



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

**ЭТНО-СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СТРАНАХ
АЗИИ И АФРИКИ: ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ**

**ЭТНО-СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ
ПРОЦЕССЫ В СТРАНАХ АЗИИ
И АФРИКИ: ПРОБЛЕМА
ИДЕНТИЧНОСТИ**

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ
МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ
МОЛОДЫХ УЧЁНЫХ



30 октября 2020 г.

Москва 2020

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. Ломоносова

ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

ЭТНО-СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ
В СТРАНАХ АЗИИ И АФРИКИ: ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ

Сборник материалов

Международной научно-практической конференции молодых учёных

30 октября 2020 г.



65-летию ИСАА
посвящается

Москва
2020

УДК [39 + 323.1 + 316.3]

ББК 63.5 + 60.59

Э91

Редакционная коллегия:

док. ист. наук, проф. *И.И. Абылгазиев*

канд. ист. наук, с.н.с. *А.Д. Васильев*

док. философ. наук, проф. *Н.С. Кулешова*

док. философ. наук, проф. *А.Б. Невелев*

канд. ист. наук, с.н.с. *Л.М. Раванди-Фадаи*

аспирант, н.с. *Д.В. Сапрынская*

канд. философ. наук *А.Л. Стрёмовская*

Ответственный редактор:

канд. ист. наук *Д.В. Жигульская*

Э91 Этно-социокультурные процессы в странах Азии и Африки: проблема идентичности : Сборник материалов Международной научно-практической конференции молодых учёных. – М. : Пробел-2000, 2020. – 416 с.

ISBN 978-5-98604-786-7

Данный сборник содержит статьи и тезисы докладов, представленные на Международной научно-практической конференции молодых учёных «Этно-социокультурные процессы в странах Азии и Африки: проблема идентичности» и посвященные комплексному рассмотрению проблематики. Публикация сборника выполнена в рамках гранта Президента РФ для молодых учёных-кандидатов наук МК-636.2020.6.

ISBN 978-5-98604-786-7

© Авторы, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| От редакционной коллегии | 12 |
| Приветственное слово директора ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова профессора И. И. Абылгазиева | 14 |
| Абдаллах Л. Н. «Пакистано-афганские отношения: истоки и возможности решения конфликтов (1947-2014 гг.)» | 16 |
| Анисимов А. А. «Роль Алтан-хана Тумэтского в истории южной Монголии во второй половине XVI века» | 19 |
| Ардашова П. А. «Современная мода Туркменистана: национальные мотивы и новые веяния» .. | 22 |
| Аскеров М. И., Гайнуллин К. Б., Гречишников М. А. «Влияние этнополитических процессов южного Кавказа на межэтнические отношения в Иране» | 26 |
| Аскерова С. А. «Саудовская идентичность: факторы формирования» | 30 |
| Асташина Е. О. «Особенности передачи французских владений независимой Индии (социокультурный аспект)» | 33 |
| Атабекова П. Д. «Национальная идентичность и кибернационализм в современной Японии» ... | 37 |
| Ахунова А. А. «Элементы национальной китайской культуры в произведениях модернистской писательницы Цань Сюэ» | 40 |
| Банникова Д. А. «Кемаль Ататюрк и курдский национальный вопрос в контексте становления Турецкой Республики» | 43 |
| Банцорова О. А. «Восприятие образа Салах Ад-Дина для формирования национальной идентичности» | 47 |
| Балаянц И. И. «Эпоха Аббаса I (1587-1629 гг.) как поворотный период в истории армянских общин Ирана» | 50 |
| Баскаков И.Д. «Дуализм религиозной идентичности Ирана в современной внешней политике (на примере отношений с Ираком и Палестиной)» | 54 |

| | |
|---|----|
| Бикмаева К. И. «Двойственная языковая идентичность в Монголии в постсоциалистический период» | 57 |
| Билецкая И. В. «Судебные клятвы христиан, иудеев и мусульман в Кастилии XIII века» | 60 |
| Бобылев Д. С. «Пути преодоления сепаратизма Синьцзян-уйгурского автономного района в КНР» | 63 |
| Борискин В. Э. «Эпоха империи Саманидов и её место в таджикской национальной истории» | 66 |
| Бормин Г. С. «Латиноамериканские никкэйдзин в современной Японии: чужие среди своих» | 69 |
| Букин Д. С. «Изобретая страну восходящего солнца». Трансформация образов Японии в восприятии британцев: от первых контактов до союзного договора | 72 |
| Валитова А. А. «Сравнительная характеристика символических значений образов домашних животных в китайском и русском языках на примере фразеологизмов и идиом» | 76 |
| Васильцова А. М. «Подъем радикального исламизма в арабских странах как способ поиска национальной идентичности» | 79 |
| Вердиева Л. А. «Образ накшбандийского наставника в суфийской агиографии эпохи Тимуридов: ходжа Ахрар глазами Абд Ар-рахмана Джамии (в Нафахат Ал-унс)» | 82 |
| Веретенникова А. В. «Создание Лиги арабских государств» | 85 |
| Вертяев К. В. «Автономная администрация северо-восточной Сирии: феномен протогосударственности (к постановке проблемы)» | 89 |
| Гиринская В. А. «Эволюция идеологии панарабизма после арабской весны и «арабская весна»: неоднозначность проблемы арабского единства» | 93 |
| Горбачева М. А. «Сравнение подходов Теодора Герцля и Ахад Ха-ама к роли религии в создании еврейского государства» | 95 |

| | |
|--|-----|
| Григорьева Н. В. «Цзян Цин: продукт культа личности Мао Цзэдуна» | 97 |
| Гринев И. В., Кочетков В. А. «Образ дракона в средневековых корейских хрониках трех государств» | 100 |
| Даваева А. Б., Дюсамалиева М. А. Драматический конфликт в рассказе С. Балыкова «Сильнее власти» | 105 |
| Джанкулаева М. Х. «Роль Эдварда Блайдена в развитии концепции африканского национализма» | 109 |
| Дмитриев К. В. «Особенности берберской идентичности в северной Африке» | 112 |
| Ерицян Г. А. «Трансформация политики идентичности Турции в начале XXI века и переход от курса кемализма к исламизму и пантюркизму» | 114 |
| Егян А. А. «Репрезентация этносоциальных черт турецкой диаспоры Германии как манифестация национальной идентичности» | 117 |
| Жилейкин А. А. «Значимость арабского языка для национальной идентичности» | 120 |
| Зайцев А. А. «Подъём сикхского сепаратизма в период правления Индиры Ганди в оценках отечественной и зарубежной историографии» | 122 |
| Зарипова Л. Р. «К вопросу о формировании национальной идентичности индийских племен штата Трипура» | 126 |
| Зидыганова А. Ю. «Дестан как жанр традиционной турецкой поэзии в творчестве Назыма Хикмета» | 130 |
| Игнатенко А. А. «Проблемы формирования национальной идентичности в Сингапуре: история и современность» | 133 |
| Игнатович Е. Л. «Компаративный анализ концепта «любовь» в русском и китайском языках (на материале словарей)» | 136 |
| Игнатьев М. А. «Октябрьские протесты в Таиланде в 2020 году» | 139 |

| | |
|--|-----|
| Ильин С. К. «Деятельность ливанской организации «Хезболла» в работах отечественных исследователей» | 142 |
| Исаков А. В. Монгольский шаманизм в романе Г. Аюрзаны «Легенда о шамане» | 147 |
| Иутина А. Н. «Социально-экономическая политика КНР в Синьцзяне как средство противостояния сепаратистским тенденциям» | 150 |
| Ишуткина Ю. А. «К вопросу об эволюции национальной идентичности на Тайване» | 153 |
| Карамышева А. В. «Словосложение как основной способ образования научной терминологии в китайском языке» | 157 |
| Кирда Н. С. «Зороастризм в культурном развитии ираноязычных народов» | 159 |
| Ковтун Т. В. «Бенгальский язык как средство самоидентификации бенгальцев после раздела Индии» | 162 |
| Козлова Е. А. «Фактор идентичности в британо-китайских отношениях в конце XVIII – первой половине XIX веков» | 166 |
| Колотова Н. В. «Роль Хо Ши Мина в пробуждении национального самосознания и создании новой идентичности вьетнамцев в XX веке» | 168 |
| Корбовская М. Д. «Между Парижем и Лондоном: формирование национальной идентичности во французской колониальной Индии» | 171 |
| Корнева О. П. Японское общество глазами Осаму Дадзая в повести «Исповедь «неполноценного» человека» | 175 |
| Косоня Ю. Р., Голощук А. Е. «Роль религиозной политики Ашоки в формировании культурной идентичности стран Азии» | 177 |
| Кравцов К. С. «Исламские ритуалы как важный элемент идентичности современных мусульман» | 181 |

| | |
|--|-----|
| Кривушкова А. И. Три измерения идентичности в романе Мо Яня «Лягушки» | 185 |
| Кузнецов А. А. «Образ малой родины в ранней поэзии Нима Юшиджа (1897-1960 гг.): к проблеме иранской идентичности» | 188 |
| Кучеренко Г. Н. «Государственная политика в отношении китайской общины Камбоджи в 1970-80-е годы» | 192 |
| Латария Т. В. «Изображение межнациональных конфликтов и способов их преодоления в китайской детской литературе» | 195 |
| Лебедева А. А. «Национальная идентичность тибетцев» | 197 |
| Лебский М. А. «Проблемы современного национального строительства турецких курдов: нация без государства?» | 200 |
| Лиюкумович Я. Б. «Самосознание израильских друзов» | 203 |
| Лятовец А. Ю., Волков С. Ю. «Проблема политического статуса курдов как крупнейшего разделенного народа XX века» | 205 |
| Ляхов М. В. «Цветовая символика в культуре Китая» | 206 |
| Малинов С. А. «Становление Sōsaku Hanga (авторской гравюры) в Японии» | 210 |
| Мамедова Э. Р. «Понятие идентичности у бедуинов Иордании и её отражение в музыке» | 213 |
| Маргарян А. Г. «Роль Мустафы Кемали Ататюрка в присоединении Хатая» | 216 |
| Махлаюк А. Н. «Особенности политического дискурса движения пуштун тахафуз: борьба за права или антигосударственный протест?» | 220 |
| Медетбекова А. Ж. «Национальная политика Японии в отношении айнов» | 223 |
| Михайлов С. Э. «Особенности современного имиджбилдинга Азербайджанской Республики» | 227 |

| | |
|---|-----|
| Москалева Н. Н. «Газета «Зеркало Тибета» и формирование идеологии тибетского национализма в 1950–1960-е годы» | 231 |
| Музафарова Н. Р. «Символика тронов в северном буддийском изобразительном искусстве» | 235 |
| Муллахметова Д. И. «Курдская проблема в Иране в исторической ретроспективе» | 239 |
| Мустафа Д. «Иракский Курдистан в контексте вопроса о национальном самоопределении» | 240 |
| Мындра А.В. «Развитие ключевых жанров детской литературы в Республике Корея» | 243 |
| Наумова К. М. «Социо-культурные сдвиги в восприятии личности в Китае (на материале китайских корпусов)» | 245 |
| Назарова Е. А. «Проблемы национальной идентичности населения Султаната Оман» | 248 |
| Нестерова А. С. «Проблема национальной идентичности индонезийских мигрантов в постколониальных Нидерландах» | 250 |
| Нехорошева П. А. «Ультраортодоксальные евреи Израиля: сохранение идентификации в условиях модернизирующегося переселенческого общества» | 253 |
| Никитин М. Э., Филатова М. В. «Успешная победа»: пандемия Covid-19 как фактор всплеска китайского национализма | 256 |
| Николаева Т. Д. «Кровать» как часть домашней обстановки в южной Месопотамии в старовавилонский период и в современности | 260 |
| Нуриева Д. М. «Использование элементов национальной идентичности в интернет-рекламе Китая» | 263 |
| Ощепкова А. В. «США и «арабская весна»: «инициатива поддержки партнерства на ближнем востоке» как катализатор протестного движения в регионе» | 267 |

| | |
|--|-----|
| Павлов К. В. «Золотой храм» Юкио Мисимы как японский национальный продукт постмодернистской культуры | 272 |
| Патюта Т. С. «Торговля людьми в колониальном Вьетнаме» | 276 |
| Пашковская В. Д. «Шахнаме» Фирдоуси как источник по культуре ираноязычных народов..... | 283 |
| Петров К. А. «Этнокультурная идентичность народов субсахарской Африки сквозь призму литературных традиций: гендерный аспект» | 285 |
| Подолько В. В. «Национальная идея Республики Казахстан в контексте государственных стратегий и программ» | 289 |
| Поляков Д. С. «Взаимоотношения Ирана с сирийской политической элитой» | 292 |
| Романенко М. Д. «Проблема идентичности Бахаи: секта или новая мировая религия?» | 296 |
| Ромашов Ю. А. «Основные характеристики индийской национальной идеи как этно- социокультурной детерминанты индийской цивилизации» | 299 |
| Руновская М. С. «Положение женщин-мизрахи в израильском феминизме» | 303 |
| Рязанова С. А. «Отношение к традиции с точки зрения проблемы идентичности в Тайпинцизи» | 305 |
| Савельева М. А., Утекова З. Д. «Взаимное восприятие России и Казахстана» | 308 |
| Саидова А. К. «Христиане Ближнего Востока: на периферии цивилизаций» | 311 |
| Санжиева А. Д. «Интеграция иммигрантов в японское общество» | 315 |
| Сапрынская Д. В. «Процесс формирования национального самосознания на постсоветском пространстве: религиозность vs гражданственность?» | 319 |
| Седых М. М. «Национализм в Японии: тенденции среди молодёжи» | 321 |

| | |
|--|-----|
| Сидоркина Т. А. | |
| «Политическая и социальная напряженность между Гонконгом и КНР» | 324 |
| Силаев Г. А. | |
| «Концепция насилия в Ади Грантх» | 328 |
| Слободян И. И. | |
| «Самурайская этика как ключ к пониманию японской культурной идентичности» | 331 |
| Смагулова Н. С. | |
| «Вопросы формирования идентичности молодого поколения: опыт Казахстана» | 335 |
| Соколовский И. В. | |
| «Описания казахских степей в записках Я. Виткевича» | 339 |
| Соляникова Ю. А. | |
| «Положение эфиопских евреев в Израиле в XXI веке» | 344 |
| Старшинов А. С. | |
| «Идентичность и положение корейцев-дзайнити на современном этапе» | 347 |
| Стасевич А. | |
| «Трансформация идентичности торгово-ростовщических каст в связи с распространением капиталистических отношений в индийском обществе на рубеже XIX-XX вв. и ее влияние на формирование индийской национальной идеи (по материалам британской статистики)» | 351 |
| Струкова П. Э. | |
| «Локальное самосознание представителей культуры Линнань и развитие района большого залива Гуандун-Гонконг-Макао в Южном Китае» | 354 |
| Сукиасянц Н. Н. | |
| «Политика японского правительства в отношении айнов на современном этапе» | 358 |
| Сулимов С. И. | |
| «Проблема политической идентичности в исламском мире: история и современность» | 363 |
| Твардисевич М. А. | |
| «Влияние Америки на культурные и политические процессы в Японии» | 367 |
| Ткачев В. В. | |
| «Развитие художественных представлений сибирских коллекционеров о Китае во второй половине XIX века: степень изученности темы в исторической литературе» | 369 |

| | |
|--|-----|
| Турубаров П. Н. «Влияние ТНК Китая на экономику страны и мира» | 371 |
| Федотов А. А. «Проблемы сохранения национальной идентичности понтийских греков в Османской империи и Турецкой Республике» | 375 |
| Федотова Л. С. «Размышления о судьбе суданской культуры в творчестве поэта Юсуфа Башира Ат-тиджани» | 378 |
| Филаретова Ю. С., Агие Б. «Об идентичности и политическом участии сирийских христиан в современной Сирии» | 381 |
| Хайтметов Д. А. «Роль вассально-данических отношений с Китаем в этнокультурной истории Королевства Рюкю» | 385 |
| Хамраев М. Я. «Фольклорные мотивы в сюжетно-композиционной структуре поэмы «Сар Герел» Д.Н. Кугультинова» | 388 |
| Хизат А. «Из истории формирования репатриационной политики Республики Казахстан» | 392 |
| Хисамова З. В. «Методы сохранения этнической целостности в Южной Корее» | 395 |
| Хорбаладзе Э. Л. «Тайвань – разменная монета в американо-китайских отношениях?» | 398 |
| Хухрова Е. И. «Национальная политика и этнические меньшинства КНР в китайском кинематографе» | 402 |
| Черненко Я. В. «Модернизация как конструирование воображаемого сообщества: восприятие и переработка японскими интеллектуалами идей Г. Спенсера» | 406 |
| Чёрная Е. А. «Корейские приметы и обряды, связанные с явлениями природы (на примере раннесредневекового государства Силла): влияние на развитие корейской национальной идентичности» | 410 |

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Дорогие читатели!

Перед вами сборник материалов Международной научно-практической конференции молодых учёных «Этносоциокультурные процессы в странах Азии и Африки: проблема идентичности», которая состоялась 30 октября 2020 года в режиме онлайн в Институте стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова при поддержке гранта Президента РФ для молодых учёных-кандидатов наук МК-636.2020.6.

Идея проведения конференции, посвященной проблематике идентичности, была продиктована несомненной актуальностью этого вопроса. Действительно, вопрос сохранения национальной идентичности, развития национального самосознания, языка и культуры – один из самых важных в истории любого народа. Государства возникали и исчезали с политической карты мира, идеологии национализма способствовали созданию «воображаемых сообществ» (пользуясь терминологией Б. Андерсона), которые в дальнейшем воспроизводили свое существование. При этом многие народы остаются лишены собственной государственности. Проблема национальной идентичности никогда не была настолько актуальна, как в XX-XXI веках. Первая мировая война, распад великих империй и колониальной системы, Вторая мировая война и ее последствия и, наконец, завершение холодной войны, возникновение многополярного мироустройства и распад Советского Союза – эти события во многом определили существующую сегодня политическую карту мира и повлияли на образ мышления людей, на то, как народы воспринимают себя, какие идеи и идеалы руководят обществами и задают направление их развитию.

Работа конференции предполагала многоплановый подход к рассмотрению проблематики идентичности: в рамках пленарного и секционных заседаний был освещен широкий круг теоретических вопросов по тематике идентичности, на конкретных примерах рассмотрены модели и проанализированы доктрины формирования и развития национального самосознания, обсуждены составные компоненты идентичности, дана оценка определенным историческим событиям и процессам, повлиявшим на развитие национальных государств. Отдельное внимание было уделено актуальному состоянию национальной проблематики в странах Азии и Африки, а также конфликтам и способам их предотвращения. Национальный элемент в искусстве, литературе и языке также стал предметом оживленных обсуждений и дискуссий участников конференции.

Эти и многие другие вопросы нашли свое отражение в сборнике. Обращаем внимание на то, что материалы, опубликованные в книге, весьма разнородны – и по тематике, и по применяемой авторами методологии, и по стилю и объему. Некоторые доклады написаны совсем юными специалистами – студентами младших курсов вузов, другие – уже вполне сложившимися

молодыми учёными с выработанным академическим стилем. Оргкомитет конференции и редакционная коллегия сборника стремились предоставить самому широкому кругу молодых специалистов возможность попробовать свои силы и реализовать научно-исследовательский потенциал. При этом материалы опубликованы в авторской редакции, а позиция авторов не обязательно совпадает с мнением редакционной коллегии.

Организаторы конференции и редакционная коллегия выражают признательность участникам конференции и авторам статей за вклад в создание сборника. Также, пользуясь случаем, искренне благодарим молодых учёных и аспирантов ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова: к.и.н., научного сотрудника научно-исследовательской лаборатории «Экология культуры Востока» Чедия А.Р., к.и.н., младшего научного сотрудника научно-исследовательской лаборатории «Экология культуры Востока» Спектора И.Б., аспиранта кафедры арабской филологии Богданову Ю.А. и магистранта кафедры тюркской филологии ИСАА МГУ Барикзай Л.Х., оказавшим помощь при подготовке сборника материалов конференции к печати.

Надеемся, что это издание заинтересует людей науки и читателей, изучающих проблематику идентичности, а для молодых учёных послужит мотивацией для профессионального развития и дальнейших исследований.

Д.В. Жигульская

**Приветственное слово директора ИСАА МГУ имени М.В. Ломоносова
профессора И.И. Абылгазиева участникам конференции молодых учёных
«Этно-социокультурные процессы в странах Азии и Африки: проблема
идентичности»**

(30 октября 2020 г.)

***Уважаемые коллеги, дорогие участники конференции!
Молодые учёные, аспиранты, магистранты и студенты!***

Я рад приветствовать вас на Международной научно-практической конференции молодых учёных «Этно-социокультурные процессы в странах Азии и Африки: проблема идентичности», которая проходит сегодня в онлайн-формате в Институте стран Азии и Африки Московского университета.

Тема сегодняшней конференции, на мой взгляд, как никогда актуальна. Кризис, вызванный пандемией, показал, насколько важным остается институт национального государства, и как закономерные процессы глобализации неоднозначно реагируют на подобные мировые вызовы. Касаясь актуального состояния проблемы идентичности, очевидно, что наряду с корпоративной и глобальной идентичностями, для современного человека не теряют важности его этническая, языковая и религиозная принадлежности. В качестве примера можно привести подъем религиозного самосознания или ревитализацию религии – явление, характерное для многих стран современного мира.

Феномен идентичности представлен в науке весьма широко: психология, история, философия, социология, политология и другие отрасли знания – так или иначе освещают эту тему. Но, кроме науки, проблеме идентичности, национального самосознания и самоопределения посвящены и другие области деятельности человека: культура, искусство, литература, музыка и т.д. Все они имеют прямую связь и в определенной степени являются отражением, манифестацией идентичности.

Весьма закономерно, что сегодня мы видим, как в гуманитарной науке проблема идентичности становится темой комплексных исследований, а вопросы национальной, гражданской или иной идентичности получают все большую популярность. «Как происходило формирование той или иной общности? Как формировались границы национальных государств, а главное – что помнит каждая нация и что старается забыть?» – эти и многие подобные вопросы пока еще не обрели окончательного теоретического осмысления. Для востоковедов и африканистов они также имеют большое значение. Исследуя такие непростые, сложносоставные концепции, как, например, пан идеологии, локальные национализмы, макро- и микроидентичности в афро-азиатском

регионе, представляется необходимым соотносить их с ориентальным дискурсом, проявляя при этом объективность и непредвзятое отношение к исследуемой проблематике.

Отдельного внимания заслуживает вопрос идентичности на постсоветском пространстве. Советская эпоха в истории нашей страны, как и весь двадцатый век, требуют особого осмысления и детального изучения. Мы знаем, что сейчас широко обсуждается вопрос о существовании общей «советской идентичности», корректности этого термина.

Есть все основания полагать, что ответ на этот и многие другие актуальные вопросы предстоит найти именно молодому поколению учёных и исследователей.

Дорогие участники конференции! Я надеюсь, что сегодня вам удастся обрести новые знания, познакомиться с коллегами и единомышленниками, обменяться мнениями и услышать экспертную оценку ваших старших товарищей – авторитетных учёных, которые любезно согласились выступить с докладами на пленарном заседании конференции, а также в качестве модераторов секций. Желаю вам продуктивной работы и интересных дискуссий!

И. о. директора Института стран Азии и Африки

МГУ имени М. В. Ломоносова,

доктор исторических наук, профессор И. И. Абылгазиев

ПАКИСТАНО-АФГАНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ: ИСТОКИ И ВОЗМОЖНОСТИ РЕШЕНИЯ КОНФЛИКТОВ (1947-2014 гг.)

На протяжении продолжительного времени Афганистан и Пакистан имеют натянутые политические отношения, связанные с территориальными притязаниями Кабула по вопросу Пуштунистана и поддержкой радикального движения «Талибан» со стороны Исламабада. Временные рамки работы охватывают период с 1947 по 2014 годы, где нижняя граница – год создания Пакистана как независимого государства, а верхняя – дата вывода основного военного контингента международной коалиции по борьбе с терроризмом (МССБ, ISAF) и завершения первого этапа войны в Афганистане (2001-2014 гг.).

Пуштуны (патаны) – наиболее многочисленная группа населения Афганистана, проживающая во всех провинциях страны. Соответственно, Пуштунистан является исторической территорией пуштунов, которая в 1983 году по итогам серии британо-афганских войн была искусственно разделена по «линии Дюранда». Значительная часть земель была присоединена к колониальным владениям Великобритании в Индии. Позже, в 1947 году, на этой территории образовалось независимое государство Пакистан, и территориальные споры только усилились. В результате демаркация границ привела к накаливанию ситуации и усилению антиколониальных тенденций в районах проживания пуштунских племён [4, 75]. Кабул поддерживал пуштунских националистов Пакистана, а Исламабад, в свою очередь, начиная с конца 1960-х годов, финансировал и поддерживал базы боевиков (моджахедов) в пуштунских районах Афганистана. Позже, в период Афганской войны (1979-1989 гг.), эта стратегия стала основополагающей [1].

Стоит отметить, что, хотя движение афганских моджахедов во время советского военного присутствия получало значительную военно-материальную помощь от западных стран, Пакистан территориально и технически являлся для них своего рода опорной базой [1].

В 1992 году к власти в Афганистане пришли моджахеды. Страна погрузилась в тяжелый социально-политический кризис, что заставило Исламабад продумать новую стратегию в отношении своего соседа и сделать ставку на «детей войны» – молодое поколение афганцев, состоящее, преимущественно, из пуштунов и выросшее во время советско-афганского конфликта.

«Пуштунский вопрос» трансформировался в новый вектор исламабадской политики – создание и воспитание нового политического блока – молодых боевиков, ориентированных на Пакистан. Позже именно они стали основой для радикально настроенного движения «Талибан». На начальном этапе поддержка

«Талибана» заключалась в подготовке боевиков и предоставлении им оружия [4, 97]. Фактически, талибы возникли именно на территории пакистанских медресе.

К 2000-м годам талибам удалось получить контроль над большей частью Афганистана. Только север страны, населенный, главным образом, таджиками и возглавляемый Ахмадом Шахом Масудом, остался незахваченным [3, 145]. При режиме «Талибана» Пакистан добился максимального влияния на внутреннюю и внешнюю политику в Афганистане. Ни до, ни после этого Исламабаду не удавалось оказывать такое влияние на Афганистан.

Однако победа политической стратегии Пакистана длилась недолго. Террористические акты 11 сентября 2001 года коренным образом поменяли расстановку сил в регионе – Международные силы содействия безопасности, возглавляемые НАТО, начали военную операцию против движения Талибан. Исламабад продолжал поддерживать талибов, пытаясь одновременно исполнять роль посредника между двумя воюющими сторонами. Проблема границ уже давно отошла на второй план, но до полного урегулирования «пуштунского вопроса» с точки зрения политического и юридического аспектов еще далеко. Несмотря на период максимального могущества в Афганистане, Пакистану не удалось решить проблему границы по «линии Дюранда» и окончательно похоронить проект независимого Пуштунистана [2, 88].

Следующий этап пакистано-афганских отношений продолжался с 2001 по 2014 год, то есть с момента ввода войск НАТО на территорию Афганистана до вывода её основного контингента сил. Следует отметить, что этот период характеризуется ослаблением пакистанского влияния на Афганистан, т.к., очевидно, наибольшим могуществом в этой стране обладали и обладают до сих пор Соединенные Штаты Америки и их союзники по НАТО.

По мере того как талибы проигрывали, Пакистан осознавал катастрофические последствия принятых решений, т.к., являясь центром формирования и опорной базой боевиков, стал главным направлением для отступления не только талибов, но и других исламистских вооруженных групп. Пакистан попал в критическую ситуацию, в условиях которой больше не имел возможности оказывать непосредственное политическое влияние на соседнюю страну.

На протяжении всей истории пакистано-афганские отношения строились на взаимном недоверии, территориальных притязаниях Кабула и стремлении Исламабада контролировать внутреннюю и внешнюю политику Афганистана. Однако, есть все основания полагать, что в настоящее время риски возникновения конфликтов уменьшаются, т.к. Афганистан находится в состоянии крайнего истощения и политико-экономического кризиса, вызванного продолжительными военными действиями, а Пакистан за годы раздельного и параллельного существования пуштунов между двумя государствами сумел интегрировать их в свое общество и снизить градус межнационального напряжения.

Наиболее предпочтительным путем развития афгано-пакистанских отношений в этой ситуации может быть укрепление двусторонних экономических связей, выгодных обеим странам. Такая стратегия не только будет благоприятно сказываться на экономической сфере Афганистана, но и позволит Пакистану рассматривать соседнюю страну в качестве транзитной зоны для связи с государствами постсоветской Центральной Азии.

Литература:

1. Нессар О. Пакистан и афганская миссия Запада [Электронный ресурс]. URL: <https://interaffairs.ru/jauthor/material/887> (дата обращения: 15.10.2020).
2. Паничкин Ю.Н. Образование Пакистана и пуштунский вопрос: монография. Институт Востоковедения РАН. М.: Научная книга, 2005.
3. Спольников В.М. Афганистан и исламская оппозиция. Источники и цели. М.: 1990.
4. Hilali A.Z. Costs & Benefits of Afghan War for Pakistan. Contemporary South Asia, №11(3). 2002.

© Абдаллах Л.Н., 2020

РОЛЬ АЛТАН-ХАНА ТУМЭТСКОГО В ИСТОРИИ ЮЖНОЙ МОНГОЛИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI ВЕКА

На сегодняшний день крайне остро стоит проблема сохранения национальной идентичности среди народов, представляющих меньшинство в рамках крупных государств. Особенно сложно сохранять национальное самосознание в современном обществе, поскольку тенденция универсализации, тесно связанная с процессом глобальной интеграции, наиболее ярко проявляется в многонациональных региональных державах. Взятые за образец язык и культура государствообразующего этноса приводят к стандартизации и стиранию идентичности национальных меньшинств. Таким образом, можно утверждать, что для монголов, проживающих на территории автономного района Внутренняя Монголия, который входит в состав Китайской Народной Республики, вопрос сохранения собственной культуры и языка стоит весьма остро. Это крайне ясно проявилось в недавних протестах монголов, не согласных с политикой китайского правительства в отношении роли преподавания монгольского языка в школах Внутренней Монголии. В данной связи невозможно отрицать значение того исторического пути, который прошли южные монголы, тесно взаимодействуя с Китаем. Целый ряд событий в общемонгольской истории привел к тому неоднозначному положению дел в регионе, которое можно наблюдать на данный момент. Исходя из этого, следует рассмотреть основные направления деятельности Алтан-хана, правителя Тумэтского ханства (1548–1582 гг.), объединившего под своей властью земли современной Внутренней Монголии и заложившего фундамент новой идентичности южных монголов [3].

Значение личности Алтан-хана, внука последнего общемонгольского правителя Даян-Хана (1464–1517/1543 гг.), сложно переоценить, поскольку в период своего правления он способствовал культурному и экономическому развитию Тумэтского ханства. Особенность формирования политических образований на территории бывшей Монгольской империи, заключалась в том, что каждое из них формировалось вокруг харизматичного лидера, способного сплотить разрозненные племена и сформировать серьёзную военную силу, как главный инструментарий в отношениях с соседями. Алтан-хан был не просто харизматичным правителем, обладая умом опытного государственного деятеля и стратега, он предпринял ряд мер, утвердивших его авторитет не только среди монголов, но и в могущественной империей Мин [3].

Умелая политика в отношении опасного соседа, со времён падения династии Юань игравшего значительную роль в поддержании распрей между разрозненными монгольским княжествами, позволила тумэтскому хану не только установить тесное взаимодействие с минским Китаем, но и извлечь из

него выгоду. Серия победоносных набегов, возглавленных непосредственно Алтан-ханом и продолжавшихся на протяжении многих лет, сплотила южномонгольские племена и утвердила его власть и авторитет. Поход тумэтского хана на Пекин в 1551 году вынудил императорское правительство на ряд уступок [1]. Монголы получили значительные привилегии в торговле с Китаем, и по инициативе Алтан-хана были созданы приграничные рынки, где непосредственно мог осуществляться данный обмен. Таким образом, успехи во внешней политике и дальновидность в отношениях с важным соседом привели к необычайному экономическому и культурному подъёму Южной Монголии, что было обусловлено ростом торговли и экономического взаимодействия с крупным земледельческим центром.

Особенно важно отметить, что на протяжении правления Алтан-хана иммигранты из Минского Китая заселяют равнину реки Тумэт. Это приводит к активному освоению земель в этом регионе и развитию земледелия на территории Тумэтского ханства. Алтан-хан, осозная ту возрастающую роль, которую начинают играть переселенцы в развитии его владений, поощряет их приток из Китая. Именно земледельцы-ханьцы по приказу тумэтского хана на основе древнекитайских принципов градостроительства строят новый город – Хух-Хото, где был также возведён его дворец [4]. Новая столица стала важным экономическим и культурным центром Южной Монголии. Примечательно, что сейчас этот город является столицей автономного района Внутренняя Монголия.

По мере укрепления экономических связей меняется и характер связей политических. Богатое Тумэтское ханство нуждалось в защите от других монгольских княжеств, между которыми периодически продолжали вспыхивать вооружённые конфликты. Так, в 1570 году Алтан-хан устанавливает особые отношения с Китаем, получает от минского императора титул «князя» и формально становится его вассалом, приобретая при этом поддержку при условии возникновения междоусобных войн [2]. Это ещё больше влияет на выделение южных монголов из общего монгольского пространства.

