю.В. Аниме как отражение японской культурной идентичности // Молодой ученый. 2015. № 9. С. 1298–1300.

³ Леонов В.Ю. Становление аниме, его отличительные стилистические особенности, различия с манга и художественно-технологические этапы создания // Манускрипт. 2012. № 12–3 (26). С. 99–103.

⁴ Корнеев В. Первые полвека аниме: японская анимация с 1907 по 1957 гг. // АнимеГид. 2008. № 29. С. 36–45.

⁵ Иванов Б.А. Введение в японскую анимацию. М.: Фонд развития кинематографии, 2001. 336 с.

⁶ Clements J., McCarthy H. The anime encyclopedia: a guide to Japanese animation since Berkeley, California: Stone Bridge Press, 2006. 867 p.

⁷ Brenner R.E. Understanding Manga and Anime. Westport, CT: Libraries Unlimited, 2007. 333 p.

⁸ Иванов Б.А. Указ. соч. С. 44.

⁹ Momotarou no umiwashī (Морской орел Момотаро); производство: Япония; жанр: военный, исторический; тип: короткометражный фильм, 36 мин; премьера: 25.03.1943; режиссер: Мицүэ Сэо; студия: Geijutsu Eigasha.

¹⁰ Momotarou: umi no shinpei (Божественный моряк Момотаро); производство: Япония; жанр: военный, исторический; тип: полнометражный фильм, 74 мин; премьера: 12.04.1945; режиссер: Мицүэ Сэо; студия: Shochiku.

¹¹ Катасонова Е.Л. Указ. соч. С. 226.

¹² Иванов Б.А. Указ. соч. С. 45.

алкоголь)¹³, трусость. Кроме того, их персонажи прорисованы нарочито непропорционально. Японская же армия, хотя и представлена комично, однако вызывает расположение зрителя. Данный эффект достигается с использованием юмора. Звери, изображающие японских солдат, демонстрируют стойкость, воинскую отвагу, охотно следуют указаниям командования, а эпизод со спасением своего товарища из готового взорваться самолета передает их представление о ценности командного духа¹⁴.

Персонаж Момотаро в фильме сдержан, величав, он строит четкие планы и отдает команды, сообщает о понесенных потерях хладнокровно, воплощая собой эталонного офицера. Таким образом, создается образ военного руководства, на которое можно положиться.

Второе из упомянутых нами аниме этой серии является уже настоящим полнометражным фильмом, с выхода которого отсчитывают второй этап в развитии анимации в Японии¹⁵. Сюжет картины выстраивается вокруг оккупации Индонезии и Малайзии японской армией.

Коренное население островов, как и сама японская армия, изображено в виде животных, однако, в отличие от последней, аборигены не носят никакой одежды, не имеют представлений о технологиях, некоторые из них даже не владеют речью и не имеют антропоморфных черт. Япония же предстает просветителем: обучает грамоте, привлекает местных жителей к труду. Они, в свою очередь, не оказывают солдатам сопротивления, встречают их приветственно, предлагая дары. Режиссер выставляет ситуацию абсолютно неконфликтной, дружественной.

Важным эпизодом фильма является подготовка и выполнение боевой операции против британцев. Япония одерживает победу, и начинаются переговоры, которые ведутся командованием обеих сторон¹⁶. Британцы изображены антропоморфно, но выглядят крайне искаженно, отталкивающе. Как и в предыдущем фильме, существует отсылка к сказочным демонам: британские солдаты имеют рога на голове, их территория названа демоническим островом.

Оба фильма придерживаются единой концепции, повторяющей фольклорный сюжет. Хотя в них описываются разные военные события, зрителю транслируются подобные образы, дублирующиеся в той или иной форме.

Через восприятие визуальных образов прослеживается смысл произведений. Изображение японской армии в виде антропоморфных зверей вызывает симпатию (в особенности у детей), в то время как противник – отвращение, потому что неизменно предстает в искаженном и гротескном виде.

Таким образом, анализ приведенных примеров позволяет охарактеризовать анимационные фильмы о Второй мировой войне рассматриваемого периода как пропагандистские. Их содержание обусловлено изменениями во внешней политике Японии, необходимостью создать положительный образ Страны восходящего солнца, в первую очередь в сознании молодого поколения.

¹³ Momotarou no umiwashi [Электронный ресурс] // Youtube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=a6I5FjPxDuU> (дата обращения: 06.06.2017). (Хронологический диапазон: 19:40–20:15.)

¹⁴ Там же. (Хронологический диапазон: 26:30–26:40.)

¹⁵ *Леонов В.Ю.* Указ. соч. С. 100.

¹⁶ Momotarou umi no shinpei [Электронный ресурс] // Youtube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=8Dsh49HD08Y> (дата обращения: 06.06.2017). (Хронологический диапазон: 1:09:40–1:10:50.)

80-е – начало 90-х гг. XX в. – время резкого подъема аниме-культуры, для которого характерно появление новых жанров, усовершенствование технической базы анимации, расширение аниме-сообщества, развитие полнометражных фильмов, зарождение классических японских визуальных приемов, таких как увеличенные глаза у персонажей¹⁷. Аниме уже приобретает свой индивидуальный характер.

Поколение японцев, родившихся в 1960-х, выросло на этой зарождающейся мультипликационной культуре, поэтому к 1980-м они созрели для серьезного аниме, отвечающего их интересам¹⁸. В связи с этим японская анимация пошла дальше, не остановившись на создании мультфильмов для детей, и начала привлекать внимание к взрослым проблемам, в связи с чем в военном аниме этого периода мы уже видим намного больше реалистичности и даже жестокости.

Именно в 1980-х – начале 1990-х гг. выпускаются самые известные аниме-фильмы о Второй мировой войне, некоторые из которых стали классикой японской анимации. Рассмотрим такие аниме-фильмы, как «Могила светлячков»¹⁹, «Босоногий Гэн»²⁰, «Кокпит»²¹.

«Могила светлячков» – первая режиссерская работа Исао Такаха-та, сооснователя известной студии Гибли²². Аниме основано на одноименном романе Акиюки Носака и повествует о жизни подростка по имени Сэйта и его младшей сестры Сэцуко. Во время бомбардировки города Кобэ их мать получает серьезные ранения и умирает, отец же служит в императорском флоте и потому неотлучно находится на войне. Дети оказываются вынужденными жить у своей тети, которая относится к ним весьма недружелюбно. В итоге они уходят из ее дома и поселяются в заброшенном убежище у реки. Сэйта всеми силами пытается добыть пропитание, но его стараний оказывается недостаточно, и Сэцуко умирает от болезни и истощения. Япония капитулирует, и подросток делает вывод о вероятной смерти своего отца. Немного позже Сэйта сам умирает от истощения на станции в Кобэ.

Посыл фильма, безусловно, антимилитаристский, так как обращен к личной трагедии детей, ставшей следствием ведения военных действий. Визуальная часть довольно жестока и реалистична, здесь мы видим изображения израненных людей²³ и трупов²⁴.

Таким образом, исходя из сюжета и художественной составляющей, можно заключить, что автор произведения намеренно оказывает эмоциональное давление на зрителя.

В том же ключе можно рассматривать аниме «Босоногий Гэн» довольно известной анимационной студии Madhouse (режиссер Мори Мосаки). Произведение основано на одноименной манге Кейдзи Накадзава. Стоит отметить определенное сходство с «Могилой светлячков»: в обеих работах режиссеры взяли за основу уже готовые и известные сюжеты. Б.А. Иванов указывает, что «полнометражные аниме-фильмы, как правило, создавались только как продолжения популярных ТВ-сериалов – в условиях жесткой конкуренции трата ресурсов на создание “нераскрученных” фильмов

¹⁷ Иванов Б.А. Указ. соч. С. 125.

¹⁸ Там же. С. 85.

¹⁹ Notaru no Naка (Могила Светлячков); производство: Япония; жанр: драма, исторический; тип: полнометражный фильм, 88 мин; премьера: 16.04.1988; режиссер: Исао Такахата; снято по книге «Notaru no Naка»; автор оригинала: Акиюки Носака; студия: Studio Ghibli.

²⁰ Hadashi no Gen (Босоногий Гэн); производство: Япония; жанр: драма, исторический; тип: полнометражный фильм, 83 мин; премьера: 21.07.1983; режиссер: Мори Масаки; снято по манге «Hadashi no Gen»; автор оригинала: Кэйдзи Накадзава; студия: Madhouse.

²¹ The Cockpit (Кокпит); производство: Япония; жанр: исторический, военный; тип: OVA (3 эп.), 23 мин; показ с 22.10.1994 по 21.12.1994; режиссеры: Ёсиаки Кавадзир (1-й эп.), Такаси Иманиси (2-й эп.), Рёсукэ Такахаси (3-й эп.); снято по манге: «Senjou»; автор оригинала: Лейдзи Марсумото; студии: Madhouse (1-й эп.), Jacom (2-й эп.), Visual 80 (3-й эп.).

²² Ghibli Wiki [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nausicaa.net/miyazaki/takahata/> (дата обращения: 19.04.2017).

²³ Notaru no Naка [Электронный ресурс] // Sibnet.ru, 2007–2017. URL: http://video.sibnet.ru/video1034908-Mogila_Svetlyachkov_Subtitryi_/?utm_source=player&utm_medium=video&utm_campaign=EMBED (дата обращения: 19.04.2017). (Хронологический диапазон: 14:50–14:55; 15:20–16:10.)

²⁴ Там же. (Хронологический диапазон: 34:10–34:20; 1:40–2:30.)

могла обернуться для студий финансовыми катастрофами. Заметим, что эта тенденция сохраняется до сих пор»²⁵. Данное утверждение в полной мере относится и к рассматриваемой картине. И этот, и другие примеры, на которых мы остановились, свидетельствуют о том, что создатели не сомневались в будущем успехе, они не имели причин рисковать и использовать нестандартные, оригинальные концепции и сюжеты, потому что финансовый провал мог стать фатальным для студии. Это несомненно доказывает то, что аудитория подобного рода фильмов и сериалов уже существовала и на нее можно было «положиться», а значит, сюжеты, подсказанные историей Второй мировой войны, были однозначно востребованными на тот момент.

Аниме «Босоногий Гэн» рассказывает о жизни мальчика Гэна и его семьи, ставших жертвами атомной бомбардировки города Хиросима в 1945 году. Фильм иллюстрирует повседневную жизнь мирного населения города незадолго до трагедии. Относительное спокойствие разрушается атомным взрывом, в результате которого отец, сестра и младший брат Гэна погибают в пожаре. Мальчик и его мать пытаются выжить среди разрушений и хаоса.

Так как фильм рассказывает о катастрофе, произошедшей в Хиросиме, визуальная часть жестока. Во всех подробностях иллюстрируется ядерный взрыв²⁶, страдания людей²⁷, наглядно изображаются последствия взрыва. Создается образ, который воспринимается очень тяжело даже взрослым зрителем, не говоря о детях.

Таким образом, «Босоногий Гэн» имеет много сходств с фильмом «Могила Светлячков». Во-первых, в обоих произведениях главными героями являются дети, на плечи которых падает бремя войны. Во-вторых, визуальный ряд способствует созданию сильного психологического давления на зрителя. В-третьих, сюжет фильмов завязан на трагедии, представляет собой изображение реальных событий (в первом случае – бомбардировки города Кобэ, во втором – ядерной атаки на Хиросиму).

Аниме-фильм «Кокпит» также произведен компанией Madhouse. Это аниме не является полнометражным фильмом, как ранее проанализированные работы, но издавалось в формате «OVA».

OVA (Original video animation) – одна из форм реализации японской анимации, которая раньше распространялась на видеокассетах, а впоследствии – на DVD-дисках. Длина одной серии обычно составляет около 40 минут, количество же серий может быть совершенно разным. Кроме того, особенностью OVA является то, что создатели имеют возможность прекратить выпуск аниме, это открывает дорогу для использования принципиально новых сюжетов, потому что при провале фильма в прокате потери не станут чересчур тяжелыми, что обеспечивает возможность быстро переориентироваться на нечто новое.

Учитывая специфику такой формы выпуска, сюжет аниме «Кокпит» опирается на менее известную мангу Лейджи Матсумото «Поле битвы» (Senjou)²⁸. Произведение состоит из трех серий. Первая часть повествует о немецком пилоте, покинувшем битву, а позже жертвующем своей избранницей ради уничтожения

²⁵ Иванов Б.А. Указ. соч. С. 66.

²⁶ Barefoot Gen [Электронный ресурс] // Муви, 2006–2017. URL: <http://www.myvi.ru/watch/FB91hIjCAkeXKwqD2CjNXA2> (дата обращения: 20.04.2017). (Хронологический диапазон: 32:20–34:30.)

²⁷ Там же. (Хронологический диапазон: 53:00–54:00.)

²⁸ Senjou [Электронный ресурс] // Бака – Updates. URL: <https://www.mangaupdates.com/series.html?id=98524> (дата обращения: 23.04.2017).

ядерной бомбы. Вторая сообщает о пилоте-камикадзе, который с успехом выполняет свою миссию, взрывая американский корабль. Третья часть рассказывает о том, как рядовой пехотинец и автомеханик отбились от своих товарищей и погибли от рук американских солдат.

Сериял немного отличается от двух предыдущих фильмов, так как повествует не о мирном населении, несущем военные тяготы, а о войне и о солдатах, непосредственно участвующих в боевых действиях. Визуальный ряд не наполнен шокирующими моментами, упор сделан на эмоциональный аспект и на сюжетные коллизии, но тем не менее аниме является антивоенным, на что указывают многочисленные высказывания персонажей и закадровое повествование. В целом война выставляется в крайне негативном свете.

Соответственно аниме, относящиеся к периоду 80-х – начала 90-х гг. XX в., посвящены одной тематике и выполнены в одном ключе, передавая антимилитаристские идеи. Создатели крупных работ в основном предпочитают не изображать ход военных действий непосредственно, а показывать войну глазами гражданского населения²⁹. Кроме того, принимая к сведению вышеперечисленные аргументы, можно установить, что на данный период приходится пик интереса аудитории к сюжетам Второй мировой войны. В эти годы режиссеры старались максимально серьезно и близко к реальности передать атмосферу войны и связанных с ней событий, и такие произведения пользовались большой популярностью в Японии, а также стали известными за ее пределами.

Период 2000–2017 гг. имеет собственные отличительные черты. За почти целый век своего существования аниме-индустрия претерпела множество преобразований и выросла до внушительных размеров. Когда речь заходит о современном аниме, имеется в виду по-настоящему массовое искусство, которое распространено по всему свету, и соответственно аудиторией его являются не только японцы, но и поклонники во многих странах мира.

Наряду с небывалыми успехами полнометражной анимации большую популярность получают TV-сериалы, в связи с чем есть смысл в рамках данного исследования обратить внимание и на них – в настоящее время именно этот жанр, как лакмусовая бумажка, отражает актуальные предпочтения аудитории.

Полнометражный фильм «Ветер крепчает» выпущен студией Гибли³⁰, подарившей зрителям уже известную нам работу «Могила Светлячков». Указанный факт представляется важным, поскольку позволяет проследить прогрессию, изменения в содержании видеопродукции компании, характерные отличия процесса ее трансформации, что еще раз доказывает справедливость отнесения этапов развития аниме к определенным историческим периодам. Фильм основан на биографии японского авиаконструктора Дзиро Хорикоси, создавшего знаменитый истребитель времен Второй мировой войны – «Mitsubishi A6M Zero». Аниме рассказывает о взрослении инженера, его личной жизни, стремлениях и мечтах, то есть в целом сфокусировано на личности Хорикоси, в том числе на его переживаниях.

²⁹ Brenner R.E. Op. cit. P. 6.

³⁰ Kaze Tachinu (Ветер крепчает); производство: Япония; жанр: драма, исторический, биографический; тип: полнометражный фильм, 126 мин; премьера 20.07.2013; режиссер: Хаяо Миядзаки, студия: Studio Ghibli.

Эпизодов, демонстрирующих боевые действия, всего два³¹ – это картины воздушного боя, пожара и разрушений, но в целом в сравнении с предыдущим периодом нет какой-либо отталкивающей жестокости (человеческих смертей, ранений, крови), что говорит о смещении акцентов. События войны уходят на второй план, выступая фоном для развития другого сюжета, который связан со Второй мировой войной не напрямую, а косвенно.

Элементы, связанные со Второй мировой войной, можно обнаружить в аниме-сериале «Скитальцы»³², вышедшем совсем недавно и очень быстро набравшем популярность благодаря несвойственному индустрии сеттингу³³. По сюжету сериала в типичную фэнтезийную страну с эльфами, людьми и гномами начинают попадать различные погибшие исторические личности со всего света. Среди героев и Ода Нобунага, и Ганнибал со Сципионом Африканским, и даже Григорий Распутин и Анастасия Романова. Как часть нескольких эпизодов, необходимая для внесения исторического разнообразия, комедийных элементов, предстает изображенный в аниме Наоши Канно³⁴, японский пилот времен Второй мировой войны. Появляется он в третьей серии и показан как грубый, жестокий и неуравновешенный человек.

Определенно заслуживает внимания аниме-сериал под названием «Хеталия и страны Оси»³⁵, который, будучи посвящен исключительно Второй мировой войне, тем не менее лишь подтверждает выдвинутую гипотезу о второплановости сюжетов, относящихся к рассматриваемой эпохе. Концепция данного произведения основана на том, что каждая страна, участвовавшая в конфликте, так или иначе с ним связанная, представлена в виде человеческого персонажа, который несет в себе основные стереотипы, ассоциирующиеся с различными народами. Исторические, политические события представлены как социальные, даже романтические взаимодействия между персонажами. Данное аниме является скорее комедийным, развлекательным примером своего жанра. Оно не претендует на серьезность и реалистичность отображения событий войны, поэтому очевидно, что на первом месте здесь находится игровой аспект, а не исторический.

Рассмотрев наиболее популярные аниме XXI в., касающиеся событий Второй мировой войны и ее последствий, можно установить, что война как таковая в подобных произведениях остается на втором плане. В ряде случаев исторический период используется как фон для развития самых разных сюжетов, но акцентированного внимания не получает. Эпизоды Второй мировой войны теперь используются для придания некоторого разнообразия, исторического колорита стандартным ситуациям, причем подчас даже предстают в комичном свете. За редким исключением в этих фильмах не идет речи ни о патриотическом изображении японских солдат, как в 1940-е гг., ни о какой-либо трагедии, драме, как в 1980–1990-е гг. Отсюда можно сделать вывод, что интерес ключевой аудитории японской анимации к данному историческому событию в сравнении с предыдущими периодами развития аниме находится в стадии угасания, что, впрочем, лишний раз свидетельствует о том, что культуру аниме можно с уверенностью рассматривать в качестве яркого индикатора национального исторического самосознания японского народа.

³¹ Kaze Tachinu [Электронный ресурс] // Муви, 2006–2017. URL: <http://www.myvi.ru/watch/2IGWVvo4jEuYqSXoj92Q6Q2> (дата обращения: 06.06.2017). (Хронологический диапазон: 1.52.00–1.52.20; 1.59.05–1.59.40.)

³² Drifters (Скитальцы); производство: Япония; жанр: боевик, фэнтези; тип: TV (12 эп.) 23 мин; показ с 07.10.2016 по 23.12.2016 на Tokyo MX, GYT, KBS, MBC, GBC; режиссер: Кенъити Судзуки; снято по манге: «Drifters»; автор оригинала: Кота Хирано; студия: Hoods Drifters Studio.

³³ Сеттинг – среда, описание мира, в котором происходят события художественного произведения.

³⁴ World War II Database [Электронный ресурс]. URL: http://ww2db.com/person_bio.php?person_id=779 (дата обращения: 06.06.2017).

³⁵ Hetalia Axis Powers (Хеталия и страны Оси); производство: Япония; жанр: комедия, исторический; тип: TV (52 эп.) 5 мин; показ с 24.01.2009 по 05.03.2010; режиссер: Боб Широхата; снято по манге: «Hetalia Axis Powers»; автор оригинала: Хидэкадзу Химаруя; студия: Studio Deen.

ББК 85.374.3(5Инд)
УДК 791.2(540)

Н.В. Андрианов

Интерпретации прошлого:
индийское средневековье в фильмах
«Великий Могол» (Mughal-e-Azam)
и «Джодха и Акбар» (Jodhaa Akbar)

Автор исследует влияние на современное историческое сознание в Индии двух версий интерпретации индийского средневековья в кинематографе, одна из которых воспроизводится в фильме «Великий Могол» (режиссер Карим Азиф, 1960), другая – в фильме «Джодха и Акбар» (режиссер Ашутосх Говарикер, 2008), и находит те средства, при помощи которых кино воздействует на социально-политические убеждения зрителя. На примере означенных фильмов прослеживается, как великолепная эпоха могольского средневековья используется для того, чтобы акцентировать внимание зрителя на вопросах государственной политики, на проблеме межрелигиозных отношений.

Ключевые слова: индийское средневековье, Джодха Баи, Джалал-уд-Дин Мухаммад Акбар, «Великий Могол», «Джодха и Акбар».

Понимание современного положения дел в различных странах сопряжено с обязательным обращением к истории. Для того, чтобы понять причины проблем и достижений, наблюдаемых сегодня, необходимо восстановить элементы прошлого.

Настоящая работа ставит своей задачей проанализировать, как интерпретации истории индийского средневековья в кинематографе влияют на современное историческое сознание в Индии. Почему именно различные трактовки прошлого так важны для достижения прагматичных целей различных социальных групп и институтов? Во-первых, история используется как образец для решения насущных задач: люди учатся у своих предшественников, пытаются применить успешный исторический опыт и избежать ошибок. Во-вторых, прошлое помогает осознать людям, кем они являются; оно обеспечивает «построение, укрепление и защиту идентичности»¹. Именно эти цели на протяжении истории Индии ставили перед собой разные люди, разные социальные и политические образования.

¹ *Ванина Е.Ю.* Индия: история в истории. М.: Наука, Вост. лит., 2014. С. 296.

Британское покорение южноазиатского субконтинента включало в себя не только экономическое освоение и создание определенных политических институтов, но и освоение прошлого новых территорий. Англичане, пришедшие на чужую землю, видели необходимость в использовании истории для управления колониальными владениями. В этот период с применением западной методологии было исследовано историческое развитие многих индийских реалий: экономики, политических институтов, религии, литературы. Несмотря на существующую литературную и историческую традицию, на обилие исторических источников (как на «официальных» языках индологии – персидском и санскрите, так и на местных), английские историки на долгое время определили вектор исторической науки, заложили некоторые стереотипы, которые и сегодня актуальны. «И до наших дней Индия – это один из ярких примеров страны, почти целиком получившей свою историю из чужих рук, “по импорту”»².

В противовес позиции английских историков и их индийских единомышленников возникает коммуналистский подход к изучению прошлого. На первый план выходит нация и обретает «черты конфессиональной общины или приравнивается к ней»³. Возникают две основные теории: одна – индусская (строящаяся на принципе *хиндутвы*)⁴, а другая – мусульманская («основной ингредиент нашей нации – ислам»)⁵. Кроме того, появляется еще одно направление – «инклюзивный национализм», которое выступает за синтез, слияние (*fusion*) всех элементов общественной системы в единую нацию.

Последний подход необходимо осветить подробнее. Концепция «инклюзивного национализма», как официальная идеологическая база партии Индийский национальный конгресс (ИНК)⁶, фактически становится основным инструментом для интерпретации истории. Нацию предлагается трактовать как совокупность всех этноконфессиональных общностей, проживающих на территории Индии. Таким образом, и индусы, и мусульмане, и представители других конфессий равно и справедливо признаются индийцами. Однако, несмотря на естественное в условиях нахождения у власти ИНК доминирование этой точки зрения и ее официальное закрепление в Конституции Индии, с ней активно соперничал «экслюзивный» подход, основанный на идеологии *хиндутвы*. В ходе различных пертурбаций в правительстве государства история, как и в предыдущие периоды, активно использовалась в качестве политического инструмента. С приходом к власти Индийской народной партии (Бхаратия джаната парти – БДП) произошла ее «шафранизация»⁷, то есть переориентация на индусскую нацию; потом, после возвращения ИНК, начался обратный процесс «детоксикации».

Люди часто упрощают историю, пытаясь ее интерпретировать. В отличие от объективной исторической науки, в случае использования прошлого для каких-либо социальных или политических задач выстраивается «спрямленная» версия событий, которая лишена одних деталей и дополнена другими. Одни и те же исторические персонажи часто трактуются в совершенно разном ключе. Полити-

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 154.

⁴ Санскр. «индусскость».

⁵ Цит. по: Ванина Е.Ю. Указ. соч.

⁶ Партия ИНК находилась у власти в 1947–1977 гг., 1980–1998 гг., 2004–2014 гг.

⁷ Bharatiya Janata Party (Индийская народная партия) – правая партия в Индии, придерживающаяся идей индусского национализма.

ческие силы, которые пользуются исторической интерпретацией, имеют определенные рычаги воздействия на общество. Один из них – образование, то есть изначальное закладывание определенной точки зрения на прошлое в молодые умы. Другой предполагает воздействие на общество посредством произведений массовой культуры (средств массовой информации, популярной литературы и, наконец, кинематографа). Таким образом, интерпретированная история – это такой пласт взглядов и трактовок, который очень сильно отличается и от того, как все «было на самом деле», и от тех точек зрения, которые развиваются в исторической науке. Через различающиеся понимания исторических событий прослеживаются цели, амбиции интерпретаторов.

В художественном кинематографе, который представляет собой коммерческую сферу, существует собственное представление об историчности картины. Исторические фильмы, несомненно, «имеют образовательную ценность, но в них не хватает того огня, который воспламеняет восхищение зрителя, привыкшего к драмам, боевикам и комедиям»⁸. Как правило, легендарными, культовыми становятся такие исторические картины, в которых исторические события, эпоха служат фоном для эмоциональной линии сюжета. Вполне допустимо решить, что зрителю важна лишь эмоциональная составляющая, исторической достоверностью фильма можно безболезненно поступиться. Однако историзм играет важную роль: он делает кинематографическую реальность более правдоподобной. Находясь в исторически корректном контексте, основная линия сюжета фильма, эмоции и чувства героев, обретают большую убедительность и оказывают большее влияние на зрителя. Поэтому режиссеры фильмов Карим Азиф и Ашутос Гоуварикер в разные эпохи обращались к средневековым сюжетам в фильмах «Великий Могол» (1960) и «Джодха и Акбар» (2008). Исторические события в эти фильмах выполняют несколько функций. Во-первых, они ценны сами по себе, так как индийское общество уникально тем, что оно насквозь пронизано историческим духом. Во-вторых, как уже упоминалось ранее, история служит фоном и верифицирует эмоциональные линии сюжета. В-третьих, подача исторических событий, их интерпретация позволяют зашифровать в историческом материале определенный посыл, то есть фильм становится средством воздействия на социально-политические убеждения зрителя.

События в фильмах «Великий Могол» (1960) и «Джодха и Акбар» (2008) происходят в XVI в. В основу первого легла легенда о любви шахзаде Салима и танцовщицы Анаркали, второй повествует о романтической истории могольского императора Акбара и раджпутской принцессы Джодхи. Обе истории завязаны на конфликте: в первом случае он имеет религиозный характер, во втором – социальный.

В самом начале фильма «Великий Могол» (Mughal-e-Azam, 1960) к зрителю обращается Индостан. Интересно то, что в кадре появляются очертания не всего полуострова в географическом смысле, а границы современной Индии. С исторической точки зрения персидское *Hindūstān* использовалось для обозначения владений Вели-

⁸ Khalid M. When Jodhaa met Akbar // Hindustan Times. 02.15.2008.

ких Моголов: они включали в себя современный Пакистан, и даже часть Афганистана. С географической точки зрения отождествление Индии и Индостана также некорректно: Индостан включает в себя территории севернее условной границы, проводимой от дельты Инды до дельты Ганга. Это говорит о том, что режиссер трансформирует историческую реальность. Под видом более широкого понятия зрителю демонстрируется более узкое, несмотря на историческую и географическую несостоятельность сужения понятия «Индостан» до территории одной страны. Однако это диктовалось условиями политики: даже в погоне за исторической и географической корректностью не представлялось возможным вывести в кадр индийского фильма территорию Пакистана – государства-противника.

Далее фильм описывает паломничество Акбара в суфийскую обитель святого шейха Салим-уд-Дина Чишти, для того чтобы Аллах послал ему сына. Суфизм, иначе исламский мистицизм, представлен в фильме как синтез ислама и индуизма. Несмотря на то что в этой сцене все молятся по мусульманскому образцу, заметны четкие проявления индуизма – перед шейхом Салимом и Акбаром стоит курильница, разложены цветы. Джодха, индусская жена Акбара, также участвует в обряде, но складывает руки в индийском приветственном жесте. Более того, святой суфий, благословляя Джодху, дает ей цветок. Суфизм действительно был «в какой-то мере – результатом взаимодействия с параллельными инокультурными традициями»⁹, и эта особенность исламского мистицизма используется в фильме для того, чтобы указать на секуляризм Акбара.

У Акбара и Джодхи рождается сын Салим, названный в честь суфийского шейха. В детстве Салим показан избалованным царевичем. Действительно, исторически доказан тот факт, что между сыном и отцом существовали разногласия. В фильме они объясняются распущенностью и испорченностью мальчика. В реальности они были вызваны скорее властолюбием Салима, однако романтический образ героя-любownika заставляет режиссера несколько смягчить негативные качества Салима и списать разногласия с отцом на детскую избалованность.