Одним из действий Алтан-хана, имевшим серьёзные последствия для культурного развития всей Монголии, было воссоздание особых связей с Тибетом и буддийской школой гелуг. Возрождая эти отношения, сформировавшиеся ещё при Хубилай-хане (1215–1294 гг.), правитель Тумэтского ханства преследовал цель увеличения своего авторитета и установления союзнических отношений с Тибетом. Сонам Гьяцо (1543–1588 гг.), позже известный в качестве третьего Далай-ламы, стал первым ламой школы гелуг, приехавшим в Монголию по просьбе Алтан-хана и получившим от него титул «Далай», что фактически является переводом на монгольский его тибетского имени и означает «океан». Впоследствии миссионерская деятельность Соама Гьяцо приведёт к тому, что большинство монголов примут буддизм. Через Южную Монголию учение Будды придёт и во Внешнюю или Халха-Монголию. С тех самых пор монголов принято считать последователями

тибетского буддизма, хотя нельзя отрицать важную роль традиционных верований, вошедших во взаимодействие с этой религией. [6]

Таким образом, личность Алтан-хана является ключевой для понимания процессов, которые легли в основу формирования особой идентичности в рамках монгольского этноса – южных монголов. Неординарность этого правителя, достигшего многих целей и оставившего значительных след в истории не только Монголии, но и всей северо-восточной Азии, включая Китай и Тибет, предопределила особую траекторию, в рамках которой, как отдельный субъект, начала развиваться Внутренняя Монголия, что в дальнейшем проявится в отношениях с империей Цин [2]. Результаты внутренней и внешней политики Алтан-хана привели к возросшей со временем всесторонней зависимости Южной Монголии от крупного соседа. Как результат, на данный момент монголы, проживающие на территории Китайской Народной Республики, тесно взаимодействуя с национальным большинством, вынуждены в непростых условиях сохранять свою культуру, веру и родной монгольский язык [4].

Литература:

1. Баторский А.А. Военно-статистический очерк Монголии. Ч. 2. СПб.: 1891.
2. Ермаченко И.С. Политика Маньчжурской династии Цин в Южной и Северной Монголии в XVII в. М.: 1977.
3. Зориктуев Б.Р. Актуальные проблемы этнической истории монголов и бурят. М.: РАН, 2011.
4. Осорова Т.И. Центральноазиатский культурный синкретизм и буддийская традиция во Внутренней Монголии КНР: диссертация кандидата философских наук. Чита: 2007.
5. Покотилов Д.Д. История восточных монголов в период династии Мин (1368-1634). СПб.: 1893.
6. Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века. Новосибирск: Наука, 1988.

© Анисимов А.А., 2020

СОВРЕМЕННАЯ МОДА ТУРКМЕНИСТАНА: НАЦИОНАЛЬНЫЕ МОТИВЫ И НОВЫЕ ВЕЯНИЯ

Одежда играет огромную роль в современном обществе. Гардероб человека становится способом его самовыражения. Выбирая себе костюм, человек может остановиться на каком-то необычном цвете или фасоне, дополнить его аксессуарами [4]. Одежда является отражением нашей идентичности.

Народный костюм издревле являлся одним из наиболее ярких способов выразить свою национальную идентичность. Он «впитывает» в себя особенности жизни народа. Народный костюм нельзя рассматривать вне его окружения. Он, наряду с народной архитектурой, внутренним пространством дома и наполняющей его утварью, создавал духовно-нравственную среду, которая воздействовала на человека и формировала его внутренний мир [3].

Сейчас явно прослеживается тенденция к возвращению этнических мотивов на подиум: в показах Кензо, Ива Сен-Лорана, Жана-Поля Готье часто появляются отсылки к японской, африканской, греческой, славянской и южноамериканским культурам [2, 93].

Возвращение дизайнеров к национальным мотивам может быть вызвано следующими причинами: поиск дизайнером вдохновения в культуре и истории своей, а также других стран; чувство патриотизма; необходимость отойти от стандартизации вещей, которая стала неизбежным спутником глобализации; политические причины; существенная роль, которую традиции и традиционные элементы до сих пор продолжают играть в культуре общества. Последний пункт является специфичным и применимым далеко не ко всем странам, но именно он играет ключевую роль для понимания того, что происходит в современной моде Туркменистана.

Общий взгляд на состояние моды в Туркменистане

Специфика Туркменистана заключается в том, что там до сих пор сохранились традиции и обычаи, унаследованные от далеких предков. Кроме того, начиная с 2000-х годов президенты Туркменистана стали уделять активное внимание тому, как выглядят граждане их страны. Они стали насильственно внедрять в моду свое видение того, как и в чем должны ходить жители Туркменистана.

С 2003 года Сапармурат Ниязов запретил молодым людям носить длинную бороду, усы и золотые зубы [5]. Для школьников и студенток стало обязательным появляться в учебных заведениях в национальных платьях и национальных туркменских головных уборах. Короткие юбки, яркий макияж были запрещены.

В мужской дресс-код вошли черные брюки, белые рубашки и черные узкие галстуки.

С приходом к власти Гурбангулы Бердымухамедова школьная форма для девочек несколько изменилась. Вместо традиционных платьев были введены темно-зеленые платья европейского вида с белыми фартуками. Обязательным элементом школьной формы стала национальная тюрбетейка (тахтья). В 2018 году негласно стали вводиться новые запреты в одежде для женщин. Начиная с этого года, «туркменские платья должны выглядеть так, какие они есть в оригинале, то есть прямого силуэта, чтобы женская фигура была полностью скрыта, запрещено подчеркивать талию и изгибы тела. Подол должен быть в пол, могут открываться только носки туфель. Длина рукава также максимальная, до последней фаланги пальцев» [1].

Реформы, проводимые Сапармуратом Ниязовым и Гурбангулы Бердымухамедовым, вряд ли можно назвать соответствующими моде и современным тенденциям. Они были приняты исключительно в идеологических и политических целях, опираясь на личное видение моды самими президентами. Тем не менее, политика играет определенную роль в модной индустрии стран всего мира и Туркменистана в особенности, потому что дизайнеры и стилисты вынуждены подстраиваться под требования государства и учитывать их при создании собственных коллекций.

Современные туркменские дизайнеры: прошлое в новом воплощении

Хотя туркменские дизайнеры только начинают выходить на мировую сцену, индустрия моды в Туркменистане стремительно развивается: туркменские дизайнеры участвуют в международных показах, основывают бренды, пользующиеся спросом в разных странах, взаимодействуют с коллегами и стараются продвигать свое творчество. В рамках исследования были проведены интервью с несколькими дизайнерами из Туркменистана. Материалы интервью нашли свое отражение в докладе.

Айна Избасар. Во всем мире приобретают популярность удобные и практичные вещи, которые можно надеть в разных ситуациях и выглядеть уместно. Тренд на одежду оверсайз перекочевал и в коллекции Аины Избасар. Интересно отметить, что безразмерность, многослойность одежды являются характерными признаками среднеазиатского народного костюма.

Особое место в творчестве Аины занимает туркменская шелковая ткань – *кетени*. Для дизайнера большую роль играет «энергетика» самой ткани. Так как *кетени* создается вручную, работница вкладывает в нее очень много своих сил, заботы и переживаний. В ее мастерской есть ткани традиционных цветов – синего, зеленого, желтого, красного и красно-коричневого цветов, а также новое изобретение туркменских ткачих – блестящие ткани с переливающимися нитями.

Практически все модели, которые создает Айна, повторяют традиционный туникообразный покрой. При таком покрое спина и перед рубахи, платья и

халата состоят из одного прямого неразрезанного полотнища ткани, перегнутого на плечах. В халатах передняя часть разрезается посередине, образуя полы. Для расширения одежды в бока вставляются дополнительные куски ткани [6, 41]. Повторяя технику народного костюма, Айна отделяет края готового изделия шелком.

В творчестве Аины присутствуют образы, навеянные родной страной: она украшает свои работы вышитыми изображениями верблюдов, традиционными схематическими изображениями быков и воды, которые она позаимствовала у туркменских мастериц. Характерно, что вышивку она часто располагает на спине изделия, что часто встречается в народном туркменском costume.

Из украшений Айна создает браслеты с традиционной вышивкой, изображающей птиц, верблюдов. Помимо этого, у дизайнера есть коллекция поразному украшенной обуви, которая повторяет форму туркменских полугалош.

Арслан Черраев. Арслан Черраев – это молодой туркменский дизайнер, который только начинает свой путь в моде. В основном он занимается изготовлением женских праздничных платьев. Стоит отметить, что в его коллекциях есть платья, отсылающие не только к туркменским костюмам, но и к европейским платьям 18-го века.

При создании платьев Арслан часто использует бархат в качестве основного материала. Как известно, бархат был одним из основных материалов для изготовления нарядных праздничных платьев. На многих моделях дизайнера присутствует длинная полоса контрастной к цвету основного материала ткани, которая начинается у горла и заканчивается в середине стана или опускается до подола. Здесь можно найти зашифрованную отсылку к горловому разрезу, который присутствовал на всех женских рубашках, а его края обильно украшались вышивкой.

Его платья сделаны в основном из тканей насыщенного желтого, красного и зеленого цвета. Особо нужно выделить красный цвет. В туркменской культуре он символизировал природные силы, ему приписывалась способность увеличивать силы и энергию человека, охранять его от различных невзгод и опасностей. В платьях красного цвета, сделанных из особой ткани *гырмызы кетени*, туркменские девушки выходили замуж [6, 72].

Частым декором платьев Арслана становится идущая по всей их длине разветвляющаяся вышивка. Обычно спины рубашек и различного рода накидок украшались изображением ветки, от которой во все стороны отходили побеги с цветами и листьями.

Чинар Атамуродова – еще одна молодая дизайнер, недавно заявившая о себе. Основой ее брючных костюмов послужили привычные нам европейские фасоны. Однако Чинар выбирает цвета, которые занимают важное место в традиции туркменского костюма – темно-зеленый, насыщенный красный, синий и песочно-желтый цвета. Она со вкусом сочетает их и в очень небольшом

количестве добавляет декор – традиционную вышивку. Ее модели смотрятся актуально, не перегружено.

Раньше туркменки носили объемные многоуровневые украшения. В современных реалиях это не очень удобно, поэтому Чинар вместо них на груди у некоторых своих изделий помещает крупную вышивку, которая отсылает нас к этой традиции.

Таким образом, современные туркменские дизайнеры часто обращаются к традиционному туркменскому костюму. Они обращаются к использовавшимся у туркменского народа материалам (кетени, бархату), экспериментируют с формами и покроем, украшают свои изделия традиционной вышивкой и национальными символами.

Литература и интернет-источники:

1. А дальше – паранджа? В Туркменистане запретили облегающие платья. – Альтернативные новости Туркменистана. – 24.04.2018. – URL: <https://habartm.org/archives/8971> (дата обращения: 18.10.2020).
2. Кожушко Д.А., Иващенко Я.С. Диалогичность современного костюма: развитие, направление и специфика этнического стиля // Наука и социум: материалы Всероссийской научно-практической конференции. – 2016. – С. 93.
3. Некрасова М.А. Народное искусство как часть культуры: теория и практика / М. А. Некрасова. – М.: Изобразительное искусство. – 1983.
4. Троцук И.В., Морозова А.В. Одежда как индикатор свободы и социально-экономического состояния общества / Теория и практика общественного развития. – №1. – 2016.
5. Топ-28 самых эксцентричных реформ Туркменбаши. – РИА Новости. – 21.12.2006. – URL: <https://ria.ru/20061221/57486679.html> (дата обращения: 18.10.2020).
6. Морозова А.С. Традиционная одежда туркмен // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 1989. – С. 41, 72.

© Ардашова П.А., 2020

М. И. Аскеров,
Магистрант, НИУ ВШЭ СПб, г. Санкт-Петербурге
К. Б. Гайнуллин,
Магистрант, РГГУ, г. Москва
М. А. Гречишников,
Магистрант, НИУ ВШЭ СПб, г. Санкт-Петербурге

ВЛИЯНИЕ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ ЮЖНОГО КАВКАЗА НА МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ИРАНЕ

Цель доклада заключается в изучении влияния конфликта на Южном Кавказе на межэтнические отношения тюркской и армянской части населения Ирана с 1991 года по октябрь 2020 года. Изучение основывается на концепции инструментализма и ее трактовке «этнической идентичности» и «межэтнического конфликта», где Г. Вулл, Д. Мойнихэн, Д. Белл, Н. Глейзер и Р. Ставенхаген, будучи ведущими специалистами в данной сфере, выделяют несколько ключевых пунктов. Среди них: роль этноса в культуре, этничность как инструмент достижения целей, «ситуационизм», «этнополитический конфликт». Авторы также прибегают к использованию работы В. Тишкова «Очерки теории и политики этничности в России», где за основу данного доклада была взята теория «этнического конфликта», которым, по мнению ученого, является «любая форма гражданского, политического или вооруженного противоборства, в котором стороны, или одна из сторон осознанного явного ущемления воспроизводства мобилизуются, действуют или страдают по признаку этнических различий» [2, 223]. В качестве основного метода исследования выделяется контент-анализ СМИ, официальных документов, исследовательских статей.

Иран – страна, где проживает множество национальностей и этносов. К крупным иранским национальностям относятся курды, проживающие в таких районах как: Курдистан, Западный Азербайджан, Элам и Керманшах. Большая часть курдов – сунниты, меньшая часть исповедуют шиизм-иснаашаризм, также частично распространена секта ахл-и хакк. Самым крупным меньшинством являются азербайджанские тюрки, треть населения Ирана (от 9 до 29 млн), проживающие в регионах Казвин, Меркези и Хамадан. Долгое время власти Ирана считали азербайджанцев этническими персами, говорящими на тюркском языке. Большинство азербайджанцев – шииты-иснаашариты. Арабов в Иране около 2 млн., и они проживают в провинции аль-Ахваз (Хузестан). По большей части шииты-иснаашариты. Белуджи, около 1,5 млн (Систан, Белуджистан). Почти все белуджи являются суннитами.

Согласно проведенному в 1990-х годах мировому анализу научно-исследовательского института социального развития ООН, было выделено 233

этнополитических конфликта [7, 11], один из которых начался в 1991 году между Арменией и Азербайджаном, и продолжается до сих пор.

В первые дни боевых действий между Арменией и Азербайджаном в 2020 году, правительство Ирана стремилось изобразить себя нейтральным посредником, что можно увидеть в заявлениях Саида Хатибзаде (пресс-секретарь МИД Ирана) [1] и Али Раби (пресс-секретарь правительства Ирана) о том, что Тегеран призывает стороны конфликта к миру и готов помочь в качестве посредника.

Политика нейтралитета и посредничества Ирана берет свое начало с 90-х годов. В то время президенту Ирана Акбару Хашеми Рафсанджани удалось убедить обе стороны достичь соглашения о прекращении огня, а их лидеров сесть за стол переговоров. В разгар кризиса Рафсанджани посетил Баку, где его попросили вместе с Азербайджаном вступить в войну против Армении. Он отклонил запрос, предпочтя продолжить свои попытки посредничества.

Однако после последних заявлений азербайджанцы, которые являются второй по величине этнической группой в Иране, начали проводить уличные демонстрации, призывая к поддержке Азербайджана, озвучивая националистические лозунги и выражая враждебность по отношению к персам и армянам, которые являются «врагами тюрок» [5].

Через день после начала демонстраций представители Верховного лидера Ирана Али Хаменеи провели встречу в четырёх провинциях с азербайджанским большинством – Ардебиль, Зенджан, Восточный Азербайджан и Западный Азербайджан, на которой обсудили кризис в Нагорном Карабахе, после чего выступили с совместным заявлением, в котором говорилось, что у Ирана нет сомнений в принадлежности Карабаха Азербайджану и необходимости его возврата [8].

Заявление от 2 октября 2020 года, после серии демонстраций азербайджанцев, вызвало тревогу у некоторых иранцев, которые опасались, что демонстрация поддержки Азербайджана может усугубить межэтническую напряженность и даже привести к сепаратизму.

После заявления 4-х помощников Хаменеи, президент ИРИ Хасан Роухани в своей речи сказал, что существует риск «провокации этнических агрессий в некоторых частях страны» [6].

Однако свою озабоченность по поводу последствий этого заявления и возможного «злоупотребления» им со стороны радикальных этнических и сепаратистских групп, выразило не только «реформистское» крыло иранского истеблишмента, но и консервативное. Например, аналитик Аббас Салими Намин в комментариях для новостного агентства «Тасним» раскритиковал заявление четырех представителей Хаменеи, за нарушение нейтральной политики Ирана [4].

Обострение конфликта в Нагорном Карабахе усилило у иранских властей озабоченность по поводу роста «пантюркизма», а саму азербайджанскую националистическую оппозицию сильно консолидировало.

Между тем, армянская община Ирана, численность которой, как считается, колеблется от 70 000 до 200 000 человек, в целом сдержанно отреагировала на конфликт, хотя некоторые все еще желают, чтобы их правительство выступило с более сильной защитой «Арцах».

В рамках доклада на обсуждение выносятся следующие базовые тезисы:

1. У азербайджанцев Ирана национальная идентичность превалирует над этнической и религиозной.
2. Иранские азербайджанцы ассоциируют себя скорее с Ираном, нежели с Азербайджаном.
3. С 1991 года Карабахский конфликт оказывает существенное влияние на межэтнические отношения в Иране.

Вывод:

Последнее обострение боевых действий между Арменией и Азербайджаном привело к росту межэтнической напряженности в Иране и наглядно продемонстрировало, что Карабахский конфликт представляет внутривнутриполитическую угрозу для самого Ирана. Первоначальная попытка иранского правительства занять нейтральную позицию в конфликте привела к демонстрациям азербайджанского населения и росту антиперсидских и антииранских настроений среди азербайджанцев, что заставило правительство изменить свою риторику.

Литература и интернет-источники:

1. Официальный сайт министерства иностранных дел Ирана. Пресс-конференция официального представителя МИД, 28.10.2016 URL: <https://goo.su/2nyo>.
2. Тишков В.А. Очерки теории и политики этничности в России / В.А. Тишков. М.: 1997.
3. Entekhab.ir اختلاف جمهوری آذربایجان و ارمنستان راه حل صلح آمیز دارد؛ ایران و ترکیه و روسیه می‌توانند به حل اختلافات کمک کنند [Новостное агентство Интихаб. Спор между Азербайджанской Республикой и Арменией можно решить мирным путем; Иран, Турция и Россия могут помочь в разрешении споров]. 25.09.2020 URL: <https://goo.su/2NYQ>
4. Entakhab.ir بیانیه‌های دردرساز! / ضربه‌ی ۴ امام جمعه به موضع اعلامی بی طرفانه ایران در بحران قره باغ برای اهداف کوچک پوپولیستی [Новостное агентство Интихаб. Обидные высказывания! Удар аятолл по нейтральной позиции Ирана в нагорнокарабахском конфликте]. 06.10.2020 URL: <https://goo.su/2nzB>

5. Hamshahri Online. تصاویر تجمع مردم تبریز در حمایت از مردم قرهباغ [Иранская ежедневная газета «Хамшахри». Видео с митинга жителей Тебриза в поддержку народа Карабаха]. 11.10.2020 URL: <https://goo.su/2nz>
6. Hamshahri Online. ماجرای قرهباغ و ائمه جمعه؛ نه ارمنستان نه آذربایجان | توصیه امام جمعه [Иранская ежедневная газета «Хамшахри». Карабах и духовенство: ни Армения, ни Азербайджан, а Тебриз.] 12.10.2020 URL: <https://goo.su/2nZa>.
7. Stavenhagen R. Ethnic Conflict and Nation State. Basingstoke, 1996.
8. بیانیه چهار امامجمعه درباره جنگ قره باغ فرارو. [Новостное агентство Фарару. Заявление четырех имамов о войне в Нагорном Карабахе]. 06.10.2020 URL: <https://goo.su/2nZ2>.
9. کیهان. دکتر ولایتی در گفت و گو با کیهان: مناطق اشغالی آذربایجان باید تخلیه شود اما راه حل آن نظامی نیست [Газета Кихан. Оккупированные территории Азербайджана должны быть возвращены, но не военным путем]. 15.10.2020 URL: <https://goo.su/2nzI>.

© Аскеров М.И., Гайнуллин К.Б., Гречишников М.А., 2020

САУДОВСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ

Что есть на самом деле идентичность и каковы факторы её формирования? Вопрос идентичности нередко объясняет причины конфликтов, поскольку процесс формирования идентичности накладывает отпечаток на формирование сознания народа и, соответственно, отношения между народами.

В докладе рассматриваются факторы формирования идентичности саудовцев. Важнейшими показателями являются исторический и религиозный факторы. Помимо этого, стоит помнить о влиянии традиций на складывание менталитета. Церемонии играют важную роль в жизни саудовского общества. Среди них особое место занимает присяга королю. Так, в 2015 году множество жителей поклялись на Коране быть верными Служителю Двух Благородных Святынь, правителю Королевства Саудовская Аравия Сальману ибн Абдель Азизу. Такая традиция является символом нерушимости связи между государством и его праведными правителями.

Важно отметить, что государство в данном случае формирует идентичность. Саудовская семья поспособствовала развитию государственности. Прежде всего нужно подчеркнуть, что контролировавшие оседлое население группы кочевников-арабов составляли одну большую семью. Переселение предков Аль Сауд из Эль-Хасы в Эд-Дирьийя и возникновение Дирьийского эмирата стоит рассматривать как процесс создания Саудовского государства. Включение определения «королевство» в название саудовского государства означало, что население этих земель считалось подданными монарха. Государство становилось «арабским», потому что населено арабской нацией, которая говорит на языке Корана: «Правители и граждане Королевства – арабы, принадлежащие к ста древним племенам, образующим саудовский народ». Мухаммед бен Сальман также высказывался по поводу исторической составляющей страны: «Наша монархия имеет форму племенного института». Семья Аль Сауд расширяла границы своих территорий за пределами Неджды. В Неджде они создавали структуру местной власти, а во время завоеваний новых территорий их ключевой задачей было заключение соглашения и установления гегемонии. Ибн Сауд, считал, что он был избран Богом для выполнения этой важной задачи.

Отдельно стоит рассмотреть религиозный фактор в процессе формирования идентичности саудовцев. Ключевую роль как в становлении, так и в управлении, сыграла возникшая в рамках ханбалитской юридической школы доктрина неждийского проповедника шейха Мухаммеда ибн Абдель Ваххаба. Когда речь идет об объединении государства, важно подчеркнуть такой термин как «таухид ад-дауля» который подразумевает единство территории только в

религиозном контексте. Такое объединение государства усиливало власть Аль Сауд и деятельность ханбалитских улемов.

Благодаря преемственности власти семье Ибн Сауда удалось сохранить целостность государства. По закону власть принадлежит сыновьям короля-основателя Абдель Азиза ибн Абдель Рахмана Аль Сауда и сыновьям их сыновей.

Позже появились флаг, герб и гимн. Важно также подчеркнуть, что символика в государстве в данном случае является показателем заданного направления развития страны, можно рассмотреть это на примере флага: изображение шахады (на зелёном фоне) — один из столпов ислама. Таким образом, это ещё раз напоминало о стремлении правителя к созданию единого мусульманского государства. Помимо этого, герб указывал на единство политического и религиозного объединения. Таким образом, возникло государство, где религией был ислам, а Конституцией был Коран.

Племена таких территорий как Асир, Эль-Хаса, Неджд, Хиджаз и Неджран составляют субэтноты с собственными элементами культуры, отличающимися друг от друга. Вожди этих племён, или субэтнотосов являются частью всех церемониальных мероприятий саудовского общества, то есть они занимают важные позиции в государстве. Иногда между этими племенами возникают сложные отношения, приводящие к некоторым конфликтам.

В докладе особое место отводится шиитам Саудовской Аравии, описываются шиитские сообщества, возникшие в 1970-х годах, выступавшие с требованием создания «Исламской республики Эль-Хасы». Впоследствии они были подавлены. Отмечается, что в 1980-х годах был выработан новый уровень взаимодействия между государством и шиитским сообществом. Технократы-шииты занимали места администраторов, они учились в местных высших учебных заведениях. Также шииты начали занимать должности среди руководства строившихся промышленных комплексов. Сегодня в Саудовской Аравии объявлен курс «осторожной открытости», направленный на усиление интеграции шиитов в саудовское общество. Шиитская интеллигенция была включена в реализацию программ «национального диалога», который способствует диалогу богословов двух направлений ислама. Была введена система «аль-бейъа», распространявшаяся на шиитских духовных лидеров. Армия, полиция и служба государственной безопасности не в полной мере доступны для шиитов, продолжают существовать антишиитские фетвы ханбалитских богословов, а государство продолжает рассматривать Иран как стратегического противника.

Власть продолжает проводить ваххабитскую конфессиональную политику, а это, в свою очередь, исключает возможность создать инклюзивную саудовскую идентичность.

Можно заключить, что в течение многих лет саудовская идентичность опиралась на религию и лояльность правящей семье. Сегодня же

предпринимаются пока еще слабые попытки создать третью основу идентичности – власть закона, равенство. Однако единый взгляд по этому вопросу в обществе еще не сформирован. Очевидно, что роль власти не утратит свою значимость в дальнейшем развитии идентичности.

Интернет-источники:

1. Религия и общество на Востоке / отв. ред. А.В. Сарабьев; Институт востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2017. – Вып. 1 – 2017. – 290 с.: ил. – [Электронный ресурс] - URL: <https://ivran.ru/sites/31/files/relig-1-2017block-full-covs.pdf>
2. Косач Г.Г. «Саудовская Аравия: власть и религия» [Электронный ресурс] - URL: <inion.ru/site/assets/files/3673/1.pdf>
3. Косач Г.Г. «Саудовская Аравия: трансформация власти и политики» [Электронный ресурс] - URL: https://www.imemo.ru/index.php?page_id=1248&file=https://www.imemo.ru/files/File/magazines/meimo/04_2019/09_KOSACH.pdf
4. Культурная сложность современных наций / отв. ред. В. А. Тишков, Е. И. Филиппова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Политическая энциклопедия, 2016. – 384 с. : ил. [Электронный ресурс] - URL: static.iea.ras.ru/books/Kult_slozhnost.pdf
5. Косач Г.Г. «Мы и «другой»: саудовская постановка вопроса» [Электронный ресурс] - URL: <www.iimes.ru/?p=3944>
6. Косач Г.Г. «Саудовская Аравия: национальное единство без плюрализма» [Электронный ресурс] - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/saudovskaya-araviya-natsionalnoe-edinstvo-bez-plyuralizatsii/viewer>
7. Косач Г.Г. «Саудовская Аравия: образование, социальная трансформация, власть» [Электронный ресурс] - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/saudovskaya-araviya-obrazovanie-sotsialnaya-transformatsiya-vlast-1>

© Аскерова С.А., 2020

ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕДАЧИ ФРАНЦУЗСКИХ ВЛАДЕНИЙ НЕЗАВИСИМОЙ ИНДИИ (СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ)

Окончание Второй мировой войны стало отправной точкой для второго этапа деколонизации стран афро-азиатского региона. В 1947 г. Индия обрела независимость от Британской Империи, но на территории п-ова Индостан оставались колонии ещё двух европейских государств – Португалии и Франции. Характер деколонизации этих владений был различным: если в случае с португальскими колониями индийскому правительству пришлось реализовывать специальную военную операцию, то трансфер французских территорий прошёл достаточно спокойно. Более того, между Индией и Францией вскоре были заключены договоры о двустороннем сотрудничестве по различным направлениям деятельности.

На территории Бенгалии (современный индийский штат Западная Бенгалия) находился **Чандернагор** – бывший французский торгово-перевалочный пункт, который в 1767 г. вошёл в состав Французской Индии. Из-за удалённости от остальных французских владений Чандернагор заботил администраторов в самую последнюю очередь, поэтому его образно называли «колонией колонии» [3, 90].

Чандернагорцы не знали французский язык, у них даже не было возможности его выучить. Они возмущались, что не имели доступа к власти, но управленцы из Пондишери вторили друг другу, что конкурсы были открыты для всех желающих. Во время заседаний различных советов чандернагорцы, которые не владели французским языком, на задававшиеся им вопросы отвечали «я не понимаю» [3, 91], т.е. они не могли влиять на ход дискуссии и принятие конечных решений. Эта «пропасть» создавала между жителями Чандернагора и Пондишери атмосферу недоверия и взаимного презрения [3, 91].

Вместе с тем, французов и бенгальцев сближала вера в общие революционные и анархические идеалы, а также общий настрой на потенциальную победу над всеми противостоявшими им силами. Чандернагор стал своего рода убежищем для революционеров, где они могли находиться в безопасности, не боясь ареста. Среди таких персонажей были известный своими радикальными взглядами Мотилал Рой и один из лидеров национально-освободительного движения Индии Шри Ауробиндо Гхош.

В дальнейшем Чандернагор по-прежнему оставался в стороне от других территорий, принадлежавших Франции. После передачи всех французских территорий Индии именно Чандернагор смог в полной мере интегрироваться в Бенгалию и не требовать особого статуса, как это сделали другие бывшие французские владения.

Процесс передачи Индии территории Чандернагора считается эталонным, поскольку он был осуществлён согласно всем нормам международного права, с привлечением местных жителей к решению судьбы бывшей французской фактории. Референдум, проведённый в 1949 г., и долгие бюрократические проволочки оттянули процесс вхождения Чандернагора в состав штата Западная Бенгалия. В итоге город был интегрирован только в 1952 г. после ратификации договора французским правительством [4]. Сейчас же Чандернагор называет себя «маленькой Францией в Индии» и очень гордится своими французскими корнями.

Абсолютно иной характер имел трансфер небольшого французского анклава, состоящего из четырёх территориальных образований – **Пондишери, Маэ, Янаона и Карикала**. Изначально планировалось повторить «чандернагорский» сценарий: референдум, абсолютное большинство за интеграцию в Индийский Союз и скорое вступление в него. Но референдум откладывался, а Пондишери, как главный административный центр территории, подвергся блокаде. С согласия местных элит французское и индийское правительство начали подготовку к передаче колоний. Процесс затянулся, и только к 1 ноября 1954 г. были достигнуты все договорённости. Территории стали де-факто индийскими, но французское правительство тянуло с ратификацией договора. Он приобрёл юридическую силу только спустя 8 лет [5].

Наиболее остро для создателей договора стоял вопрос гражданства. Трудность заключалась в том, что французские граждане, проживавшие в Пондишери, были совершенно разными – от европейцев, переехавших в отдалённые, но тёплые территории Франции, до индийцев, которые жили в далёкой деревне и ни слова не понимали по-французски. Были идеи разделить население и по иным критериям: те, кто хотел по-прежнему жить по французскому законодательству, могли бы продолжать это делать, а те, кто хотели жить иначе, получали бы индийское гражданство [1, 23].

Несмотря на то, что наличие двойного гражданства официально не одобрялось, в Пондишери были лица, обладавшие им. Согласно индийскому законодательству, любой человек, родившийся на территории Индии, автоматически становился её гражданином. Вместе с тем, по французскому законодательству, любой человек, родившийся от французских граждан, тоже являлся французским гражданином вне зависимости от места рождения. Таким образом, рождённые от французских родителей после передачи территорий дети имеют как индийское гражданство, так и французское [1, 23].

Согласно статьям договора о передаче территорий, все граждане, родившиеся до вступления в силу этого договора, автоматически становились гражданами Индийского Союза. В случае если они желали сохранить французское гражданство, они были обязаны в течение шести месяцев после вступления в силу договора о передаче территорий подать ходатайство о сохранении своего гражданства [5].

Интересен ещё один пункт договора: французские граждане, постоянно проживавшие на территории Пондишери, для свободного передвижения по стране и миру обязаны были получить удостоверение личности (ID card) с правом постоянного проживания и безвизовых поездок. Кроме всего прочего, благодаря этой мере индийское правительство получило полные данные о всех проживающих в Пондишери, Маэ, Янаоне и Карикале [1, 24].

Вопросы сохранения культурного наследия являлись такими же важными для пондишерийцев, как и вопросы гражданства и самоидентификации.

Французский язык на территории Пондишери, Маэ, Янаона и Карикала должен был оставаться официальным до тех пор, пока избранные народом власти не примут иного решения. В реальности сразу после фактической передачи английский язык занял гораздо более почётное место и стал более распространённым, нежели французский. После перехода на английский язык в официальной переписке пондишерийские чиновники и официальные лица должны были в срочном порядке совершенствовать свои знания. В штат набиралось всё больше англоговорящих сотрудников. В 1956 г. Законодательное собрание Пондишери постановило, что английский, тамильский, малаялам и телугу приобретают статус официальных языков. С тех пор французский язык перестал использоваться в официальных соглашениях [1, 25].

Согласно приложению, к договору о передаче территорий, курс на поддержку обучения на французском языке должен был длиться в течение всего переходного периода [5]. Индийское правительство поддерживало образовательный процесс в школах на французском языке; учащиеся в них были по преимуществу гражданами Франции. Однако стандарты образования со временем постепенно снижались, пока не достигли очень низкого уровня. В целях оптимизации было проведено слияние школ. В современном Пондишери существует несколько учебных заведений, где ведётся преподавание на французском [4, 422].

Вскоре после передачи территорий в Пондишери были созданы новые культурные учреждения – Французский институт, отделение Французской школы восточных исследований, и Альянс франсез. Индийцы имели право претендовать на стипендии для получения высшего образования во Франции. В 1950-х гг. министерством образования Франции была направлена группа высококвалифицированных преподавателей для ведения образовательной работы в Пондишери; это дало очень хорошие результаты и позволило поднять уровень образования местных жителей [2, 416].

Распространение французского языка в Пондишери является весьма деликатным вопросом. По мнению директора Французского института Фредерика Ланди, на данный момент в Пондишери проживает около 6-8 тысяч лиц, имеющих французское гражданство. Большинство среди них – этнические тамилы, которые являются гражданами Франции, но практически не говорят на французском языке. Своих детей для получения начального и среднего

образования они отправляют во Французский колледж, где образовательный процесс выстроен как во Франции. Более образованные пондишерийцы научились получать выгоду иным способом: будучи в трудоспособном возрасте, они едут на заработки во Францию, а к пенсии возвращаются в Пондишери – в комфортный климат, менее агрессивную социальную среду и поближе к корням.