Интересно, что когда в шахский дворец приходит сообщение от Салима, Акбар не читает его лично, а поручает это теще. Это поддерживает распространенный миф о неграмотности Акбара.

В фильме активно продвигается идея Неру о единстве в многообразии, которая в 1960-е гг. активно продвигалась правящей партией ИНК. Ярче всего это проявляется в синтезе религий при могольском дворе. Например, внутри шахского дворца построен индусский храм махарани Джодхи, где ей позволено молиться и приносить *пуджу* индусским богам. Сам образ Джодхи, преданной раджпутской жены, «акцентирует внимание на гармоничном взаимодействии между индусами и мусульманами»¹⁰.

Кроме того, когда Акбар впервые видит Анаркали, танцовщицу, в которую влюбился Салим, он произносит фразу «Завтра мы отпразднуем рождение бога Кришны, а она будет танцевать». Таким образом, в фильме отражается одна из самых удивительных тради-

⁹ Хисматуллин А.А. Суфизм. СПб.: Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2008. С. 74.

¹⁰ Akbar S.A. Bombay Films: The Cinema as Metaphor for Indian Society and Politics // Modern Asian Studies. 1992. V. 26. I. 2. P. 312.

ций могольского двора времен Акбара – празднование праздников всех религий, – которая сохранилась и по сей день в современной Индии. Акбар участвует во всех индусских обрядах: Джодха ставит ему *тилак*¹¹, он качает колыбель Кришны.

Перед битвой Акбара и Салима, когда Джодха не смогла подать мужу меч, он за это проводит рукой по ее лбу, стирает *бинди*, индусский символ замужества. То есть мусульманский император считается с индусскими брачными узами. А перед самым сражением императора благословляют и имам, и брахман.

Таким образом, проводится параллель между секуляризмом, который имел место в XVI в., и тем, который пропагандирует правительство ИНК в середине XX в.

Вся любовная трагедия картины строится на разном социальном положении наследного принца Салима и рабыни Анаркали. В средневековой Индии действительно существовала жесткая социальная система. Из фильма становится ясно, что император против отношений Салима и Анаркали потому, что они принадлежат к разным социальным классам. Но история знает случаи, когда Акбар, например, назначал людей на высокие государственные посты, невзирая на их социальный статус и религиозную принадлежность.

В фильме делается отсылка к династии Тимуридов по поводу брачных традиций при дворе. Салим говорит, что Тимуриды «не обращались к законам и религии и выбирали себе спутниц сами», тогда как Акбар запрещает ему брать в жены служанку Анаркали. Действительно, невозможно отрицать, что браки были важным средством ведения внешней политики, но у императоров были целые гаремы наложниц, и в XVI в. Салим вполне мог оставить Анаркали при себе в этом качестве. Решение Акбара важно для демонстрации верховенства закона; этот же принцип (верховенство Конституции) необходимо было донести до современного зрителя.

Акбар предстает как человек, который ставит государственные интересы выше личных. Он говорит: «Я не враг вашей [Салима и Анаркали] любви, но я заложник своих принципов и своего долга». Это не очевидный исторический факт: едва ли мы можем настолько точно оценить характер императора. Однако такой посыл был необходим в 1960-е гг., когда Джавахарлал Неру призывал к «служению Индии».

Гоуварикер начинает фильм «Джодха и Акбар» (Jodhaa Akbar, 2008) с пролога, который открывается словом «Индостан». В это же время в отличие от «Великого Могола» демонстрируется физическая карта Азии, в центре которой и находится полуостров, о котором идет речь. Пожалуй, это весьма ловкий режиссерский ход, с помощью которого он обходит вопрос границ, позволяя зрителю определить физические рамки понятия «Индостан» самостоятельно.

Далее речь идет о том, насколько сильно Моголы отличаются от остальных завоевателей: «они сделали Индию своим домом, который любили и берегли». Акбар же выделяется еще больше на фоне других мусульманских правителей, ведь он родился на индийской земле, в Раджпутане. Таким образом, подчеркивается, что Акбар «не чужой, не грабитель и не погромщик». Можно сделать вывод,

¹¹ «Знак, который помещается на лбу между глазницами, наносится в сочетании с молитвой. Это как бы ставит индуса под защиту бога, который защищает его против всего дурного» (Ульциферов О.Г. Индия. Лингвострановедение для бакалавриата. М.: URSS, 2010. С. 410).

что такое положительно окрашенное вычленение Моголов из ряда завоевателей, и Акбара в частности, связано с призывом не отождествлять индийских мусульман с последователями ислама в других странах.

Несмотря на то что «Джодха и Акбар» претендует на значительную историчность, перед началом фильма на экране появляется предупреждение о том, что фильм является лишь одной из версий исторических событий. Оно также утверждает, что имя индусской жены императора действительно доподлинно неизвестно. Исторические источники свидетельствуют, что женщина по имени Джодха Баи (или Мани Баи) была дочерью раджи Удая Сингха, однако расходятся в том, была ли она женой Акбара или его невесткой¹².

Раджпутские князья в фильме показаны как феодалы, неспособные объединиться, оценить угрозу, которая над ними нависла. Это в какой-то степени объясняет необходимость завоевания Индии Моголами.

Раджа Амера Бхармал заключает с Моголами союз при условии его закрепления браком Акбара и его дочери Джодхи. Акбар принимает это предложение по ряду политических причин: это обеспечит мир с Амером и поможет прекратить грабежи паломников-мусульман на территории Бхармала. Фильм акцентирует внимание на том, что это решение было нелегким: император вынужден идти против устоев своего общества, согласно которым брак с раджпуткой, с индуской, которая сохранит свою религию, был неприемлем. Он вынужден пренебрегать советами своих приближенных, которые делают попытки отговорить его от этого решения; в конце концов, он чувствует потребность просить благословения у могилы святого суфия Муин-уд-дина Чишти¹³. И в современной Индии проблема межконфессиональных браков стоит очень остро. Несмотря на то что формально браки между представителями разных религий не запрещены, традиционные ценности и религиозные догмы сдерживают количество межконфессиональных браков на уровне 2,1% от общего числа браков. Однако случай Джодхи и Акбара демонстрирует, что если в XVI в. брак мусульманина и индуски, сохранившей свою веру, мог быть успешным, то такое признается возможным и в наше время.

Конечно, в реальности Джалал-уд-Дин Мухаммад Акбар не был абсолютным выражением терпимости и разумной политики. В этом случае мы имеем дело не с исторической интерпретацией, а скорее с историческим клише. Прежде всего, известен исторический факт, что во время правления Акбара был такой период, когда император обратился к ортодоксальному исламу, «перестал собирать вокруг себя немусульманских богословов... стал отпущать средства на строительство и ремонт мечетей»¹⁴. Кроме того, не всегда вспоминают об осаде Читторгарха в начале правления Акбара, в ходе которой погибло около 25 тыс. человек и головы сопротивлявшихся для устрашения были вывешены на башнях города¹⁵. Естественно, ни один из этих фактов не фигурирует в фильме, так как задача режиссера – создание образа просвещенного и терпимого монарха-индийца.

¹² Chandra S. Jodha Bai – Who Is She? // *Indian Historical Review*. 2008. V. 35. July. P. 237–239.

¹³ Само убранство даргаха Чишти, как и в «Великом Моголе», отражает интегрированный в индусскую культуру ислам: со строгой исламской архитектурой сочетаются традиционно индусские особенности (гирлянды из цветов, курильницы, ленты).

¹⁴ Алаев Л.Б. Средневековая Индия. СПб.: Алетейя, 2003. С. 170.

¹⁵ Sen S. A Textbook of Medieval Indian History. Delhi: Primus Books, 2013. P. 174.

По сравнению с националистскими интерпретациями периода *хиндутвы* (1990-е гг.), которые представляли Моголов как иностранных захватчиков, «Джодха и Акбар» рассматривает их в качестве интегральной части индийского общества. Будучи примером кинематографа эпохи *постхиндутвы*, фильм во многом идейно возвращается в 1950–1960-е гг., к идее Неру «единство в многообразии», и пропагандирует гармоничное сосуществование индусов и мусульман.

На примере фильмов «Великий Могол» (Mughal-e-Azam, 1960) и «Джодха и Акбар» (Jodhaa Akbar, 2008) прослеживается, что великолепная эпоха могольского средневековья используется для того, чтобы акцентировать внимание зрителя на вопросах государственной политики, на проблеме межрелигиозных отношений. Несмотря на то что эти фильмы были созданы в разные эпохи (1960 и 2008 гг.), общий посыл этих фильмов подобен: оба фильма обращаются к эпохе Акбара как к эпохе стабильности в политической, социально-экономической и духовной сфере, как к примеру для подражания.

Безусловно, обращение к прошлому происходит на многих аренах: это и средства массовой информации, и выступления общественных деятелей, и художественные произведения. В Индии особое место в жизни каждого человека занимает всемирно известный голливудский кинематограф. Фильмы, в особенности исторические, активно используют нарративы, обращенные в прошлое, для транслирования определенных идей зрителю.

Любое влияние на сознание человека, в том числе посредством интерпретации прошлого, представляется негативным, в определенном смысле, ограничивающим свободу человека. Однако в современном обществе невозможно избежать использования истории в пропаганде, и перед научным сообществом, профессиональными историками возникает задача пресекать попытки исторических искажений и формировать объективную точку зрения на события прошлого.

Индийское общество на протяжении всей своей истории испытывало на себе влияние исторических искажений. В колониальную эпоху история подавалась таким образом, что укрепляла положение Британского Раджа. В первые годы после освобождения Индии история служила поддержкой идей ИНК и использовалась для того, чтобы донести до сознания простого народа идеи социализма, секуляризма, демократии. Впоследствии «шафрановые» политики обращались к индусским историческим сюжетам для педалирования идей *хиндутвы*. В начале XXI в. к прошлому обращаются в том числе и для иллюстрации идей терпимости и взаимного уважения.

Задача историка – постараться освободиться от субъективных влияний. Задача политика, общественного деятеля, который обращается к истории, совершенно другая – он подчиняет события прошлого своим целям, а для этого он выбирает определенные факты, освещает их с выгодной стороны. Но при этом одни и те же события могут интерпретироваться в интересах людей с диаметрально противоположными убеждениями.

В.А. Березина

Живопись как форма динамической медитации в Чань-буддизме

Статья посвящена влиянию Чань и Дзен-буддизма на духовную культуру Китая и Японии. На примере развития живописного образа первого чаньского Патриарха – Бодхидхармы исследуется иконоборческое отношение адептов дзен к сакральному. В данной работе прослеживается, как в Дзен-буддизме идет постепенное развоплощение образа от предмета к знаку, как разрушаются стереотипы и каноны.

Ключевые слова: чань, дзен, буддизм, Китай, Япония, Бодхидхарма, медитативная культура, медитация.

Чань-буддизм – одна из значительнейших школ буддизма, зародившаяся в Китае и оказавшая большое влияние на культуру и искусство Китая и Японии.

Чань – сокращение от чаньна (санскритское дхьяна) – созерцание, медитация. Чань является наиболее китаизированной школой дальневосточного буддизма. Школа Чань многое взяла из традиционной китайской культуры. К примеру, различные психологические тренировки по упорядочиванию психики были известны в даосизме еще до зарождения Чань. Связь с китайской культурой помогла укорениться Чань-буддизму, и к середине X–XI вв. Чань превращается в одну из ведущих школ Китая, а в XII в. проникает в Японию и закрепляется там в форме Дзен-буддизма (Дзен – японское название Чань). Появление Чань-буддизма связывают с именем Бодхидхармы – буддийского учителя из южной Индии, который в VI в. прибывает в Китай. По преданию, он сформулировал четыре основных принципа Чань-буддизма, предписывающие передавать традиции «вне учения/вне наставлений», «не опираться на слова и письменные знаки», «указывать непосредственно на сознание», «выявляя собственную природу, становиться Буддой»¹. В VII в. происходит разделение школы Чань на «южную»

¹ Духовная культура Китая. Энциклопедия. В 6 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Восточная литература, 2006–2010. Т. 1: Философия. 2006. С. 156–157.

и «северную». Динамическая медитация появляется в южной школе (ок. VII в.) и является воплощением идеи о «внезапном просветлении». Становление южной школы связывают с именем Хуэй-нена, который стал впоследствии VI патриархом Чань в Китае.

Возникновение динамических принципов медитации в Чань канонически связывается с именем его основателя – Бодхидхармы. По одной из версий, как писал Н.В. Абаев, Бодхидхарма, пребывая в монастыре Шаолинь, заметил, что статическая медитация не плодотворна для монахов. Ученики нередко впадали в состояние транса, которое только мешало пробуждению «истинного знания», некоторые даже засыпали, так как их темпераменту не было свойственно длительное отсутствие движения². Бодхидхарма ввел в обязательный курс практических занятий шаолиньских монахов активно-динамические формы психофизической подготовки, которые и должны были дополнять традиционные буддийские методы. Таким образом, важной частью подготовки монахов является совершение неких динамических действий, которые тренируют ум. Обычные, повседневные дела, совершаемые монахами в состоянии медитации, способствуют достижению просветления. Среди динамических способов медитации стоит отметить и занятия различными видами искусств (боевые искусства, искусство создания сада, живопись, стрельба из лука и т. д.).

Ум монахов должен был постоянно находиться в бодрствующем состоянии, разрушение привычек ума происходило и при помощи физических упражнений, и при помощи интеллектуального шока. Помимо различных искусств, это могли быть физические действия учителя, такие как удар палкой или словесные парадоксы – коаны (коан – вопрос, задача, задаваемая ученику учителем, которую невозможно решить логически, ученик способен дать ответ в состоянии просветления). Элемент неожиданности приводил застоявшийся ум в движение, от чего и могло возникнуть состояние, близкое к просветлению. В истории сохранились факты, которые на взгляд обывателя могли бы показаться полным безумием – разрывание сутр и сожжение статуй Будды монахами. Это являлось, хотя и в крайнем проявлении, но, по сути, действием, направленным не на отрицание доктрины и ритуалов, а на их преобразование. С помощью подобных действий монахи преодолевали формальную сторону, которая сама по себе не могла быть полезной на Пути, и выявляли истинное понимание вещей. Такой необычный способ помогал переосмысливать и сам ритуал, не давая ему превратиться в пустой набор знаков и символов, не несущих никакого смысла. Подобная система алогичных действий и импровизаций служила одному – раскрытию природы Будды в уме практикующего.

Одним из первых западных ученых, кто начал писать о Дзен-буддизме, был Генрих Дюмулен. Это первая попытка исторического исследования Дзен, но он подходил к исследованию как историк и ему не удалось передать всю глубину Дзен³. Это удается Д.Т. Судзуки, который интерпретировал Дзен и раскрыл его сущность для европейцев⁴. Одним из первых европейских исследователей, кто начал писать о динамической специфике Дзен, был Ойген Херри-

² Абаев Н.В. Чань-буддизм и шаолиньская школа у-шу // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока / отв. ред. Н.В. Абаев. Новосибирск: Наука, 1990. С. 151.

³ Дюмулен Г. История дзэн-буддизма. Индия и Китай / пер. с англ. А.М. Кабанова. СПб.: Орис, Яна-принт, 1994. 336 с.; *Он же*. История дзэн-буддизма / пер. с англ. Ю.В. Бондарева. М.: Центрполиграф, 2003. 317 с.; и др.

⁴ Судзуки Д.Т. Лекции по Дзэн-буддизму. М.: Ассоциация молодых ученых, 1990. 112 с.; *Он же*. Дзэн-буддизм в японской культуре. СПб.: Триада, 2004. 272 с.; и др.

гель, который написал книгу «Дзен в искусстве стрельбы из лука», где на собственном примере описал познание одного из видов динамической медитации. Российские исследователи долгое время не занимались изучением Дзен-буддизма, только в конце XX века у исследователей возник интерес к этой школе буддизма. Изучением специфики динамической медитации занимались ученые различных специализаций: философы, психологи, искусствоведы, историки, культурологи. Стоит отметить сборник исследований под редакцией Н.В. Абаева «Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока», где ставится проблема возникновения активно-динамических методов психофизической подготовки в практике монахов, а также рассматривается, как это использовалось в боевых искусствах⁵. Г.С. Померанц, говоря о Дзен, отмечает важность использования практики парадоксальных высказываний и коанов⁶. В.В. Осенмук в работе «Чань-буддийская живопись и академический пейзаж периода Южная Сун (XII–XIII вв.) в Китае» рассматривает чань-буддийскую живопись как один из методов динамической медитации⁷. Эстетическим аспектам дзенского сада, поэзии и живописи посвящены ряд статей Е.Е. Малининой, Н.А. Субангуловой, Н.П. Коноваловой⁸.

Учение Чань выражается не столько в канонических текстах, сколько посредством чайной церемонии, через создание и поддержание дзенского сада, также выражается в поэзии, коанах и в живописи.

Одним из интереснейших видов динамической медитации является создание живописных свитков. В создании живописного произведения для монаха наиболее важным является именно сам процесс. Живопись создавалась в особом медитативном состоянии. Человек, рисуя кистью в состоянии сосредоточенного, натренированного ума, в живописном свитке соединял элемент заданности и случайности. Этот зазор между знанием канонов и полной свободой действий можно особенно ярко проследить на примере постепенно сложившейся традиции создания портретов основателя этого направления – Бодхидхармы.

Появление живописных портретов учителей Чань связано со становлением в XIII в. школы чань-буддийской живописи, в которой присутствовали все мотивы, уже существовавшие к этому времени в классической академической живописи. Однако формирование нового иконографического типа – «портрета коренного Учителя», парадоксальным образом каждый раз разрушающего иконографические принципы – явление, заслуживающее особого внимания.

Любой образ, будь то Будда, монах или патриарх, изображается чаньскими монахами достаточно своеобразно, образы не идеализированные, а максимально человеческие, подчеркиваются характерные черты индивидуальности изображаемой личности. Чтобы понять чаньское отношение к сакральному образу, стоит рассмотреть свиток Лян Кая «Шакьямуни, спускающийся с горы». Здесь есть элементы иконографии Будды Шакьямуни – длинные мочки ушей выдают Будду, однако складывается ощущение возвращения

⁵ Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока / отв. ред. Н.В. Абаев. Новосибирск: Наука, 1990. 216 с.

⁶ Померанц Г.С., Миркина З.А. Великие религии мира [Электронный ресурс]. URL: https://royallib.com/read/pomerants_grigoriy/velikie_religii_mira.html#0 (дата обращения: 30.03.2018).

⁷ Осенмук В.В. Чань-буддийская живопись и академический пейзаж периода Южная Сун (XII–XIII вв.) в Китае. М.: Смысл, 2001. 380 с.

⁸ Субангулова Н.А., Коновалова Н.П. Сакральное в эстетических практиках дзен // Известия Уральского федерального университета. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2012. № 3. С. 297–304; Малинина Е.Е. Сюжеты и мотивы дзенской живописи // Вестник НГУ. Сер.: История, филология. 2002. Т. 1. Вып. 2: Востоковедение. С. 44–57; и др.

назад, будто бы не было этих веков, за которые сложилась иконография Будды, и Шакьямуни у Лян Кая представлен живым человеком, переживающим духовный опыт здесь и сейчас.

Первые портреты Бодхидхармы – это изображение Учителя с портретными чертами (узнаваемые черты индийца), наполненные духовной мощью и внутренним сосредоточением. Му Ци изображает человека в состоянии напряженной духовной работы, суровое лицо дано лишь несколькими уверенными линиями, которые создают узнаваемый и характерный образ. Изображенный Учитель производит впечатление сильного духом просветленного человека. В ранних портретах Бодхидхармы видно стремление живописцев передать очень человеческий образ, изображенный показан не как идеальное божество, а как простой человек, который в своей жизни перенес множество тягот и невзгод, но силой духа достиг просветления и стал основателем новой школы в Китае. Подобная живопись передает встречу человека с человеком, здесь происходит непосредственная передача от учителя к ученику. В дальнейшей образительной традиции выразительные черты практически превращаются в гротеск (дзенский монах Хакуин создает мощный и очень выразительный образ, но в нем сложно узреть почтительное отношение к изображаемому Первопатриарху. В своих работах Хакуин выражает истинный дух Дзен-буддизма, который не приемлет формальности. Хакуин поступает как иконоборец, показывая основателя учения в комичном виде, он возвращается к истокам и показывает, что само учение важнее изображения, сакральный образ не отрицается полностью, а требует каждый раз своего воссоздания. Копийность, повторение в данном виде искусства невозможны в принципе). В дальнейшем изображения Бодхидхармы доходят практически до знака, иероглифа (Джуин Онко «Сидящий Бодхидхарма», работа Сохан Гемпо «Сидящий Бодхидхарма»), тем самым подтверждая наглядно идею срединного пути и мимолетного состояния между иконографией и ее нарушением, между наивысшим сосредоточением и расслабленностью, между динамикой и статикой, между Пустотой и Формой.

«Портреты первопатриарха» – название весьма условное, к этому жанру мы можем отнести и изображение сюжетов из его жизни – например, переплывание реки Янцзы на тростнике. К типичным портретам можно отнести оплечные изображения с выразительными чертами лица, а также изображения Бодхидхармы со спины. Все изображения выполнены свободными размашистыми мазками, что подчеркивает динамизм изображения и состояние «здесь и сейчас».

Таким образом, живописная динамическая медитация одновременно была и техникой для духовного самораскрытия и самим духовным самораскрытием. Создание живописного произведения в Чань не требовало большого количества времени, живопись, исполненная иллюзорности, являлась мгновенным актом, как и само просветление.

Чаньский художник творил спонтанно, почти не ориентируясь на зрительское восприятие. На живописных свитках, в том числе

на изображениях Бодхидхармы, мы видим и сам процесс создания изображения, и то состояние мира, которое не воплощается в видимых формах. Здесь оно проявляется, фиксируется живописной пустотой, незаполненным пространством свитка и является его важным элементом. Мир внешних форм лишь подчеркивает пустотную природу человеческого сознания, а образ изображенного мира – это образ мышления человека. Изображенное на свитке в процессе медитации преобразовывалось, теряло свое значение для мастера, становилось для него лишь внешним, превращалось в знак. И с этого момента начинался новый процесс – процесс созерцания этого произведения «зрителем», – медитация, нацеленная на постижение того, что стоит за каждым чаньским свитком.

РЕЛИГИОЗНО-СОЦИАЛЬНЫЕ ЯВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ВОСТОКА: ЗНАЧЕНИЯ «ЗЛОБЫ ДНЯ»

ББК 86.35(5Инд)
УДК 233(540)

В.В. Лебедева

Положение далитов в современном индийском социуме

В современной Индии кастовый режим и дискриминация по кастовому признаку давно являются помехой на путях общественного и экономического прогресса. Кастовая дискриминация была официально осуждена и, как следствие, запрещена индийской конституцией. Низшие слои населения получили поддержку со стороны государства в виде резервирования мест на государственной службе и в высших учебных заведениях. Но предпринятые правительством шаги едва ли коренным образом меняют положение далитов, они все также подвергаются социальной дискриминации.

Ключевые слова: неприкасаемые, далиты, дискриминация, индийский социум, касты, индуизм, Индия.

Индийское общество делится на большое число эндогамных групп (каст), характеризующихся наследственностью социального положения и приверженностью к какой-либо профессии. Главное, что отличает эти группы друг от друга, это их права. Одна группа может обладать большими правами, а другая, наоборот, лишена прав. Сословие, находящееся на угнетаемых позициях, и выходящее за рамки индийского общества, – это сословие «неприкасаемых».

В Индии для называния члена низших каст использовали санскритское слово «ачхут», которое означает «неприкасаемый». Первыми иностранцами, заметившими существование «неприкасаемости» в Индии, были португальцы. В 1560–1570-х гг. они ввели термин «untouchable» (неприкасаемый). Этим словом называли человека из низшей касты в Индии, чье прикосновение, как полагали, оскверняло представителя более высоких каст. Сейчас термин «неприкасаемые» не используют, поскольку неприкасаемость была запрещена индийской конституцией. Вместо этого представителей низших каст называют далитами (dalits), хариджанами (harijans),

также употребляют термин списочные или зарегистрированные касты (scheduled castes)¹. С конца XIX в. «неприкасаемые» стали открыто бороться против кастовой системы, создавали организации, деятельностью которых было выражение протеста против традиционного общественного порядка. Борьба охватила различные районы Индии. Неприкасаемые отказывались выполнять свои традиционные обязанности, боролись за право допуска в места общественного пользования (источники воды, дороги, храмы), боролись против социальной дискриминации. Многие из них стремились получить образование, работать не в традиционной для них сфере. Главная цель далитских организаций сегодня – достижение социального равноправия.

Огромный вклад в получение больших прав неприкасаемыми внесли реформаторы индуизма, отдельно можно выделить деятельность Махатмы Ганди и д-ра Бхимрао Рамджи Амbedкара, выступавших за достижение социального равноправия и включение далитов в индийскую общину. Одним из важнейших достижений д-ра Амbedкара можно считать разработку Конституции Индии, согласно которой запрещалась дискриминация по кастовому признаку.

Согласно пункту 17 Конституции Индии 1950 г., «неприкасаемость» упраздняется, и практика ее в любой форме запрещается. Применение каких-либо правоограничений по мотивам «неприкасаемости» является преступлением, наказуемым по закону. 46-й пункт Конституции Индии гласит: «Содействие культурному и экономическому развитию каст и племен, включенных в списки, и других слабых слоев населения. Государство проявляет особую заботу в отношении культурного и экономического развития слабых слоев населения (the weaker sections of the people) и, в частности, каст и племен, включенных в списки, и охраняет их от социальной несправедливости и всех форм эксплуатации»².

Несмотря на это, в независимой Индии «чистые» касты продолжали притеснять далитов. В качестве протеста против кастовой системы, социальной дискриминации и индуизма в целом многие «неприкасаемые» последовали примеру д-ра Амbedкара – отречению от индуизма и принятию иной религии. В октябре 1956 г. вместе с Б.Р. Амbedкаром 300 тыс. представителей низших каст приняли буддизм. Позднее, в 1980-х гг., далиты начали массово переходить не только в буддизм, но и в ислам, сикхизм. Они также выступали с протестом против кастовой дискриминации и унижения достоинства сельскохозяйственных рабочих, большинство из которых были далитами. Этим событиям предшествовали крупные столкновения между представителями высших и низших каст. Например, в 1981 г. в штате Тамилнаду в результате таких конфликтов в одной из деревень 37 семей приняли ислам, позже 60 семей из соседней деревни последовали их примеру³. Далиты жаловались на то, что их всегда притесняли представители «чистых» каст. Их не пускали в храмы, в дома «чистых» каст. Если далиты начинали свое дело, например, открывали магазин, то представители «чистых» каст отказывались покупать у них

¹ Юрлова Е.С. Неприкасаемые в Индии. М.: Наука, 1989. С. 7.

² Constitution of India [Электронный ресурс] // India.gov.in. URL: <https://www.india.gov.in/my-government/constitution-india> (дата обращения: 29.03.2018).

³ Юрлова Е.С. Индия: от неприкасаемых к далитам. Очерки истории, идеологии и политики. М.: ИВ РАН, 2003. С. 249.

что-либо⁴. В 1990-х гг. подобные случаи участились, и религиозных протестов стало больше.

Необходимо выделить одну особенность, связанную с массовым переходом далитов в ислам. Далиты принимали ислам (и другие религии) целыми группами и общинами, коллективно. Поэтому сохранялась эндогамия и закрытость групп. Даже после обращения в ислам браки заключались с представителями мусульман из тех каст, к которым они принадлежали раньше. Можно наблюдать, как в индийском социуме традиции и обычаи индуизма так или иначе оказывали влияние на тех, кто недавно принял ислам.

Массовый переход далитов в другие религии продолжился и в начале XXI века. С 2001 г. Всеиндийская конфедерация зарегистрированных каст и племен ежегодно проводит обращение далитов в буддизм. Подобные мероприятия широко освещаются средствами массовой информации. В г. Канпур (Уттар Прадеш) в конце августа 6 тыс. далитов приняли буддизм в знак протеста против социальной дискриминации и отказа индийского правительства включить этот вопрос в повестку дня международной конференции ООН по расизму, расовой дискриминации и ксенофобии, которая проводилась в г. Дурбан (ЮАР) в сентябре того же года⁵.

Одна из самых массовых за последние годы церемоний принятия буддизма прошла в г. Мумбаи в мае 2007 г. Около 50 тыс. далитов и кочевников, приехавших из разных районов и поселений штата Махараштра, собрались в столице штата, чтобы избавиться от дискриминации по кастовому признаку. На ипподроме, где проходило массовое обращение в буддизм, также собрались представители СМИ и более 500 тыс. зрителей⁶.

Во всех случаях проведения церемонии посвящения в буддизм далиты дают клятву из 22 пунктов, текст которой был составлен Б.Р. Амбедкаром в 1956 г. Изучив эти пункты, можно заметить, что клятва является протестом против индуизма и неравенства. Первые шесть пунктов выражают отречение от индуизма. 19-й пункт представляет собой критику индуизма как религии, основанной на неравенстве. Принятие далитами буддизма расценивается как политический акт.