Литература:

1. Anoussamy D. The merger of the French India // Revue Historique de Pondichéry, Numéro Anniversaire (1954-2004), special issue, vol. XXI, 2004. Société de l'Histoire de Pondichéry.
2. Berthet S. Inde-France (1870-1962): enjeux culturels // Institut français de Pondichéry. Centre de sciences humaines, 2006.
3. David G. Chandernagor et le swadeshisme au début du XX siècle l'affaire Charu Chandra Roy // Revue française d'histoire d'outre-mer, tome 78, n°290, 1er trimestre 1991.
4. Décret n°52-770 du 28 juin 1952 publication du traite de Paris du 2 février 1951 entre la France et l'Inde relatif a la cession du territoire de la ville libre de Chandernagor par la France a l'Inde.
5. Décret n°62-1238 du 25 septembre 1962 portant publication du traite de cession par la France a l'Inde des etablissements francais de Pondichery, Karikal, Mahé et Yanaon, signe le 28 mai 1956 entre la France et l'Inde.

© Асташина Е.О., 2020

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И КИБЕРНАЦИОНАЛИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ

Интерес японского общества к своей национальной идентичности является уникальным по своей глубине и масштабам. На современном этапе националистическая риторика, вызванная не только геополитической обстановкой, но и острым чувством национальной идентичности, транслируется как на уровне руководства страны, так и на уровне общественности. В японском обществе подобные настроения проявляются в деятельности различных националистических организаций, а также в развитии кибернационализма.

Данная работа ставит своей целью установить связь кибернационализма с особенностями японского подхода к национальной идентичности и определить, какое влияние этот феномен оказывает на современное японское общество.

В общем смысле национализм – это комплекс идеологических представлений и политической практики, в котором центральное место занимают интересы нации [2, 10]. Поскольку речь пойдет об общественном уровне, хотелось бы заострить внимание на психологическом измерении национализма, который заключается в определенном видении мира или стиле мышления [1, 9]. Такой подход позволяет рассмотреть национализм как приверженность индивидов к совокупности символов и верований, придающих особое значение чувству общности нации [5, 116].

Японии свойственен ярко выраженный этнический или культурный национализм. Этнический национализм приводит к уверенности в том, что уникальность нации состоит в ее сущности, и делает упор на неповторимые внутренние качества нации, позволяя провести четкую грань между «своими» и «чужими» [6, 14].

Теории, определяющие «уникальность» японской нации, имеют долгую историю развития. Они уходят корнями в эпоху Мэйдзи (1868-1912 гг.) и на сегодняшний день прочно закреплены в национальном сознании японцев, став основой для формирования чувства национальной идентичности.

Национальная идентичность – это один из видов идентичности, основной характеристикой которого является отождествление индивида с нацией [1, 12]. Она предоставляет индивиду возможность определить свое положение в геополитическом пространстве, в рамках региональных подсистем. Идентичность – развивается во времени, она не представляет собой законченное явление. Однако своеобразные столпы идентичности выявить все же можно.

Национальная идентичность для японца – это отражение унаследованных им культурных особенностей и традиций Японии. Один из ключевых постулатов японской национальной идентичности заключается в том, что японская нация

представляет собой исключительную культурно и социально гомогенную единицу (яп. *танъшу миндзоку*) с понятными только японцам культурными особенностями [7]. Эта идея позволяет японцам провести жесткую грань не только между Японией и Западом, но и, что важно, между Японией и ее региональными соседями. Особое значение имеет также то, что японская идентичность основывается на подчеркнуто уважительном отношении к истории, предлагая свое собственное видение недавнего прошлого [3].

Японские интернет-правые (яп. *нэтто-ёку*) – это современные националисты, которые практически полностью взаимодействуют друг с другом в рамках киберпространства. Их следует рассматривать как самостоятельную силу и не объединять с националистическими группами, действующими в реальном измерении.

Основная характеристика интернет-правых заключается в следующем: отражение ревизионистских настроений, восхваляющих и оправдывающих действия Японии во Второй Мировой войне; негативное изображение Китая и Кореи; ксенофобия по отношению к иммигрантам из этих государств вплоть до призывов к расправе над ними.

Таким образом, сопоставляя характерные черты интернет-правых с особенностями японского подхода к национальной идентичности, выявленными ранее, можно прийти к выводу, что идеи японской национальной идентичности положены в основу идеологии интернет-правых активистов.

Согласно данным от 2013 года, средний возраст интернет-правых в Японии составляет 38 лет. Среднегодовой доход несколько выше медианного значения для их возраста и составляет около 4,5 млн иен в год. Высшее образование получили более 60%. Основная масса проживает в крупных городах [4]. Данные свидетельствуют о том, что интернет-правые – уже сформировавшиеся личности со взвешенным отношением к окружающей действительности. Это не подтверждает распространенную точку зрения, что всплеск интернет-национализма вызван снижением среднего возраста пользователей интернета, активность которых отражает социальную тревогу молодежи в условиях экономической рецессии.

Вычислить реальное количество правых интернет-активистов довольно сложно, поскольку движение не имеет организованных связей с какой-либо политической партией. Тем не менее согласно данным на 2014 год, численность интернет-националистов оценивается от 2 до 2,5 млн. человек [3].

Исходя из статистических данных, японские интернет-правые – это достаточно ограниченная по возрасту, численности и социальному статусу группа. Таким образом, считать, что голоса интернет-правых представляют собой общественное мнение всего населения Японии, представляется заблуждением. Также не стоит преувеличивать потенциал интернет-национализма по оказанию влияния на реальную политику, поскольку он практически не выходит за рамки интернет-пространства. Однако игнорировать это меньшинство нельзя. Эта трудно контролируемая сила способна подорвать и

без того надорванные отношения Японии со своими соседями – Китаем и Южной Кореей – на общественном уровне.

Также благодаря тому, что Интернет представляет собой площадку, облегчающую доступ масс к информации, публикации националистического толка становятся общедоступными. Это позволяет, с одной стороны, расширять базу националистически настроенных активистов, а с другой – отслеживать руководству страны общественные настроения. На данный момент активность интернет-правых, пусть и в более радикальных формах, но совпадает с националистическим курсом, установленным бывшим премьер-министром Японии Синдзо Абэ и от которого на сегодняшний день не отошел действующий премьер Ёсихидэ Суга, что обеспечивает живучесть кибернационализма.

Литература и интернет-источники:

1. Гринфельд Л. Пять путей к современности. – М.: ПЕР СЭ, 2012.
2. Коротеева В.В. Теории национализма в зарубежных социальных науках. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1999.
3. Малютина Е.В. Национальная идентичность и региональный статус Японии в начале XXI в. – 2015. [Электронный ресурс]. URL: <http://elibrary.ru/item.asp?id=23277329>
4. Фуруя Цунэхиро 「ネット右翼」は日本に何万人いるのかを測る、ひとつの試み[*Нэтто-ёку* – попытка измерить количество активистов в Японии]. URL: <https://gendai.ismedia.jp/articles/-/52663>
5. Giddens, A. The Nation-state and Violence. Cambridge: Polity Press, 1985.
6. Hoffman B. Der Nationalismus in der Nihonjinron-Literatur und Einbindungen des Konzepts in die Politik Japans in den 1970er-1980er Jahren. – 2017.
7. Niclas Hansemark. Japanese nationalism. A foreign view. [Электронный ресурс]. URL: <http://lup.lub.lu.se/student-papers/record/1316933/file/1316934.pdf>

© Атабекова П.Д., 2020

ЭЛЕМЕНТЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ МОДЕРНИСТСКОЙ ПИСАТЕЛЬНИЦЫ ЦАНЬ СЮЭ

Проблема национальной идентичности особенно актуальна сегодня, когда процесс глобализации достигает своих пиков и дело сохранения национальных особенностей привлекает особое внимание. Так же остро этот вопрос стоит и перед авторами литературных произведений. Современные писатели Китая по-прежнему переосмысливают различные исторические события, используя самые разные методы. Одним из таких авторов является знаменитая китайская писательница Цань Сюэ, семья которой стала одной из многочисленных жертв культурной революции. События, которые непосредственно затронули семью писательницы, не могли пройти бесследно. Цань Сюэ продолжает их анализировать в своих произведениях, используя совершенно разные методы: символическая передача образов, сюрреалистические преувеличения и трансформации, отсутствие логических причинно-следственных связей и др. Несмотря на то, что западная модернистская литература коренным образом повлияла на творчество Цань Сюэ (с юности она была знакома с произведениями Борхеса, Кафки, Данте и др.), Сюэ не просто следовала модным литературным тенденциям Запада, но ей удалось переосмыслить их и сочетать с традиционной китайской культурой. В результате этого появилась неповторимая проза, которую не так просто определить в какую-либо категорию. Целью данного исследования является попытка показать, как в творчестве модернистской писательницы органично сочетаются китайские и западные мотивы. Задачи же исследования ограничивались анализом произведений Цань Сюэ и толкованием символических образов в ее рассказах. Данный вопрос особенно актуален для современной китайской литературы, которая занимает важное место на мировой литературной арене.

Исследование показывает, что Цань Сюэ – это своего рода исключение из правил. Затруднительное положение индивидуальности и проблематика субъективности в современной китайской культуре и обществе нигде не раскрываются так ярко и остро, как в ее произведениях. Какими бы абсурдными или сюрреалистическими ни казались ее «сновидения» и символы, особенно интересными ее рассказы делает именно то, как она неизменно помещает своих главных «персонажей» в социальный контекст, парадоксальным образом подтверждая идею решающего влияния социальных уз на китайскую самоидентификацию.

Особенно интересны способы выражения ее мыслей в рассказах, которые наполнены символами и образами китайской культуры. Таков, например, один из самых известных рассказов Цань Сюэ под названием «Бык», в котором женщина-рассказчица видит в зеркале быка, медленно проходящего мимо окна. После этого рассказчица чувствует себя растерзанной, она постоянно ждет

появления быка. Рассказчица сообщает об этом мужу, но он ничего не видит и не понимает, о каком быке говорит его жена. Бык иногда посещает рассказчицу украдкой. Она его очень любит. Когда она уже почти засыпает, в комнату сквозь деревянную стену просачивается бычий рог. Рассказчица протягивает руку, пытаясь его погладить. Но то, к чему она прикасается, оказывается затылком мужа, холодным и твердым. Несмотря на то, что это воображение рассказчицы, из этого сюрреалистического описания можно увидеть, что человек, которого символизирует бык, является соперником мужа рассказчицы. Кроме того, очевидно, что муж находится в проигрышном положении. В конце жена рассказывает мужу о быке. История заканчивается трагической сценой, в которой муж молотком разбивает зеркало, из которого появляется бык. Охваченная паникой, героиня видит далеко-далеко в разбитом зеркале огромного зверя, падающего и корчащегося в предсмертной агонии с темно-красной кровью, бьющей изо рта. Среди различных комментариев к анализу образа быка в данном рассказе следует отметить мнение Чжоу Ши. Он утверждает, что бык может быть символом предыдущей любви рассказчицы, ее покойной матери или еще чем-либо драгоценным. Однако, исходя из всех комментариев, можно выделить общий смысл: бык – отсутствие взаимопонимания между людьми и чувство утраты, вызванное холодными личными отношениями. Интересно, что в узком смысле бык символизирует негармоничные отношения пары, а в более широком – отчуждение среди китайского народа.

Также в своих рассказах Цань Сюэ обращается к интересным фразам, имеющим важное значение именно в китайском языке, с помощью которых она подчеркивает отсутствие гармонии в отношениях между людьми. Например, она использует выражение «ты снаружи, я внутри», которое происходит от китайской фразы «[пара] видит разные сны в одной постели» (同床异梦). Цань Сюэ использует это выражение для обозначения супружеской дисгармонии своих персонажей, которые становятся все более одинокими. Кроме того, в рассказах Цань Сюэ муж или любовник рассказчицы обычно живет в доме под шелковицей. Так и в «Беседах в раю» муж главной героини жил под шелковицей в счастливый период их жизни. Цань Сюэ называет ее «похотливым растением». Ива – символ весны и любви, тогда как весна – это время новых пробуждений. В китайском языке фраза «ивовые чувства и цветочные желания» (柳情花愿) означает романтическое желание, которое символизирует особенный период жизни влюбленных, наполненный радостью.

Стоит отметить, что и взгляд Цань Сюэ на творчество западных писателей, а конкретнее – на произведения Франца Кафки, Борхеса, Данте и др., необычен и уникален. Сюэ включила восточные элементы в свое понимание творчества великих авторов, тем самым утвердив особенности китайской национальной культуры в своих критических эссе, посвященных анализу творчества западных писателей. Таким образом, несмотря на огромное влияние западной литературы на творчество Цань Сюэ, писательница смогла гармонично сочетать в своих

произведениях как элементы китайской культуры, так и западной, тем самым наполняя свою прозу кардинально новыми смыслами и образами.

Литература:

1. Can Xue. Dialogues in paradise. – Northwestern University Press, 1989.
2. 残雪. 公牛 [Цань Сюэ. Буйвол; Гунню] /中国当代作家选集丛书 [Сборник произведений современных китайских писателей; Чжунго дандай цзоцзя сюаньцициуншу]. – 北京: 人民文学出版社 [Пекин: народное литературное издательство; Бэйцзин:жэньминь вэньсюэ чубаньшэ], 2000. – С. 1-4.
3. 残雪. 天堂里的对话 [Цань Сюэ. Беседы в раю; Тяньтанлидэ дуйхуа] /中国当代作家选集丛书 [Сборник произведений современных китайских писателей; Чжунго дандай цзоцзя сюаньцициуншу]. – 北京:人民文学出版社 [Пекин: народное литературное издательство; Бэйцзин:жэньминь вэньсюэ чубаньшэ], 2000. – С. 89-125.
4. Хузиятова Н.К. Модернистские тенденции в китайской прозе 1980-х годов как негативистское дополнение к мейнстриму / Н.К. Хузиятова // Проблемы конф. (Санкт-Петербург, 24-28 июня 2008 г.). – СПб., 2008. – Т. 1. – 220 с.
5. Торопцев С.А. Цань Сюэ. Рассказы / С.А. Торопцев // Иностранная литература. – 1993. – № 8. – С. 190-192.
6. Генис А. Модернизм как стиль XX века / Александр Генис. // Звезда. – №11, 2000.
7. Review by Kam Louie, Modern Chinese Literature Vol. 8, No. 1/2 (Spring/Fall 1994). – P. 217-227.
8. Can Xue. A summer day in the beautiful south. – P. 78, and DIP. – P. 11.
9. Penelope Mesic. Review on Dialogues in Paradise. Booklist. – July 1989. – P. 186.
10. Shi Shuging. Writing fiction for vengeance-discussing writing with Can Xue. – Bafang. – 1986. – №9. – P. 142.
11. Summary of the symposium of overseas Chinese writers // Jintian. –1990. – №2. – P. 95.
12. Tang Si. Critical biography of Can Xue // Critical biographies of contemporary Chinese woman writers. Beijing: Zhongguo funü chubanshe, 1990. – P. 559.
13. Solomon J. Issuing intelligent light of life from silence and darkness-a preface to Can Xue's Yellow mud street // Huangni jie (Yellow mud street). – Taibei: Yuanshen chubanshe, 1987. – P. XIV.
14. Sha Shui. The Bull and the subconsciousness of the time // Zuopin yu rhengming. – 1985. – №9. – P. 66.
15. Zhou Shi. The important thing is that it is a bull // Zuopin yu thengming. – 1986. – №8. – P. 72.
16. Janssen R. Afterword // Dialogues in Paradise, Trs. Ronald R. Janssen and Jian Zhang. . – Eranston: Northwestern UP, 1989. – P. 165.
17. Honglou Meng (Dream of the red chamber). – Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1982. – P. 60.

КЕМАЛЬ АТАТЮРК И КУРДСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ВОПРОС В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Важной составляющей политической деятельности Кемалья Атаатюрка было институциональное формирование Турции как национального государства. В этом контексте курдский национальный вопрос, возникший в ходе становления Турецкой Республики и не раз привлекавший внимание Атаатюрка, является интересным случаем столкновения двух национальных идеологий, которые представляли собой различные подходы к национальному определению. Так, начиная с XIX в. происходило зарождение национального самосознания курдов, которые впоследствии стремились освободиться от турецкого господства и провозгласить независимость своей территории – Курдистана, что до сих пор не удалось осуществить. Таким образом, борьба курдов за национальную идентичность и невозможность создания собственного независимого государства делает курдский вопрос весьма актуальным для всестороннего изучения, как стремление к осмыслению содержания проблемы.

Исследования по данной тематике связаны с изучением курдского национального движения: труд В. Никитина [8] и К. Вертяева [2]. Лингвистические и культурные черты курдов были рассмотрены в работе М. Б. Руденко [9]. История курдского вопроса исследована в труде Эндрю Манго [15]. Турецкий национализм и самосознание турок рассмотрены в статье В. И. Данилова [3].

Целью работы является определение влияния национальных идей Атаатюрка на политику Турецкой Республики по отношению к курдам и на развитие курдского вопроса.

В источниковую базу работы вошли речи Атаатюрка в сборниках «Полная телеграфия и декларации Атаатюрка» [14], «Избранные речи и выступления» [1], речь Нутук [13], а также законодательные акты: Севрский мирный договор [10], Конституция Турции 1921 [4] и 1924 гг. [5].

Методологической базой послужил конструктивистский подход к феноменам нации и национализма, и работы М. Хроха [12] и Э. Хобсбаума [11].

Развитие курдского национализма, если следовать теории М. Хроха, прошло несколько стадий [12]: **фаза А** – исследование лингвистических, культурных и исторических черт этногруппы, что в сознании общности закладывало основы национальной идентичности. У курдов фаза А была основана на том, что областью их обитания являлась этногеографическая область – Курдистан [8]; родной язык – курманджи; литературная традиция имела давнюю историю со своими поэтами; была и курдская национальная история, о

чём свидетельствуют источники IX в. [9, 31] – все эти факторы были использованы в ходе конструирования национальной самобытности курдов.

Фаза В основывалась на том, что в среде этногруппы появлялись лидеры, ведущие патриотическую деятельность, которая, в свою очередь, способствовала формированию национального самосознания [12]. До начала XIX в. восстания курдов возглавлялись феодально-племенной знатью, стремящейся к удовлетворению собственных целей, отсюда, волнения не были общенародными [2, 44-53], но с начала XIX в. движения стали носить национальный характер: эмиры Мир Мухаммед и Бедирхан объединяли курдские племена в единый эмират – такое стремление к обособленной политике вело к осознанию национальной курдской идентичности.

В конечной фазе С происходило восприятие самоидентификации народа в качестве единого этноса. В связи с восстаниями, начали распространяться идеи, оказывавшие влияние на национальную мобилизацию [2, 82-84]. Однако курдские национальные лидеры подходили к вопросам национального самоопределения с различных позиций, что выразилось в отсутствии общего взгляда о том, что такое курдская нация [2, 108-123].

С приходом к власти Ататюрка политика Турции встала на путь развития официального национализма. В рамках концепции Э. Хобсбаума [11] выделяется три вида данной идеологии. Гражданский национализм – нация строилась на принципах равноправия и суверенитета, а единство народа и территории закладывали право на национальное самоопределение граждан [11]. Этому подходу соответствовала политика Ататюрка, где по Севрскому договору предполагалась культурная автономия курдам, но в рамках единой турецкой нации и на территории Турции [10], что не давало курдам право на независимое существование.

Однако такой подход кемалистов к решению курдского вопроса не был воплощен, поскольку, автономия казалась им шагом к независимости Курдистана, а это могло стать нарушением единства Турции [15, 17]. Отказ от планов предоставления автономии вызвал восстания курдов и изменение политического курса в их отношении. На смену гражданскому национализму пришел, другой выделенный Э. Хобсбаумом вид национальной идеологии – культурный национализм – в котором этнос и язык – главные элементы в образовании нации [11, 64-73]. Так Ататюрк решил устранить любую возможность, которая могла привести к обособлению курдов даже в форме автономии: в стране стали доминировать турецкий язык и этнос турок, как основные элементы нациостроительства [14, 329].

Ататюрк стремился к построению светского государства, где народы должны были иметь единую идентичность турецкого образца [3, 20-25]. Такая политика уже была больше похожа на этнический национализм по теории Э. Хобсбаума, где нация была объединена на основании характеристик того или иного этноса [11, 210-257]. В рамках политического дискурса Ататюрка

национальная самоидентификация народов Турции отождествлялась с духовными ценностями турок [14, 285-292]. Так, в турецкую нацию могли входить любые народы, проявлявшие лояльность к политике Турции. В рамках курдского фактора Ататюрком была принята политика ассимиляции [14, 356].

Литература:

1. Ататюрк Мустафа Кемаль. Избранные речи и выступления. // Пер. с турец. Ред. И вступит. Статья [с. 5 – 29] проф. А.Ф. Миллера. – М.: Прогресс, 1996. – 439 с.
2. Вертяев К.В., Иванов С.М. Курдский национализм: История и современность. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 352 с.
3. Данилов В. И. Метаморфозы турецкого национализма. // Ближний Восток и современность. Сборник статей, вып. 9, ИИИиБВ / Отв. ред. Иваев В.А., Филоник А.О. – М.: «Ближний Восток и современность», 2000. – С. 20 – 35.
4. Конституция Турции 1921 года. // Сайт турецкого кодификационного права. – Режим доступа: <http://www.anayasa.gen.tr/1921ay.htm> Дата обращения: 12. 03. 2020.
5. Конституция Турции 1924 года. – URL: <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa24.htm> Дата обращения: 27. 04. 2020.
6. Нохрин И.М. Понятия раса и нация в общественно-политической жизни Британской империи // Челябинский гуманитарий. 2013, № 4. – С. 103-108.
7. Нохрин И.М. Этнология. Саратов: Ай Пи Эр Медиа, 2019. — 237 с.
8. Никитин В. Курды. // Перевод с французского И.О. Фаризова. М.: Издательство «Прогресс», 1964. – 249 с.
9. Руденко М.Б. Очерки средневековой курдской литературы. // Подготовка рукописи к изданию, примечания, указатели Ж. С. Мусаэлян; приложение: М.Б. Руденко. / Материалы и наброски для лекции «Курды: Быт, нравы, обычаи и культура». – СПб.: Контраст, 2014. – 280 с.; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г.
10. Севрский мирный договор. – Режим доступа: http://redstory.ru/war/first_world_war/251.html Дата обращения: 12. 03. 2020.
11. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. // Перевод с англ. А.А. Васильева. — Санкт-Петербург: Алетей, 1998. — 305 с.
12. Хрох М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе. // Нации и национализм. Б.Андерсон, О.Бауэр, М.Хрох и др. М.: Праксис, 2002. – Режим доступа: http://travelling-science.blogspot.com/2013/11/blog-post_6523.html Дата обращения: 01. 02. 2020.
13. Atatürk, Mustafa Kemal. Nutuk. – 432 p. – URL: <https://isteaturk.com/files/e-kitap/buyuknutuk.pdf> Дата обращения: 25. 04. 2020.
14. Atatürk'ün söylev ve demeçleri. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde ve C. N. P Kurultaylarında (1919 - 1938). 5. BASKI. // Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü. Ankara,

2006. – 555 p. URL: <https://atam.gov.tr/wp-content/uploads/SÖYLEV-ORJİNAL.pdf> Дата обращения: 25. 04. 2020.

15. Mango, Andrew. Ataturk and the Kurds. // Middle Eastern studies. VOL. 35, № 4. – L., 1999. – P. 1 – 25.

© Банникова Д.А., 2020

ВОСПРИЯТИЕ ОБРАЗА САЛАХ АД-ДИНА ДЛЯ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Для крестоносцев, удерживавших Иерусалим под своей властью почти век, действия Салах ад-Дина были прямой угрозой безопасности. Взятие Алеппо позволило Салах ад-Дину объединить в прошлом разрозненную мусульманскую Сирию и держать под контролем территорию от р. Нил до р. Евфрат. Как отметил, говоря о том периоде, французский писатель ливанского происхождения Амин Маалуф: «Остался только миф об эре единства, величия и процветания, навсегда закрепившийся в мечтах арабов». В течение 90 лет «Божья земля взывала о помощи». Салах ад-Дин, появившись в нужное время, ответил на её призывы [3, 131]. Для султана это был хороший плацдарм для начала активных боевых действий против крестоносцев. Во-первых, на него надеялись, как на правителя, который «мог восстановить утерянное мусульманами политическое преобладание и возратить отнятые христианами владения» [4, 47]. Во-вторых, в идее джихада против «неверных» было и подтверждение легитимности его власти. Помимо этого, многие считали его узурпатором. По этой причине, опасаясь волнений, Салах ад-Дин после занятия г. Алеппо и Джазиры заявил: «Теперь, когда нашей власти или власти наших подданных подчиняются все мусульманские земли, мы должны в благодарность за эту милость Аллаха собрать всю решимость и направить силы на проклятых «франков». Мы должны победить их ради нашего Бога. Мы смоем их кровью позор, который они нанесли Святой Земле» [2, 112].

Период борьбы Салах ад-Дина с крестоносцами во второй половине XII в. является знаменательным для средневековой истории арабских стран. С одной стороны, он положил начало правлению новой династии – Айюбидов. С другой, его фигура стала почти что культовой в глазах мусульман. Он стал правителем и полководцем, сумевшим дать отпор крестоносцам. Сам Салах ад-Дин прошёл путь от одного из военачальников Асад ад-Дина Ширкуха до султана. Его восхождение к власти шло в контексте важных исторических процессов, происходивших на Ближнем Востоке. С началом правления Салах ад-Дина в Египте можно говорить о торжестве суннитского ислама на Ближнем Востоке. Династия Фатимидов пресеклась со смертью Аль-Адида.

Первое «знакомство» Салах ад-Дина и крестоносцев произошло во время его походов в 1163, 1167 и 1169 гг. под предводительством его дяди [2, 101]. Одна из таких встреч, а именно осада Александрии 1167 г., закончилась печальным опытом для Салах ад-Дина. В следующий поход он отправился уже не по своей воле, но это во многом определило его судьбу. Сначала он стал правой рукой дяди, а после его смерти и вазиром Египта. Когда умер последний

фатимидский халиф, Салах ад-Дин стал султаном в Египте, таким образом основав новую династию. В это время были и крупные сражения, такие как осада Дамьетты, и мелкие столкновения с «франками».

Кроме самих государств крестоносцев, была проблема борьбы за власть после смерти Нур ад-Дина. Это представляло непосредственную угрозу Салах ад-Дину, пришедшему к власти в Египте. Многие современники даже не считали его легитимным правителем вплоть до его смерти в 1193 г. Его приближенные активно использовали идеи «джихада против неверных», чтобы, таким образом, узаконить власть Салах ад-Дина в глазах сомневающихся. Зангиды, прямые наследники Нур ад-Дина, «тревожили» Салах ад-Дина даже в ходе борьбы с крестоносцами во время Третьего крестового похода.

Во многом Салах ад-Дин стал тем, кто завершил, вероятно, задуманное Нур ад-Дином. Зангид целенаправленно стремился объединить под своей властью арабский Ближний Восток, чтобы затем консолидировано нанести решающий удар по крестоносцам в регионе.

Для Салах ад-Дина поход на Иерусалимское королевство в 1187 г., главными результатами которого были победа при Хаттине и взятие Иерусалима, стал пиком его деятельности как полководца и властителя. Этими успехами он также подтвердил свой статус борца с «неверными», что значительно укрепило его власть над Египтом и Сирией. Особый акцент также стоит сделать на том, что для мусульман идея завоевания Иерусалима была формой очищения [5, 302]. 9 октября 1187 г. на Храмовой горе была совершена пятничная молитва и прочитана хутба впервые за почти 100 лет. По этой причине процесс повторной «исламизации» в Иерусалиме начался полным ходом. В частности, был снесён крест, установленный крестоносцами над Куббат ас-Сахра, и убран алтарь с иконами, которые находились внутри [6, 34]. В мечети Аль-Акса была снесена стена, закрывающая михраб [1, 82]. С другой стороны, это навсегда изменило облик региона. С этого момента у «франков» больше не было ни главной идеологической опоры, а именно принадлежности Иерусалима с Храмом Гроба Господня, ни фактической. Большая часть территорий крестоносцев была завоёвана Салах ад-Дином.

Третий крестовый поход стал реакцией на потерю Иерусалима крестоносцами. Захватить обратно этот город означало обрести власть на Ближнем Востоке и огромный авторитет в Европе. Осада Акки во многом укрепила уверенность крестоносцев в победе и ослабила боевой дух «сарацин». Состояние армии Салах ад-Дина после изнурительной осады было достаточно тяжелым. Этим можно объяснить успешный захват Ричардом Львиное Сердце прибрежных территорий в Палестине к югу от Акки. Потом предпринимались попытки взять Иерусалим, но все они были неудачными. Третий крестовый поход завершился Яффским договором. У крестоносцев остались владения вдоль побережья Сирии и Палестины, но не было главного – Иерусалима. По этой причине Салах ад-Дин остался в памяти как человек, очистивший землю ислама

от крестоносцев. «Франки» могли по-прежнему жить и торговать в регионе, но масштабы их присутствия и военные силы были уже далеко не такими, как в начале XII в.

Стоит также отметить и двойственное отношение к Салах ад-Дину на Западе. С одной стороны, он воспринимался католической Европой в качестве главного врага христианства, даже сравнивался с дьяволом. С другой же, он являл собой символ мудрости и благородства.

Данная работа построена на европейских и арабских средневековых источниках, среди которых биография Салах ад-Дина за авторством Баха ад-Дина, который с 1187 по 1192 гг. занимал должность кадий Иерусалима. Был также использован перевод Грэхема Александра Лауда хроники «Завоевание Святой Земли Саладин». Для многостороннего анализа были изучены работы Пьера Виймара, Томаса Эсбриджа и Амина Маалуфа.

Литература:

1. Баха ад-Дин. Саладин. Победитель крестоносцев. / Пер. с араб. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2009.
2. Виймар П. Крестовые походы. Миф и реальность священной войны //
3. Маалуф А. Крестовые походы глазами арабов / Пер. с фран. Лашук И.Л. М.: Латтес, 2006.
4. Успенский Ф.И. История крестовых походов.
5. Asbridge T. The Crusades: The Authoritative History of the War for the Holy Land. NY.: Ecco, 2010.
6. The Conquest of the Holy Land by Saladin. Translated by Graham A. Loud // Medieval Resources for Researchers

© Банцерава О.А., 2020

ЭПОХА АББАСА I (1587-1629 ГГ.) КАК ПОВОРОТНЫЙ ПЕРИОД В ИСТОРИИ АРМЯНСКИХ ОБЩИН ИРАНА

Династия Сефевидов, придя к власти в Иране в XVI в., заявила о себе как о приверженной шиизму, но Иран не был полностью религиозно и этнически однороден. Сефевиды заявили претензии на области, расположенные на Армянском нагорье и Кавказе, с их многочисленным христианским армянским и грузинским населением и вступили в борьбу за них с Османской империей. В результате продолжительной борьбы в середине XVI в. территории были разделены таким образом, что области Юго-Восточного Кавказа были закреплены за Ираном. Несмотря на возникавшие в течение века конфликты между османами и иранцами, status quo в регионе сохранялся вплоть до падения Сефевидов в 1720-х годах. Шах Аббас I пришел к власти в разгар очередной войны, закончившейся миром 1590 г., когда в руках у османов оказался весь Южный Кавказ. Затем в ходе войны 1603—1612 гг. шах предпринял судьбоносные для армянских сообществ массовые переселения населения области Чухур-Саад (соотв. территории Республики Армения и Нахичеванской АО Азербайджана) вглубь Ирана, вошедшие в историю как «великий сургун» (от тюрк. «сургун» - выгонка). Причем целый купеческий город Джульфа на Араксе был переселен в предместье столицы Исфахана [2, 78]. Общее число перемещенных оценивается в 400 тыс. [7, 225—231].

Уникальность данного события заключается в том, что ранее армяне так массово и целенаправленно не переселялись в определенные районы. Отдельными примерами могут послужить мероприятия Сасанидов по созданию военных поселений армян на восточных границах империи, в Хорасане, после выступлений в Армении в V в., а также переселения армян на Балканы в VIII-X вв., предпринятые византийскими императорами.

Именно это время оказало значимое влияние на процесс формирования этнополитической ситуации на Южном Кавказе и самом Иране: появились разбросанные по всей стране армянские и грузинские поселения, многие из которых сохранились и сегодня. Период Сефевидов, начиная с Аббаса I, – яркий пример существования диаспоры. Армяне находились под властью иноверцев в иноэтничной среде – вопрос поддержания своей идентичности – конфессиональной и этнической – вставал для них естественным образом. Вызывает интерес реакция армянского сообщества на кризисную ситуацию нового типа и проблема поддержания своей самобытности.

Источниковую базу исследования составляют две основные группы источников: армяноязычные и персоязычные. Первая группа представлена армянской хроникой XVII в.: это труд Аракела Даврижеци «Книга историй», «Хроника» Закария Канакерци. Во вторую группу входит работа сефевидского

придворного хрониста конца XVI – первой трети XVII в. Искандер-бека Мунши Туркомана «Мироукрашающая история Аббаса», а также отдельные документы шахского административного аппарата.

Отношение к армянскому сообществу в Сефевидской державе и его положение зависело от того, какое место ему выделялось в политике шахских властей. Мероприятия по массовому переселению населения Восточной Армении были вызваны военно-стратегическими [6, 860], политическими [1, 10–12.], но также и экономическими причинами, вписываясь в стратегический план Аббаса по развитию экономики центрального Ирана, увеличению государственных доходов и роли новой столицы – Исфахана – в международной торговле за счет опоры на армян Джульфы на Араксе, города, ставшего к тому моменту крупным торговым пунктом [1, 12].