К результатам политической борьбы кастовых групп и организаций неприкасаемых можно отнести установление системы резервирования мест в органах власти, на государственных предприятиях, в учебных заведениях. Это получило название позитивной дискриминации, которая стала гарантом помощи и различных пособий неприкасаемым и местным племенам с целью устранения социального неравенства.

На сегодняшний день на федеральном уровне в список внесено около 1100 каст. Например, в парламенте страны 15,47% мест зарезервировано за списочными кастами и 8,66% – за списочными племенами, то есть 131 из 543 мест предоставлены представителям низших каст и племен. Также резервируются места на уровне штатов. Процент зарезервированных мест зависит от числа членов списочных каст и племен, проживающих в регионе.

⁴ India Today. 16.07.1981–31.07.1981. P. 75.

⁵ Юрлова Е.С. Индия: от неприкасаемых к далитам. С. 250.

⁶ 50 тысяч неприкасаемых обратились в буддизм [Электронный ресурс] // Лента.ру. URL: <https://lenta.ru/news/2007/05/28/dalit/> (дата обращения: 29.03.2018).

Например, в штате Тамилнад до 70% рабочих мест в органах власти и учебных заведениях зарезервированы для представителей неприкасаемых каст. Несмотря на то что система квотирования была введена для того, чтобы помочь страдавшим от дискриминации группам населения, она имеет ряд противоречий, и многие ее критикуют. СМИ отмечали, что из-за системы резервирования образовалась особая далитская элита, которая направляет в престижные вузы и устраивает на желаемые рабочие места «своих». Представители среднего класса не имеют таких привилегий, поэтому и возникает множество случаев проявления недовольства с их стороны. Также стоит отметить, что на некоторых предприятиях не набирается необходимое число кандидатов на резервируемые места, в связи с чем зачастую набирают в спешном порядке первых попавшихся людей, а это, безусловно, сказывается на эффективности работы. Подобным образом квотирование мест оказывает негативное влияние и на систему образования. В некоторых штатах резервирование распространяется на школы и вузы, что ведет к снижению уровня подготовки специалистов. Так, например, в штате Уттар Прадеш почти половина мест в медицинских и технических колледжах закреплена за представителями низших каст. Согласно требованиям правительства, для поступления в высшее учебное заведение абитуриент должен получить минимум 60% от максимальной суммы, в то же время только 40% нужно набрать для поступления на резервируемые места⁷. Это также вызывает недовольство у молодежи из «чистых» каст. Более того, нередко администрацией игнорировались льготы и привилегии, закрепленные за списочными кастами и племенами с целью ускоренной подготовки из их числа необходимых кадров. Например, в 1999 г. около миллиона рабочих мест на государственной службе остались вакантными под тем предлогом, что «для них не нашлось достаточного количества квалифицированных далитов»⁸.

Вопрос резервирования остро стоит в Индии с 1980-х гг. Сторонники системы резервирования, или позитивной дискриминации, считают, что она может решить проблемы тех слоев населения, которые на протяжении нескольких веков были «неприкасаемыми». Так зарегистрированные касты и племена, а также другие «отсталые классы» могут получить доступ к высшему образованию, к работе в государственных структурах, приобщиться к современным профессиям, могут быть избраны в законодательные и представительные органы страны.

Представители влиятельных каст недовольны сложившейся ситуацией. Многие из них требуют отмены системы резервирования, поскольку менее образованные слои населения из списочных каст занимают большое количество мест в университетах, на государственной службе. Некогда влиятельные касты, имеющие значительные привилегии, в последнее время их лишаются в связи с позитивной дискриминацией. На этой основе в современной Индии возникают конфликты, которые требуют внимания и решения со стороны властей.

⁷ Зайцев Б. Социальная справедливость или узаконивание системы каст? // Азия и Африка сегодня. 1991. № 1. С. 34.

⁸ Power C. Caste Struggle [Электронный ресурс] // Newsweek. 25.06.2000. URL: <http://www.newsweek.com/caste-struggle-161903> (дата обращения: 29.03.2018).

Таким образом, начало третьего тысячелетия не означало полного искоренения кастовой дискриминации в Индии. Дискриминация далитов продолжает происходить в разных сферах жизни общества. Поэтому, как было указано выше, далиты прибегают к различным формам протеста, например, массовому переходу в другие религии.

В 1989 г. правительство Индии с целью защиты прав далитов приняло новый закон, направленный также на предотвращение совершения преступлений в отношении зарегистрированных каст и племен. Этот шаг был вызван непрекращающейся дискриминацией, ущемлением прав далитов, а также неэффективностью основных пунктов Конституции⁹. В крупных штатах Индии были созданы специальные суды для разрешения дел, связанных с нарушениями гражданских прав далитов. В 2006 г. премьер-министр Индии Манмохан Сингх приравнял практику «неприкасаемости» к практике апартеида в Южной Африке.

Согласно докладу Национальной комиссии по правам человека от 2010 г. о предотвращении зверств в отношении зарегистрированных каст, преступления против далитов совершаются каждые 18 минут. Данные показывают, что детям низших слоев населения запрещено принимать пищу вместе с детьми из высших каст в 39% государственных школ. Также далитам все еще запрещен доступ к источникам воды в 48% деревень. В 2011 г. в Индии была проведена перепись населения, и она показала, что на тот год далиты, или зарегистрированные касты, составляли 201 млн. человек¹⁰. Но перепись не включала группы населения, которые не принадлежали к индусской общине, то есть представителей других религий. Поэтому можно утверждать, что общая численность далитской части населения намного превышает официальные данные.

Исключительно низкое положение в обществе занимают женщины-далитки. Поскольку им приходится жить в кастовой и патриархальной среде, они постоянно сталкиваются с различными видами дискриминации. Пересечение дискриминации по кастовому и половому признакам делает женщин-далиток наиболее уязвимыми. Исследования, проведенные Международной сетью солидарности общин далитов в 2010 г., показывают, что большинство женщин-далиток из крупных штатов Индии столкнулись с одним или несколькими случаями словесных оскорблений (62,4%), физическим насилием (54,8%), сексуальными домогательствами и нападениями (46,8%), бытовым насилием (43%) и изнасилованиями (23,2%)¹¹. Более того, если женщины заявляют о жестокостях, совершенных по отношению к ним, то нередко результатом таких действий становится их наказание с применением угроз и физической силы со стороны представителей полиции. Также в исследовании отмечается, что женщинам в большинстве случаев отказывают в получении медицинской помощи. Согласно данным Бюро по борьбе с преступностью, в 2014 г. наибольшее количество преступлений в отношении женщин наблюдается в штатах Раджастан (31 151), Уттар Прадеш (38 467), Западная Бенгалия (38 299)¹².

⁹ The Scheduled Caste and the Scheduled Tribes (Prevention of Atrocities), Act [Электронный ресурс] // Delhi.gov.in. URL: http://www.delhi.gov.in/wps/wcm/connect/DoIT_Welfare/welfare/list+of+acts-rules/the+scheduled+castes+and+the+scheduled+tribes (дата обращения: 29.03.2018).

¹⁰ India's Dalits still fighting untouchability [Электронный ресурс] // BBC News. 27.06.2012. URL: <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-18394914> (дата обращения: 29.03.2018).

¹¹ International Dalit Solidarity Network [Электронный ресурс]. URL: <http://idsn.org/key-issues/dalit-women> (дата обращения: 29.03.2018).

¹² Crime in India 2014 (Compendium) [Электронный ресурс] // National Crime Records Bureau. URL: <http://ncrb.gov.in/StatPublications/CII/CII2014/Compendium%202014.pdf> (дата обращения: 29.03.2018).

Другая группа людей, находящаяся в крайне низком положении, – дети-далиты. С рождения они живут в маргинальных районах, постоянно подвергаются дискриминации в школе; некоторые даже не получают образования. Многие из детей-далитов подвержены принудительному и кабальному труду. Даже когда они находятся на попечении опекунов, те могут использовать труд детей для получения собственной выгоды. Основными видами деятельности, которыми занимаются дети, являются сельское хозяйство, ткачество, производство украшений, изделий из кожи, рыболовство, работа в цирках, магазинах. Согласно докладу Хьюман Райтс Вотч за 2003 г., 350 тыс. детей работают в ткацкой промышленности Индии только в штатах Карнатака и Варанаси¹³. Другие штаты не исследовались, и это означает, что в них количество трудящихся детей намного выше. Большинство детей, занимающихся принудительным трудом, – дети из зарегистрированных каст и племен, а также мусульмане. Дети сообщают, что работают почти 12 часов в день в опасных условиях труда¹⁴. Безусловно, это является причиной возникновения проблем со здоровьем. Необходимую медицинскую помощь они также не могут получить из-за отказа работников медслужб принять их. Также, по словам детей, они никогда не получают согласованной заработной платы, вместо этого им выдают лишь небольшую часть согласованной суммы. Таким образом, можно наблюдать, что в современной Индии далиты находятся в крайне низком положении и подвергаются дискриминации со стороны высших каст.

Проблема кастовой дискриминации приобрела актуальность не только в Индии, ею заинтересовалась экспертная группа ООН. Специально была создана Международная сеть солидарности общин далитов. Она призвала страны региона Южной Азии реформировать законодательство для того, чтобы защитить права граждан из низших слоев общества. «Кастовая дискриминация – это все еще широко распространенное и глубоко укоренившееся явление. Ее жертвы сталкиваются со структурной дискриминацией, маргинализацией и с систематическим отторжением. Это происходит в условиях высокого уровня безнаказанности», – считают эксперты ООН. Также они заявляют, что «эта форма дискриминации влечет за собой грубые и широкомасштабные нарушения прав человека, включая жестокие формы насилия»¹⁵. Специальный докладчик ООН в марте 2016 г. заявил, что необходимо реализовать существующие правовые рамки по запрету кастовой дискриминации; проводить информационно-просветительские кампании; а также в срочном порядке разработать комплексный национальный план действий и бюджет по борьбе с кастовой дискриминацией.

Кастовая дискриминация является очень важной проблемой для современной Индии. Несмотря на конституционные гарантии и специальное законодательство для защиты зарегистрированных каст и племен, нарушения их основных прав продолжают в массовом масштабе. Ключевыми вопросами являются растущее насилие в отношении далитов, множественная дискриминация

¹³ Small Change: Bonded Child Labor in India's Silk Industry // Human Rights Watch. 2003. V. 15. № 2. P. 23.

¹⁴ Ibid. P. 24.

¹⁵ United Nations [Электронный ресурс] // International Dalit Solidarity Network. URL: <http://idsn.org/main-nav-un/> (дата обращения: 29.03.2018).

женщин-далиток, детский труд, дискриминация в сфере образования, нарушения их социальных и гражданских прав. Основной проблемой представителей низших каст является бедность. Большинство из них живут за чертой бедности, поэтому им приходится заниматься малооплачиваемым трудом. Можно сказать, что решение проблем низших каст Индии потребует огромных усилий со стороны государства и общества в целом, поскольку далиты еще не включились в современный экономический и социальный прогресс, без которого вряд ли возможна серьезная перестройка социально-экономических отношений. На современном этапе можно сделать вывод, что проблема каст и кастовой дискриминации будет оставаться актуальной в Индии, вероятно, еще на протяжении нескольких десятилетий.

Э.М. Сеитов

Культ почитания святых в среднеазиатском народном исламе на примере комплекса Шейхантаур, г. Ташкент, Узбекистан

Культ святых в народном (бытовом) исламе, несмотря на строгий монотеизм, заложенный в вероучении, получил большое распространение в странах с мусульманским населением от Юго-Восточной Азии до Африки. Неоднородность культурного, социального, экономического ландшафта в этих регионах вылилась в различия в понимании ислама в обществе. Магические действия, совершаемые на мазаре, помимо коммуникативной функции, имеют в большей части лечебные и предохранительные свойства, выражающиеся в простейших приемах контактной (прикосновения к надгробию, похлопывания по спине и плечам с целью «выбить» болезнь), катартической магии (чтение молитв на воду, воскуривание и вдыхание исырка, очистительные ритуалы с огнем), а также в чтении молитв, чтобы не допустить проникновения болезни.

Ключевые слова: народный ислам, комплекс Шейхантаур, исламизация местных традиций, святые в исламе, бытовой ислам.

По мере распространения ислама в Средней Азии наметился процесс его локализации и исламизации местных традиций. «Местные обычаи сделались священными, а ислам – врожденным. Для большинства населения не было никаких различий, не говоря уже о противоречиях между исламом и местными обычаями»¹.

Святые места (мазары) являются основным элементом в почитании культов святых в народном исламе. Мазары могут быть как рукотворными – в виде архитектурных строений, построенных над могилами умерших святых гробниц, так и природного происхождения – деревьев, камней, которые появились после посещения данного места святым, и т. п.²

Мы рассмотрим сохранившуюся ритуальную практику, связанную с культом почитания святых на примере архитектурного комплекса Шейхантаур в г. Ташкент Республики Узбекистан.

¹ Халид А. Ислам после коммунизма: Религия и политика в Центральной Азии / пер. с англ. А.Б. Богдановой. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 41.

² Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. С. 73, 83.

Ансамбль в настоящее время состоит из трех сохранившихся до наших дней архитектурных памятников, построенных в разное время: Мавзолей шейха Ховенди ат-Тахура (XV–XIX вв.), мавзолей Калдыргач-бия (перв. пол. XV в.), мавзолей Юнус-хана Моголистанского (конец XV в.). Комплекс Шейхантаур описан в работах, освещающих архитектурное наследие Узбекистана³. В рамках данной статьи рассмотрена лишь обрядово-ритуальная сторона, касающаяся комплекса. Данный комплекс сложился вокруг захоронения шейха Ховенди ат-Тахура, мавзолей и культ шейха активно пропагандировал Убайдуллах Шаши (Хаджа Ахрар), политический и религиозный деятель XV века⁴. О самом шейхе известно немного, он был рожден в селении Багистан, куда переехал его отец Умар Багистани, в свою очередь, бывший учеником дервиша Хасана Булгари⁵.

Письменных упоминаний о жизни шейха Ховенди довольно мало, одно из таких можно встретить в книге «Рашахат айн аль-хайат» (Капли из источника жизни) XV в., в разделе «Шейх Умар Багистани», преданий от имени Ходжи Ахрара о наставлении шейхом Усманом своего сына Ховенди ат-Тахура⁶.

Из описания Шейхантаурского кладбища конца XIX – начала XX в.⁷ для нашей работы интересны следующие факты. Наличие аллеи сухих окаменелых деревьев – сауров (вид местного можжевельника), связанных с легендой о пребывании в этих местах Искандера Зулкарнайна (Александра Македонского)⁸. Легенда гласит, что «возвращаясь из подземного царства, Искандер Зулкарнайн вышел из-под земли на месте Шейхантаурского кладбища, с налитой в свой шлем вечно живой водой, несколько капель упали на землю с рогов шлема. На месте падения капель и выросли деревья сауры (туя), стволы которых считаются священными». Одно из них сохранилось у надгробия шейха Ховенди.