Средоточием армянских общин Ирана сделался специально выстроенный пригород Исфахана, получивший, название Новая Джульфа. Армяне довольно быстро обустроились на новом месте, где пользовались определенными привилегиями, будучи в первые годы освобождены от налогов. Пригород также обладал ограниченным самоуправлением: его «голова» (калантар) избирался, а не назначался. Согласно сведениям Аракела Даврижеци, в спорах между христианами и мусульманами шах обычно принимал сторону первых. Так, своим указом 1605 г. он предписывал всем относиться к населению армянского пригорода так же благожелательно, как относится сам [1, 18].

Одним из важнейших аспектов была политика шаха в области религии. Армянское духовенство играло большую роль в силу того, что армяне лишились своего последнего царства с падением Киликийской Армении (1375 г.). Главным оставшимся социальным маркером была религия. Как *ахл аз-зимма* («покровительствуемые» по шариату), армяне не испытывали притеснений по признаку вероисповедания, они свободно могли соблюдать принятые ими традиции и церковные обряды. Более того, в границах Джульфы разрешалось употребление и продажа вина. Аракел Даврижеци приводит сведения о том, что шах дал приказ построить во всех частях Джульфы церкви, а в крепости главную, увещевая строить и дальше. Причем на это отпускались также средства из казны. Армянская Апостольская церковь, также освобожденная от податей, быстро и без ограничений возводила новые храмы. Подобное отношение даже вызвало негодование у мусульман, укорявших шаха за попустительство [2, 80].

Вместе с тем, не следует переоценивать расположение шаха по отношению к своим армянским подданным. В привилегированном положении находилось лишь армянское сообщество Новой Джульфы. Отношение к нему было продиктовано прагматическим расчетом. Армяне-купцы выступали в качестве торговых и дипломатических агентов в отношениях с Западом. Но Аббас I готов был поступиться привилегиями и новоджульфинцев, если на кону были важные политические цели. Так, Аббас I разрешил католическим миссионерам вести прозелитическую деятельность среди христиан Ирана, более того обещал

обратить армян в католичество, а в Исфахане построить Новый Эчмиадзин, который должен будет стать опорой католицизма [4, 151–163] в случае объявления Испанией войны Османской империи. Остальное армянское население, рассеянное по территории Ирана, влачило жалкое существование, страдало от трудностей и злоупотреблений, принуждения к переходу в ислам. В случае злоупотреблений местных властей армяне апеллировали к шаху как к высшей инстанции [3, 92–94].

Отношение же к Аббасу у армян было двояким. В виду важности религии в жизни армян, те или иные государственные деятели оцениваются с точки зрения того, что они сделали для христиан. Так, Аракел называет шаха Аббаса «разорителем стран», «погубителем христианских народов», плод его царствования – разоренный христианский мир. Но тем не менее хронист признает благорасположение и хорошее отношение в целом к армянам в его царствование, отмечая постепенное ухудшение при его преемниках. В труде Закарии Канакерци преобладают рассказы о справедливости, милости и щедрости и благосклонности шаха по отношению к армянам [4, 57].

Представляет интерес затронуть вопрос идентичности у других выходцев из армянских сообществ – *гулямов* (с араб. «отрок») – воинов из обращенных в ислам грузин, армян, черкесов – военнопленных или полученных в качестве подарка или купленных на невольничьих рынках [5, 21]. Эти рабы получали новую мусульманскую идентичность, они были преданными шаху, так как были его собственностью, от шахской власти зависели их успех и продвижение. Отличившиеся гулямы занимали высокие военные и административные посты в государстве. Так, показателем заслуг выходцев с Кавказа на службе шаха было то, что грузин Аллахверди-хан, армянин Карчигаи были удостоены чести быть похороненными в мавзолее имама Али ибн Мусы ар-Рида в Мешхеде. Однако несмотря на это, среди определённых слоев общества к ним существовало пренебрежение как к «нечистым», т.е. христианам. По мнению ряда исследователей, именно для преодоления этих предрассудков гулямы оказывали покровительство зодчеству, искусству и святым местам [5, 32].

Таким образом, период шаха Аббаса I стал весьма значимым для армянских общин Ирана. В центре Ирана появилось новое место расселения, проживая в котором армянское сообщество имело все условия для сохранения своей идентичности, в первую очередь христианской, что даже вызывало негодование мусульман. Армяне Новой Джульфы не растворились, не утратили своей идентичности, при Аббасе I, но возможность сохранения своей самобытности находилась в зависимости от заинтересованности властей в услугах армян. Благоприятный для армян с политической и экономической точки зрения период, продлился до смерти Аббаса II в 1666 г. При его наследниках ограничение экономической деятельности и ослабление безопасности в державе понудило армян к поэтапному переводу своей торговли в центры, лежащие за ее пределами.

Литература:

1. Байбуртян В.А. Армянская колония Новой Джульфы в XVII в. Ереван: Издательство АН АССР, 1969. – 167 с.
2. Даврижеци Аракел. Книга историй / Пер. с арм., предисл. и коммент. Л.А. Ханларян. М.: Наука, 1973. – 622 с.
3. Канакерци Захарий. Хроника. Пер. с арм., предисл. и коммент. М.О. Дарбинян-Меликян. М.: Наука, 1969. – 320 с.
4. Мофаххам М. Аснад-о мокатабат-е тарихи // Баррасиха-йе тарихи. II. № 5 (1346/1967). С. 151—163.
5. Babaie S., Babayan K., Baghdiantz-MacCabe I., Farhad F. The slaves of the shah: new elites of Safavid Iran. L. – N.Y.: I.B. Tauris, 2004 – 218 p.
6. Eskandar Beg Monshi The History of Shah 'Abbas ehe Great. Tr. by Roger M. Savory, 2 vols. Boulder: Westview Press, 1978 – 1979. - 1392 с.
7. Ghougassian V.S. Julfa II. The 18th and the 19th century // Encyclopaedia Iranica. XV/3, P. 231–235. [Электронный ресурс] URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/julfa-ii-the-18th-and-the-19th-century> (дата обращения: 16.04.2020).

© **Балаянц И.И.**, 2020

ДУАЛИЗМ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ИРАНА В СОВРЕМЕННОЙ ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ (НА ПРИМЕРЕ ОТНОШЕНИЙ С ИРАКОМ И ПАЛЕСТИНОЙ)

Национальная идентичность является важнейшим основанием самосознания нации. Идентичность позволяет делить мир по критерию «свой-чужой», определяя отношение нации к другим нациям и социальным группам. Особое место в национальной идентичности традиционно играет религиозный фактор. А в случае монотеистических религий данный компонент приобретает особенно большое значение.

При этом ключевой чертой ислама как религии является то, что ислам – всеохватывающее вероучение. То есть он определяет решение всех вопросов, влияет на образ жизни верующих. Ислам является фундаментом мировосприятия мусульман, давая полную картину мира.

Ислам не допускает разграничения между духовной и политической сферой. Именно поэтому так важно его влияние на формирование внешней политики мусульманских государств. И религиозная идентичность Ирана, как теократического государства, занимает центральную роль в выработке внешнеполитических решений.

Национальная идентичность Ирана многокомпонентна. В ней сочетаются национальные идеи, революционные порывы, образ борца с империализмом, представление об Иране как лидере всего исламского мира и главной шиитской державе планеты.

Религиозная идентичность Ирана во внешней политике дуалистична, то есть имеет две стороны – идентичность на основе ислама (панисламизм) и идентичность на основе шиитской ветви ислама, особая близость с последователями данного направления религии (конфессиональная идентичность). Такая двойственность религиозной идентичности во внешней политике позволяет Ирану комбинировать подходы к различным странам и акторам, выдвигая при контактах на первый план ислам или его отдельное течение.

Рассмотрим проявление данного дуализма религиозной идентичности на примере отношений с частично признанным государством Палестина и с постсаддамовским Ираком. Анализ отношений с этими двумя государствами является показательным, так как преобладающая часть населения Палестины исповедует суннизм, в то время как большинство населения Ирака – последователи шиизма.

Исламская Республика Иран взяла на себя знамя поддержки палестинского народа. Это находит отражение в риторике лидеров Исламской Республики, к примеру, в словах высшего руководителя ИРИ аятоллы Али Хаменеи.

Кроме того, на сегодняшний день Иран является главным центром празднования «Дня Аль-Кудс», в который его участники выражают свою солидарность с борьбой палестинцев за независимость. «День Аль-Кудс» символизирует единство и сплоченность исламского мира и выражает полную и постоянную поддержку Палестине. Здесь находит отражение именно уровень общеисламской идентичности Ирана, когда Исламская Республика демонстрирует свою неразрывную связь со всей мусульманской уммой.

Общеисламская идентичность объясняет население и поддержку Ираном движения ХАМАС в Палестине, не являющегося шиитским.

В случае Ирака проявляются обе составляющие религиозной идентичности Исламской Республики Иран во внешней политике. С одной стороны, Иран поддерживает и развивает контакты с Багдадом на основе общеисламских идей солидарности, отраженных в Конституции Ирана.

С другой стороны, сильнейший толчок развитию шиитского компонента иранской идентичности дал XXI век, ознаменовавший собой подъем гражданского самосознания шиитов Ближнего Востока. И ключевую позицию в этом вопросе занимает Ирак, где после свержения в 2003 году Саддама Хусейна, шииты, ранее отстраненные от принятия политических решений, смогли стать ведущей силой государства. Иран же, используя свою конфессиональную идентичность, поддерживает данные движения на территории соседнего государства.

Стремление к укреплению своих позиций в Ираке в 2003 году подтолкнуло различные шиитские группы к постепенному объединению. Так, альянс образовали шиитские партии «Даава» («Партия Исламского Призыва») и Высший совет исламской революции в Ираке. Именно эти партии получили лидирующие позиции в постаддамовском Ираке. Апеллируя к конфессиональной идентичности, Иран установил с данными партиями тесные связи. Этот же компонент идентичности объясняет и поддержку Ираном такой организации, как Силы народной мобилизации, куда в том числе входят представители шиитской милиции.

Таким образом, религиозная идентичность играет важнейшую роль во внешней политике Исламской Республики Иран. Религиозная идентичность Ирана дуалистична и включает в себя исламский и шиитский компоненты. Подобный дуализм позволяет Ирану вести более гибкую внешнюю политику, выдвигая на передний план ту составляющую идентичности, которая позволяет поддерживать наиболее тесные отношения с тем или иным государством или негосударственным актором.

Литература:

1. Баранов А.В. Палестинский фронт исламской революции // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия история. Международные отношения, №1. 2012.
2. Кожанов Н.А., Богачева А.С. Исламская Республика Иран в поиске своего внешнеполитического «я»: революционное новаторство или преемственность? // Вестник МГИМО-университета. №2. 2020.
3. Куршаков В. Шиитский фактор во внешней политике Ирана // Мировая экономика и международные отношения. №11. 2012.
4. Перепёлкин Л.С. Религия Ислам и идентичность в современном мире // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты: ежеквартальный альманах. №3–4. 2010.
5. Политическая идентичность и ее влияние на внешнюю политику государств Ближнего Востока // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. №2. 2020.
6. The Mehr News Agency: <http://www.mehrnews.com/>

© Баскаков И.Д., 2020

ДВОЙСТВЕННАЯ ЯЗЫКОВАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В МОНГОЛИИ В ПОСТСОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Процессы глобализации продолжают менять облик Монголии. Это заметно как внутри страны, так и во внешних проявлениях. Большое влияние на общество, и как следствие на его ценности, устремления оказывает язык. Изменение социолингвистического облика страны ведет к изменению настроений общества, международных контактов и политики страны.

Языковые идентичности состоят из идеологии, отношения, народных верований, мифов, официального и разговорного языка и политики грамотности. Всё это позволяет человеку определить, к какой языковой идентичности он себя относит [1, 23], поскольку их может быть несколько одновременно. Разумеется, это достаточно нестабильный и субъективный способ самоидентификации, так как сильно зависит от разного рода социальных условий. В то же время, язык позволяет человеку абстрагироваться от той или иной социальной группы, страны, языковой группы и диалекта. Различные факторы могут как оказывать поддержку языкам, так и, наоборот, усиливать языковую ассимиляцию в пользу более крупных языков [3, 55].

Большую роль в формировании языковых идентичностей в Монголии сыграли тесные контакты МНР и СССР в XX веке и прочное господство русского языка как полуофициального, а впоследствии – расширение международных контактов после Демократической революции 1992 года и распространение английского языка в стране. Для монгольского постсоциалистического общества, а особенно для молодежи и студентов, которые обучаются в другой стране, характерна тенденция к интеграции в чужую культуру. Это является свидетельством общей глобализации культур [2, 333]. Американский монголовед Филлип Марзлаф выделяет две социолингвистические основы монгольского общества: традиционную и постсоциалистическую, или современную [5, 36].

В докладе рассматриваются традиционная и современная языковые идентичности в монгольском обществе в постсоциалистический период.

1. Традиционная

Под традиционной языковой идентичностью принято считать монгольскую языковую идентичность досоциалистического периода, а также русскую языковую идентичность. С 1950-х по 1980-е годы русский язык заполнял личную и профессиональную жизнь монгольской элиты и интеллигенции и стал доминантным языком политики, экономики и международных отношений для страны [4, 41].

В социалистический период традиционная монгольская языковая идентичность была преимущественно региональной, состояла из многих более мелких субидентичностей. Однако после Демократической революции 1992 года ситуация изменилась. Говоря о монгольском языке, нельзя не обратить внимания на состояние старописьменного монгольского языка, который был официально восстановлен как один из вариантов написания монгольского языка в 1995 году. В современной Монголии «монгол бичиг» (старописьменный монгольский язык) является одним из национальных символов. И все чаще звучат заявления и разрабатываются проекты отказа от кириллицы и перехода на монгольское письмо для восстановления и усиления единства нации [6]. В то же время это порождает дискуссию о том, что является традиционной монгольской языковой идентичностью: русский язык, позиции которого с каждым годом ослабевают, или традиционное монгольское письмо, которое подавляющее большинство населения по-прежнему не знает.

2. Современная

Так называемая постсоветская английская языковая идентичность появилась в Монголии в начале 1990-х годов и заняла место русской. Говоря о постсоциалистической английской языковой идентичности, важно сказать, что формирование такого рода идентичностей – основной инструмент принятия общемировых ценностей и тенденций. Английская языковая идентичность отражает такие принципы, как международное транснациональное сотрудничество, неолиберальная экономическая политика, рыночная экономика и многое другое. Английская языковая идентичность, в том числе, сильно повлияла на манеру преподавания в высших учебных заведениях.

Появление новой языковой идентичности сформировало своего рода социальный разрыв в обществе, конфликт поколений – молодое население все чаще теряет связь с монгольскими культурными и историческими ценностями, ощущая себя частью глобального сообщества и воспринимая новые культурные образы. Во многом именно такая тенденция «разрыва» привела к политике восстановления старописьменного монгольского языка и возвращению к традиционным монгольским ценностям.

Наличие традиционного и современного в социолингвистической среде оказывает большое влияние на жизнь общества в целом. Социальная жизнь, культура, образование и многое другое находятся на стыке современного и традиционного, новых западных ценностей и исторических монгольских.

При написании доклада использовались работы отечественных и западных лингвистов, монголоведов, а также официальные документы на монгольском языке.

Литература и интернет-источники:

1. Леонова Е.В. Изучения языковой личности в свете теории идентичности // Вестник Сургутского государственного педагогического университета: научный журнал. – 2014. – №6 (33).
2. Лхамцэрэн Б. К вопросу об аккультурации монгольской молодежи в межкультурной коммуникации // Россия – Монголия: самобытность и взаимовлияние культур в условиях глобализации/ Отв. Ред. В.М. Дианова. – СПб., 2009.
3. Хобсбаум Э. Язык, культура и национальная идентичность // Логос: Философско-литературный журнал. – М., 2005. – №4.
4. Kaplonski Ch. Creating national identity in socialist Mongolia // Central Asian Survey. – 1998. – №17 (1).
5. Marzluf P. Words, borders, herds: postsocialist English and nationalist language identities in Mongolia // International Journal of the Sociology of Language. – 2012. – № 218.
6. Монгол бичгийн үндэсний хөтөлбөр III. (Национальная программа монгольской письменности III). [Электронный ресурс]. – URL: <http://acsmn.mn/монгол-бичгийн-үндэсний-хөтөлбөр-iii-ыг-хэлэлцэн-баталлаа/> (дата обращения: 22.10.2020).

© Бикмаева К.И., 2020

СУДЕБНЫЕ КЛЯТВЫ ХРИСТИАН, ИУДЕЕВ И МУСУЛЬМАН В КАСТИЛИИ XIII ВЕКА

В Средние века одной из процедур в рамках судебных разбирательств было принесение клятвы. При этом клятва не была обязательным элементом судопроизводства — наоборот всячески приветствовалось ее избежание, что было продиктовано главным образом ограничениями религиозного характера. Тем не менее за тяжущимися сторонами всегда оставалось право потребовать друг от друга клятвенного свидетельства в пользу своих слов или против выдвинутых противной стороной обвинений. Содержательная составляющая судебной клятвы, а также процедура ее принесения были предметами строгой регламентации, в том числе со стороны светского законодательства, и строгого же соблюдения участниками судебного процесса. При этом оба предмета непосредственным образом должны были соотноситься и соотноситься с *вероисповеданием* того, кто приносил клятву. Потому особый интерес и значение проблема клятв в средневековых судах приобретает в контексте тяжб смешанного характера, т.е. возникавших между представителями общин разных конфессий.

Предметом данного исследования станут судебные клятвы христиан, иудеев и мусульман Кастильского королевства. Их нормативные с точки зрения кастильского законодательства варианты были зафиксированы в постановлении Кортесов 1268 года в Хересе [2, 82-84].

Как было отмечено выше, клятва приносилась тем или иным образом в зависимости от вероисповедания клявшегося. Так, христиане должны были давать клятвенное свидетельство (в своей правоте и/или в неправоте противника) *Святой Троицей*, соприкасаясь рукой с одной из священных реликвий — *Евангелиями*, *крестом* или *алтарем* [2, 82]. Обращает на себя внимание лаконичность описания клятвы и процедуры ее принесения; на наш взгляд, это можно объяснить тем, что христиане были попросту осведомлены на предмет того, как им следует клясться.

Иудеи, согласно постановлению Кортесов, должны были клясться в синагоге, в присутствии свидетелей из числа христиан (любопытна непредусмотренность второго сценария клятвы, связанного с запросом со стороны мусульманина) и иудеев. Содержательными элементами клятвы здесь были, во-первых, *Имя Господа Бога*, к которому, дабы дистанцировать его от христианского Бога, относится местоимение «*тот*»; во-вторых, *Священное Писание*, причем и как книга (поскольку клятва должна была приноситься на Торе) и как «память» иудейского народа (поскольку в клятве были перечислены основные события ветхозаветной истории, от сотворения Адама до избрания

царем Давида); наконец, в-третьих, элементом клятвы иудеев были *Заповеди Моисея* (упомянутые в тексте дважды) как свод непреложных и сакральных правил [2, 82-84]. Заметим, что, в отличие от принятых в разное время французских, немецких вариантов, кастильская «иудейская» клятва не содержала внешних форм уничтожения по отношению к клянущемуся [См., например, 3, 275-287; 4, 49-50].

Текст же «мусульманской» клятвы, зафиксированный в постановлении Кортесов 1268 года, представляет собой не что иное, как пересказ традиционной мусульманской клятвы (так, в тексте присутствует и восхваление Бога (также с использованием местоимения *«тот»*), и упоминание пророка Мухаммеда, *сына Абдулы*). Составители текста даже попытались передать доступным им способом арабские слова, имеющие сакральный характер: так, в тексте возникла «кибла» (“alquibla”) и «Коран» (“Al Coran”). Тем не менее этот, как мы выразились, пересказ, при всей его грамотности и точности в передаче основополагающих вещей, был не лишен очевидных «вмешательств» извне (так, в тексте встречается упоминание принявшего веру Бога Якуба, т.е. Иакова, сына Исаака). Процедура же принесения клятвы мусульман была пространственно связана с главными сакральными местами для мусульман, имеющими для них особое значение. Однако в отличие от иудейской синагоги, мусульманская мечеть оставалась недоступным для иноверцев пространством, и клятва должна была приноситься либо «у дверей мечети», либо (если мечети не было) в том месте, которое бы указал сам мусульманин. Сакральность пространственного измерения клятвоприношения мусульманина нашла также выражение в его собственном позиционировании, а именно в том, что он должен был приносить клятву стоя, подняв руки и повернувшись лицом по направлению к Каабе в Мекке [2, 84].

Иными словами, принятые на Кортесах 1268 года в Хересе варианты клятв для христиан, иудеев и мусульман являются до известной степени выражением и отражением их *идентичности*. Это прослеживается как во внешней процедуре клятвоприношения, пространственно и материально связанной со священными (в зависимости от вероисповедания) предметами и местами, так и в ее внутренней составляющей, а именно в тех содержательных элементах, клятва которыми должна была вселить страх перед свидетельством в ложном.

В то же время «иудейская» и «мусульманская» клятвы, зафиксированные постановлением Кортесов, не были собственно клятвами иудеев и мусульман, которыми они клялись (если клялись) внутри своих общин, но клятвами *для* иудеев и *для* мусульман, составленными христианскими легистами, исходя из их собственных знаний и представлений о том, что есть сакрального для иудеев и для мусульман, чем бы они могли поклясться, чтобы эта клятва имела силу и непреложность, прежде всего, для них самих, дабы не вышло так, что, поклявшись «не своей клятвой», пустыми, ничем не освященными словами, иудей или мусульманин имели бы возможность дать ложное свидетельство или что-то утаить. Сложно (а на основании нашего источника — просто невозможно)

говорить о том, насколько данные варианты были употребимы именно в данных формулировках, как их воспринимали сами иудеи и мусульмане [1, 46-66]. Так, следует обратить внимание на то, что клятвы были записаны и должны были произноситься на старокастильском языке. Насколько сакральной для иудеев и, особенно, мусульман была клятва на чужом языке?

Так или иначе, мы имеем дело с попыткой кастильских законодателей создать в рамках смешанного судебного, правового, разбирательства общее сакральное пространство [1, 62], в котором, представляя и отстаивая свои интересы, участники сохраняли бы и манифестировали свою (или *грамотно* и, если уместными будет сказать, *уважительно* создаваемую из представлений о том, что могло бы считаться «своим» и быть принятым как «свое») идентичность, принадлежность именно к данной вере, именно к данной общине. Кроме того, ориентация на «общность» сакрального пространства в рамках правового пространства (осознанно или невольно) нашла, на наш взгляд, выражение в обнаружении и фиксации точек соприкосновения всех трех религий. Так, фигура Иакова-Якуба выступает связующим звеном, «точкой совпадения» трех авраамических религий — христианства, иудаизма и ислама.

Сделанные наблюдения, помимо прочего, важны в контексте понимания нами проблемы положения иноконфессиональных общин в правовом пространстве Кастильского королевства.

Литература:

1. Варьяш И.И. Сарацины под властью Арагонских королей. Исследование правового пространства XIV в. СПб.: 2016.
2. Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla. Vol. I. Madrid: 1861.
3. Kisch G. The Jews in Medieval Germany. New York: 1970.
4. Marcus J. The Jew in the Medieval World: A Source book, 315-1791. New York: 1938.

© Билецкая И.В., 2020

ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ СЕПАРАТИЗМА СИНЬЦЗЯН-УЙГУРСКОГО АВТОНОМНОГО РАЙОНА В КНР

На данный момент в Китайской Народной Республике (КНР) проживают 55 национальностей, самая многочисленная из них – хань, государствообразующая нация. Проблемы современного Китая выражаются в национальной неоднородности населения и в сохранении сепаратистских идей в некоторых регионах, при этом наиболее проблемной территорией и сейчас остаётся Синьцзян-Уйгурский Автономный Район (СУАР).

Цель работы – определение путей преодоления сепаратистских настроений СУАР. В докладе используются различные исследования по теме, текст Конституции КНР, новостные ресурсы.

Национальная неоднородность на территории СУАР – одна из основных причин появления сепаратистских настроений.

Численность населения Синьцзян-Уйгурского Автономного Района – 24,87 миллиона человек, на 2018 год уйгуры составляли 46% населения, а ханьцы – 39%. В то же время, СУАР – самая большая административно-территориальная единица КНР [7].

Уйгуры протестуют против проявлений великоханьского шовинизма со стороны местных властей.

Национальные настроения уйгуров, исповедующих Ислам (сунниты) часто сталкиваются с внутренней политикой Китая, хотя многие новости, книги, радиопередачи выходят на уйгурском языке, сами коренные представители СУАР редко допускаются в круги местных властей [1, 335].

Синьцзян-уйгурский автономный район – очаг формирования терроризма на территории КНР.

«С 2014 года в Синьцзяне было уничтожено 1588 террористических группировок, арестовано 12 995 террористов, конфисковано 2052 единицы взрывчатки, за участие в 4858 актах незаконной религиозной деятельности наказано 30 645 человек», - пишут авторы доклада. Он озаглавлен «Борьба против терроризма и экстремизма и защита прав человека в Синьцзяне». Выпуск доклада — еще одна попытка Пекина ответить представителям западных государств и правозащитных организаций, обвиняющих власти Китая в грубом нарушении прав человека [9].

В Синьцзяне проводится «основанная на законе политика дерадикализации», которая эффективно помогла побороть распространение терроризма и экстремизма. Преследования мусульман по религиозному признаку в докладе отрицают, отмечая, что борьба ведется против террористов [9].

Инициатива обуздания «трёх сил зла» (сепаратизма, терроризма и экстремизма) направлена на стабилизацию СУАР.

Несмотря на решительные удары по терроризму на территории Синьцзян-Уйгурского Автономного Района, власти КНР также осуществляют всестороннюю защиту прав граждан, удовлетворяя и их религиозные потребности [9].

Пекину необходимо дискредитировать радикально настроенных представителей уйгурского этноса.

Дискредитация представителей радикально настроенной части уйгурского населения СУАР способна продемонстрировать всему миру опасность сепаратистских настроений уйгуров, выражающихся в терроризме и ведущих к дестабилизации в стране.

Контактная группа «ШОС – Афганистан» – важнейший элемент поддержания стабильности в СУАР.

По полученным данным, часть боевиков из СУАР проходили подготовку в лагерях исламистов в Афганистане [3,51]. Так как Афганистан не является членом ШОС, построение двустороннего диалога крайне важно. При формировании списка лиц и организаций, преследуемых в КНР, можно разрядить обстановку в СУАР путем выдачи лиц, причастных к разжиганию экстремизма, сепаратизма и терроризма.

Создание специальных образовательных программ для территории СУАР.

На территории Синьцзян-Уйгурского Автономного Района учреждены и работают воспитательные и образовательные лагеря, которые активно критикуются западными СМИ и сравниваются с концлагерями [10]. Выступая на сессии Всекитайского собрания народных представителей, глава правительства СУАР Шохрат Закир заявил, что распространяемая о «лагерях перевоспитания» информация — «абсолютная ложь» и «на самом деле они похожи на пансионаты, где люди бесплатно живут и бесплатно питаются». Он также пообещал, что лагерь «исчезнут, как только исчезнет необходимость в них» [9].

В СУАР необходимо развивать инициативы, в которых были бы задействованы коренные жители.

И как положительный, и как отрицательный пример одновременно можно рассматривать ороحوнов, проживающих на территории Маньчжурии в Китае. Их стали активно привлекать к производству, торговле и другим видам деятельности, что привело к смене образа жизни некогда кочевого этноса. Негативными являются дальнейшие социальные эксперименты над орочонами [5, 101]. Права национальных меньшинств должны строго соблюдаться.

Развитие туризма в СУАР не должно провоцировать развитие сепаратистских настроений.

В 2018 году число посетивших Синьцзян китайских и иностранных туристов достигло 150 миллионов человек, увеличившись на 40,1% по

сравнению с предыдущим годом [8]. Количество приезжих туристов значительно превосходит население СУАР, необходимо следить, чтобы уйгуры не чувствовали себя дискомфортно и получали выгоду от потока туристов.

Создание благоприятного образа КНР в медианпространстве СУАР поможет созданию точек соприкосновения с молодежью.

В наши дни интернет, новые медиа и медиатехнологии – это три основных инструмента влияния на мировосприятие человека [6].

Пути решения проблемы сепаратизма СУАР для Китая являются: компрометирование радикально настроенных субъектов уйгурского общества, построение диалога с Афганистаном по решению проблемы терроризма в регионе, развитие интеграции уйгуров в производственные и иные процессы, совершенствование образования, развитие туризма и туристических мест, а также построение благоприятного образа Китая, как страны для каждого.

Литература:

1. Королёва Н.А. Этнические проблемы современного Китая. 2015.
2. Кречетова В. С. Национальный аспект демографической проблемы КНР. М.: Ойкумена, 2007.
3. Морозов Ю.В. Сравнительный анализ борьбы с проявлениями сепаратизма на Дальнем Востоке Российской Федерации и в Китае: возможные уроки и пути решения проблем. М.: Угрозы и безопасность, 2014.
4. Ринчинов А.Б. Влияние критики великоханьского шовинизма на процесс националистства в КНР. М.: Известия Иркутского государственного университета, 2018.
5. Ставров И.В. Социальное развитие национальных районов северо-восточного Китая (1978-2002 гг.). М.: Россия и АТР, 2007.
6. Сулайманова С.Р. Некоторые аспекты воздействия современных медиатехнологий на формирование медийной и информационной культуры молодежи. М.: Национальный университет Узбекистана имени Мирзо Улугбека, 2017.

Интернет-источники:

7. Википедия [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (Дата обращения: 10.10.2020)
8. Жэньминьван [Электронный ресурс]. URL: <http://russian.people.com.cn/n3/2020/1010/c31516-9767576.html> (Дата обращения: 10.10.2020).
9. Интерфакс [Электронный ресурс]. URL: <https://www.interfax.ru/world/687837> (Дата обращения: 10.10.2020).
10. The Guardian [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theguardian.com/world/xinjiang> (Дата обращения: 10.10.2020).

ЭПОХА ИМПЕРИИ САМАНИДОВ И ЕЁ МЕСТО В ТАДЖИКСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Формирование национальных республик ЦА в составе СССР в ходе национально-территориального размежевания, а затем с распадом Советского Союза появление независимых государств этого региона как обуславливают необходимость всестороннего и подробного изучения этих стран (Казахстан, Киргизия, Узбекистан, Туркмения и Таджикистан), так и имеют прямую связь с вопросами сохранения национальной идентичности, языка и культуры, развития национального самосознания.

Рассматривая Центральную Азию как географически целостный регион, необходимо отметить, что эти территории объединены общим историко-культурным наследием. Так, через эти территории всегда происходило распространение и обмен культурных, научных и религиозных идей между странами Востока и Запада. Нельзя не упомянуть и о влиянии Великого Шёлкового пути на этот регион. Именно из-за своего стратегического положения в Центральной Азии произошло объединение многих культур, цивилизаций и религий, и все они в разной степени повлияли на современное состояние этого региона. Можно сказать, что все народы ЦА имеют много общего: культура, вера, традиции и историческое наследие.

При этом в каждой из пяти республик ЦА с первой половины XX века начались актуальные и сегодня процессы конструирования национальной идентичности. Особое место в которых заняло «написание» национальной истории. В частности, для современного Таджикистана одной из важнейших исторических эпох стало правление династии Саманидов. Таким образом, данная работа посвящена исследованию значения этого периода в истории таджикского народа и его отражения в историческом нарративе современного Таджикистана.

Династия Саманидов подчинила своему правлению территории таких государств, как Таджикистан, Афганистан, Иран, Туркменистан, Узбекистан, Киргизия, Казахстан и Пакистан, и правила в IX и X веках н.э. Родоначальником династии Саманидов стал Саман [2, 46], а правителем, при котором произошел расцвет империи являлся Исмаил Самани. Он был первым, кто объединил разоренную из-за междоусобиц страну. Именно при его правлении империя Саманидов получила столь обширные территории, будучи великим реформатором, Исмаил Самани изменил систему государственного управления, стремился к укреплению центральной власти и защите ее границ. Так, например, он организовал постройку стены вокруг оазисов Бухары, чтобы обезопасить эти земли от вторжения кочевников. Но, к сожалению, Империя Саманидов просуществовала недолго, из-за нарастания внутренних проблем и внешних

угроз, Саманиды перестали существовать в 999 году после взятия Бухары караканидским войском Богра-хана [2, 57].

Несмотря на недолгий срок существования Саманидов, именно эта эпоха выступает предметом особой гордости в истории таджикского народа. Одной из главных причин этому, является то, что государство Саманидов в контексте таджикской истории признано как первое таджикское государство. Именно вокруг династии Саманидов был объединён весь таджикский народ, где правителями стали выходцы из таджикских династий. Также в этот период происходил расцвет ираноязычной культуры и архитектуры, часто именуемой в Таджикистане как «таджико-персидская». В частности, создан выдающийся памятник литературы – Шахнаме. К эпохе Саманидов относится и расцвет в науке, где особое место занимает математик и астроном Абумахмуд Худжанди и его труды «Книга об универсальном инструменте» и «О построении общего инструмента».

Одними из основополагающих трудов в истории Таджикистана являются работы академика Б. Г. Гафурова. «Таджики» – его фундаментальный труд до сих пор является одной из основных работ по истории Таджикистана. В нем Гафуров пишет, «Когда власть над Мавераннахром и Хорасаном была сосредоточена в руках Саманидов, завершился процесс образования таджикского народа» [1, 87].

А. Мамадазимов в своем труде «Политическая история таджикского народа» пишет: «Новая религия не препятствовала завершению этногенеза таджикского народа, который происходил в основном в ее лоне, во время правления этнически родной таджикам династии Саманидов» [3, 6], «Многие заговорили о Возрождении Аджамы (неарабские иранские земли), кульминация которого пришлась на время правления таджикской династии Саманидов» [3, 133] и «Саманиды – единственная историческая таджикская династия, которой удалось собрать все земли таджиков и их предков и создать мощное централизованное государство» [3, 133].

Л. Гумилев также говорил, «За 150 лет господства Аббасидов в Средней Азии и Иране потомки арабов, персов, согдийцев и части парфян сумели приспособиться к новым условиям и к X в. слились в монолитный таджикский этнос» [2, 208].

На основе вышеперечисленного можно утверждать, что Империя Саманидов, занимает особое место в таджикской национальной истории.

Сегодня Исмаил Самани является одной из главных исторических фигур в таджикской национальной истории, он изображен на валюте номиналом в 100 Сомони, также его именем названы административные районы, городские поселки, площади, скверы, улицы и самый высокий пик в Таджикистане.

Однако следует отметить неоднозначность в вопросе признания Исмаила Самани и династии Саманидов в качестве исключительно таджикской,

располагаясь на столь обширных территориях, династия скорее относилась к ираноязычному миру в целом. Последнее говорит исследователям как о конструировании истории Таджикистана, так и о том, что в контексте национального самосознания таджикского народа династия Саманидов представляется как именно таджикская, а не ираноязычная.

Несомненно, данный вопрос требует более детального и глубоко изучения.

Литература и интернет-источники:

1. Гафуров Б.Г., Таджики. древнейшая, древняя и средневековая история – 1972.
2. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. - М. : Айрис-пресс, 2007. – 764 с.
3. Мамадазимов А. Политическая история таджикского народа. –Душанбе: Дониш, 2000. – 360 с.
4. Sputnik Таджикистан, «Между Кораном и Авестой: как искусство Саманидов изменило исламскую культуру» [Электронный ресурс] - URL: <https://tj.sputniknews.ru/news/20200930/1031988851/samanidy-islam-kultura-tajikistan-central-asia.html>

© Борискин В.Э., 2020

ЛАТИНОАМЕРИКАНСКИЕ НИККЭЙДЗИН В СОВРЕМЕННОЙ ЯПОНИИ: ЧУЖИЕ СРЕДИ СВОИХ

Цель доклада:

Определить, с какими проблемами столкнулись *никкэйдзин* после эмиграции в Японию в конце XX – начале XXI века и как эти проблемы определили место эмигрантов в японском обществе.

Материалы и методы:

В российском японоведении феномен обратной эмиграции японских переселенцев до сих пор изучен слабо. В основном, работы отечественных исследователей посвящены изучению современных экономических связей Японии и стран Латинской Америки или довоенному переселению японцев в латиноамериканский регион. Поэтому работа основана на анализе англоязычных материалов на тему новой иммиграционной политики Японии и условий проживания *никкэйдзин*, латиноамериканцев японского происхождения, в стране. Для анализа использованы монографии Takeyuki Tsuda «Strangers in the ethnic homeland» и «Domesticating the Immigrant Other», статьи из интернет-журнала «The Japan Times» и журналов «Ethnology», «The Journal of Japanese Studies», а также исследование Angela Tsutsumi, проведенное в 2010 году.

Результаты и обсуждение:

К началу 1990-х годов отрицательное изменение демографических показателей и появившиеся сложности в поддержании достигнутых экономических мощностей только за счет внутренних ресурсов заставили Японию пересмотреть иммиграционную политику. Страна нуждалась в рабочей силе, но при этом изменения миграционного законодательства диктовались необходимостью сохранения гомогенности общества. Было принято решение открыть границы государства для этнических японцев из Латинской Америки по причине дешевой стоимости труда и возможности легче контролировать миграционный поток в силу ограниченного числа самих *никкэйдзин* [3, С. 466]. Кроме того, предполагалось, что они должны были легко ассимилироваться на исторической родине. Закон «Об иммиграционном контроле и признании беженцев в Японии» 1990 года [1, С. 419] позволил *никкэйдзин* первого, второго и третьего поколения получить специальную рабочую визу с возможностью продления неограниченное количество раз. В результате всего за 18 лет в Японию смогли переехать около 389 тыс. человек [6].

Ожидалось, что этнические японцы благодаря своему происхождению легко ассимилируются в японском обществе. Подобный стереотип активно поддерживался СМИ [4, С. 289-305]. Из-за различных документальных фильмов

и ток-шоу о *никкэйджин*, транслируемых в телевизионном эфире, могло создаться впечатление, будто бы в Латинской Америке *никкэй* живут в своего рода резервации, сохраняя японский быт и культуру на протяжении полувека со времени переселения. Однако японцы столкнулись с культурной и языковой пропастью между ними и выходцами из Бразилии, Перу и других стран Латинской Америки. Иммигранты в большинстве своем не только плохо или совсем не говорили по-японски, но и отличались поведением, одеждой [5, С. 164]. Вместо того, чтобы преодолеть культурные различия и достичь взаимопонимания, японцы предпочли проигнорировать мигрантов, которые не смогли оправдать ожиданий населения. Отторжение иммигрантов японцами, в свою очередь, явилось причиной кризиса национального самоопределения выходцев из Латинской Америки. Поэтому *никкэй* стали определять себя латиноамериканцами, сопротивляясь культурной ассимиляции и объединяясь в сообщества.

Провал политики интеграции стал очевидным, когда в 2008 году в связи с экономическим кризисом и ростом безработицы иммигрантам предложили за счет средств государства вернуться на родину на неопределенный срок [7]. Уже через три года в Японии остались только две трети *никкэйджин*, которые продолжали работать ради относительно высоких зарплат, хотя условия труда даже у зарегистрированных резидентов могли быть такими, как у нелегальных рабочих. Большинство латиноамериканцев продолжали работать в тех сферах, где труд входил в так называемую категорию «3К» – *кикэн, кицуй, китанай* (с яп. – «опасные», «тяжелые» и «грязные» производства и услуги). Паспорта иммигрантов зачастую находились у работодателя, чтобы помешать им сменить работу, а определенная часть заработной платы, как правило, вычиталась штрафами на производстве [6].

Важной остается проблема владения японским языком на низком уровне. У детей школьного возраста это приводит к снижению успеваемости, проблемам в коммуникации с японскими детьми, заниженной самооценке и мотивации, а также к маргинализации [8]. Для взрослых – это медленный карьерный рост или его отсутствие и сложности в адаптации [2, С. 1165-1171].

Другая проблема – это неудовлетворенность жилищными условиями. Зачастую жилье находится в плохо развитых районах, удаленных от центра. Помимо этого, значительная часть иммигрантов теснится в небольших квартирах и не имеет достаточно личного пространства, что прямо влияет на повышенный уровень стресса [2].

Выводы:

Основными трудностями иммигрантов являются низкая степень интеграции, культурное неприятие со стороны японского населения и кризис национальной самоидентификации, тяжелые условия труда, низкий уровень владения японским языком, проблемы с получением школьного образования, неудовлетворительные жилищные условия и нехватка личного пространства.

Можно сказать, что положение *никкэйдзин* сравнимо с так называемыми «гастарбайтерами». Определяя своё место в японском мире через социокультурную модель *ути – сото* (с яп. – «свой – чужой»), *никкэй* все еще не могут с уверенностью отнести себя к первой категории.

Литература:

1. Atsushi Kondo. The Development of Immigration Policy in Japan // Asian and Pacific Migration Journal, Kyushu Sangyo University, Vol. 11, No. 4. – 2002. – pp. 415-436.
2. Pavel Pena., Satoshi Ishii. Study on adaptation process to the home environment // Journal of Architecture and Planning. Vol. 73., No. 628. – 2008. – pp. 1165-1171.
3. Roger Goodman. Review // The Journal of Japanese Studies, Vol. 30, No. 2. – 2004. – pp. 465-471.
4. Takeyuki Tsuda. Domesticating the Immigrant Other: Japanese Media Images of Nikkeijin Return Migrants // Ethnology, Vol. 42, No. 4. – 2003. – pp. 289-305.
5. Takeyuki Tsuda. Strangers in the ethnic homeland: Japanese Brazilian return migration in transnational perspective. – New York: Columbia University Press, 2003. – 431 p.

Интернет-источники:

6. Chapter 2 Population and Households // Japan Statistical Yearbook 2011 // Statistics Bureau of Japan. URL: <https://www.stat.go.jp/english/data/nenkan/back60/1431-02.html> (дата обращения: 23.03.2020).
7. Masters C. Japan to Immigrants: Thanks, But You Can Go Home Now // Time. URL: <http://content.time.com/time/world/article/0,8599,1892469,00.html> (Дата обращения: 25.03.2020).
8. Tsutsumi A. The Contradiction Between “Being and Seeming” Reinforces Low Academic Performance // US-China Education Review. URL: <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED532169.pdf> (дата обращения: 23.03.2020).

© Бормин Г.С., 2020

**«ИЗОБРЕТАЯ СТРАНУ ВОСХОДЯЩЕГО СОЛНЦА».
ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗОВ ЯПОНИИ В ВОСПРИЯТИИ
БРИТАНЦЕВ: ОТ ПЕРВЫХ КОНТАКТОВ ДО СОЮЗНОГО ДОГОВОРА**

Первые контакты европейцев с Японией относят к XIII веку. Об этой стране ещё писал Марко Поло, представляя её как очень богатый остров, где живут свободные люди [13]. Однако интенсификация отношений Запада с Японией произошла только на заре Нового времени, когда европейцы стали способны путешествовать за пределы Европы и Ближнего Востока. Первые западные путешественники в Японии увидели перед собой народ диковинный, но, как минимум, цивилизационно равный себе, что хорошо прослеживается по мемуарам первого со времен Поло европейца в Японии – португальского путешественника Фернао Мендеса Пинто. В его работе под названием «Странствия» создавался образ богатой восточной страны с добрым, честным, практичным и в конечном итоге цивилизованным народом [12].

Так считали и ещё не сильно отличавшиеся по своему мировосприятию от других европейцев англичане, впервые открывшие для себя Японию на рубеже XVI-XVII веков. Примечательно исследование Д. Масареллы, посвященное раннему периоду англо-японских отношений. Оно также подтверждает тезис о представлении британцев о японцах как о, по меньшей мере, цивилизационно равном народе. Одним из наиболее ярких источников в этом контексте выступает письмо короля Якова I японскому сёгуну Иэясу Токугава с просьбой установить торговые отношения. Анализ этого источника указывает на то, что британский король считал сёгуна равным себе [6, 9]. Причем в тех же условиях, например, ирландцы, несмотря на статус британского народа, цивилизованными не считались [6,9].

После более двухсотлетней изоляции Японии второй раз эту страну открывали ментально далеко не те британцы, которые делали это в первый раз. Теперь на авансцену вышли представления о национальной и расовой принадлежности, которым приписывались различные свойства. Новые социокультурные условия ставили человека Запада выше остальных народов, в том числе и азиатских, которые теперь именовались «желтой» расой. После нового открытия Япония стала вновь «изобретаться» как теми, кто в ней действительно был, так и теми, кто никогда не был, воспроизводя стереотипы о стране [11, 173]. И вновь её образ сильно зависел от того, что думали о себе его создатели. Однако не всегда конструируемые образы были однозначно негативными. Продемонстрировать это можно на основе материалов британской периодической печати.

Одной из наиболее примечательных работ периода до реставрации Мэйдзи можно считать статью либерального *The Westminster Review*, лаконично названную «Япония». Несмотря на то, что в ней порицаются феодальные порядки страны, как бы подчеркивая собственное превосходство, сами японцы при этом представлены в достаточно благоприятном ключе: они умны, практичны и артистичны [5, 292-294]. Интересным высказыванием завершается статья: по мнению автора, Япония «...легко и успешно приняла науки, технологии и изобретения более просветленных наций, и, по сравнению с другими частями Восточной Азии, мы можем справедливо ожидать светлое будущее для Японской империи» [5, 292-294]. Слова не только характерные, но и в определенной степени пророческие, поскольку, с одной стороны, демонстрируют представления о прогрессивном характере развития человечества, в чем, как казалось, преуспела именно западная цивилизация, а с другой – предсказывают большие выгоды для страны от европеизации и модернизации. Более того, надежды на вестернизацию Японии были связаны с желанием распространить западные ценности на Восток.

Впрочем, не все британцы приветствовали модернизацию Японии. Так, например, английский посол в Японии Резерфорд Элкок, делая в своих заметках акцент на уникальности японской культуры, с недовольством отмечал, что с усилением модернизации страны она теряла свою привлекательность. Стремление стать «цивилизованной», утверждал автор, угрожало стране потерей того компонента, который делал её особенной и отличной от других [1, 850]. В желании сохранить уникальную культуру прослеживается и определенное отношение к ней как к тому, что должно сохраниться не столько ради самого себя, сколько для удовлетворения интереса европейца в диковинных вещах.

Так или иначе, развитие страны шло очень быстрыми темпами. Вероятно, лучше всего стремительный рывок модернизации описал один анонимный автор: «Сравните сёгунскую и имперскую Японии – единовременный прыжок из Средневековья и феодальной системы в эпоху пара и представительного правительства – прогресс пятисот лет, пройденный менее чем за тридцать» [4, 123]. Однако это вовсе не значило, что японцы с европейским «паром» переняли и аксиологические основания «представительного правительства».

К последнему десятилетию XIX века крепко укоренился стереотип о японцах как о «нации художников». Его существование отмечал ещё Оскар Уайльд: «Японский народ – это преднамеренное и осознанное творение определенных отдельных художников. [...] Настоящие люди, живущие в Японии, мало чем отличаются от обычных англичан; иными словами, они чрезвычайно банальны, и в них нет ничего необычного или выдающегося. На самом деле вся Япония – это чистое изобретение. Нет такой страны, нет таких людей» [10]. Однако к концу XIX века в британском политическом дискурсе Япония всё ещё выглядела как страна, находящаяся на задворках мира. Принятие решения заключить с ней сначала торговый договор в 1854 году, а затем полноценный

союз в 1902 году не были легкими решениями для британской правящей элиты. Как метко отметил один исследователь, в условиях ослабления позиций Великобритании на мировой арене «Блестящая изоляция» оказывалась более изолирующей, чем блестящей [3, 586]. В этих условиях попытка найти союзников против России и Франции в лице «близких по расе» тевтонцев (Германии) и англосаксов (США) не была успешной, из-за чего союзника пришлось искать среди более «низких» рас. Союз с Японией, чей международный авторитет значительно вырос после победы в японо-китайской войне, был, как выразился Дэвид Стидс, скорее «браком по расчету, чем по любви» [7, 201].

Англо-японский союзный договор и последовавшая за ней победа Японии в русско-японской войне стали для мира настоящими сенсациями. Договор продемонстрировал то, что раньше представлялось невозможным, – союз представителей, как казалось, онтологически разных рас и культур [2, 3]. Реакция на него не была однозначной. Некоторые представители западного мира восторгались Японией за то, что некогда «...архаичная страна, полностью удаленная от духа и стремлений современной жизни, сумела с великолепной полнотой влиться в нашу новую и развитую цивилизацию» [9, 509]. У других же не было такой уверенности в том, что Япония возвысилась над своей восточной, а поэтому варварской, сущностью. А это, в свою очередь, вызывало настоящий экзистенциальный ужас перед угрозой «чужого». По словам тех, кто остро чувствовал опасность, Япония могла стать не просто освободителем, но «мстителем, о которой мечтает Азия...» [8, 164]. Победа же Японии в войне с Россией только усилила страхи белого человека перед «желтой угрозой».

Так или иначе, к началу XX века Япония стала изображаться силой, с которой белому человеку приходится считаться. Для одних это была весьма своеобразная, но подобная Западу страна, для других же – полная противоположность западному миру и онтологически чуждая культура.

Литература и интернет-источники:

1. Alcock R. Old and New Japan // The Contemporary Review. – Vol. XXXVIII. – 1880. – P. 827-850.
2. Best A. Race, Monarchy, and the Anglo-Japanese Alliance // Social Science Japan Journal. – 2006. – Vol. 9, №2. – P. 171-186.
3. Buzas Z. The Color of Threat: Race, Threat Perception, and the Demise of the Anglo-Japanese Alliance (1902–1923) // Security Studies – 2013. – №4. – P. 573-606.
4. Federation and Free Trade // The Westminster Review. – Vol. CXXXVI. – 1891. – P. 113-123.
5. Japan // The Westminster Review. – Vol. LXXII, No. CXXLI. – 1859. – P. 277-295.

6. Massarella D. Anglo-Japanese Relations, 1600–1858. // The History of Anglo-Japanese Relations, 1600–2000. – Vol. 1. – London, 2000. – P. 1-30.
7. Steeds D. Anglo-Japanese Relations, 1902–23: a Marriage of Convenience // The History of Anglo-Japanese Relations, 1600–2000. – Vol. 1. – London, 2000. – P. 197-223.
8. The Yellow Peril // The Review of Reviews. – Vol. XXX, No. 175. – 1904. – P. 164.
9. Wemyss R. Last Month // The Nineteenth Century and After. – Vol. LI. – 1902. – P. 506-520.
10. Wilde O. The Decay of Lying // Intentions. – N.Y., 1998. – URL: <http://virgil.org/dswo/courses/novel/wilde-lying.pdf>. (дата обращения 21.10.20).
11. Yokoyama T. Japan in the Victorian Mind. London, 1993. – 272 p.
12. Пинто Ф.М. Странствия. – М., 1972. – URL: <http://www.libros.am/book/read/id/352278/slug/stranstviya#>. (дата обращения: 20.10.20).
13. Поло М. Книга чудес света. – М., 2015. – URL: <https://document.wikireading.ru/6750>. (дата обращения: 20.10.20).

© Букин Д.С., 2020

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СИМВОЛИЧНЫХ ЗНАЧЕНИЙ ОБРАЗОВ ДОМАШНИХ ЖИВОТНЫХ В КИТАЙСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ НА ПРИМЕРЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ И ИДИОМ

В статье был изучен символизм образов домашних животных в двух культурах: китайской и русской, на материале идиом в китайском языке и фразеологизмов в русском языке. Рассмотрены различные особенности менталитета двух культур на примере таких животных, как свинья, осел и лошадь. После анализа фразеологизмов и идиом был сделан вывод о сходствах и различиях в мировосприятии двух народов.

Одомашнивание диких животных стало важным фактором, который стал ключом к оседлому образу жизни кочевых племен. Разных животных одомашнивали по разным причинам: некоторых, чтобы они могли стать «охранниками» жилища или же съестных припасов (собаки, кошки), других, чтобы употреблять в пищу или делать одежду (коровы, овцы), третьих, чтобы они облегчали труд человека (тягловые лошади) и т.д.

Актуальность данной статьи, прежде всего, можно обусловить тем фактом, что образы одного и того же животного могут не совпадать в различных культурах. Для того чтобы коммуникация прошла успешно, необходимо знать символику животных в отличных от своей культуры. Особенно ярко это продемонстрировано в средствах выразительности языка, поэтому мы решили уделить особое внимание фразеологическим оборотам.

Цель данного исследования – изучение зооморфных образов на примере фразеологических оборотов, содержащих наименования домашних животных в своем составе, в русском и китайском языках.

«Фразеологические единицы – это знаки «языка культуры» – символы, эталоны, стереотипы и др., которые связаны с естественным языком, взаимодействуют с ним, отражая особенности менталитета» [3].

Материалом исследования стали взятые из словарей методом сплошной выборки (中国熟语大典, 新华字典, фразеологический словарь М. А. Шолохова, Большой фразеологический словарь В. Н. Телия и т.д.) китайские идиоматические выражения и русские фразеологические единицы, которые содержат названия таких домашних животных, как *лошадь*, *свинья*, *осел*. Выбор именно этих животных обусловлен рядом факторов: значительное количество идиоматических и фразеологических единиц, содержащих наименования этих домашних животных; дружественные отношения Китая и России, которые пробуждают во многих студентах и ученых заинтересованность в изучении символики животных в русском и китайском языках.

Лошадь в понимании русского крестьянина была неотъемлемой частью благополучия. Благодаря ей крестьяне бороновали и вспахивали землю, отправлялись торговать из одного поселка в другой. Хотя люди и перешли на

новые технологии в аграрной сфере, сельские районы все еще не отказались от «помощи» лошадей, а некоторые народы Поволжья даже употребляют ее в пищу, поэтому и в лексиконе есть фразеологизмы, содержащие слово «лошадь»: *«работать/пахать как лошадь»*, *«ломовая лошадь»*. А в Древнем Китае лошадь была способом передвижения кочевников, кроме того, лошади в китайской культуре были символами благополучия и чести. В древнекитайской мифологии и легенде Лунма (драконья лошадь) (龙马, lóng mǎ) – это лошадь с головой и когтями дракона, телом в форме лошади и покрытым чешуей дракона. Лунма олицетворяет не только бодрость духа человека, но и является духом китайского народа. Выражение *«塞翁失马 sài wēng shī mǎ»* впоследствии превратилось во фразеологизм, который обозначает *«нет худа без добра»*.

Свиньи считались умными животными в древнем Китае. Они были известны своей храбростью. В северо-восточном Китае есть старая народная рифма, которая провозглашает свиней самыми смелыми из животных, даже более храбрыми, чем тигры или медведи. Свинью еще ассоциируют с прибытием удачи и счастья, например, идиома *«肥猪拱门 fēizhūgǒngmén»* – «досл. *пухлая свинья у двери*, обр. *повезти»*. Процветание и деньги также часто связывают со свиньями, поскольку раньше только богатые семьи могли позволить себе есть свинину. Свинья в русской культуре, как и во многих западных, ассоциируется с нечистоплотностью, глупостью, невежеством. Приведем в качестве примера вышесказанному несколько фразеологизмов: *«подложит свинью»*, которое означает *создание неприятностей*, *«метать бисер перед свиньями»* – напрасно что-то говорить или делать, *«как свинья в апельсинах разбираться»* означает *не смыслить ничего в каком-то деле*.

Во время частых и широко распространенных времен голода в Китае осла иногда съедали или использовали в качестве вьючного животного. Ослы, занятые вспашкой полей или перевозкой тяжелых грузов, были обычным зрелищем в Северном и Центральном Китае. *«黔驴技穷 qíán lǔ jìqióng»* – «досл. *у осла Гуйчжоу нет больше трюков*, обр. *быть в отчаянных обстоятельствах, не имея никаких вариантов решения проблемы»*. Как и в Европе, осел имеет незаслуженную репутацию глупца. Например, идиома *«骑驴找驴 qí lǔ zhǎo lǔ»* – «досл. *искать осла, сидя на его спине*, обр. *игнорирование очевидного, отсутствие мышления»*. Представители русской культуры наделяли осла такими чертами, как трудолюбие и выносливость. В связи с тем, что на ослах перевозили вещи, продукты, воду и даже людей на многие километры, осел приобрел образ выносливого животного. Между тем образ осла также ассоциировался с глупостью и нерешительностью. Примером служит фразеологизм *«спорит из-за тени осла»*, употребляемый по отношению к ситуации, когда возникает нелепый спор из-за пустяка. Кроме того, есть еще фразеологизм *«Буриданов осел»*, который произошел от латинского выражения *«Asinus Buridani»*. Оно означает нерешительность, его употребляют часто по отношению к человеку, которому очень сложно выбрать.

Таким образом, судя по проведенному анализу семантики 3 китайских и русских образов домашних животных, мы видим, что они выражают больше различных значений, чем общих. Образ свиньи в китайской культуре имеет положительное значение, в то время как в русской культуре – отрицательное. Образ осла имеет много схожих черт как в русской, так и в китайской культурах. Образ лошади в русской и китайской культурах имеет положительный оттенок, однако культурные коннотации отличаются.

Фразеологические и идиоматические единицы являются «отражением» культурных особенностей языка, поэтому тем, кому данный язык не является родным, будет очень сложно понять, что значит тот или иной фразеологизм или идиома. Кроме того, выразительные средства языка помогают передать эмоции, чувства. Вследствие чего очень важно уметь «расшифровывать» фразеологизмы и идиомы, особенно если в их состав входят названия домашних животных.

Литература и интернет-источники:

1. БКРС – открытый редактируемый большой китайско-русский словарь [Электронный ресурс]. – URL: <https://bkrs.info> (дата обращения: 21.10.2020).
2. Войцехович, И.В. Практическая фразеология современного китайского языка. Учебник / И. В. Войцехович. – М.: АСТ: Восток – Запад, 2007. – 509 с.
3. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В.Н. Телия. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 288 с.
4. 在线汉语字典 [Электронный ресурс]. – URL: <http://xh.5156edu.com/> (дата обращения: 19.10.2020).
5. 中国熟语大典[Электронный ресурс]. – URL: <https://www.zsbeike.com/cd/41739833.html> (дата обращения: 19.10.2020).

© Валитова А.А., 2020

ПОДЪЕМ РАДИКАЛЬНОГО ИСЛАМИЗМА В АРАБСКИХ СТРАНАХ КАК СПОСОБ ПОИСКА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Исламизм – политическая идеология, в основе которой лежит исламский фундаментализм. Стоит проводить четкую грань между исламом и исламизмом, так как исламизм – прежде всего политическое течение, последователи которого стремятся оспорить лидерство Запада в современном мире и сохранить специфику региональной арабо-мусульманской культуры.

На понимании исламизма исключительно как реакции на глобализацию и насаждение чуждых арабскому Востоку ценностей основана традиционная трактовка истоков исламского радикализма. Представляется, что такой подход не в полной мере отражает многообразие факторов, которые необходимо учитывать при изучении такого сложного явления, как исламский радикализм.

Прежде всего стоит обратиться к истории. Арабо-исламская цивилизация в период с VII до XIII веков не только распространила свое влияние от Испании до Средней Азии и Северной Индии, но и значительно обогатила мировую науку и культуру. Средневековые арабские ученые открыли окись углерода и серы, а также процессы дистилляции и кристаллизации. Выдающийся хирург аз-Захрави положил начало иллюстрированным работам по хирургии (трактат «Ташриф»), первым использовал антисептические средства для лечения кожных ран, изобрел нити для хирургических швов и более 200 хирургических инструментов. Крупнейший философ и врач средневекового мусульманского Востока Ибн Сина первым дал детальное и точное описание строения и работы внутренних органов. Кроме того, именно арабским математикам мы обязаны распространением «арабских» цифр, изначально появившихся в Индии. Вплоть до XV века именно Запад заимствовал достижения восточной культуры [5]. С наступлением эпохи Возрождения в Европе, однако, обозначилось отставание арабо-мусульманского мира. Потеря статуса мирового духовного и политического центра до сих пор вызывает сожаление у арабского народа. Это дает почву для появления националистических идей, призывающих восстановить былое величие мусульман.

Необходимо принимать во внимание специфику ислама как религиозного учения: в отличие от других религий, предписания ислама не ограничиваются духовной сферой общества, на его основе также формируются понятия об этике, эстетике, правовых нормах, правилах поведения, основах экономических отношений. Этим обусловлены трудности адаптации мусульманского мировоззрения к утверждению нового глобализованного миропорядка, так как это требует коренной перестройки всех социальных структур, а не только религиозных догматов.

Ислам стал канвой для радикальных настроений по нескольким причинам. Во-первых, как уже было отмечено выше, ислам – не просто религия, это мировоззренческая основа, затрагивающая все сферы жизни общества. Во-вторых, убежденность мусульман в ответственности перед Аллахом за строгое соблюдение предписаний священного Корана: Мухаммад считается «печатью всех пророков», то есть последним выразителем божественного волеизъявления. Наконец, арабы неоднократно обращались к истокам ислама в периоды политической нестабильности задолго до массированного проникновения Запада в мир Востока. Первой группировкой, выступавшей за возвращение к первоначальному исламу, стали хариджиты (657 г.). Хариджиты – радикальное отвлечение в исламе, последователи которого отстаивали «чистоту ислама» и строгое соблюдение заветов Пророка. Движение возникло как следствие социально-политического кризиса в Халифате, вызванного противоречивым характером правления халифа Усмана. Мусульманскую общину возмущала практика раздачи крупнейших постов родственникам халифа, присвоение ими неограниченной власти и распоряжение общественной собственностью как безраздельно принадлежащей Омейядам. Хариджиты также обвиняли халифа и его приближенных в нарушении принятых в мусульманском обществе норм [1].

Мы видим, что первые призывы к возрождению ислама возникли как реакция на внутреннюю политику национальной политической элиты. С этим же связано появление в мусульманском мире образа *махди*: лидеры-мессии неизменно появлялись во времена внутривосточных кризисов. Среди махди можно назвать Убайдаллаха ал-Махди, основателя династии Фатимидов в Северной Африке (909—1171 гг.), положившего конец ослабевшей династии Аглабидов, и Мухаммада ибн Тумарта, основателя династии Альмохадов (1121 г.), согласно взглядам которого правящая династия Альморавидов «искажала ислам» [2, 3].

Стоит отметить, что недовольство мусульманского общества часто вызвано собственными политическими элитами, которые, по их мнению, позволили арабскому миру погрязнуть в коррупции, нищете, социальной и экономической стагнации. Арабский менталитет, в то же время отвергает мысль о насильственном свержении существующего порядка, тем более представленного традиционным главой – шахом, эмиром или султаном [4]. Традиционное политическое сознание и промонархические взгляды остаются господствующими во многих арабских странах, даже в тех, где формально зафиксирован республиканский строй. Таким образом, единственным путем выражения общественного недовольства является «смещение» гнева на так называемых «чужих», которыми служат представители Запада.

Представляется весьма вероятным, что радикальные общественные течения образуются в среде, где отсутствует законный способ выражения претензий к политической власти. Мировая история неоднократно доказывала, что в обществе, которое долгое время существует в условиях

недемократического политического режима, цензуры, преследования инакомыслия, рано или поздно произойдет всплеск радикальных настроений. Специфика арабского мира (с его неокрепшими государственными институтами, отсутствием гражданского общества, политических свобод, социальным неравенством и жесткой политической цензурой) заключается в идее недопустимости обращения накопившегося в обществе недовольства против собственной национальной элиты, которая коренится в менталитете арабов и исключительной преданности своему роду.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что для успешного существования современного взаимозависимого мира необходимо как можно скорее найти пути предотвращения проявления различных форм религиозного радикализма. Путь к этому лежит через осознание не только западным миром своих упущений в политике по отношению к мусульманскому миру, но и признании мусульманами внутренних проблем для их успешного решения и эффективного функционирования в глобальном мире.

Литература:

1. Большаков О. Г. История Халифата в трех томах. М.: Восточная литература, 2002.
2. Ислам. Энциклопедический словарь Ответственный редактор С.М. Прозоров. М.: Наука. ГРВЛ, 1991.
3. Исламский фактор в истории и современности. М.: Восточная литература, 2011.
4. Ланда Р. Г. История арабских стран: учебник. М.: Восточный университет, 2005.
5. Марданшин М.М. История ислама: учебное пособие. Казань: изд-во «ЯЗ», 2012.

© Васильцова А. М., 2020

ОБРАЗ НАКШБАНДИЙСКОГО НАСТАВНИКА В СУФИЙСКОЙ АГИОГРАФИИ ЭПОХИ ТИМУРИДОВ: ХОДЖА АХРАР ГЛАЗАМИ АБД АР-РАХМАНА ДЖАМИ (В НАФАХАТ АЛ-УНС)

XV век – особый период в истории суфийских движений Ирана и Центральной Азии, который пришелся на эпоху правления наследников Амира Тимура (1370 – 1405 гг.). Тимур оставил после себя обгригорьева

ширное государство, но, после его смерти процессы дезинтеграции вновь дали о себе знать, и его потомки вступили в ожесточенную битву за власть. Значительная часть территорий на протяжении длительного периода времени оставалась в руках Тимуридов. Это время также было беспокойно, поскольку постоянно существовали угрозы как внутренние – местные восстания, споры относительно престолонаследия, так и внешние – вторжения воинствующих соседей.

В существующих политических реалиях в Мавераннахре происходило возвышение суфийского сообщества *накибандийа*, получившего свое название в конце XIV века по имени шейха Баха ад-дина Накшбанда (1318 – 1389 гг.). Время активной суфийской проповеди братства *накшбандийа* пришлось на период, когда во главе тариката встал шейх Убайдаллах Ходжа Ахрар (1404 – 1490 гг.). Ходжа Ахрар («господин благородных людей»), пользуясь огромным духовным авторитетом, выстраивал особую политику поведения тариката в социальной, экономической и политической сферах. Опираясь на поддержку торговых и землевладельческих кругов, этот шейх играл важную роль в междоусобицах Тимуридов и в течении сорока лет был фактическим правителем всего региона [5, 61].

Стоит отметить, что личность Ходжа Ахрара продолжает быть объектом изучения и дискуссий современных историков. Если ранее об этой фигуре писали в основном как о крупном землевладельце, то в настоящее время все большему рассмотрению подлежит его политическая и социальная роль как «наставника султанов», поборника шариата и защитника населения от произвола властей; это происходит в рамках процесса возрождения интереса к суфизму, а также обращения некоторых стран к суфийскому наследию Мавераннахра для создания «новой идеологии» [2, 129].

Какой образ *накшбандийского* наставника стремятся создать авторы *агиографической* литературы того периода? Как Ходжа Ахрару удавалось совмещать роль крупнейшего теоретика мистицизма, занимаясь делами, ранее порицаемыми видными представителями суфизма (т. е. политикой)? Почему в целом существовала тенденция политизации суфизма, ярко прослеживаемая в

деятельности этого сообщества? Эти и другие вопросы представляют особый исследовательский интерес в рамках данной работы.