Это большой карагач, увешанный разноцветными лоскутками от одежды, платками, рогами козлов и баранов. Дерево считалось вместилищем духа «Кучкар-ата» (пер. Отец-баран), покровителя средневекового цеха *кассобов* (мясников), и, ввиду этого, признавалось священным. Рядом находились мазары Куктеллик-ата («исцелителя» от коклюша) и Кабз («исцелителя» животных от болезни почек). *Кулях* (шапка) шейха на мазаре Шейхантаур излечивала головную боль⁹. В дни Ураза-байрама этот мазар являлся одним из трех мест г. Ташкента, предназначенных для молитв по случаю праздника¹⁰.

Мавзолей Калдыргач-бия особо почитаем казахской диаспорой Ташкента, а также жителями южных областей Казахстана. Согласно легендам, в мавзолее похоронен не кто иной, как *бий* (судья) из Старшего казахского жуза (рода) Толе (Толе-бий Элибекулы). Согласно исторической справке, Толе-бий происходил из казахского рода Дулат, родился в 1663 г. в урочище Жайсан, на берегу реки Чу (нынешн. Жамбульская обл., Казахстан). Он был инициатором сплочения казахских племен против агрессии ойратов (джунгар), формирования и развития отношений между Российской империей и Старшим жузом. После смерти хана Старшего жуза Жолбарса

³ Булатова Б.А., Маньковская Л.Ю. Памятники зодчества Ташкента XIV–XIX вв. 2000-летию Ташкента посвящается. Ташкент: Изд-во лит. и искусства, 1983. С. 91–100.

⁴ Кадырова М. Жития Ходжа Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории рода Ахраридов. Ташкент, 2007. 110 с.

⁵ Йулдошев Н., Курбанов Х. Бухоро шахи ва унинг атрофидаги зиёратгоҳлар тарихи. Бухара: «Бухоро» нашриёти, 2001. С. 10–11. (На узб. яз.).

⁶ Фахруддин А.С. Рашахату айнил-хаёт. Обихаёт томчилари. Ташкент, 2004. С. 270–272. (На узб. яз.).

⁷ Гаврилов М.О. О святом шейхе Хованд Тахуре // Туркестанские ведомости. 1911. № 173.

⁸ Массон М.Е. Из прошлого Ташкента // Пионер Востока. 1939. № 25, 29, 55, 72, 75.

⁹ Семенов А.А. Ташкентский шейх Хованд-Тахур (Шейхантаур) и приписываемый ему «кулях» // ПТКЛА. 1915. Вып. 1. С. 25–31.

¹⁰ Лыкошин Н.С. Полжизни в Туркестане: Очерки быта туземного населения. Петроград, 1916. С. 198.

правил Ташкентом в течение шести лет, с 1743 по 1749 г. Умер в 1756 г. в Акбурхан-орде (Ленгерский р-н, Шымкентская обл., Казахстан)¹¹.

Ввиду исторических нестыковок и пробелов (а именно, строительство мавзолея относят к XV в., а захоронение – не ранее XVIII в.) среди ташкентцев долгое время ходил слух о похороненном здесь *кафире* (немусульманине). История дополняется рассказом о вскрытии кокандским правителем захоронения и обнаружении им кинжала под головой покойного, что в корне противоречит мусульманским правилам захоронения¹².

Переходя к ритуальной практике, связанной с этим мазаром в настоящее время, можно констатировать, что в настоящий момент комплекс Шейхантаур не пользуется такой популярностью, как это было в начале прошлого столетия. Среди немногочисленных паломников на мазаре Шейхантаур удалось выяснить следующее: большинство посетителей, приходящих именно с целью зиярата (поклонения святым), составляют этнические казахи Ташкента, Ташкентской области (Чирчик, Келес, Бостанлык), а также небольшое количество паломников из южных областей Казахстана, – казахской национальности. Последние считают, что совершают малый хадж, включающий посещение мавзолея Калдыргач-бия, мавзолея Арыстан-Баба (с. Шаульгер, Южно-Казахстанская обл.), и г. Туркестана (Казахстан), где расположен мавзолей Ходжи Ахмеда Яссави, основателя тариката яссавийа.

Обрядово-ритуальная сторона представляет собой набор часто повторяющихся действий, реализующихся на практике вокруг мавзолея Калдыргач-бия. Местные казахи в первую очередь посещают мавзолей шейха Ховенди ат-Тахура потому, что он стоит перед входом и они считают, что, пройдя мимо и не поклонившись ему, они обидят святого человека, что воспрепятствует выполнению их просьб. Следующим этапом является посещение мавзолея Калдыргач-бия, чтение молитв, прикладывание рук к надгробию, дабы через это обрести *баракат* (божественное благословение). Среди казахов Толе-бий почитается в качестве одного из предков, к которому, как говорили информанты, «можно обратиться с любой просьбой, он же наш казах, и ближе к нам, и сам ближе к Богу».

Среди ритуалов, практикуемых здесь, удалось выявить следующие: троекратное обхождение по часовой стрелке вокруг самого мавзолея, или внутри, вокруг надгробия, с тем, чтобы просьба, состоящая из нескольких трудновыполнимых задач, исполнилась. При этом про себя или шепотом проговариваются молитвы, заклинания. Перед дальней дорогой, либо испытанием приносят ситцевые платки-*дурра*, оставляемые сложенными в четыре раза поверх надгробия Толе-бия. Временами на мазаре производились ритуалы жертвоприношения животных, но в настоящее время информанты уже не помнят, когда это было в последний раз. «Знаем, что лет двадцать назад часто сами приносили сюда курицу или петуха, а если получалось, то барана или козла. Обычно покупали в Старом городе, при покупке не торговались, сколько продавец попросит, за столько и брали, иначе жертва не зачтется, *аруахи* (духи предков)

¹¹ Жукова Л.И. Этнические кладбища в Узбекистане. Христианские захоронения [Электронный ресурс] // Diary.ru. URL: <http://diary.ru/~Grabschonheiten/p44340201.htm?oam> (дата обращения: 28.03.2018).

¹² Там же.

могут обидеться. Сами не резали, звали либо священнослужителя, либо специального человека – *кассоба*. В тот момент, когда пошла кровь жертвенного животного, говорят: «Умидворларга бахшида килдым» (Всем, кто ждет от меня этого, посвящаю...), дополняя пожелание с обращением к *ата-баба* (умершие предки) различными просьбами. После этого мажут лоб участников жертвоприношения меж бровей. Таким образом, человек «смывает» кровью все неприятности, которые с ним должны произойти. Туша жертвенного животного, если это баран или коза, делится на семь частей. Голова, шкура и ноги отдаются *кассобу*. Печень, легкие и мясо делят остальные, – часть забирает тот, кто делал жертвоприношение, часть отдают служителю мазара, остальные части раздают неимущим и нуждающимся. При готовке угощения из первой части мяса должен съесть именно инициатор жертвоприношения, так как духи предков и сам Толе-бий благословляют, посылая ему *насибу* (хорошую долю, судьбу, удачу), тем самым благодаря его за произведенное жертвоприношение». Некоторые информанты утверждали, что духи умерших родственников присутствуют при всем процессе жертвоприношения, другие уверены, что они спускаются только во время трапезы.

В наши дни, как было сказано выше, поток паломников сократился, поскольку основным местом паломничества стал мазар Зангиата в пригороде Ташкента. Большой труд по популяризации культа этого места в 1990-е гг. проделал предыдущий смотритель мавзолея Калдыргач-бия (Толе-бия), Хашим, казах по национальности, дополнивший обрядно-ритуальную сторону паломничества. Среди осуществляемых ритуалов можно перечислить следующие: гадание, нахождение пропавшей вещи, лечебные ритуалы (снятие порчи, слеза), заговоры на удачу, с использованием Корана (открыванием наугад страницы и толкованием найденной суры с точки зрения проблемы, с которой пришел проситель), *тасбиха* (мусульманских четок, используемых кроме чтения молитв во время «очищения» от болезней, легкое прихлестывание четками во время самого ритуала должно изгнать духов болезни). Трава *исрык* (рута или гармала обыкновенная) применяется для окуривания дымом больного вокруг головы и для употребления внутрь (жевания) семян, заваривания их в чай.

В наши дни за двумя памятниками присматривает другой смотритель – Атамурад, он же *домла* (священнослужитель). С его слов стало известно, что он особо не приветствует ритуалы, практикующиеся паломниками на этом месте, считая их неисламскими. Но в то же время, сам он проводит обряды лечения при помощи молитв (*дам солиши*), в мечети на территории комплекса Шейхантаур.

В основе почитания данного места выступает культ умерших предков, налаживание актов коммуникации с «потусторонним миром», выражающееся в осуществлении принятых паломнических практик. Возникновение мазара, в первую очередь, связано с «необычностью» места в отличие от окружающего пространства: сухие, окаменелые сауры (местная порода можжевельника), большой карагач – дерево вяз или ильм). Можжевельник является одним из

известных благовоний, используемых в колдовстве, лечебных ритуалах у многих народов. Карагач «Кучкар-ата» («Отец-баран»), является пережитком доисламского анимистического культа. Части тела барана: рога, шкура, а также изображение барана в виде орнаментов в Средней Азии выступают в качестве оберегов от «зла». Даже само имя Кучкар выступает обладателем сверхъестественной магической силы¹³.

Сюжет о якобы найденном кинжале при вскрытии захоронения Толе-бия отсылает к мысли о захоронении в этом месте представителя кочевой аристократии, так как известно о сохранении на протяжении длительного периода доисламских пережитков и верований в кочевой среде.

Задабривание святого при помощи белых ситцевых платочков *дурра* восходит, видимо, к древнеиранским верованиям. К примеру, в езидской традиции, испытавшей на себе большое влияние зороастризма, белый цвет выступает как один из важнейших атрибутов сакральной чистоты, в белое облачены их священнослужители, в белое завертывается священная атрибутика и пр.¹⁴ Наличие платков, которые обычно носят во время сельскохозяйственных работ на шее, либо на голове, связано с поверьем о том, что деяния при жизни человека собираются на его шее, воротнике нательной рубахи.

Семь частей, на которые делится туша жертвенного животного, можно объяснить тем, что семерка является особым сакральным числом, почитаемым во многих религиозных верованиях. В исламе с числом семь связано упоминание в Коране семи небес, семи врат ада. Во время хаджа паломник должен совершить семикратный обход вокруг Каабы, столько же раз пробежать между холмами ас-Сафа и аль-Марва и бросить такое же количество камней в «дьявола». Также можно привести другие примеры подобной сакрализации числа семь – семь имамов у исмилитов, семь невидимых святых у суфиев (*хафт тан*), семь святых Бухары. Окуривание *исрыком* – действие, направленное на отпугивание духов, ввиду резкого запаха, исходящего от растения. Существует представление, что сильный запах отгоняет злых духов, *девов, пари*; почуяв его, они принимают человека за «своего» и не причиняют ему вреда¹⁵.

Для казахов, вне зависимости от родовой принадлежности, Толе-бий выступает в роли первопредка, который ближе к ним ввиду своего происхождения. Включение его мазара в практику «малого хаджа» характеризует его в качестве национального «казахского» святого, заступника перед Богом.

¹³ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.

¹⁴ Авдоев Т. Историко-теософский аспект езидизма. М.: Эра, 2012. С. 438.

¹⁵ Борозна Н.Г. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Сб. ст. М.: Наука, 1975. С. 286.

Е.С. Высочина

Радикальный ислам в Ливии

Радикальный ислам имел важное значение для развития событий «арабской весны» в Ливии, а сегодня продолжает влиять на соотношение политических сил в стране. В статье подробно анализируется роль организаций, определяющих ход поэтапной политизации ислама в Ливии на протяжении периода с середины XIX в. до нашей современности.

Ключевые слова: радикальный ислам, Ливия, Каддафи, «арабская весна», исламисты.

В работе рассматривается фактор радикального ислама в истории Ливии и его роль в продолжающейся гражданской войне. На сегодняшний момент исламистские организации, например, «Братья-мусульмане», или ячейки ИГ (Исламского государства), «Аль-Каиды» стали одним из центров власти в стране. Соответственно, существует необходимость в обнаружении причин этого явления, а также в освещении проблемы, связанной с многовековой историей суфийского ордена и его ролью в политизации ислама в Ливии. Цель работы – выявление сущности взаимодействия ливийского духовного и политического руководства, которое в конечном итоге привело к активизации исламских фундаменталистов и их превращению в оппозицию как режиму Муаммара Каддафи, так и обоим режимам в сегодняшней Ливии (признанный мировым сообществом Президентский совет и все еще пользующийся поддержкой населения страны Всеобщий Национальный конгресс). Особое внимание мы уделим ливийским джихадистам, не оставшимся в стороне от событий, потрясших мировое сообщество в ходе интернализации исламизма, – процесса освоения радикальными, в том числе террористическими группами территорий по всему миру, осуществляемого различными способами, часто боевыми.

В середине XIX в. стало очевидно, что Османская империя не в состоянии противостоять западной экспансии. Причиной этого, по

мнению мусульманских ученых того времени, стал экономический и культурный застой, а также кризис ислама и падение нравов. Более того, все активнее проводилась христианская миссионерская кампания. По этим причинам все громче стали говорить о необходимости реформ в исламе, а борьба с колониализмом приняла еще и религиозный характер.

Суфийский орден и его роль в политизации ислама

Возникшее в Хиджазе и получившее распространение среди кочевого и полукочевого населения сенуситское братство пережило расцвет своей деятельности в период колониального раздела Африки. Укрепление сенуситов в Ливии было связано с потребностями развивавшихся торговли и сельского хозяйства, с охраной караванных путей и сельских оседлых поселений. Опираясь на догмы религии и культы святых (марабутов), сенуситы упорядочили жизнь внутри племени и налоговую систему, завоевав тем поддержку племенной верхушки¹. Низкий уровень производительных сил порождал обособленность и раздробленность многочисленных арабских и берберских племен. В том числе из-за этого религиозная пестрота региона была очень сильна. В этих условиях сенуситы и начали свою деятельность в Ливии. Низкий уровень общественного устройства способствовал распространению братства, так как изначально его лидеры призывали к установлению в стране порядков времен первых четырех халифов, правивших сразу после смерти Мухаммада: Абу Бакра, Омара, Усмана и Али. Кочевники и полукочевники легко приняли основы религиозного учения братства и стали его приверженцами в основном потому, что в нем присутствовали лозунги борьбы за чистоту первоначального ислама, возврат к простой жизни, отказ от роскоши и излишеств, а джихад воспринимался ими как священная война против турецкого и любого другого иностранного господства.