Источниковой базой исследования выступает сочинение известного персидского поэта и суфия Нур ад-дина Абд ар-Рахмана Джами *Нафахат ал-унс* («Ароматные веяния духовной близости с вершин святости» или «Дуновения душевной дружбы из чертогов святости»). Это собрание биографий, выдающихся суфийских шейхов VIII – XV веков. Труд написан во второй половине XV века и является одним из важнейших памятников персоязычной литературы эпохи. В рамках данного сообщения представляет интерес раздел, посвященный самому Убайдаллаху Ахрару [6, 465], а также его наставнику – Якубу Чархи (1359-1447 гг.) [6, 455]. Труд Джами позволяет воссоздать образ шейха Убайдаллаха как выдающегося суфийского наставника.

Дает подробную информацию о жизни и деятельности шейха и агиографическое произведение «Стоянки Ходжа Ахрара» или *Макамат-и Ходжа-и Ахрар*. Оно был составлено между 1510 и 1515 годами. Рассмотрению подлежат некоторые отрывки из *Макамат*, которые свидетельствуют о взаимоотношениях шейха и тимуридских правителей и его роли в междоусобицах.

В результате анализа источников был сделан ряд следующих выводов:

По мнению шейха, важным аспектом деятельности должна быть защита ислама и *ахл-и тарик* (т. е. суфиев). Шейх должен в достаточной мере заниматься мирскими делами, чтобы суметь обеспечить своих *муридов* (учеников); в свою очередь, он может ожидать, что они не потратят свое время напрасно и станут прилежно постигать суфийские истины.

Сами же суфийские наставники на протяжении нескольких веков оставались почти неограниченными властителями дум среди иранских и центральноазиатских мусульман. Образ Ходжа Ахрара среди различных групп населения сформировался благодаря трудам авторов житий, которые сумели так оформить его, что не оставалось сомнений: перед нами – благороднейший подвижник, нетерпимый к произволу властей, готовый отстаивать нормы мусульманского права и, при необходимости, вмешиваться в дела правителей, направляя их в нужное ему и верующим русло [4, 169].

Важно отметить, что политизация накшбандийа, изначально возникшая как реакция суфиев на нарушение норм шариата, усобицы и раздоры между тимуридскими правителями, достигла апогея и завершилась в основных чертах при Ходжа Ахраре. Братства как крупнейшие социальные и культурные центры Мавераннахра оказывали мощное воздействие на население, выступали в качестве политической силы, чью деятельность невозможно было игнорировать теми, кто желал укрепить свое правление и влияние на этих землях.

Литература:

1. Бартольд В.В. Сочинения. Т.II, Ч.II. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М.: Главная редакция восточной литературы, 1963.
2. Кадырова М. Жития Ходжа Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории рода Ахраридов / Отв. редактор Б. М. Бабаджанов. Т.: Институт востоковедения имени Абу Райхана ал-Бируни Академии наук Республики Узбекистан, 2007.
3. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история. М.: - СПб.: Диля, 2004.
4. Мақомоти Хожа Убайдуллоҳ Ахрор // Табаррук рисолалар. Т.: Адолат, 2004.
5. Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. М.: ГРВЛ, 1989;
6. Abd ar-Rahman Jami. Nafahat al-uns min hazarat al-Quds. Ed. W. Nassau Lees. Calcutta: matb al-Lisi, 1858.
7. The Encyclopædia of Islam, V. IV / ed. By E. van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat. Leiden: BRILL, 1997
8. Encyclopædia Iranica: <http://www.iranicaonline.org/>

© Вердиева Л.А., 2020

СОЗДАНИЕ ЛИГИ АРАБСКИХ ГОСУДАРСТВ

XX век стал переломным моментом в истории арабского мира, что было вызвано уходом от старых традиций, вызванным участием Запада в политике арабских стран после Первой мировой войны. Этот период называют периодом арабского Возрождения – «ан-нахда аль-’арабийя». Главной характеристикой того времени стало формирование самосознания арабской национальной независимости и вытекающее из этого стремление арабских стран к реальной независимости и ликвидации влияния великих держав, особенно Великобритании, на их самостоятельное развитие. Однако Лондон в своей политике на Арабском Востоке преследовал собственные цели, стремясь сохранить там свое влияние в обновленной форме. Главной целью этого сообщения является анализ истории создания Лиги арабских государств как политической организации, реализующей принципы идеи арабского единства. При написании были использованы документы Лиги арабских государств и британские источники.

29 мая 1941 года министр иностранных дел Великобритании Антони Иден выступил с заявлением, в котором заявил о готовности его страны поддерживать арабское единство и помочь в его возвращении: «Многие арабские мыслители надеются на более высокую степень единства арабских народов, чем существующее сейчас. Правительство Его Величества со своей стороны полностью поддержит любой план, получивший одобрение арабов» [4].

По приглашению министра иностранных дел Великобритании влиятельный египетский политический и государственный деятель Мустафа Наххас-паша выступил в 1942 году в Палате общин с речью, в которой объявил о стремлении Египта провести конференцию арабских лидеров для обсуждения вопроса арабского единства. 5 сентября 1942 года Египет пригласил Саудовскую Аравию, Ливан, Ирак, Трансиорданию, Сирию, Йемен и Палестину прислать делегатов для обмена мнениями. 24 февраля 1943 года А. Иден в своем выступлении в Палате общин подтвердил намерения Англии поддержать создание Лиги арабских государств с акцентом на инициативу самих арабов. Вскоре в Египте начался переговорный процесс, известный как «Консультации об арабском единстве», в ходе которых полномочные представители арабских стран обсуждали условия создания будущей организации [5].

Консультации представителей арабских стран закончились к середине 1944 года. 12 июля премьер-министр Египта Мустафа ан-Наххас пригласил делегатов арабских стран, ранее участвовавших в предварительных консультациях для участия в работе подготовительного комитета Генеральной арабской конференции, которая занялась разработкой проектов достижения арабского единства. Подготовительный комитет начал свою работу 25 сентября

1944 года в Александрии, где присутствовали представители Египта, Сирии, Ливана, Ирака, Трансиордании, Саудовской Аравии, Йемена и Палестины.

На протяжении всей работы подготовительного комитета посол Великобритании в Египте поддерживал контакты со всеми арабскими делегатами. Великобритания была заинтересована в решении палестинского вопроса в соответствии с положениями «Белой книги» 1939 года. Англия делала всё возможное, чтобы привлечь арабов на свою сторону. Так, например, именно с её помощью Сирия, находившаяся в зависимости от Франции, участвовала в переговорах как независимое государство [1, 13].

С самого начала комитет отверг идею создания общеарабского правительства, а также проекты «Великой Сирии» и «Плодородного полумесяца». Вместо этого было предложено создать Совет арабской Федерации, решения которого были бы обязательны к выполнению только теми странами, которые с ними согласны. Однако в конечном счете был поддержан проект, предложенный египетской делегацией, основанный на сотрудничестве и координации арабских стран, а не на основе приверженности некой общеарабской политической линии. Именно тогда египетская делегация предложила дать будущей организации название «Лига арабских государств» [2, 545].

7 октября 1944 года был подписан Александрийский протокол, ставший основой Устава Лиги арабских государств. В протоколе как подготовительном проекте Устава были следующие пункты:

1. Признание суверенитета и независимости государств-членов в их существующих границах;
2. Признание полного равенства между всеми государствами-членами;
3. Признание права каждого государства заключать договоры и соглашения с другими арабскими или неарабскими государствами при условии, что они не противоречат положениям Устава Лиги;
4. В проекте Устава не было четкого обязательства членов Лиги проводить единую внешнюю политику.
5. Проект содержал обязательство не прибегать к применению силы для разрешения споров и конфликтов, которые могли возникнуть между членами организации.
6. Совет Лиги должен был осуществлять посредничество между государствами-членами по их просьбе.

Данные пункты являлись лишь основными принципами сотрудничества между арабскими странами. В дальнейшем планировалось создание более полного текста Устава, разработкой которого, согласно протоколу, должен был заниматься созданный при министерстве иностранных дел Египта Политический подкомитет. В данном комитете участвовали все страны, подписавшие Александрийский протокол.

После 16 заседаний Политический подкомитет закончил свою работу 3 марта 1945 года, когда был подготовлен окончательный проект Устава Лиги арабских государств. По этому поводу комитет выступил с заявлением, в

котором говорилось: «Представители независимых арабских государств согласились разработать статьи проекта и подготовить их для представления Подготовительному комитету, который рассматривает и одобряет их на своем заседании 17 марта, после чего состоится заседание Конференции полномочных представителей арабских стран, право на одобрение которой закреплено Уставом Лиги арабских государств» [6].

17 марта 1945 года в Каире собрался Подготовительный комитет, чтобы утвердить Устав Лиги арабских государств в его окончательной форме. Комитет завершил подготовку Устава после некоторой доработки проекта подкомитета на своем втором заседании 19 марта 1945 года.

22 марта 1945 года общеарабская Конференция собралась в Шафрановом дворце в Каире, где был подписан окончательный вариант Устава. Первым Генеральным секретарем Лиги арабских государств стал египетский дипломат Абд ар-Рахман Аззам, занимавший этот пост до 1952 года [4].

Устав Лиги провозглашал следующие цели организации: укрепление связей между странами-участниками; координация политических планов; достижение сотрудничества и сохранение их независимости и суверенитета. Среди целей организации было также указано тесное сотрудничество в таких экономических сферах, как торговый обмен, таможенные вопросы, сельское хозяйство и промышленность. Участники Лиги обязались также развивать отношения в вопросах культуры, здравоохранения, транспорта и навигации, исполнения судебных решений [3].

Однако Лига арабских государств не достигла достаточной сплоченности, что заставило мир повременить с ее признанием в качестве корпоративного органа, представляющего арабские государства. Координационным центром по экономическим вопросам был Британский Ближневосточный офис, в то время как вопросы политики решались английским посольством в Каире.

Из вышесказанного следует заключить, что создание Лиги арабских государств было связано, в первую очередь, со стремлением Великобритании сохранить свое влияние на арабский мир. В свою очередь, арабы видели в создании Лиги арабских государств возможность развития общеарабского сотрудничества в интересах избавления от британского влияния.

Литература и интернет-источники:

1. Arab League 1943–1963: British Documentary Source. Vol. 2. Arab unity proposals 1941-1943. Archive Editions, 1995. – 656 p.
2. Arab League 1943–1963: British Documentary Source. Vol. 3. Preliminary talks 1943-1944. Archive Editions, 1995. – 606 p.
3.

| | | | | |
|--|-------|-------|----------|------|
| ميثاق | جامعة | الدول | العربية. | URL: |
| http://www.lasportal.org/ar/aboutlas/Documents/العربية%20الدول%20جامعة%20ميثاق%20الملحقاته%20و%20.pdf (дата обращения: 04.10.2020) | | | | |

4. العربية-الدول-جامعة-إنشاء-قصة-على-تعرف URL: <https://www.alarabiya.net/ar/arab-and-world/2017/03/26/العربية-الدول-جامعة-إنشاء-قصة-على-تعرف> (дата обращения: 04.10.2020)
5. مصطفى-الزعيم URL: sis.gov.eg/Story/174800/مصطفى-الزعيم (дата обращения: 04.10.2020)
6. العربية-الدول-جامعة-إنشاء-قصة-على-تعرف URL: http://www.moqatel.com/openshare/Behoth/Monzmat3/Gama-Arabi/sec02.doc_cvt.htm (дата обращения: 04.10.2020)

© Веретенникова А.В., 2020

АВТОНОМНАЯ АДМИНИСТРАЦИЯ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ СИРИИ: ФЕНОМЕН ПРОТОГОСУДАРСТВЕННОСТИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

В современной аналитической и публицистической литературе довольно часто в отношении Автономной Администрации Северной и Восточной Сирии (ААСВС) используется термин Рожава (на курдском «Запад», «Западный Курдистан»), под которым обычно подразумевают северные части сирийского Заефратья, а также самопровозглашенные кантоны Джизре, Кобани и ныне оккупированные Турцией Африн и приграничный прямоугольник Тель-Абьяд – Рас эль-Айн (Серекане). В результате расширения территориального контроля поддерживаемыми США Сирийскими демократическими силами (СДС, англ. SDF), костяк которой составляют курдские силы народной самообороны (YPG – Yekineyen Parastina Gel, численность до 65 тыс. чел), политически аффилированные с Партией Рабочих Курдистана (ПРК), считающейся в Турции террористической, в период 2013-2018 гг. ими был установлен контроль над всей территорией сирийского Заефратья, освобожденного от ИГ (запрещена в РФ) вплоть к югу до Дейр Эз-Зора. Причем СДС контролируют около 70% всей нефтедобычи в этом регионе. Курды же в лице руководства еще в 2017 г. заявляли, что намерены использовать свой контроль над нефтегазовыми ресурсами северной и восточной Сирии как существенный аргумент на переговорах с сирийскими властями по поводу будущей судьбы автономии.

На примере связки YPG-ПДС мы видим современные силы народной самообороны, стремительно приобретающие характеристики протогосударственного актора, чьи действия, вольно или невольно, ведут к возникновению современных квазигосударств, стремящихся к легитимации своего статуса не столько как отдельного государства, но как обладающего той или иной степенью суверенитета анклава в рамках государства анклавно-конгломератного типа (таким, как де-факто является сейчас Сирия). Речь идет об отдельных анклавах (причем, не обязательно территориальных), эффективность организации которых позволяет им выживать в рамках обрамляющего общества-конгломерата [2, 9]. Это происходит из-за склонности этнической (культурно-лингвистической или конфессиональной) группы с высокой внутренней мобилизационной идентичностью отвергать легитимность либо правящего режима, либо политического строя и, создав свой собственный анклав, где группа может спокойно жить в рамках своих сфер законов, социальных норм и порядка [7, 31].

В настоящий момент Евфрат является по сути естественной и закрытой границей самопровозглашенной автономии, отделяющей ее от остальной Сирии,

а также кантона Кобане, в котором согласно договоренностям, на данный момент дислоцированы российские войска. Летом 2017 года, в условиях широкомасштабного наступления поддерживаемых США Сирийских демократических сил (СДС) с северо-востока страны и сирийских правительственных сил и союзных формирований против запрещенного в РФ «Исламского государства» (ИГ), между Россией и США была достигнута договорённость об установлении реки Евфрат в качестве «зоны деконфликтации» — разделительной линии между отрядами СДС (наступавшими по северо-восточному берегу реки) и САА и иных правительственных и проправительственных вооружённых формирований и их прокси.

Ввиду, сложного, диверсифицированного этнического состава местного населения в регионе (официальное название которого можно перевести с курдского как Северо-Восточная, так и Северная и Восточная Сирия) действуют несколько политических сил и движений, в том числе основанных на этническом партикуляризме, часть которых лояльны режиму Асада (часть арабов, армяне), часть настроены резко против (лояльные «Сирийской свободной армии» арабские племена), либо сохраняющие нейтралитет (силы курдской самообороны YPG (включая отдельные женские военные бригады YPJ - Yekineyen Parastina Jin, созданные в 2012 г.), а также их политическое крыло – партия «Демократический союз» (ПДС) [6, 112]. Изначально YPG вышли на ближневосточную авансцену в качестве негосударственных акторов, став основной и наиболее влиятельной военно-политической силой этого региона, полного удаления с территории автономии которых пытается сейчас добиться Турция.

В целом под контролем СДС и сложившейся здесь во много благодаря поддержке США Автономной Администрации Северной и Восточной Сирии (ААСВС - англ. AANES) находятся около трех миллионов жителей, включая анклав Шахба к северу от Алеппо и находившийся под совместным контролем YPG и «Джабхад аль-Акрад» район Шейх Максуд в центре Алеппо (в конце декабря 2017 г. перешедший под контроль правительственных сил). Большинство жителей и в границах автономии нуждаются в гуманитарной помощи, причем количество внутренне перемещенных лиц в автономии достигло уже 700 тыс. Курды, изгнанные из Африна, Тел-Абьяда и Рас Аль-Айна во время наступления турецкой армии зимой 2018 года и осенью 2019 года, уже почти не надеются вернуться в эти районы. По данным Управления ООН по координации гуманитарных вопросов, только в результате последнего наступления Турции было перемещено 220 000 человек, однако из 117 000 человек, которые с тех пор вернулись домой, подавляющее большинство были арабами.

С начала вооруженного конфликта в Сирии местные курды, мобилизовавшиеся вокруг курдской Партии «Демократический союз» (ПДС) и

аффилированных с ними сил курдской самообороны (YPG + YPJ (женские бригады)), стараются балансировать между интересами ведущих держав мира и региона с целью создания условий для становления собственной политической модели развития, именуемой демократическим конфедерализмом [3, 331].

Складывающееся здесь при активной помощи США квазигосударство заявляется как часть Сирии (только не Сирийской Арабской Республики, а Республики Сирия) в целом объединяет сирийцев, как конгломератную национальную идентичность, которая на основе общей сирийской судьбы и социальной принадлежности тяготеет к созданию жестко не связанных коалиций для сдерживания общего врага – ИГИЛ (запрещена в РФ), сил режима Асада или Турции. Такие объединения остаются хрупкими и при первой же возможности рассыпаются для создания меньшей, но более сплоченной и эффективной коалиции [1, 307]. Можно предположить, что устойчивость к такому рассыпанию будет являться одним из главных признаков складывающейся здесь протогосударственности. Протогосударственных акторов (ПА) можно охарактеризовать как негосударственные организации, которые взяли на себя множество функций государства на данной территории и ведут свои внешние отношения независимо от этого государства, оспаривая его легитимность для управления данной территорией [7, 74]. И если сама природа организующих территориальное протогосударство акторов не способствует их консолидации, то ПА, на наш взгляд, отличаются определенным достигнутым уровнем консолидации, что во многом характерно как для YPG, так и для политических сил ААСВС, стоящих на принципах демократического конфедерализма, как формы государственного устройства [3, 331].

На этом фоне в автономии по-прежнему сохраняется проблема легитимации власти, особенно на территориях проживания арабов, освобожденных из-под власти запрещенного в РФ исламского квазигосударства (ИГ). Среди арабского населения, находящегося под контролем Сирийских демократических сил, зреют антикурдские настроения, участились случаи кровной мести между арабами и курдами. В начале августа 2020 г. произошло убийство шейха арабского племени аккидат Мутшара Аль-Джаадана аль-Хифили, похороны которого переросли в столкновения арабов с курдами. Основным центром бунта стали поселения Дибан и Эль-Хавейдж. Позднее беспорядки распространились до Дейр эз-Зора и были поддержаны арабским племенем хасаки. Согласно некоторым источникам, убийство шейха могло быть выгодно и спящим ячейкам ИГ, и Дамаску, и Турции с целью внести межэтнический раскол и спровоцировать коллапс этого протогосударства. Все это свидетельствует о том, что в случае прекращения США поддержки Федерации Северной и Восточной Сирии, она вряд ли сохранится как единое политическое целое и распадется на арабскую и курдскую части. На этом фоне силами самообороны и партией «Демсоюз» (ПДС) предпринимаются усилия по

распространению знаний о демократическом конфедерализме и опыта его применения в курдских анклавах на арабские области северо-востока Сирии.

Жизнеспособность такого квазигосударства (то есть приобретение им характеристик протогосударственности) будет зависеть от внешнего донорства и внешней поддержки. Так, Пентагон намерен в течение двух лет сформировать, обучать и снабжать вооружением так называемые «Внутренние силы безопасности» из 4 тысяч человек. Кроме того, из YPG будут сформированы «Региональные силы внутренней безопасности», которые будут дислоцированы в определенных районах населенных пунктах. Пока на востоке присутствуют войска США и выплачивается зарплата бойцов, которую режим Асада себе не может позволить, у СДС есть все шансы остаться едиными и контролировать большую часть рассматриваемой территории, а фактор закрытости границ (как из-за коронавируса, так и из-за санкций, в том числе поддерживаемыми Россией, как следует из голосования в Совбезе ООН в конце 2019 г.) играет на то, что у этого анклава есть очевидные перспективы дальнейшей суверенизации.

Литература:

1. Ближний Восток в меняющемся глобальном контексте. М. ИВ РАН. 2018
2. Богатуров А.Д, Виноградов А.В. Анклавно-конгломератный тип развития. Опыт транссистемной теории. // Восток-Запад-Россия. Сборник статей. К 70-летию академика Н.А. Симонии. М. Прогресс-Традиция, 2002. С.109-128
3. Вертяев К.В, Иванов С.М. 2015 Курдский национализм: история и современность. М..URSS 348 с
4. Наумкин. В.В. Территориальное и демографическое «упорядочивание»: ближневосточные вызовы. // Полис. 2019. №6 с.67-80
5. Briy.A Rojava: statelessness in a time of pandemic 2020. URL <https://www.opendemocracy.net/en/north-africa-west-asia/rojava-statelessness-time-pandemic/>, дата обращения: 20.10.2020
6. Schmidinger. Th. Rojava: Revolution, War and the Future of Syria's Kurds. London. Pluto Press. 2018.
7. Szekely,O Proto-State Realignment and the Arab Spring // Middle East policy. Vol.23, Issue 1. Spring 2016

© Вертяев К.В., 2020

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕОЛОГИИ ПАНАРАБИЗМА ПОСЛЕ АРАБСКОЙ ВЕСНЫ И «АРАБСКАЯ ВЕСНА»: НЕОДНОЗНАЧНОСТЬ ПРОБЛЕМЫ АРАБСКОГО ЕДИНСТВА

В настоящем докладе рассматриваются особенности панарабизма и его трансформации как идеологического течения. Более подробно будет проиллюстрирована роль идеологии в событиях «Арабской весны».

В частности, выявляется роль панарабизма в политических процессах на Ближнем Востоке после «Арабской весны».

Прежде всего нужно отметить, что панарабизм — это национальное движение арабов, основными принципами которого является объединение на основе национальной принадлежности, лингвистического и культурного единства. Можно сказать, что панарабизм и идея национальной самоидентификации была навеяна европейскими событиями XIX века.

Арабский национализм известен также как панарабизм или панарабский национализм. Исследуя историческое прошлое данной идеологии, нельзя не упомянуть и о другом, сопряженном с ней идеологическом тренде, который является ответвлением идеи транснационального объединения арабов: панисламизм и религиозный исламский фундаментализм. В отличие от панарабизма, где центром объединения являются культурные и лингвистические связи, а религия не отводится первый план, панисламизм строит свои ориентиры объединения вокруг ислама и мусульман. Целью панисламизма является создание мусульманской уммы, в то время как цель панарабизма — формирование арабской нации.

Несмотря на, казалось бы, очевидные отличия исламизм и арабизм, словно «братья-близнецы», неотделимы и дополняют друг друга. Противопоставление этих двух идеологий очень популярно в западной литературе, однако такая дихотомия не отражает сложные реалии взаимодействия и взаимовлияния идей исламизма и национализма в арабском обществе.

«Арабская весна» в данном контексте выступает эмпирическим доказательством неэффективности политики столкновения двух идеологических течений. Можно сказать, что события «Арабской весны» не являются «чистым продуктом» ни одной из вышеупомянутых политических идеологий, а скорее, волеизъявлением обычных арабов, которые выступили единым фронтом в борьбе за собственные права и экономические блага. Большинство слоганов, которые выдвигали протестующие, касались таких понятий как «демократия», «гражданство» и «братство».

После событий «Арабской весны» и прихода к власти представителей исламистских течений стала популярна мысль о конце панарабизма. Однако

уместнее говорить о том, что арабизм не ушёл в прошлое, а претерпел изменения под воздействием различных политических событий с целью адаптации и актуализации своих позиций, а также усиления своей привлекательности в глазах молодежи и диаспоры.

Дихотомия арабизма и исламизма ошибочное и устаревшее представление. Приход исламистов к власти во многих государствах, которые затронула «Арабская весна», не означает триумф одной идеологии над другой. Новые режимы, отвечая на требования, выдвинутые в ходе протестов, должны поддерживать открытый диалог со всеми политическими силами и учитывать взгляды их приверженцев.

© Гиринская В.А., 2020

СРАВНЕНИЕ ПОДХОДОВ ТЕОДОРА ГЕРЦЛЯ И АХАД ХА-АМА К РОЛИ РЕЛИГИИ В СОЗДАНИИ ЕВРЕЙСКОГО ГОСУДАРСТВА

Конец XIX века в интеллектуальной истории еврейского народа ознаменовался появлением идеологии сионизма. Своей главной целью сионизм провозгласил решение еврейского вопроса путем переселения в еврейское национальное государство. Новая концепция не отрицала возможную пользу религии в создании будущего еврейского государства, но ставила под удар авторитет традиционных общинных институтов.

Сионистское движение не было идеологически однородным, внутри него существовало несколько фракций, мнения которых расходились по ряду основополагающих вопросов. Одной из наиболее острых была дискуссия о факторах, способствующих строительству еврейского государства. Непримируемыми оппонентами в данном споре являлись политические сионисты, идеологом программы которых считается д-р Теодор Герцль, и духовные сионисты, поддерживавшие идеи Ахад ха-Ама.

Свои представления о принципах организации будущего «еврейского национального очага» д-р Герцль описал в манифесте «Еврейское государство» [5], а как это должно было воплотиться на практике, изобразил в романе «Альтнойланд» [4]. Задача, которую, по мнению Т. Герцля, должен решить сионизм, – добиться основания суверенного политического государства для евреев «на достаточном для справедливых нужд народа куске земной поверхности» [5, 53]. Подход д-р Герцля к роли будущего государства достаточно прагматичен: фактическая цель его существования – спасение еврейского народа от антисемитизма. Грамотное построение и организация будущего государства: координация переселения, централизованное экономическое планирование, условия труда для рабочих, выборы, – должны были стать основополагающими факторами, преобразующими разрозненный до этого этнос в единую нацию [5, 182]. Религия принималась лишь как один из вспомогательных способов этого процесса. Раввины должны поддержать переселение в Палестину и воодушевлять остальную общину. Так же раввинат должен «разъяснять своей общине» постановления административных органов [5, 99]. Т. Герцль подчеркивает, что возможность развития теократии категорически исключается: «мы сумеем удержать его (духовенство) в храмах, как и наше войско в казармах» [5, 128].

Противоположной точки зрения придерживался Ахад ха-Ам. Он критиковал идею массового переселения и методы решения еврейского вопроса д-р Т. Герцля [2]. По мнению Ахад ха-Ама, построению суверенного государства должно предшествовать создание национального центра, где ограниченной

группой интеллектуалов будет сформирована единая духовная культура, предназначение которой стать импульсом, формирующим национальное самосознание у евреев в диаспоре. Соответственно, программа д-р Герцля минует эту ступень, тем самым создает политическую конструкцию без духовного содержания: государство без «манифестации собственного духа народа» [4, 469].

Еврейское национальное самосознание должно быть основано на языке, литературе, религии. Соответственно, религия должна стать одним из компонентов самоидентификации [3]. Следовательно, традиционно единственный для еврея закон Тора должен отойти на второй план перед новым писанием – национальной идеологией. На взгляды Ахад ха-Ама о принципах национализма оказали влияние учения немецких философов [1, 258], поэтому его концепции могут быть рассмотрены и через призму немецкой классической философии.

В процессе формирования еврейского государства д-р Герцль и Ахад ха-Ам отводят религии второстепенную роль. По мнению Т. Герцля, религия – служанка политики, должна транслировать общине постановления администрации будущего государства. Согласно концепции Ахад ха-Ама, иудаизм должен стать одним из компонентов будущей еврейской духовности и затем раствориться в ней.

Сионистская трактовка религии и отведенное ей место в жизни еврея, а также последующее усиление позиций духовных сионистов вызвали реакцию у традиционной элиты еврейской общины. Часть несогласных организовала внутри движения отдельное течение религиозных сионистов Мизрахи (Духовный центр). Другая – попыталась полностью противопоставить себя еврейскому национальному движению и определяла сионизм как лжемессианство. Эта группа антисионистов была прозвана «Черной канцелярией», ставшей прообразом еврейских ортодоксальных партий.

Литература:

1. Авинери Ш. Происхождение сионизма. Основные направления в еврейской политической мысли. Мосты культуры, 2004.
2. Ахад ха-Ам. Альтнойланд. Ха-Шилуах, 1903.
3. Ахад ха-Ам. Тора шэ-ба-Лев. 1894.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: 1990.
5. Герцль Т. Альтнойланд. Вена:1902.
6. Герцль Т. Еврейское государство. Опыт современного решения еврейского вопроса. Текст, 2008.

ЦЗЯН ЦИН: ПРОДУКТ КУЛЬТА ЛИЧНОСТИ МАО ЦЗЭДУНА

Проблема культа личности всегда влияла и продолжает влиять на многие стороны жизни современного общества. Первые 27 лет истории Китайской Народной Республики – это эпоха, изменившая облик китайского народа. Активно насаждавшийся культ личности лидера Компартии Китая и главы государства Мао Цзэдуна и почти непрерывные кампании критики и самокритики порождали в стране массовый психоз, который достиг апогея в годы период разрушительной «культурной революции» (1966-1976 гг.). Мао Цзэдун стал императивной фигурой, вокруг него была сосредоточена вся повседневная жизнь китайцев. Судьба Цзян Цин, четвертой жены «Великого Кормчего», – это судьба человека, на котором в полной мере отразилось пагубное влияние культа личности вождя КПК. С одной стороны, Цзян Цин, являясь бескомпромиссным последователем Мао Цзэдуна, была предана идеям «культурной революции». С другой стороны, ею двигали желание сохранить свое положение вблизи «Великого Кормчего», а также важные черты ее характера, а именно стремление к славе и власти.

В начале своего жизненного пути Цзян Цин хотела реализовать себя в сфере театра и кино. Она легко подстраивалась под ситуацию, если ей это было выгодно, что давало ей возможность пользоваться покровительством влиятельных людей. Однако жизненные обстоятельства вынудили ее пойти по другому пути и искать славы и власти в среде коммунистов. Так она, вопреки сопротивлению видных партийцев, стала женой и личным секретарем Мао Цзэдуна. Сначала Цзян Цин оказывала на Председателя определенное влияние, ведала его личными делами, но постепенно он стал отдалять жену ввиду ее неуживчивого характера. В ходе подготовки к провозглашению КНР и непосредственно после него, Мао Цзэдун дал всем понять, что он разочарован браком с Цзян Цин: он не допускал ее к политической деятельности и не давал ей официально выступить в качестве супруги главы КНР.

Именно с этого момента начался период в жизни Цзян Цин, когда она стала превращаться в жертву культа личности Мао Цзэдуна. Она ощущала бессмысленность своего существования без Мао, поскольку не была им любима как жена и не могла быть полезной как союзник. У нее развивалась депрессия, все ее существование стало сводиться к желанию быть замеченной Мао Цзэдуном и надежде быть ему полезной и нужной. Как однажды признался Мао Цзэдун: «Она очень боится, что когда-нибудь наступит день и я объявлю, что она мне больше не нужна». Так, в своем сознании Цзян Цин начала превозносить и обожествлять Мао, он стал центром ее мира.

Уместно предположить, что за годы отчуждения от Мао у Цзян Цин выработался, так называемый, «стокгольмский синдром», при котором жертва начинает отождествлять себя с обидчиком, перенимать его идеи и считать свою жертву необходимой для достижения «общей» цели. Жертва старается продемонстрировать свое послушание, вызвать одобрение у обидчика в надежде, что он проявит снисходительность. Из желания получить одобрение Председателя, который вел себя в отношении жены деспотически, Цзян Цин стала воспринимать идеи Мао равнозначно собственным и готовилась в нужный момент реализовать их.

Одержимость Председателем, атмосфера насаждения культа личности Мао сплелись с почти паталогическим желанием обладать властью. В результате, в годы «культурной революции» Цзян Цин стала активно работать над укреплением культа личности Мао в сфере культуры.

Если в первые годы «культурной революции» Цзян Цин исходила лишь из желания угодить Председателю, то в ходе работы над внедрением культа его личности, она сама постепенно начинала верить в то, о чем говорит. В необходимость проведения революции, устранения всех несогласных, уничтожения всего «старого». Под ее руководством уничтожалось тысячелетнее культурное наследие Китая, на смену ему приходили «маоизированные» произведения искусства, которые должны были лишь прославлять Мао и революцию.

Молодые хунвэйбины выросли на идеях преданности Мао, поэтому они с готовностью стали следовать призывам Цзян Цин защитить Председателя и уничтожить его врагов. Ее харизма, а также умение создать атмосферу эмоционального накала заводили молодежь до предела. Разгул хунвэйбиновского террора – это самый кровавый этап «культурной революции», в ходе которого погибли миллионы людей и была уничтожена масса произведений искусства.

Со смертью Мао Цзэдуна завершилась и «культурная революция». Попытки Цзян Цин и ее союзников захватить власть и продолжить ультрареволюционный курс не увенчались успехом. «Культурная революция» уже изжила себя и не давала желаемого ее организаторами эффекта. Экономика Китая пребывала в разрухе, население было морально истощено, а в партии набирали силу противники революции. Страна стояла на пороге кардинальных изменений.

Культ личности Мао Цзэдуна изменил облик китайского общества того времени. Личная преданность Цзян Цин Председателю, достигшая фанатизма вера в правильность его идей, а также неистребимое желание получить власть, став его последовательницей, сделали ее одним из самых ярких примеров пагубного влияния феномена культа личности.

Литература и интернет-источники:

1. Асямов С.А. Стокгольмский синдром: история появления и содержание термина // Юридическая психология, 2013. [Электронный ресурс]. URL: <http://yurpsy.com/files/fakt/171.htm> (дата обращения 30.09.2020)
2. Владимиров П.П. Особый район Китая 1942-1945. М.: Издательство Агентства печати Новости, 1973.
3. Бурлацкий Ф.М. Мао Цзэдун и его наследники. М.: Международные отношения, 1979.
4. Галенович Ю.М. Мао Цзэдун вблизи. М.: Русская панорама, 2006.
5. История Китая с древнейших времен до начала XXI века: В 10 т. / гл. ред. акад. РАН С.Л. Тихвинский; Ин-т Дальнего Востока РАН. Т. IX: Реформы и модернизация (1976-2009) / отв. ред. А.В. Виноградов. М.: Наука, 2016.
6. Ли Чжисуй. Мао Цзэдун. Записки личного врача: в 2 кн-х. Книга первая / Пер. с англ. А.Г. Скоморохова. Смоленск: ТОО “Эхо”, 1996.
7. Непомнин О.Е. История Китая XX век. М.: Институт востоковедения РАН, Крафт+, 2011.
8. Панцов А.В. Мао Цзэдун. М.: Молодая гвардия, 2012.
9. Степанов М.Г. “Синао” – “Промывание мозгов”. М.: Молодая гвардия, 1977.
10. Macfarguhar Roderick, Schoenhals Michael. Mao's Last Revolution. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London: 2006.
11. Terrill Ross. Madam Mao. Stanford, California: Stanford University Press, 1999.
12. Witke Roxane. Comrade Chiang Ch'ing. Boston: Little, Brown, 1977.

© Григорьева Н. В., 2020

И. В. Гринев,
студент 4 курса, ИСАА МГУ, г. Москва

В. А. Кочетков,
студент 2 курса, ИСАА МГУ, г. Москва

ОБРАЗ ДРАКОНА В СРЕДНЕВЕКОВЫХ КОРЕЙСКИХ ХРОНИКАХ ТРЕХ ГОСУДАРСТВ

В статье рассматривается образ дракона в корейских хрониках, относящихся к истории Трех Государств (I век до н.э. – X век н.э.). Основной упор делается на составление наиболее подробного представления о данном существе исходя из легенд, мифов и сказок выбранных источников, в особенности – «Самгук юса» («Забытые деяния Трех Государств»). В традиционных представлениях корейской нации дракон – самое страшное и необычное фантастическое существо, совмещающее в себе физические особенности и свойства различных животных (голова верблюда, шея змеи, длинное туловище покрыто рыбьей чешуей, лапы тигра, крылья птицы). Кроме того, из источников ясно, что корейцы приписывали этим мифическим созданиями наличие скелета. Традиция также наделяет его неограниченной силой и самыми разнообразными способностями, такими как превращение предметов и людей во что угодно, невидимость, увеличение в размерах. Популярность образа дракона в различных легендах связана с его универсальностью. Образ дракона, придя из соседнего Китая, сформировался в Корее под влиянием культа солнца и буддийского учения. Помимо этого, в связи с полуостровным расположением страны, а также широким распространением рыболовства образ дракона был связан не только с небесами и существовавшим небесным культом, но и с водной стихией. Авторы статьи предложили классификацию всех появляющихся в изученных легендах драконов на следующие три типа: **небесные драконы, драконы-повелители водной стихии и драконы-чудовища**. Данная классификация основана на свойствах существ и цели их появления в легендах. Можно утверждать, что каждый из типов описываемых существ тесно связан с другими. Другим важным фактором при классифицировании драконов является цвет животного. В источниках встречаются упоминания о появлении существ желтого, черного и красного цвета. По итогам исследования был сделан вывод, что он зависит от цели появления существа в легенде, в связи с тем фактом, что автор-составитель Ирен (1206-1289 гг.), являясь буддийским монахом, имел целью возвеличить именно эту религию и ее последователей, в частности, государей.

Образ дракона в хрониках Трех государств

В народных представлениях корейцев дракон – самое страшное фантастическое животное, совмещающее в себе физические особенности и свойства различных животных (голова верблюда, шея змеи, длинное туловище покрыто рыбьей чешуей, лапы тигра, крылья птицы). Кроме того, из источников

ясно, что корейцы приписывали драконам наличие скелета. Народ Кореи наделял их неограниченной силой, властью и различными способностями.

Народная фантазия создала несколько отличных друг от друга разновидностей драконов. Для корейцев особое место занимает существо, связанное с водной стихией, поэтому в текстах источников преимущественно встречаются именно подобные драконы. Тем не менее, важную роль играют и небесные драконы, выступающие в роли посланников Небесного правителя. Также существует образ земного дракона – хранителя подземных богатств. В данной статье, основываясь на корейских средневековых хрониках, мы подробно разберем все разновидности данного образа.

| | | | | |
|---------------|--------|--------|-------|----------------------------------|
| Белый | Запад | Металл | Осень | Чистота |
| Красный | Юг | Дерево | Лето | Энергия, противостояние злу |
| Зеленый/Синий | Восток | Земля | Весна | Молодость |
| Желтый | Центр | Огонь | – | Благородство, власть, доверие |
| Черный | Север | Вода | Зима | Мудрость |

Немаловажное значение в классификации драконов играет их цвет. В текстах важнейших средневековых хроник встречаются существа красного, желтого и черного цветов. Цвет животного во многом зависит от цели его появления в хрониках и связан с традиционным представлением о пяти цветах (пентаграмме).

Образ дракона в легендах «Самгук юса»

А) Образ дракона в легендах об основании Трех государств

Текст «Самгук юса» содержит около ста пятидесяти упоминаний о драконах. Эти животные играют большую роль в легендах об основании Трех Государств. Тем не менее, первые упоминания о них появляются в тексте ещё раньше. Так, впервые мы сталкиваемся с драконами в эпизоде, описывающем основание Северного Пуё (около III-II веков до н.э.). Тогда образ дракона связывался с небесным культом, который уже был достаточно развит и обладал персонифицированным божеством – Небесный император. Однако, несмотря на эту связь с культом неба, корейцы все-таки считали драконов таинственным биологическим родом, а не духами.

Более полный образ дракона можно составить, изучив легенды об основании Трех государств. Небесное происхождение правителей – достаточно распространенный сюжет для корейских легенд. Рождение Пак Хёккосе (57 год до н.э. – 3 год н.э.), основателя Силла, не является исключением. Так, хоть дракон и не связан с эпизодом напрямую, правитель имеет небесное, связанное с солярным культом происхождение, ведь рождается из яйца, принесенного белой лошастью.

В легенде о происхождении вана Тхальхэ (57-80 годы н.э.) дракон является из моря, оставаясь хранителем лодки до тех пор, пока будущий ван не достигнет берегов государства Ёнсон (дословно – «Драконья крепость»). В этом эпизоде можно проследить связь драконов не только с небом, как в легенде о Пак Хёкоссе, но и с водой.

Б) Образ дракона как повелителя водной стихии

Ещё одним эпизодом, подтверждающим связь образа дракона с морской стихией, является легенда о похищении госпожи Суро, где дракон предстает перед нами в совершенно другом облики: вместо представителя небесного царства или хранителя он выступает как морское чудовище, похищающее жену князя. Однако после ритуала, проведенного князем и напоминавшего древние жертвоприношения духу вод, дракон вернул Суро. Вернувшись, она рассказывает своему мужу о подводном царстве, в котором она побывала: «Там дворцы, разукрашенные семью сокровищами. Там еду подают на диво сладкую, ароматную, чистую. У людей нет таких яств», – что также подтверждает представление о том, что драконы – обитатели морей. В легенде о лучнике Котхаджи дракон предстает в образе старика, утверждающего, что он дух Западного моря. В награду за помощь лучника против лисы-оборотня дракон отдает Котхаджи в жёны свою дочь, превращая ее в цветочную ветку, чтобы тот мог носить ее за пазухой до возвращения домой. В этом эпизоде можно проследить сверхъестественные способности драконов, а также подтверждение гипотезы У.Э. Гриффиса, писавшего в 1894 году о том, что в каждом из четырех морей: Восточном, Западном, Южном и Северном (так, вероятно, вслед за Китаем обозначали озеро Байкал) – обитал царь-дракон, при этом главным из них был тот самый, что явился лучнику Котхаджи.

В) Влияние буддизма на формирование представления о драконе

В «Самгук юса», потому как автор – буддийский монах, особое внимание уделено историям о распространении буддизма. Одним из наиболее интересных сюжетов, посвященных данной тематике, является превращение силлаского вана Мунму (661-681 годы н.э.) после смерти в дракона Восточного моря. Сообщается, что правитель всю жизнь мечтал стать великим драконом-хранителем государства, чтобы распространять буддизм и оберегать страну. Однако его наставник возражал, утверждая, что даже превращение в дракона является кармой животного, на что ван отвечал, что он давно разлюбил прелести человеческой жизни, и воздаяние в форме превращения в дракона совпадает с его желанием.

В этом отрывке переплетаются между собой представления корейцев о драконе и буддийское учение о карме и реинкарнации. Дракон выступает как символ величия царской власти. Тем не менее, превращение в дракона расценивается наставником вана как наказание, поскольку перерождение в животное, даже такое могущественное, как дракон, считается плохой кармой. Однако после перерождения вана в дракона-хранителя в государстве Силла появляется один из важнейших сакральных предметов – «Свирель, усмиряющая десять тысяч волн», которую получает сын Мунму ван Синмун (681-692 годы

н.э.) от дракона. Этот предмет позднее применялся для защиты страны от нападений внешних врагов и стихийных бедствий, вследствие чего можно сделать вывод, что перерождение вана в дракона было вознаграждением за его заслуги перед страной и учением.

В дошедших до нас легендах государства Пэкче также сохранились упоминания о драконах. Так, рождение тридцатого правителя государства, вана Му (600-641 годы н.э.), связано с драконом, который влюбился в мать будущего государя, молодую вдову, жившую в доме рядом с большим прудом, и вскоре у них родился сын – Му.

В государстве Когурё был широко распространен даосизм, у которого также были собственные драконы-защитники. В хвалебной песне буддизму Ирён пишет: «А жалкий ван Когурё сидит мокрый на побережье, // Не заметив, как Дракон улетает к Южному морю», то есть в сторону государства Силла. Вероятно, дракон играет символическое значение, и тем самым монах подчеркивает, что именно это государство объединит страну.

Классификация драконов в представлении средневековых корейцев

Изучив источники, мы можем составить наиболее полный образ дракона в представлении средневековых корейцев. На основании ранее изложенной информации можно выделить три основных типа драконов.

1) Небесные драконы, выступающие как связующее звено между небом и землей, или перевозчики представителей небесного государства на землю.

2) Драконы – повелители морской стихии, в морях, реках и озёрах. Чаще всего вступают в контакт с людьми (в том числе и брачный).

3) Драконы-чудовища: выступают как злые духи, похищающие людей.

Исходя из всего вышесказанного, дракон – достаточно универсальный образ, вобравший в себя самые разные качества. Мы можем наблюдать, что корейский народ подстроил образ под свои особенности.

А) Драконы-повелители морской стихии

В летописях чаще всего встречаются именно эти драконы, описываемые как разумные существа, способные разговаривать, обладающие разными способностями, в том числе умением превращаться и превращать другие вещи во что угодно. Именно эти драконы выступают как защитники государства и хранители буддийского учения, иногда вступают в диалог с людьми (чаще всего правителями); нередки случаи брака между ними и женщинами и последующее рождение детей драконов.

Б) Небесные драконы

Небесные драконы первыми появляются во всех источниках, но встречаются реже водяных, в связи с чем сложно выделить их особые черты. В «Самгук юса» первое упоминание о них присутствует в описании государства Пуё, где они, запряженные в колесницу, выступают в роли перевозчиков сына Небесного императора. Также небесный дракон («петух-дракон» – промежуточное звено между местным тотемным животным и представлениями о драконе) присутствует в отрывке о рождении Арён, будущей жены Пак Хёкосе.

В) Драконы-хранители подземных богатств

К этому типу относятся драконы, не вступающие в диалог с людьми, поэтому нельзя понять, есть ли у них эта способность, подобно остальным драконам. Основной чертой этих существ является их отрицательная роль в повествовании, а главная задача – защита подземных богатств. Сюда можно отнести и похитившего госпожу Суро дракона, однако надо заметить, что существа этого типа также могут быть связаны и с водной стихией.

Выводы

Изучив «Самгук юса», мы рассмотрели наиболее значимые легенды, содержащие информацию о представлении средневековых корейцев о драконе, а также несколько видов классификации этих мистических существ.

Можно утверждать, что образ дракона сформировался в Корее под влиянием солярного культа и буддийского учения: в представлении корейцев данное существо является универсальным образом, поэтому представляет собой сочетание самых разных животных и обладает неограниченной силой. Из-за расположения страны на полуострове и широкого распространения рыбного промысла образ дракона был связан не только с небесами, но и с водной стихией.

В статье была предложена классификация всех появляющихся в изученных легендах драконов на три типа: небесные драконы, драконы-повелители водной стихии и драконы-чудовища. Данная классификация основана на свойствах этих существ и цели их появления в легендах. В источниках встречаются упоминания о драконах желтого, черного и красного цвета. При этом цвет зависит от цели появления животного.

Популярность данного образа можно объяснить именно его универсальностью и «гибкой природой», поскольку человек в процессе своей трудовой деятельности сам наделяет его необходимыми чертами, помогающими ему выполнить поставленную перед ним задачу.

Литература:

1. ИONOBA Ю.В. Этнография Кореи. – М.: Первое марта, 2011.
2. КИМ Бусик. Самгук саги. Летописи Силла. Издание текста, перевод, вступительная статья и комментарии М.Н. Пака. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 384, VI, 202, VIII с. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 1).
3. ПАК (Пироженко) В.В. Образ дракона через призму ранней истории и историографии Кореи // Вестник российского корееведения. – №7, 2015.
4. ХАН Ёнью. История Кореи. Новый взгляд. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2010.
5. Pyon. Samguk Yusa: Legends and history of the Three Kingdoms of Ancient Korea. Transl. by Ha Tae-Hung, Grafton K. Mintz. – Seoul, 1972.
6. Griffis W. E. Corea. The Hermit nation. – New York: Charles Scribner's sons, 1894.

ДРАМАТИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ В РАССКАЗЕ С. БАЛЫКОВА «СИЛЬНЕЕ ВЛАСТИ»

В литературном творчестве Санжи Басановича Балыкова (1894-1943 гг.) – учителя, писателя, публициста, журналиста, казачьего офицера, участника Гражданской войны, нашли свое отражение основные явления первой трети XX столетия. Санжа Балыков в своих произведениях повествует об этих и других исторических событиях, которые отразились на характере и мировоззрении создаваемых им художественных образов.

В этой связи в творческой концепции Санжи Балыкова особенно интересно изображение женских образов и их драматических судеб.

Основные события сюжета произведения происходят в одном из больших родовых кочевий калмыцкого нойона Бамбура. Нойон Бамбур, являвшийся уважаемым человеком, главой рода и слывший заядлым охотником, был уже преклонного возраста. Однажды зимним утром, как любил не раз проделывать старый Бамбур-нойон, оседлал он своего рыжего Аранзала и выехал в степь один, без собак, без соколов и слуг. В то утро высоко в поднебесье он увидел кружившегося над ним степного коршуна и решил поохотиться. Но пущенная стрела старого охотника лишь ранила хищную птицу, которой, казалось, покровительствовало само небо: *«...затрепетала вдруг птица в вышине, перевернулась раз и, накреняясь, пошла вниз. Огнём удовольствия заискрились глаза старого охотника. Но птица скоро оправилась, выровняла крылья и, как будто ничего не случилось, стала снова забирать вверх, погружаясь в серо-голубую муть»* [1, 8].

Но когда он возвращался домой: *«Не проехал и пятидесяти локтей Бамбур-нойон, как увидел на снегу алую каплю крови, точно рубин, сброшенный богами с неба на украшение белоснежного, бархатного покрывала земли. Сочетание сверкающей белизны и свежей алой крови так понравилось старику, что он, придержав коня, долго любовался. Наконец, он тихо промолвил: – Ху, как это красиво!.. Если бы увидеть женщину с такой белой кожей, как этот снег, и щеками альмы, как эта капля крови!..»* [1, 8].

Этот «необычный знак» в виде капли крови на белом снегу возник неспроста. Возвратившись в свою ставку, Бамбур-нойон неожиданно влюбился в жену своего сына: *«Уж год скоро, как взяла мы Сяхиндю в дом, а до сего момента я не замечал ее красоты. Снег и кровь коршуна на нем – ничто в сравнении с этой живой, огневой красотой», – думал он уже в кибитке, скидывая с плеч волчью шубу. В остывающем сердце старика неожиданно затеплилась искра восхищения женской красотой. Так иногда, из-под кучи*

остывшей золы на очаге, начинает дымить притаившийся где-то и не потухший огонек» [1, 9].

Невестку нойона, жену его младшего сына, звали Сяхиндя (имя в переводе с калмыцкого языка означает «красавица»). Санжа Балыков в своих произведениях значительное внимание уделяет портретной характеристике главных героев.

Очевидный литературоведческий интерес представляет женский портрет. В сочетании с другими художественными приемами портретная характеристика помогает раскрыть характер героини: *«...снежной белизной светилось ее лицо, нежной алой кровью горели пухленькие щеки, глаза, как незамерзший родник в снегу, сияли черным огнем, а стройный ряд мелких белопенных зубов сверкнул смущенной улыбкой меж тонких, румяных губ. Сяхиндя была мала ростом, но тонка и стройна, как молодой горный тавалжан» [1, 9].*

Со дня последней охоты старого нойона не прошло и недели, как Сяхиндя со страхом и изумлением стала замечать, что ее свекор, старый нойон, начинает явно необычно себя вести по отношению к ней, выделяя ее среди всех членов семьи. Молодая замужняя женщина замечала, что при обращении к ней глаза свекра горели большей лаской, чем это полагается. Сяхинде было страшно от такого чрезвычайного внимания к себе. Но в этой «необычайной любви», порой в глубоком тайнике своего сердца она ловила что-то приятное от того, что старого и патриархального степного знатного человека влечет к ней сила неудержимой любви. С тех пор Сяхиндя потеряла покой, она не знала, куда деться, и старалась поменьше попадаться на глаза своему свекру.

Со своей стороны, понимая всю абсурдность ситуации, старый нойон Бамбур старался погасить вспыхнувшие вдруг в нем чувства, видно было, что он борется с собой, чтобы скрыть свое отношение к невестке, и все же не мог совладать с собой: *«Но любовь – что пал степной в сухое лето. Раз загоревшись, всепожирающим пламенем ширится он, пока не сожжет все или не дойдет до преграды несгораемой. Сильна власть свекра в калмыцкой семье. Помимо своей воли все чаще и чаще звал старый нойон младшую невестку для различных мелких услуг...» [1, 9-10].*

Так прошла долгая зима и расцвела весенняя степь. Ухаживания Бамбурнойнона за невесткой делались все настойчивее. Поздняя любовь накрыла Бамбурнойнона неудержимым потоком и стала рваться к красавице Сяхинде. Все забыл старик и на все махнул рукой – на отеческие обязанности к невестке и сыну, старинные национальные традиции, крепкие степные законы и обычаи. *«Закрыв уши от слухов ползучих, зажмурив глаза от взоров укоризненных», одного хотел добиться старик – любви Сяхинди.*

Однажды, когда Сяхиндя находилась одна,

«звездой восточной сияя красотой, сверкая в зеркале полуоткрытой грудью и обнаженными руками, в легком зеленом цегдике поверх белой сорочки, собиралась она расчесывать волосы, распустив их двумя волнистыми,

длинными, блестящими черными пучками...» [1, 10]. Старый Бамбур все-таки решил признаться в своих чувствах Сяхинде и, нарушая все правила приличия, неожиданно вошел в кибитку невестки. Сяхиндя понимала, что эти чувства со стороны свекра являются превратными и несостоятельными и, несомненно, выше них ставила устоявшиеся традиции и обычаи: «Побледнела Сяхиндя от такого нарушения правил приличия и поспешила накрыть голову расшитым золотом бархатным джатаком, говоря: – Я причесываюсь, отец, Вам нельзя сюда!.. – Сяхиндя, деточка чудная, ты можешь не накрывать голову, – заговорил Бамбур, перебивая ее. – Что говорите? Где такой закон, чтобы невестка показывала свекру непокрытую голову и причесывалась при нем? – отвечала Сяхиндя. – Деточка, законы и обычаи создаются ханами и ноёнами, они же могут их нарушать и изменять... – Ошибаетесь, отец. Ханы и ноёны меняются, умирают, а законы и обычаи народа вечны, они сильнее власти; обычаи народа умирают только с народом, – вся вспыхнув, заговорила молодица» [1, 11]. Но старик настаивал на своем, молодая женщина была затравлена, она понимала, что до рокового греховного падения оставался буквально один шаг, Сяхиндя отчаянно пыталась вразумить обезумевшего от любви старика: «Вы – первый хранитель наших законов... Не позорьте Ваш род. Возьмите в руки Ваше сердце. Помните, когда глава народа роняет обычаи вековые, то и народ перестает их чтить. Откуда у Вас такие греховные мысли, куда девался ваш просторный ум?!» [1, 11].

Во время этого спора ворвался в кибитку Данзан, муж Сяхинди. «В кибитке настала тугая тишина. Потухнув взором, старческой походкой вышел из кибитки отец, съезживаясь под буравящим взглядом сына. В степи начинался великий раздор» [1, 11]. Так заканчивается повествование.

В рассказе «Сильнее власти» Санжи Балыкова, безусловно, присутствует психологический конфликт на фоне казавшегося ровным течения жизни главного женского образа Сяхинди. Согласно старинным калмыцким обычаям, ее выдали замуж, едва ей исполнилось семнадцать лет. По женским меркам судьба девушки сложилась весьма удачно, ведь, выйдя замуж, она вошла в обеспеченный дом, и мужем ей стал не какой-нибудь старый вдовец, а молодой красавец, сын уважаемого знатного человека. Мужа своего, лихого наездника, силача и красавца Данзана, Сяхиндя любила «*всей силой первогодней любви*» и, разумеется, была ему верна.

При этом повествование рассказа в сюжетном отношении остается незавершенным, в авторском понимании, читатель дальше домысливает и предполагает дальнейшие события. Скрытый драматический конфликт скрывается в последней фразе: «*В степи начинался великий раздор*». Становится ясно, что в дальнейшем молодую героиню ожидают перипетии, так как, судя по настойчивым действиям свекра и вспльчивому характеру ее мужа, конфликт в семье неизбежен. В этом и заключается скрытый драматизм женской судьбы

красавицы Сяхинди – в неизбежности бесконечных тревог за будущее молодой семьи и гнетущего страха ожидания беды.

Литература:

1. Алексеева П.Э. Женщина-мать и ее роль в калмыцкой семье // Люди и судьбы. – Элиста: АПП «Джангар», 2010. – С. 93-96.
2. Балинов Ш.Н. Предисловие // Балыков С.Б. Сильнее власти. – Мюнхен, 1976. – С. 10-14.
3. Балыков С.Б. Сильнее власти. – Мюнхен, 1976. – 137 с.
4. Бичеев Б.А. Влияние письменных памятников и фольклора на развитие калмыцкой литературы (20–30 годах): автореф. ... канд. филол. наук. – М., 1991. 23 с.
5. Борисенко И. В., Горяев А. Т. Очерки истории калмыцкой эмиграции. – Элиста: АПП «Джангар», 1998. – 238 с.
6. Борманжинов А. Записки о калмыцкой диаспоре // Теегин герл. – Элиста, 1998. – № 6. – С. 65-69.
7. Гучинова Э.-Б. М. «Улица Kalmuk Road: история, культура идентичности в калмыцкой общине» – СПб.: Алетейя, 2004. – 340 с.

© Даваева А.Б., Дюсамалиева М.А., 2020

РОЛЬ ЭДВАРДА БЛАЙДЕНА В РАЗВИТИИ КОНЦЕПЦИИ АФРИКАНСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

В конце XIX века в африканском обществе происходило формирование идей создания единого африканского государства, независимости, национальной идентичности. Впервые были пересмотрены господствовавшие в мире убеждения о неполноценности африканцев и были озвучены идеи о самобытности и самостоятельном пути развития народа на континенте. Эдвард Блайден один из самых известных гуманистов Африки XIX столетия сыграл немаловажную роль в данном процессе. Именно он является родоначальником «культурного национализма», а также идей панафриканизма, концепции «африканской личности», и говоря уже об африканском национализме мы не можем обойти творчество данного человека.

Цель данной работы заключается в том, чтобы показать роль Блайдена в формировании национального самосознания на африканском континенте.

В XIX веке африканское население находилось в положении рабов у европейских колонизаторов. После окончательного же покорения Африки крестьяне, отказываясь смириться со своей участью, организовывали массовые выступления. Со второй половины XIX века началось формирование идеологии освобождения. И здесь у истоков зарождения африканского национализма встал Эдвард Блайден.

Эдвард Блайден считал, что работорговля имела очень серьезные последствия для Африки. Он уверенно отмечал, что, если бы между Европой и Африкой установились нормальные связи во всех сферах, африканцы смогли бы преодолеть отставание от других стран. Работорговля тормозила общественное развитие на континенте. Нельзя не согласиться с данным утверждением, ведь именно нестабильное социально-экономическое положение в колониальный период предопределило развитие континента в последующие годы.

Во время выступления перед Молодежной литературной ассоциацией Блайден сказал: «Расы пытаются принудить друг друга уподобиться себе, и порой слабая раса вынуждена поддаться этому в ущерб себе и в убыток человечеству. Но долг каждого человека, каждой расы – отстаивать свою индивидуальность, поддерживать и развивать ее». Эти слова, на мой взгляд, прежде всего касались утверждений европейцев о «неполноценности африканцев», которые сразу были отвергнуты исследователем.

Эдвард Блайден также опроверг точку зрения, будто африканцы не внесли своего вклада в культуру человечества. Свои аргументы он черпал из страниц Библии. Идеолог был убежден в том, что история народов Африки мало изучена

по причине их изоляции от всего мира, и именно поэтому общество мало знакомо с их достижениями.

Блайден также писал о самобытности африканского народа, акцентируя внимание на том, что африканцы отличаются от других рас, но обладают равными правами. Тем самым он воодушевил их, придал африканцам веру в себя и в свои силы, подарил надежды на лучшее будущее. Впоследствии это вызвало рост антиколониальных настроений. Сам Блайден пришел к выводу, что основная задача африканцев – сохранять и развивать национальную самобытность, традиции и обычаи, язык; изучать историю своего народа и приобщать молодое поколение к этим ценностям. Культура является важнейшей составляющей развития любого народа.

Эдвард Блайден создал лозунг «духовной деколонизации». Он считал африканцев обладателями уникальной культуры, которая ничем не уступает европейской. Блайден выступал против того, чтобы народы подражали европейцам и писал, что африканским народам следует освободиться от духовного порабощения. Мыслитель, конечно, признавал все несомненные достижения Европы, но он требовал переосмысления ценностей, которые приняло европейское общество. Эдвард Блайден впервые ввел понятие «африканская личность» и предостерегал африканский народ от ассимиляции с европейцами.

Эдвард Блайден не обошел и систему образования. Он намеревался создать африканский университет, в котором африканцы входили в педагогический состав. Здесь он предлагал такие дисциплины как изучение африканских языков, культуры и т.д. Также Блайден рассматривал ислам как более подходящую для африканских жителей религию, в то время как сам он был христианином. Дело в том, что он верил в то, что и христиане, и мусульмане преследуют общую цель – сохранение самобытности Африки, ее неповторимого своеобразия.

Таким образом, Эдвард Блайден и его работы оказали сильное влияние на африканское население. Многие его труды стали источниками идей для будущих идеологов в создании собственных учений об африканском национализме. Все это дало мощный толчок к созданию национально-освободительных движений.

Литература и интернет-источники:

1. Бюттнер Т. История Африки с древнейших времен. М.: Наука, 1981.
2. Родригес А.М. Новая история стран Азии и Африки XVI-XIX века. Часть 3. М.: Гуманитар. изд. центр Владос, 2004.
3. Хохолькова Н.Е. Эдвард Уилмот Блайден: «либерийский пилигрим в Иерусалиме» // Вестник ЯрГУ. Серия Гуманитарные науки. 2019. С. 27-31.
4. Эдвард Блайден - выдающийся гуманист из Либерии [Электронные ресурсы] URL: <https://islam.plus/ru/civilizaciya/personalii/edvard-blaiden-vydausisa-gumanist-iz-liberii> (дата обращения 25.12.2013)

5. Barbara C. Christianity, Islam and the Negro Race edited by Edward W. Blyden// American Journal of Sociology, Vol. 120, No. 4 (January 2015), pp. 1285-1293.
6. Blyden E. W. Christianity, Islam and Negro Race. L.: W. B. Whittingham & Co., 1888.

© **Джанкулаева М.Х.**, 2020

ОСОБЕННОСТИ БЕРБЕРСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СЕВЕРНОЙ АФРИКЕ

Развитие идентичности берберов напрямую связано с их географическим происхождением. Праберберские народы обитали на территории современного Алжира, Марокко и Туниса. Они являются одними из первых поселенцев в Северной Африке, наравне с ливийцами и египтянами. Рассмотрение истории, а также концептуализация идентичности берберов позволят понять те типовые проблемы, с которыми сегодня сталкивается берберская культурная и политическая жизнь в Алжире и Марокко.

Необходимо отметить, что формирование идентичности берберов строится не на прямой интеграции в ислам, а скорее на пренебрежительном отношении к нему. Это отчётливо видно в самом характере арабских завоеваний в Северной Африке в VII веке, когда берберская интеграция в арабское общество обернулась утратой берберами собственной национальной культуры (большей частью устной) и языка. Однако нельзя сказать, что интеграция берберов носила исключительно деструктивный характер. В VII-VIII веках н.э. территории современного Алжира и Марокко были включены в состав единого арабо-мусульманского государства, не последнюю роль в котором играли именно этнические берберы.

Начиная с VII века, берберское самосознание связывало себя именно с исламской политической общностью, что заметно повлияло на культурный генезис берберов. Но уже в XIX веке французские колониальные завоевания Алжира и Марокко либерализовали сам характер берберской культуры: берберы получили право обучаться на своем родном языке. Однако делалось это отнюдь не с гуманистической позиции. Вновь вспыхнувшие противоречия между этническими берберами и арабами сделали невозможным создание единого антифранцузского фронта. Стоит отметить, что берберское неприятие арабов и французов встречается и сегодня.

Французскую либерализацию берберского общества можно увидеть и сегодня: «...в Алжире и Марокко горные берберские этносы...отличаются от населяющих равнины арабов своими социальными обычаями, нормами обычного права, особенностями ритуала и пр.» [2; 21]. Господство общинного права в сфере владения землей и другим имуществом, отрицание права женщин на владение землей, обязательная моногамия, своеобразные брачные, семейные и судебные обычаи, сакрализация племенных базаров – вот характерные черты берберского народного ислама, восходящие к доисламским верованиям берберов и сохранившиеся до сих пор. Более либеральный характер берберов также можно

усмотреть в том, что они зачастую склонны выбирать и поддерживать более прозападные либеральные и марксистские течения [1; 152].

Как было сказано ранее, в среде берберов часто встречается антиисламская риторика. Она обуславливается не только определенными историческими факторами, но также имеет бытовой характер. К примеру, положение женщины в берберской среде несоизмеримо с положением женщины в арабской среде. Также эта риторика может носить и более сакральный характер. Сам ислам начинает восприниматься берберами как нечто чуждое им и навязанное, что уже на онтологическом уровне разделяет их с арабами.

Подобное положение дел можно наблюдать в алжирском городе Калибия, 2/3 население которого – этнические берберы. В этом городе наиболее активно работают западные миссионеры, т.к. только там оказывают наименьшее сопротивление их проповедям. Берберы также относительно спокойно относятся к процессам секуляризации общества. Однако следует учитывать, что среди берберов имеется также немалая доля ассимилированных арабов, что мешает более конкретно рассуждать как об идеях берберского этнического национализма сегодня, так и радикального арабизма, с которым берберы сталкиваются и сегодня со стороны алжирского правительства и духовенства [3; 164].

Изучение исторических и философских аспектов генезиса берберской идентичности представляет собой довольно сложную задачу и требует учитывать одновременно целый ряд различных факторов. В докладе приводится общее описание данной проблематики. Несомненно, тема берберской идентичности в дальнейшем станет предметом многочисленных исследований востоковедов, историков, антропологов, культурологов, философов и др.

Литература:

1. Ланда Р. Г. Исламский терроризм в Алжире / Р. Г. Ланда. // Исламизм и экстремизм на Ближнем Востоке. – М. : Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2000. – С. 146-157.
2. Северная Африка: ислам и общество / отв. ред. А. А. Ткаченко. – М. : Ин-т Африки РАН, 1999. – 125 с.
3. Сергеев М. С. Берберы Северной Африки: прошлое и настоящее / М. С. Сергеев. – М. : Институт изучения Израиля и Ближнего Востока, 2003. – 214 с.

© Дмитриев К.В., 2020

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОЛИТИКИ ИДЕНТИЧНОСТИ ТУРЦИИ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА И ПЕРЕХОД ОТ КУРСА КЕМАЛИЗМА К ИСЛАМИЗМУ И ПАНТЮРКИЗМУ

Развитие турецкой государственности и нации в XX веке стало одним из ярких примеров «успешной вестернизации» незападного общества. Создание Турецкой Республики на развалинах Османской империи способствовало формированию новой «турецкой нации», представляющей собой скорее гражданскую нацию, нежели этническую, в связи с чем в Турции протекали процессы трансформации национальной идентичности.

Новый политический курс «кемализма», названный в честь одного из архитекторов нового государства, Мустафы Кемаля, был призван осуществить модернизацию и вестернизацию традиционного и весьма религиозного турецкого общества. Как отмечает С. Хантингтон в одном из своих наиболее цитируемых и широко тиражированных исследований «Столкновение цивилизаций», Турция в результате протекающих в ней процессов, ориентированных на интеграцию с Европой, и сохраняющимся неевропейским населением, исповедующим ислам и придерживающимся традиционных ценностей, стала «разорванной страной». Несмотря на это лишь Турция может стать единственным «стержневым государством» для исламской и тюркской цивилизаций» [2; 247, 303].