Основатель сенуситского братства – Мухаммад ибн Али ас-Сенуси (1787–1859) происходил из знатного рода, родился в Алжире; благодаря знатности его рода, знаниям и склонности к аскетизму он быстро приобрел популярность. Благодаря его паломничествам в Мекку через Тунис, Ливию, Египет, Хиджаз он был хорошо знаком с положением дел в мусульманском мире. Вскоре он стал сторонником популярного в Северной Африке мусульманского мистицизма – суфизма. Несмотря на постоянные гонения официального ислама на суфиев, их популярность росла, так как их обрядовая сторона и образ жизни были более понятны кочевникам, чем ортодоксальный ислам.

Конец XIX в. ознаменовался для сенуситов развитием торговли в регионе. Чтобы повысить свой авторитет, они создавали свои завии – религиозные школы, суфийские обители, на основе каждого отдельного племени. Наибольшее количество завий создавалось в оазисах на торговых путях, которые служили остановочными пунк-

¹ Егорин А.З., Миронова Г.В. Сенуситы в истории Ливии (1843–1969 гг.). М.: ИВ РАН, 2006. С. 143.

ктами для отдыха караванов. Так, сенуситские завии развивались, при этом их шейхи часто были родственниками и тесно контактировали между собой².

Сенуситское братство набирало популярность, этому способствовал и культ святых, который со своими легендами и реальными могилами был ближе и понятнее для малообразованного населения, чем величественный и недостижимый Аллах. Так, через завии практически все ливийские и берберские племена Киренаики и Триполитании стали связанными между собой. Жизнь в завиях четко регламентировалась, участники братства платили закят – один из пяти столпов ислама, обязательный ежегодный налог в исламском праве, выплачиваемый с различного вида доходов и имущества; и со временем создалась государственная казна.

Богатея, братство сенуситов создало политическую надстройку над изначально племенной организацией, умело используя таинственную духовную силу, ускорив тем самым социальное расслоение общества и в итоге создав фундамент для образования нового самостоятельного от Османской империи государства. По отношению к турецким властям, формально владевшим Ливией, сенуситы всегда пытались показать свою автономию, и, чтобы удержаться в Северной Африке, турки даже пытались заручиться поддержкой братства. Тем не менее, сбор налогов производился и со стороны турок и со стороны братства, население же было склонно платить местным властям – сенуситам. После народных волнений главы братства – сенуситские вожди племен Киренаики обратились к правительству Италии с просьбой поддержать народ в борьбе с Османской Империей. Италия оказала необходимую помощь и объединенная (Киренаика, Триполитания и Феццан) Ливия стала территорией, закрепленной за ней.

Зарождение радикальных идей

Возвращаясь к теме идеологии сенуситов, остановимся подробнее на учении основателя братства – Мухаммада ибн Абд ас-Сенуси. Оно включало в себя, помимо аскетического мусульманского учения суфизма³ и ортодоксального ислама⁴, идеи ваххабизма⁵. Мухаммад ибн Абд ас-Сенуси и Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб, арабский теолог XVIII века, ныне известный как основатель ваххабитского движения, были знакомы во время пребывания первого в Хиджазе – западе Аравийского полуострова, где находятся мусульманские места, священные города Мекка и Медина. Каждый правоверный мусульманин обязан совершить к ним паломничество – хадж⁶. Мухаммад ибн Абд ас-Сенуси также, как Абд аль-Ваххаб критиковал нововведения Танзимата, реформ в Османской империи с 1839 до 1876 г., основанных на приспособлении существующего строя к нормам западноевропейской жизни, и иностранном влиянии в целом. Проповеди сенуситов велись и о возврате к «чистому» исламу и о ведении священной войны – джихада⁷.

² Там же.

³ Суфизм – эзотерическое течение в исламе, проповедующее аскетизм и повышенную духовность, одно из основных направлений классической мусульманской философии.

⁴ Ортодоксальный ислам – одно из основных направлений ислама, сторонники которого признают законность сунн (мусульманское священное предание о жизни пророка Мухаммада, которое признано образцом и руководством для всей мусульманской общины).

⁵ Ваххабизм – религиозно-политическое движение в исламе, появившееся в XVIII в. Оно начало свою активную деятельность под лозунгом «очищения» ислама, «возвращения» к порядкам времен Пророка. Наиболее радикальное движение, использующее в своей деятельности силовые методы достижения целей.

⁶ Прошин Н.И. История Ливии. М.: Наука, 1975. С. 59.

⁷ Егорин А.З., Миронова Г.В. Указ. соч.

Сенуситами создавались завии на пересечении торговых путей. В школы, созданные на базах завий, принимались дети всех племен, а построенные тут же мечети и торговые фактории позволяли простому населению совместно с представителями племенной знати осуществлять особые религиозно-мистические радения (зикры), вести торговлю и оказывать помощь приверженцам данного ордена. Все это давало возможность уроженцам разных племен общаться и взаимодействовать в решении принципиальных масштабных вопросов, касающихся, в первую очередь, торговли, а также распределения доходов, так как именно там, на базах завий, они вступали в прямой контакт. Так, братство сенуситов дало возможность племенам совместно осуществлять торговую деятельность, а караванная торговля в то время была единственным прибыльным делом в регионе.

В начале XX в., во время кризиса Османской империи, связанного с осложнившимся из-за восстаний на Балканах положением внутри страны, поражением в войнах с Российской Империей, проведением непопулярных реформ и рядом иных причин, на территории Ливии, являвшейся частью Османской империи, лишь сенуситское братство оказалось способным предложить функциональную и работающую модель общественного взаимодействия, основанную на собственных племенных ресурсах и независимую от внешнего мира. В то время как крах Османской империи привел к сильному ослаблению местной власти, сенуситы, объединенные общей духовной практикой, идейной базой и дисциплиной, выступили в качестве центрального ядра в борьбе с итальянской оккупацией, наступившей после поражения Османской империи в итало-турецкой войне 1911–1912 гг. и выхода Ливии из-под власти турецкого правительства. Представив борьбу с итальянцами, которая шла в Ливии вплоть до поражения фашистского лагеря во Второй мировой войне, как священную войну мира верующих и мира воинственного неверия, сенуситы и в дальнейшем использовали практику религиозного обоснования своей политической деятельности. За двадцатилетнее противостояние лидеров и видных деятелей ордена против итальянцев сенуситы закрепили за собой славу мучеников во имя веры и обрели популярность среди местного населения.

После войны Италия отказалась от прав на Ливию, которая сначала попала под управление Англии (Триполитания и Киренаика) и Франции (Феццан)⁸. В 1951 г. по решению ООН (Организации объединенных наций) Ливия стала независимой страной во главе с королём Идрисом I. Став лидером страны в период 1951–1969 гг., Идрис I также оставался главой ордена, однако это не помешало ему ограничить влияние братства на принятие политических решений, в том числе он решил вопрос престолонаследия таким образом, что следующим королем мог стать только член семьи ас-Сенуси.

Однако с приходом к власти Каддафи политических гонений на членов ордена не последовало. Это объясняется отчасти тем, что часть племени Каддафа входила в орден. Однако в 1970-е гг. в

⁸ Егорин А.З. Современная Ливия: справочник / А.З. Егорин. М.: ИВ РАН, 1996. С. 97.

Ливии усилились антикаддафийские настроения, что вызвало широкие политические репрессии, как ответные меры режима. В связи с этим руководство ордена также было им подвергнуто, а сам орден прекратил свое существование как самостоятельная политическая единица к середине 1970-х гг.⁹

Идеи сенусизма создали плодородную почву для исламистских оппозиционных сил, включавших в себя в том числе религиозные организации, такие как Братья-мусульмане или Аль-Каида. Лишенные руководства во время репрессий Каддафи завии были либо закрыты, либо стали подпольными рассадниками исламистских идей. Стоит подчеркнуть, что нельзя говорить о сенуситах как о радикалах, однако именно сенуситы создали в Ливии условия для созревания политической идеологии исламского фундаментализма, сделав религию способом политического управления.

Исламские фундаменталисты – политическая оппозиция режиму Каддафи

«Братья-мусульмане» – старейшая оппозиционная сила в Ливии, которая возникла в Египте в 1928 г., а в 1940-х гг. стала также действовать в Ливии. Правившие тогда сенуситы были негативно настроены к Гамалю Абдель Насеру – второму президенту Египта (1956–1970 гг.) и, одновременно, расположены к египетской оппозиции – «Братьям». Военный переворот изменил ситуацию на противоположную. «Братья» при Каддафи, верном последователе Насера, являлись основными идейными врагами Революции и должны были подлежать полному истреблению на территории Ливии.

Основными идеологическими установками, пропагандируемыми «Братьями», являлись следующие: объединение всех арабских ближневосточных государств, уничтожение Израиля, противостояние «неверным» и западному колониализму, перестройка общественных отношений в исламском мире. Наблюдаются определенные идеологические сходства этих идей с политическим курсом Каддафи. Так, лидер Джамахирии также стремился к объединению народов. Объявив себя «Королем королей Африки», он пытался воплотить в жизнь план по созданию единого Африканского государства. Каддафи также вёл последовательную антиизраильскую политику. Он выступил против Анвара Садата – президента Египта и марокканского принца Хасана, когда эти лидеры заключили мир с Израилем. Когда ООП (Организация освобождения Палестины) начала переговоры с Израилем в 1995 г., полковник выслал из Ливии десятки тысяч палестинцев в знак несогласия с проводимой политикой. Для решения арабо-израильского конфликта Каддафи, однако, не требовал истребления Израиля, а предложил создать единое государство – Изратина. Очевидна и схожесть идей с точки зрения противостояния Западу. Не раз за многолетнюю историю правления Каддафи Ливия из-за своего политического курса, который часто трактовался в США и Европе как террористический и экстремистский, становилась изгоем на мировой арене. Но общ-

⁹ Лукьянов Г.В. Ливийская армия от «революции аль-Фатех» до «Арабской весны» // Азия и Африка сегодня: Ежемесячный научный и общественно-политический журнал. 2012. № 8. С. 27–31.

ность целей не подразумевала идентичности методов и средств их достижения. Основным различием идей Каддафи и «Братьев» была приверженность первого идеям панафриканизма, а вторых – идеям панисламизма. Помимо этого, идея Халифата, пропагандируемая «Братьями», противоречила постулатам, выраженным Каддафи в его программном политическом труде – «Зеленой книге», в том числе, декларируемым ею идеям социализма и прямой демократии.

В Ливии в 1970-е гг. проводилась жесткая политика по отношению к «Братьям», многие из них были посажены в тюрьму или даже физически истреблены, часть сторонников этих идей находила убежище в эмиграции, оттуда пытаясь влиять на события, происходящие в стране. Но деятельность крупных международных исламистских организаций в Ливии была сильно осложнена, а в 1970–1980-е гг. пресечена полностью.

Уже к началу 1980-х гг. все основные силы ливийской оппозиции были сконцентрированы за границей СНЛАД (Социалистическая Народная Ливийская Арабская Джамахирия): в странах Западной Европы, в недовольных режимом Каддафи Египте, Марокко, Судане. Однако все эти силы не имели социальной и финансовой базы для ведения своей деятельности, также они не имели поддержки ни элиты, ни широких народных масс.

Ливийские джихадисты в свете интернационализации исламизма

Ливийские джихадисты проявили себя в свете интернационализации исламизма. В 1979 г. произошли два события, сильно отразившиеся на политической реальности всего мусульманского мира. Речь идет об Исламской революции в Иране и о вводе советских войск в Афганистан. Вдохновленные идеями исламского возрождения, многие ливийские активисты отправились в Пакистан. Произошел отток ливийских исламистов и в Афганистан, так как война за братьев по вере там щедро оплачивалась Саудовской Аравией. Кроме того, в 1973–1974 гг. случился нефтяной кризис, связанный с отказом арабских стран-членов ОАПЕК (Организация арабских стран-экспортеров нефти), а также Египта и Сирии от поставки нефти странам, поддержавшим Израиль (Великобритания, Канада, Нидерланды, США, Япония) в его войне с Сирией и Египтом. От суммы этих факторов снизился уровень социально-экономического обеспечения людей в стране, которая получала большую часть доходов от продажи нефти. Все это происходит во время победы исламистской оппозиции в афганском джихаде.

На фоне всех этих событий в 1990-е гг. в Ливию прибывает множество бывших «афганцев»-джихадистов, уехавших воевать против СССР за установление независимости государства братьев по вере и готовых восстанавливать чистый ислам и у себя на родине. Пиком активности радикальных исламистов на территории Ливии стал период с 1995 по 1997 г., когда были образованы и заявили о себе большинство наиболее известных и значимых группировок.

Среди них: Исламская боевая группа (ИБГ), Движение исламских мучеников (ДИМ), Ливийская исламская группа (ЛИГ), Последователи Аллаха.

Созданная в 1992 г. «арабскими афганцами» из Ливии ИБГ видела в Каддафи основную угрозу учреждения истинного исламского государства в Ливии, стояла задача его физического уничтожения. Был разработан план убийства полковника, но в результате случайной проверки весной 1995 г. были арестованы несколько членов ИБГ, и план покушения был раскрыт. После этого случая Каддафи решил провести перестановки в армии, сместив представителей самого многочисленного племени варфалла и поставив на их место представителей из своего родного племени – каддафа и из южного племени магарха. Нарушился баланс предпочтений, а тем самым, сил племен внутри государства, некоторые племена остались «не у дел» в политической и экономической жизни государства, образовалось множество дезертиров, которые на востоке страны присоединялись к ИБГ, а на западе сформировали собственную организацию – Движение ливийских патриотов¹⁰.

Однако уже к 1997 г. возможности ливийской оппозиции резко сократились, из-за постоянных боев с регулярной армией и элитными подразделениями спецслужб СНЛАД (Социалистической Народной Ливийской Арабской Джамахирии) исламисты понесли огромные потери. Особенно это отразилось на Исламской боевой группе, ибо они теряли обладавших боевым опытом «афганских арабов», а восстанавливать численность организации было просто нечем, так как поддерживавшие их иностранные государства (Судан, Алжир) решали свои внутренние проблемы.

Тем временем официальное духовенство в Ливии выпустило фетву с призывом к джихаду против оккупантов в Ираке, таким образом, еще сотни ливийцев присоединились к Аль-Каиде. В 2007 г. ИБГ объявила о своем присоединении к ней, но в 2009 г. по договоренности с ИБГ его руководством был опубликован текст, в котором перечислялись причины отказа от борьбы с Ливией. Это позволило Каддафи считать угрозу Аль-Каиды сдержанной, но это было, очевидно, лишь временным явлением.

«Арабская весна» и исламисты в Ливии

В событиях 2011 г., с развитием «арабской весны» и «исламистской зимы» в Ливии, исламисты сыграли важную, но не ключевую роль. Они, безусловно, принимали активное участие в ливийской революции, но вовсе не были основной ее боевой силой¹¹, ведь, по мнению множества отечественных и зарубежных исследователей, вооруженные силы интервентов стали решающими в схватке с правительственными войсками¹². Сенуситское братство как самостоятельная политическая единица в событиях «арабской весны» в Ливии не принимало участия. Только лишь в марте 2012 г., уже после свержения режима и установления власти ПНС (Переходного Национального Совета), при активном участии вернувшихся

¹⁰ Нечитайло Д.А. Возможности радикалов в Ливии [электронный ресурс]. URL: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2011/18-03-11a.htm> (дата обращения: 21.05.2018).

¹¹ Щербинина Ю.В. Взаимодействие ведущих стран НАТО с Ливией до и после вооруженного конфликта: Ценностный и экономический аспекты // Актуальные проблемы Европы: Научный журнал. 2013. № 3. С. 135–157.

¹² Мещерина К.В. Ливия. Долгий путь к стабильности или угроза распада? // Азия и Африка сегодня: Ежемесячный научный и общественно-политический журнал. 2014. № 8. С. 26–32.

из эмиграции потомков Ас-Сенуси прошел съезд вождей и старейшин племен Киренаики. На нем в качестве одного из лидеров Киренаики был предложен член бывшей королевской семьи – Ахмад ас-Сенуси, однако даже те, кто его выдвигал, отчетливо понимали, что реальной политической силой он не располагал¹³.

Про исламистов, а именно «Братьев-мусульман», можно сказать, что «арабская весна» стала для них поводом для официального и безбоязненного возвращения в страну. Так, лидер ливийских «Братьев» Сулейман Абд аль-Кадер в 2012 г. заявил о полной поддержке нового правительства Абдуррахмана аль-Киба и о готовности движения принять участие в выборах 2012 г. В рамках этих намерений уже в декабре 2011 г. в Триполи была учреждена (и зарегистрирована в 2012 г.) новая партия – «Партия справедливости и развития» (ПСР)¹⁴. Она состояла из бывших политзаключенных и мигрантов, покинувших страну из-за преследования ливийских спецслужб. Для Переходного Национального Совета «Партия справедливости и развития», состоявшая в большинстве своем из представителей «Братьев-мусульман», активно использующих религиозные догмы в политической риторике, стала чуждой силой, так как ПНС состоял из светских представителей: бывшей элиты свергнутого режима и полевых командиров. Среди его членов долгое время не было ни одного сторонника «Братьев-мусульман». Однако важное значение для «Братьев» имела уже легитимная основа их деятельности. Это ярко проявилось в результатах выборов 2012 г., где ПСР набрала 10% голосов избирателей и заняла 17 мест в новом парламенте¹⁵.

Радикальные политические движения, ИБГ и ДИМ также провались к власти и также стали частью политической жизни Ливии. Радикальные исламисты составили наиболее боеспособную часть тех местных сил, которые противостояли сторонникам Каддафи в 2011 г., помимо иностранной интервенции. Сформированные на востоке страны, в Киренаике, и на западе, на границе с Алжиром, несколько боевых бригад были интегрированы в состав боевиков ПНС с центром в Бенгази, в итоге сыграв решающую роль во взятии Триполи и ликвидации последних кадровых подразделений Каддафи в августе–октябре 2011 г. Это выразилось в их заметном присутствии во временном представительном органе власти в 2012 г. – Всеобщем национальном конгрессе (ВНК)¹⁶.

Однако не получив достаточной поддержки на выборах летом 2012 г., новые радикальные политические силы не были интегрированы в вооруженные силы страны, их опасались¹⁷. И причина этому очевидна – радикальные группировки в Ливии, включенные в единую сеть с Аль-Каидой, были заинтересованы не в создании нового и жизнеспособного государства на территории Ливии, а в интеграции (пусть и постепенной) частей Ливии в будущее исламистское образование – «Великий исламский халифат», который свергнет все светские режимы в исламских странах и в дальнейшем поглотит весь остальной мир. Исламисты планировали усиление своей власти любыми способами: как используя легальные инструменты политического влияния, например, вход в состав Пар-

¹³ Саватеев А.Д. Исламские радикальные движения на политической карте современного мира: страны Северной и Северо-Восточной Африки / Российская акад. наук, Ин-т Африки, Центр цивилизационных и региональных исслед.; отв. ред. А.Д. Саватеев, Э.Ф. Кисриев. М.: ЛЕНАНД, 2015. С. 387.

¹⁴ Подцероб А.Б. Междоусобный конфликт в посткаддафийской Ливии // Конфликты и войны XXI века (Ближний Восток и Северная Африка). М.: ИВ РАН, 2015. С. 393.

¹⁵ Сапронова М.А. Электоральной процесс после «арабской весны» (модификация государственных институтов в арабских странах на примере Алжира, Египта, Ливии, Марокко, Сирии, Туниса). М.: ИВВ, 2015. С. 98.

¹⁶ Подцероб А.Б. Указ. соч.

¹⁷ Алтавил Ф.А. Политические факторы свержения режима М. Каддафи и формирование послевоенной политической системы Ливии // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. № 2(43). С. 150.

ламенты, так и используя фактор нестабильности государства для обогащения и контроля над отдельными территориями. На этом пути радикалы добились успехов, они завладели рядом городов и ключевых стратегических пунктов (аэропорты, нефтяные заводы) и умело используют ресурсы Ливии (нефтедоллары, оружие, людей) для дальнейшего расширения зоны нестабильности. В случае распада государства они сразу же готовы будут взять наиболее освоенную ими территорию (Киренаику) под свой контроль. Однако стоит подчеркнуть, что в 2012 г. исламистская партия все же потерпела поражение на выборах¹⁸.

Реализация исламского проекта не исключена с течением времени. Чем дольше длится период транзита власти, сопровождаемый столкновениями соперничающих группировок, ростом нестабильности и ухудшением социально-экономического положения страны, тем вероятнее, что стремление радикалов к установлению своей власти будет только усиливаться. Если их цель будет достигнута, то наиболее очевидно то, что правление будет осуществляться «железной рукой», а простая и понятная идеология исламистов станет основой для нового режима.

¹⁸ Сапронова М.А. Указ. соч.

Abstracts

K. Alieva

To a question of use of analytical forms
with honorative value in ancient Uyghur language

The article considers the question of use of analytical forms of the verb that were aimed to convey a honorative value in the ancient Uyghur language. The author proves that the analytical forms ability to convey information about the features of the course of an action and new meanings, including those of honorative, had found application primarily in the translation of works in foreign languages where the indication of communication participants status was mandatory. In this way, the creation of means for honorative meaning transferring in the ancient Uyghur language took place mainly under the influence of external factors.

Key words: ancient Uyghur language, honorary meanings, ancient Turkic languages, runic monuments of Central Asia.

N. Andrianov

Interpretations of the past: Indian Middle Ages
in the films “The Great Mogul” (Mughal-e-Azam)
and “Jodha and Akbar” (Jodhaa Akbar)

The author examines the influence of two interpretation versions of the Indian Middle Ages in cinematography on Indian modern historical consciousness. The first version is reproduced in the film “The Great Mogul” (directed by Karim Azif, 1960), the second version is reproduced in the film “Jodhaa Akbar” (directed by Ashutosh Gouvariker, 2008). Also he finds the means which were used to form the viewer social and political beliefs. The example of these films shows how the image of the magnificent epoch is used to focus the viewer’s attention on issues of the state policy and the problem of interreligious relations.

Key words: Indian Middle Ages, Jodha Bai, Jalal-ud-Din Muhammad Akbar, “The Great Mogul”, “Jodhaa Akbar”.

V. Berezina

Painting as a form of dynamic meditation
in Ch'an Buddhism

The article discusses the issue of the influence of Chan and Zen on the spiritual Chinese and Japanese culture. The evolution of images of the first Chan patriarch Bodhidharma illustrates an iconoclastic attitude of Zen towards the sacred. The study demonstrates Zen-buddhism gradation from an object to a symbol and the canon and the stereotypes destruction.

Key words: Chan, Zen, Buddhism, China, Japon, Bodhidharma, Meditation culture, Meditation.

I. Gazieva

Indicators of emotions in Hindi
and the features of their translation
(to formulation of the question)

The article deals with the actual issue of the functioning of emotions in the language as well as the ways of their isolation and description. In particular, the national-cultural specificity of the expression of emotions in Hindi is considered: interjections and relational lexicon from the point of view of their emotional coloring, peculiarities of their translation, the place in the system of parts of speech; the classification of the interjections of Hindi is given.

Key words: interjections, relatifs, expression of emotions, Hindi, translation.

A. Kamenetskaya

The sacred language and Israeli absurdity.
The case of Orly Castel-Blum

The article examines the distinctive features of Orly Castel-Blum's prose. The author notes that O. Castel-Blum's artistic language is characterized by the widespread use of vernaculars, slang, borrowings from English and Arabic, a violation of the syntax and supposedly illogical division of the text into syntactic units, and traces how the lexicon used in the writer's works serves to create the images of everyday reality.

Key words: Orly Castel-Blum, Israeli literature, "Dolly City", modern Hebrew, stories of Castel-Blum.

M. Lebedev

World War II in the context of Japanese anime culture

The paper considers the issue of coverage of the events of the Second World War and its consequences in the transforming culture of Japanese animation since the middle of XX century till XXI century. The author comes to the conclusion that all animated films and series on this problem can be divided into three groups. Every group has a special set of visual characteristics. The first group includes the animation of the war years, which has a purely propagandistic character, achieved by modifying the images of Japanese folklore. The second group consists of the anime of the 80s – early 90s of XX century. This is inherent in the realism of the visual part and the dramatic nature of the plot collisions. The third group unites the animation of the XXI century, when the themes of the Second World War are not directly affected, but used as a plot background. Thus, the culture of anime can be confidently studied as an indicator of the national historical self-consciousness of the Japanese people.

Key words: Japan, World War II, anime, Japanese mass culture.

V. Lebedeva

The situation of Dalits in modern Indian society

Caste regime and caste discrimination have long been a hindrance for social and economic progress in modern India. Caste discrimination was formally condemned and the Indian constitution prohibited it consequently. The lower strata of the population have received support of the state in the form of reserving places in the civil service and in higher educational institutions. But the steps taken by the government hardly change the situation of the Dalits radically, they are also subject to social discrimination.

Key words: untouchables, Dalits, discrimination, Indian society, castes, Hinduism, India.

A. Ryzhenkov

The image of the firmament in the “Sunny” Qasida of Ahmed Pasha

The article analyses the image of firmament in the “Sunny” Qasida created by Ahmet Pasha, who was one of the most famous divan poets of the XV century. Tropes related to firmament were divided into semantic groups.

Key words: Ahmet Pasha, “Sunny” qaside, ottoman divan poetry.

D. Saveleva

The criticism of the youth
in the Ethiopian poetry of 21st century
by the example of creation of Solomon Moges

This article analyzes the poetic works of Ethiopian writer Solomon Moges. Particular emphasis is paid to criticism of youth in poems of the author, as well as the expressive means of language with which are used by the author to denounce the current young generation.

Keywords: Ethiopia, poetry, Solomon Moges, criticism of youth, contemporary poetry, Africa.

E. Seitov

The Cult of saints veneration
in Central Asian folk Islam by the example
of the Sheikhtaur complex, Tashkent, Uzbekistan

The cult of saints in the people's (domestic) Islam, despite the strict monotheism inherent in the doctrine, was widely spread in countries with Muslim populations from Southeast Asia to Africa. The heterogeneity of the cultural, social, economic landscape in these regions has resulted in differences in the understanding of Islam in society. In addition to the communicative function, magical acts performed on the mazar have therapeutic and protective properties, expressed in the simplest methods of contact (touching the gravestone, tapping on the back and shoulders in order to "knock out" the disease), cathartic (reading prayers for water, burning and inhaling the Isrik, purifying rituals with fire) enchantment, as well as in the process of reading prayers to prevent the penetration of the disease.

Key words: folk Islam, Sheikhtaur complex, Islamization of local traditions, saints in Islam, domestic Islam.

E. Vysochina

Radical Islam in Libya

Radical Islam was important for the development of the "Arab Spring" in Libya, and today it continues to influence on the balance of political forces in the country. The article analyzes the role of the organizations which have been determined the course of the gradual politicization of Islam in Libya since the middle of XX century till present days.

Key words: Radical Islam, Libya, Gaddafi, "Arab Spring", Islamists.

Сведения об авторах

Алиева Камилла Абдулаевна – студентка восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Андреианов Никита Владимирович – студент факультета международных отношений Московского государственного института международных отношений

Березина Владислава Александровна – студентка факультета искусствоведения и социокультурных технологий Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина

Высочина Екатерина Сергеевна – студентка факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета

Газиева Индира Адильевна – доцент кафедры восточных языков Института лингвистики Российского государственного гуманитарного университета

Каменецкая Анна Борисовна – студентка восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Лебедев Максим Сергеевич – студент факультета истории, политологии и права Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета

Лебедева Вера Владимировна – студентка факультета международных отношений и зарубежного регионоведения Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета

Рыженков Андрей Сергеевич – студент восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Савельева Дарья Игоревна – студентка восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Сеитов Эрик Мусаевич – студент Учебно-научного центра социальной антропологии Российского государственного гуманитарного университета

General data about the authors

Alieva Kamilla A. – student of the Eastern Faculty, St. Petersburg State University

Andrianov Nikita V. – student of the Faculty of International Relations, Moscow State Institute of International Relations

Berezina Vladislava A. – student of the Faculty of Arts Studies and Socio-Cultural Technologies, The Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin

Gazieva Indira A. – associate professor of the Department of Oriental Languages, Institute of Linguistics, Russian State University for the Humanities

Kamenetskaya Anna B. – student of the Eastern Faculty, St. Petersburg State University

Lebedev Maxim S. – student of the Faculty of History, Political Science and Law, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities

Lebedeva Vera V. – student of the Faculty of International Relations and Area Studies, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities

Ryzenkov Andrey S. – student of the Eastern Faculty, St. Petersburg State University

Savel'eva Darya I. – student of the Eastern Faculty, St. Petersburg State University

Seitov Eric M. – student of the Educational and Scientific Center of Social Anthropology, Russian State University for the Humanities

Vysochina Ekaterina S. – student of the Faculty of History, Political Science and Law, Institute for History and Archives, Russian State University for the Humanities

Корректор *О.К. Юрьев*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Электронная версия издания
gumakcentrggu.ru

Подписано в печать 10.07.2018.
Формат 60×90^{1/8}
Усл. печ. л. 10,2. Уч.-изд. л. 10,7.
Тираж 100 экз. Заказ № 212

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6