Несмотря на ряд неудач, связанных скорее с экономическими проблемами, нежели внедрением «шести стрел» кемализма (республиканизм, национализм, активное государственное вмешательство в экономику, реформизм, секуляризм и сглаживание классового неравенства [1; 5]), политическая элита страны, начиная с Мустафы Кемаля, добилась формирования светского режима, уравнивания прав женщин и мужчин, окончательного перехода к рыночной экономике.

Однако наиболее важными факторами, препятствовавшими интеграции Турции в Европейский союз и не позволявшими турецкому государству стать частью западной цивилизации, выступали политический и социокультурный. Территориальные споры с Грецией и серьезное сопротивление ряда европейских стран вступлению Турции в Европейский союз, вторжение Вооруженных сил Турции на Кипр и нарушение его территориальной целостности, доминирующее в стране мусульманское население явно сдерживали страны ЕС к принятию в свой состав Турции. В связи с чем Турция как государство в рамках цивилизационного подхода стала «разорванной страной», не относящейся ни к одной цивилизации и при этом содержащей элементы обеих.

Данную проблему настроен решить нынешний лидер Турции Реджеп Тайип Эрдоган. Сам политический деятель изначально придерживался

консервативных и происламских позиций в выборе пути дальнейшего развития Турции.

Заручившись поддержкой большей части населения, Эрдоган стал мэром Стамбула, а затем, на парламентских выборах 2002 г., его Партия справедливости и развития (ПСР) получила большинство мест в турецком Меджлисе. Пришедший к власти новый лидер Турции, находясь перед точкой бифуркации между продолжением политического курса кемализма и исламизма, выбрал второй путь развития страны, надеясь превратить страну в «стержневую державу» исламской цивилизации.

Согласно карте культурных ценностей Р. Инглхарта, подготовка Турции к интеграции на Запад оказалась безуспешной, поскольку и до прихода Р. Эрдогана к власти религия играла очень важную роль в жизни каждого турка (в исследованиях 1996 года 83,3% респондентов считали очень важной роль религии в жизни человека [3]).

Р. Эрдоган, изначально выступая за консервативные ценности и важную роль ислама в общественной жизни страны, стремился изменить образ «антизападного исламиста» на «консервативного демократа», поскольку вначале был вынужден отстаивать проведение рыночных реформ и вступление страны в ЕС для решения внутренних экономических проблем, связанных, в первую очередь, с относительно низким уровнем производительности труда и с последствиями экономического кризиса 2001 года.

Как отмечал бывший министр иностранных дел Турции, один из бывших соратников Эрдогана Ахмет Давутоглу, Турция является наследницей Османской империи и теперь ей необходимо сменить статус «крайнего государства» Запада на статус «опорного государства» Исламской цивилизации [4; 30]. Турция, исходя из основных внешнеполитических интересов, стремится возглавить исламские государства посредством реализации собственного геополитического потенциала (географическое положение на стыке Черного моря, Закавказья, Ближнего Востока и Европы). Однако в связи с двумя крупными политическими поражениями Эрдогана, связанными со свержением режима Мурси в Египте и с утратой поддержки гюленистов, курдов и либералов, он переориентировался на поддержку турецких националистов, выступающих основой его электората. По этой причине «программой минимум» Эрдогана во внешней политике стало усиление влияния и переориентация Турции на сотрудничество и союз с тюркскими государствами Центральной Азии и Закавказья.

Инструментом реализации данной цели представлялось создание международных организаций для тюркоязычных государств. Так, в 2009 году был создан Совет сотрудничества тюркоязычных стран, целью функционирования которого являлось сохранение исторического и культурного образа тюркского мира [5]. В рамках данной организации была достигнута договоренность о создании общего инвестиционного фонда для реализации

совместных экономических проектов и учреждении международных неправительственных организаций, стимулирующих развитие турецкой культуры и языка. Помимо многосторонних форматов сотрудничества Турция также активно развивает двусторонние отношения практически со всеми странами СНГ, в которых проживает преимущественно турецкоязычное население.

Внешняя политика Турции и ее роль на мировой политической арене стали приобретать изменения после распада Советского Союза и частичной утраты значимости Турции как члена НАТО. Неудача интеграции Турции в Европейский союз и культурное неприятие со стороны некоторых западных стран привели к радикальной смене политического курса страны после прихода к власти консервативных и фундаменталистских сил, возглавляемых Р. Эрдоганом. Обладая большой харизмой, новый лидер страны провел конституционную реформу, в результате которой сконцентрировал и закрепил всю полноту власти в своих руках. Наделяя некоторые памятники всемирного культурного наследия статусом мечети, глава государства демонстрирует собственные стремления и притязания страны на статус «стержневого государства» исламской цивилизации и, в особенности, её турецкой части.

Литература и интернет-источники:

1. Сотниченко А.А. Особенности модернизации в Турции. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009.
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самуэль Хантингтон; [пер. с англ. Т. Велимеева]. – Москва: Издательство АСТ, 2016.
3. Inglehart, R., C. Haerpfher, A. Moreno, C. Welzel, K. Kizilova, J. Diez-Medrano, M. Lagos, P. Norris, E. Ponarin & B. Puranen et al. (eds.). 2014. World Values Survey: Round Three - Country-Pooled Datafile Version: www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV3.jsp. Madrid: JD Systems Institute.
4. Kay Genc. Erdogan's way. The rice and rule of Turkey's islamist shapeshifter. // Foreign Affairs. September/October 2019. V. 98, №5.
5. Türk Konseyi (Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi) // TC Dışişleri Bakanlığı. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mfa.gov.tr/turk-konseyi.tr.mfa> (дата обращения: 17.10.2020).

© Ерицян Г.А., 2020

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ЧЕРТ ТУРЕЦКОЙ ДИАСПОРЫ ГЕРМАНИИ КАК МАНИФЕСТАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Формирование турецкой диаспоры в Германии происходило во второй половине XIX века, особенно в 60-х годах. Одной из основных причин иммиграции стала потребность Германии в рабочей силе. На тот момент в Турции остро стояла проблема безработицы, вызванная высокими темпами роста населения и нехваткой рабочих мест. Активный наём рабочей силы происходил не только в Западной Германии, но и в Нидерландах, Бельгии и Франции. Последние в большей степени были связаны с Марокко, Франция преимущественно с Алжиром. Превалирующее число турецких иммигрантов в процентном соотношении наблюдалось исключительно в Германии, тогда как даже соседние страны были сравнительно диверсифицированы в этом плане по ряду причин. Например, история эпохи Империи (Австрия) или ограничения миграций (Дания, Швейцария, Люксембург) влияли на миграционную политику упомянутых стран.

Безусловно, система господдержки, выплат и дерадикализации со стороны правительства ФРГ значительным образом поддерживает равновесие между различными профессиональными и этническими группами.

Данные процессы особенным образом актуальны и значимы для анализа и рационального осмысления генезиса и функционирования турецкой диаспоры Германии, активно пополнившейся на рубеже столетий через механизм воссоединения семей, включая контекст «поиска» или «рекрутинга» жен из традиционной сферы [1, 130].

Сохранение этнических элементов является незабываемой и институционально выраженной характеристикой не только турок, но и всего населения бывшей Османской империи. Генезис социокультурной репрезентации выражается в следующих элементах: активное использование своего государственного флага, употребление в повседневной речи слов на турецком языке, использование акцентологии турецко-немецкого контактного языка, а также частые упоминания своего происхождения и стремление к сохранению традиций [2].

При рассмотрении особенностей национальной идентичности турецкой диаспоры в Германии можно условно разделить ее на три группы: бывший Западный Берлин; историческая область Вестфалия; остальная Германия, включая Гамбург. Первая характеризуется, как и любая крупная столица, высоким уровнем космополитизма; вторая, соответственно, традиционностью и патриархальностью, а третья, как правило, германизованнее первых двух и хорошо интегрирована в общество [3, 31-37].

При анализе двух наиболее ярких и институционализированных групп турецкой диаспоры в Германии помимо применения социально-эмпирического и сравнительно-исторических методов, можно производить и контент-анализ, например, наиболее известной и популярной (по количеству просмотров на Youtube) музыки. Таковой является хип-хоп, который за последние десять лет полюбился германскому слушателю, обогнав по количеству прослушиваний традиционную рок-музыку. Турки, как и афроамериканцы/латиноамериканцы в США, активно принимают участие в создании музыки жанра хип-хоп [4].

Сравнительно-сопоставительный анализ видеоклипов и текстов, например, наиболее просматриваемых клипов Mero и Mert (Olabilir, 200 млн просмотров и LIEBE HEIßT, 10 млн просмотров), позволяет выявить ряд общих черт для двух исполнителей, представленных в порядке убывания:

1. Показательное использование турецких слов в немецком языке;
2. Показательное использование турецкой акцентологии в немецком языке, однако, и немецкой акцентологии в турецком, что подчеркивает лингвокультурологическую связь между языками и странами;
3. Фокусы торговых лавок, ларьков с едой и социального жилья в клипах как одна из основ идентичности (профессиональной специализации, «этнического разделения труда» и социально-экономической ниши);
4. Репрезентация мифа о «Загадочном Востоке», отсылки к концептам Востока;
5. Фокусы визуально-телесной эмпатии внутри комьюнити (радушные взгляды, улыбки друг другу, поддержка объятьями и так далее);
6. Отсылки к «сложной жизни», «тяготам жизни иностранца» и «тяжелому прошлому» на контрасте с «эмпатией внутри комьюнити», «солидарности с традиционализмом и традиционной репрезентацией идентичности»;
7. Активное использование «турецкого стиля в одежде», кальянов, перстней, чётков, подчеркивании кофе, дёнер-кебабов, нардов в клипах;
8. Подчеркивание связи между поколениями (дети зачастую подчеркиваются как преемники того же образа жизни, а пожилое поколение, скорее, как мудрый и деликатный носитель тех же ценностей);
9. Ориентация на семейные и религиозные ценности, на патриархальные стандарты на контрасте с либерализмом Германии, прежде всего это проявляется в Берлине и у берлинских авторов.

Таким образом, репрезентация этнической и социальной идентичности турецкой диаспоры Германии активным образом проявляется в главных исторических центрах их расселения (Берлин и Вестфалия), существенным образом отличаясь между собой как столичный космополитичный регион от промышленного центра. Наиболее ярким и выразительным образом это проявляется у музыкальных исполнителей в жанре хип-хоп, которые являются ключевым агентом визуальной репрезентации этнической и социальной идентичности в Германии и на немецком языке.

Литература:

1. Audretsch, David B.; Lehmann, Erik E. The Seven Secrets of Germany: Economic Resilience in an Era of Global Turbulence, Oxford University Press, P. 130. – 2016.
2. Başar Alabay: Kulturelle Aspekte der Sozialisation – Junge türkische Männer in der Bundesrepublik Deutschland. Springer VS, Wiesbaden, – 2012.
3. Hacı-Halil Uslucan: Türkeistämmige in Deutschland – heimatlos oder überall zuhause? In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Heft 12–13/2017, P. 31–37.
4. Stefan Schmid: Integration als Ideal – Assimilation als Realität: Vorstellungen von jungen Deutschen und türkeistämmigen Migranten über ein Leben in Deutschland. V & R Unipress, Göttingen, – 2010.

© Егян А.А., 2020

ЗНАЧИМОСТЬ АРАБСКОГО ЯЗЫКА ДЛЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Язык всегда считался ключевым аспектом национальной идентификации. Арабский язык воспринимается арабами как важный символ, отражающий их национальную идентичность и чувство принадлежности к великому прошлому и настоящему.

Взаимосвязь между языком и национальной идентичностью всегда была спорным вопросом с точки зрения ее роли в формировании коллективной идентичности нации. Символическая функция языка мотивируется тем, что он рассматривается как «связь со славным прошлым» нации. Более того, язык – это мост, по которому нынешние достижения будут передаваться будущим поколениям.

Арабский язык является наиболее распространенным семитским языком. Его часто связывают с Кораном и хадисами пророка Мухаммеда. Арабский язык называют языком *ḥad*, (ض), т.к. в нем много эмфатических звуков. Еще один пример, который отражает убеждения некоторых арабских лингвистов в отношении уникальной природы арабского языка, – это его морфология. То есть, корни многих слов в арабском языке основаны на акустических и ментальных образах. Это указывает на то, что отношения между «означаемым» и «означающим» не являются случайными. Известный арабский лингвист аль-Арсузи утверждает, что источники большинства арабских слов носят естественный, имманентный характер. Одним из примеров этого является имитация звуков природы и иных звуков для выражения определенных чувств и эмоций, что можно рассматривать в качестве ономотопеи. Хурани следующим образом описывает арабов:

«Арабы больше, чем кто-либо, осведомлены о своем языке, чувствуют на онтологическом уровне свою связанность с ним, считая его не только величайшим из своих искусств, но и своим общим благом. Большинство арабов подразумевают под «арабской нацией» того, кто говорит на арабском языке».

Ответ на этот вопрос важен ввиду взаимосвязи между определением идентичности как таковой и определением национальной идентичности. Исторически термин «арабы» использовался для обозначения племен, которые жили на Аравийском полуострове и к северу от его границ за сотни лет до ислама. Арабские завоевания способствовали распространению ислама и арабского языка на обширных территориях.

Так, некоторые арабские ученые и теоретики считают арабами всех, для кого арабский является родным языком, и кто считает себя арабом. Халиль аль-Хусри, видный арабский идеолог, определяет араба как любого, кто

принадлежит к арабской стране и говорит по-арабски, независимо от его/ее религии, официального гражданства, происхождения и корней семей.

Можно утверждать, что арабский национализм и дискурс единой арабской национальной идентичности имели реакционную природу, а арабский язык выступал важным компонентом идеологической борьбы. Культура играла важнейшую роль в процессе объединения нации.

Как следствие, большинство стран добавили слово «арабский» к официальным названиям стран. Гамаль Абдель Насер, президент Египта и идеолог панарабизма, обратился к Организации Объединенных Наций в 1960 году со словами: «Мы заявляем, что верим в единую арабскую нацию. Арабы всегда были лингвистически объединены. А языковое единство – это единство мысли».

Вне всякого сомнения, ислам оказал существенное влияние на распространение арабского языка. Арабский язык является языком Корана и представляет собой важный элемент мусульманской идентичности. Мусульмане считают Коран непереводаемым. Это объясняет, почему переводчики, особенно мусульмане, пишут: «объяснения» или «толкования» Корана, когда переводят значения Корана.

Рассмотрев идеологическую и символическую роль арабского языка в контексте национальной идентичности, можно заметить, насколько арабский язык важен для арабов; как его использовали в качестве инструмента противодействия внешним культурным и политическим угрозам идентичности. Кроме того, арабский язык неразрывно связан с исламом и имеет сакральное значение для мусульман всего мира.

Литература:

1. Льюис Б. Арабы в мировой истории с доисламских времён до распада колониальной системы. – М.: Центрполиграф, 2016.
2. Матвеев К. П. История ислама. – М.: АСТ: Восток – Запад, 2005.
3. Мечковская Н. Б. Язык и религия. Лекции по философии и истории религии. – М.: ФАИР, 1998.
4. Bassiouney R. Arabic Sociolinguistics. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
5. Spolsky B. Religion as a Site of Language Contact // Annual Review of Applied Linguistics, 2003.

© Жилейкин А.А., 2020

ПОДЪЁМ СИКХСКОГО СЕПАРАТИЗМА В ПЕРИОД ПРАВЛЕНИЯ ИНДИРЫ ГАНДИ В ОЦЕНКАХ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Во время правления третьего премьер-министра Индии Индиры Ганди, которое длилось с 1966 по 1984 годы с перерывом в 1977-1980 годах, одной из острых проблем в стране был подъём национального сикхского движения в пограничном с Пакистаном штате Пенджаб. С момента обретения независимости сикхи стремились к созданию в Индии штата, где они составляли бы большинство, самые активные представители сикхского общества к тому времени создали партию Акали Дал (она создана ещё в 1920 году во времена британского колониального правления). Первой причиной подъёма сикхского движения при правлении Индиры Ганди стал раздел штата Пенджаб в 1966 году и выделение из него штатов Хариана и Химачал-Прадеш, где большинством населения были индуисты, что было расценено как уступка Акали Дал. Вторым немаловажным фактором роста сепаратистских тенденций у сикхов стали экономический подъём Пенджаба и успешное внедрение продвигаемой Индирой Ганди «зелёной революции», что привело к конфликту штата с федеральным центром в Дели, борьбой за развитие собственного производства и сохранение у себя в штате заработанных доходов в бюджете вместо распределения их в беднейшие штаты. Результатом стало решение Акали Дал в 1973 году принять Анандпурскую резолюцию, где провозглашается борьба за полную автономию штата Пенджаб, что привело к радикализации сикхского национального движения. Ситуация усугубилась в период чрезвычайного положения 1975-1977 годов, в это время сикхские активисты Акали Дал проводили многочисленные митинги «за спасение демократии», сикхские лидеры объявили, что не смиряются с потерей свободы и сложившейся ситуацией в Индии. Попытки Индиры Ганди установить контакты с Акали Дал в период чрезвычайного положения не дали никаких результатов, и премьер-министр оказалась в растерянном положении, учитывая то, что режим ЧП не дал ожидаемых результатов. В этот период возникает движение за создание независимого сикхского государства – Халистана, в 1980 году формируется Национальный Совет Халистана во главе с Джагджит Сингх Чауханом, усилились позиции Джарнаила Сингх Бхиндрвала, агитировавшего за «чистый» сикхизм, за границей проводились конференции, поддерживающие сикхский сепаратизм. Это привело к крупномасштабному конфликту в Пенджабе в начале 1980-х годов, пиком которого стала операция «Голубая Звезда» в Амритсаре 5-6 июня 1984 года. Эта операция является самой

неоднозначной акцией, совершённой правительством Индиры Ганди и привела к убийству премьер-министра 31 октября 1984 года.

На данный момент в нашей стране, в Индии и на Западе создано немалое количество публикаций, посвящённых политической деятельности Индиры Ганди, и сикхский сюжет в них также рассматривается. Учёные пытались ответить на вопросы, была ли адекватной ситуации политика Индиры Ганди в отношении сикхов, и можно ли было избежать «Голубой Звезды».

Отечественные учёные в советскую эпоху старались либо не замечать сикхскую проблему, чтобы не опорочить политику Индиры Ганди, которая была дружелюбна к СССР, либо считать это происками западных спецслужб, а лидеров сикхского движения считали террористами. Операцию «Голубая Звезда» считали вынужденной мерой. Гибель Индиры Ганди объясняли происками внутренних врагов Индии и мстью за решительные действия против терроризма и экстремизма. В постсоветский период оценки сикхского движения не изменились, сикхов по-прежнему считают террористами, поскольку радикализация сикхских сепаратистов не привела к снижению напряжённости в регионе. Отличием от советской историографии является то, что решение вопроса сикхов правительством Индиры Ганди и операцию «Голубая Звезда» посчитали неадекватной ситуации и не способствовавшей урегулированию конфликта. «Разгром боевиков Бхиндранвале не привёл к снижению напряжённости. Часть экстремистов осталась на свободе (было несколько независимых друг от друга группировок). Очень важно и то, что, подавляя терроризм, индийские силовые структуры действовали грубо, допустив много вопиющих злоупотреблений: были случаи арестов, убийств (в том числе «ликвидаций при попытке к бегству») и пропаж без вести невиновных, пытки родственников боевиков; едва ли не на каждого сикха смотрели как на потенциального террориста, сепаратиста и т.п. Неудивительно, что репрессии породили только противодействие» [4, 413].

На Западе, а именно в США и Великобритании учёные подробно изучали в публикациях истоки сикхского национального движения, отмечали в ней религиозный фактор, старались избегать резких оценок (у Тарика Али сторонники Акали Дал назывались лишь «фанатиками» и фундаменталистами, но не террористами и экстремистами). Операция «Голубая Звезда» считалась неизбежной, потому что других способов успокоить ситуацию в Индии у Индиры Ганди в начале 1980-х годов не было: «Индира была в замешательстве. С одной стороны, она не хотела казаться мягкой по отношению к сикхским агрессорам, с другой, она знала условия, которые приведут к ухудшению ситуации в стране если она проведёт военную акцию, до того, как она оправдает отправку армии. Учитывая кризис в Пенджабе и перспективу выборов, Индира оказалась парализованной» [8, 478]. Иностранная поддержка сикхов изучалась в западной литературе, но она не ставилась на первый план, в отличие от советской историографии.

На родине политику Индиры Ганди как правило критикуют, сикхский сюжет не является исключением. Индийские учёные также подробно изучили историю сикхского движения, его радикализацию в 1970-е годы и развитие конфликта в начале 1980-х годов. Однако по отношению к сикхскому движению и лидерам Акали Дал индийские авторы относились враждебнее, чем к Индире Ганди. Индер Малхотра, С. С. Джилл, П. Джайакар не выступали на стороне Бхиндравале в данном конфликте, называя его террористом, не поддержали Анандпурскую резолюцию, так как она могла вызвать разгул насилия в стране, но и операцию «Голубая Звезда» не поддержали, посчитав её слишком жестокой и непродуктивной, а также оскорблением для сикхов. Индийские учёные считают, что этой операции можно было избежать, чтобы не провоцировать сикхов на ответные действия, а саму операцию «Голубая Звезда» считают самым трагичным эпизодом в истории независимой Индии, а также откровенным преследованием интересов партии ИНК, которая противоречила здравому смыслу.

В целом, в историографии никто из учёных не поддержал сикхских сепаратистов, посчитав их угрозой стабильного развития Индии в период правления Индиры Ганди. Однако и ответные действия Индиры Ганди поддерживают не все учёные, так как они были слишком жестокими и не привели к окончательному урегулированию конфликта. Оценки историков в этом вопросе с 1980-х годов не подвергались существенным изменениям, и они скорее всего не изменятся и в ближайшем будущем.

Литература:

1. Горев А.В. Роса на лотосе. Индира Ганди: мечты и свершения. М.: Политиздат, 1987.
2. Джилл С.С. Династия Ганди. Серии «Исторические силуэты» / пер. с англ. Г. В. Зряиной. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1997.
3. Ульяновский Р.А. Три лидера великого индийского народа: Мохандас Карамчанд Ганди, Джавахарлал Неру, Индира Ганди. М.: Политиздат, 1986.
4. Фурсов К.А. Львы Пятиречья: Сикхи — великие воины Азии. М.: Товарищество научных изданий КМК, 2011.
5. Юрлова Е.С. Индира Ганди: путь к власти. // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 2008. № 4. С. 96-108.
6. Яковлев А.Ю. Сикхи: от религии к террору и обратно. // Социально-гуманитарные знания. 2012. № 1. С. 262-274.
7. Ali T. An Indian Dynasty: the story of the Nehru-Gandhi family. N. Y.: G. P. Putnam's Sons, 1985.
8. Frank K. Indira. The Life of Indira Nehru Gandhi. New Delhi: Harper Collins Publishers, 2007.
9. Jayakar P. Indira Gandhi : an intimate biography. N. Y.: Pantheon Books, 1992.
10. Malhotra I. Indira Gandhi. A Personal and Political Biography. London, Sydney:

Hodder&Stoughton, 1989.

11. Puri B. Era of Indira Gandhi. // Economic and Political Weekly. Jan. 26, 1985. Vol. 20, No. 4. pp. 148-150
12. Roy A. The Failure of Indira Gandhi. // Economic and Political Weekly. Nov. 10, 1984. Vol. 19, No. 45. pp. 1896-1897

© **Зайцев А.А.**, 2020

К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ИНДИЙСКИХ ПЛЕМЕН ШТАТА ТРИПУРА

В июне 2019 года Центр палеоэтнологических исследований организовал антропологическую экспедицию в Северо-Восточную Индию (СВИ). Её целью было исследование народности трипури, населяющей одноименный штат Трипура. По итогам экспедиции был собран обширный биолого-антропологический и этнографический материал. В рамках данной статьи мы хотим представить некоторые результаты обработки собранных этнографических данных и предварительные выводы по проблеме формирования национальной идентичности народов данного штата Республики Индия.

Сегодня во многих странах Востока наблюдаются процессы этнической, национальной консолидации, ассимиляции, формирования надэтнических общностей, что резко отличает современное развитие Востока от Запада. Большинство азиатских стран возникли на месте полиэтнических колоний, которые населяли многочисленные этнические группы, находившиеся на разных ступенях общественного, экономического и материально-технического развития [2, 5]. Сегодня для Индии остро стоит вопрос этнического и политического объединения, создания единой индийской нации. Решение этой проблемы осложняется наличием, помимо многочисленных народов, таких как, например, хиндустанцы, маратхи, бенгальцы, огромного количества мелких этнических групп. Официально в Индии проживает приблизительно 636 «племен», которые примерно до конца XIX века пребывали в состоянии большей или меньшей изоляции по отношению к другим народам страны [1, 4]. Еще британское правительство выделяло их в особую категорию населения, а в независимой Индии были созданы специальные списки так называемых «зарегистрированных племен», которые стали находиться под специальной опекой государства. Характерной чертой СВИ является то, что большинство групп *адиваси* (индийский термин для обозначения племен) расселены здесь компактно, что позволило прочертить границы штатов именно по территории их компактного проживания [3, 3].

Штат Трипура находится на крайнем западе СВИ, с трех сторон он граничит с Бангладеш и только восточная его часть – со штатами Ассам и Мизорам. По данным переписи 2011 года в Трипуре проживает 3,5 млн человек, из них почти 32% относятся к зарегистрированным племенам. В нашем исследовании приняли участие 356 индийцев, из них 294 человека относились к представителям зарегистрированных племен. По результатам анкетирования на вопрос об этнической принадлежности 281 человек назвал себя трипури. Среди опрошенных этой группы было представлено 4 фамилии:

| | | | |
|------------------------|----------------------|-----------------------|------------------|
| Деббарма (Debbarma) | Трипура (Tripura) | Джаматия (Jamatia) | Рьянг (Reang) |
| 263 человека | 9 человек | 6 человек | 3 человека |

В связи с этим возникает несколько вопросов. Кто же такие трипури? Единая ли это племенная группа с общим происхождением? Или в её состав входят отдельные этнические группы? Индийская этнографическая литература не дает четкого ответа на эти вопросы. Как правило, индийские авторы, когда пишут о жителях Трипуры, выделяют несколько отдельных племенных групп – это трипури, рьянг, джаматия, ноатия и учай [8, 6]. Все они говорят на языке *кокборок*, входящем в сино-тибетскую семью. В биолого-антропологическом отношении их можно отнести к представителям монголоидной расы [7, 481]. Таким образом, получается, что классификация индийских этнографов расходится с данными, собранными нашей антропологической экспедицией. Снова возникают вопросы. Во-первых, почему в ходе анкетирования и джаматия, и рьянг на вопрос об этнической принадлежности называют себя трипури (конечно, выборка по этим группам очень мала, но тем не менее)? Во-вторых, что такое «деббарма»? В какую из вышеперечисленных групп их можно включить? В-третьих, так и неясно значение термина «трипури». Если это обобщающее название всех *кокборокоязычных* племен, тогда почему же индийские специалисты выделяют их как отдельную группу наравне с джаматией и рьянг?

Особенностью индийской переписи населения является то, что этническую принадлежность спрашивают только у представителей «зарегистрированных племен» (*scheduled tribes*). Для остальных индийцев индикатором этнической принадлежности служит родной язык [4, 8-9]. В связи с этим интересно сравнить данные переписи штата Трипура за 2011 год по этим двум показателям.

| Название племени | Количество человек |
|-------------------------|---------------------------|
| Трипура/Трипури | 592 255 |
| Рьянг | 188 220 |
| Джаматия | 83 347 |
| Ноатия | 14 298 |
| Учай | 2 447 |
| Родной язык | Количество человек |
| Кокборок | 917 900 |
| Рьянг | 58 539 |
| Трипури | 33 138 |
| Другие* | 1 717 |

**В статистических данных переписи Кокборок, Рьянг, Трипури и другие названы диалектами языка трипури.*

На основании приведенных выше данных можно утверждать, что количество людей, идентифицировавших себя как «трипури», совершенно не совпадает с количеством носителей одноименного языка. То же самое можно сказать и про рьянг.

Как уже отмечалось выше, племена СВИ до конца XIX века находились в относительной изоляции от многочисленных народов, поэтому формирование этноязыкового самосознания населения началось достаточно поздно и под влиянием внешних факторов. В течение XX века было несколько волн миграции бенгальцев на территорию Трипуры, они смещали коренные народы с традиционных мест обитания и занимали наиболее плодородные и пригодные для жизни земли [9, 118-119]. Особенно увеличилась волна мигрантов-беженцев после раздела британской колонии на независимые Индию и Восточный Пакистан, а позже – после отделения Бангладеш от Пакистана. Всё это стимулировало растущий национализм и самосознание коренного населения. Начинается процесс слияния разнородных мелких субэтнических групп в противовес бенгальскому большинству. В 1972 году союзная территория Трипура получила статус штата, что тоже стало этнообразующим фактором [5, 144-145].

Ответить же на вопрос, чем изначально являлись общности деббарма, рьянг, ноатия, джаматия и трипура, могут помочь данные лингвистики. Сегодня в Трипуре два наиболее распространенных языка – это бенгальский и кокборок. Последний считается общим языком племен штата. Если обратиться к его характеристикам, то выясняется, что он делится на множество диалектов (или как пишут индийские лингвисты «кланов»), среди которых Деббарма, Джаматия, Трипура и др. Каждый из них, в свою очередь, тоже делится на несколько субдиалектов/субкланов [6, 18-19]. Носители этих диалектов еще не успели этнически идентифицировать себя, когда подверглись влиянию бенгальской миграции, поэтому консолидация стала происходить на уровне «зарегистрированные племена» – с одной стороны, с другой – «бенгальцы». С развитием СМИ, ростом уровня грамотности и образованности процесс консолидации племен стал только усиливаться. Сложное экономическое положение региона тоже играет не последнюю роль. Разные племена, говорящие на родственных языках, начали идентифицировать себя как одну этническую группу, в данном случае – трипури.

Таким образом, несмотря на то, что современные представители различных «кланов» трипури не идентифицируют себя с ними, тем не менее, антропологам необходимо рассматривать их как отдельные популяционные структуры с собственной, вероятно, очень древней биологической и социокультурной историей.

На сегодняшний день в Индии развиваются две противоположные тенденции. С одной стороны – это попытка официальных властей построить единую индийскую нацию, с другой – это консолидация и растущий

национализм малых народов. На примере индийского штата Трипура эти две тенденции очень хорошо просматриваются.

Литература:

1. Маретина С.А., Котин И.Ю. Племена в Индии. СПб, 2011. 152 с.
2. Национальный вопрос в освободившихся странах Востока. Под ред. А.А. Прусаускас. М., 1986. 260 с.
3. Прусаускас А.А. Северо-Восточная Индия: этническая ситуация и политика. М., Наука, 1981. 240 с.
4. Сахаров И.В. Западная Бенгалия. Л., 1977. 372 с.
5. Chandra B., Mukherjee M., Mukherjee A. India since independence. New Delhi, 2008. 772 p.
6. Debnath R. Kokborok language origin and development. Tripura, 2014. 401 p.
7. Hazra M., Devbarman D.P. Tripuri. People of India. Volume XLI. Tripura. Edited by K.S. Singh. Calcutta, Seagull books, 1996. 553 p.
8. Mohanta B. Tripura in the light of socio-political movements since 1945. Kolkata, 2004. 162 p.
9. Sandys E.F. History of Tripura. Agartala, 2016. 128 p.

© Зарипова Л.Р. 2020

ДЕСТАН КАК ЖАНР ТРАДИЦИОННОЙ ТУРЕЦКОЙ ПОЭЗИИ В ТВОРЧЕСТВЕ НАЗЫМА ХИКМЕТА

Дестан как одна из особых форм эпических произведений зародился в литературе стран Ближнего Востока, Азии. Этот жанр может иметь прозаическую и поэтическую составляющую и, как правило, представляет собой переработку различных героических сюжетов, легенд и преданий. Непосредственно связанные с народным творчеством своими мотивами, средой бытования и близостью по жанровым характеристикам, дестаны являются источником знаний о проявлениях национального мировидения в художественном творчестве, национальной ментальности в литературе. Народные начала в творчестве Назыма Хикмета отражены в двух эпических произведениях – «Дестане о Шейхе Бедреддине, сыне кадия города Симавне» и «Дестане об освободительной борьбе». Обе поэмы повествуют об исторических событиях, ставших поворотными для турецкой нации. Цель данного исследования – определить, в какой форме в творчестве Назыма Хикмета отражены элементы традиционной турецкой литературы.

Результаты исследования: вобрав в себя настроения нации, её переживания и эмоции, дестаны стали отражением национальной мысли и национального чувства, в них заключена коллективная память народа. В саге «Дестан об освободительной борьбе» описываются события 1919-1923 годов – периода борьбы турецкого народа с иностранными интервентами и зарождения новой турецкой идентичности. Война за независимость во главе с Мустафой Кемалем завершилась победой над оккупантами и торжеством освободительных сил. В основе дестана лежит реальное историческое событие, что соответствует эпической традиции. Тема объединения нации для защиты родины, поднятая Назымом Хикметом в данной работе, также является важным элементом эпического произведения. Важно отметить, что в поэме соблюдена классическая структура дестана – чередование прозаических отрывков с рифмованными строками. Образы-символы, задействованные автором, такие как Земля, Вода, Воздух и Пламя, имеют иносказательный характер, частично выступают в роли отсылки к космогоническим мифам [10, 88]. Характерное для традиционной поэзии упоминание судьбоносных изменений в жизни нации, использование отдельных средств художественной выразительности, в частности, рефренов и анафор, сближает дестан с произведениями народных песенных жанров [4, 273]. К проявлению элементов народной культуры можно отнести наличие в саге классических персонажей: наделённого мудростью героя-лидера (Мустафы Кемалю) и женских героев-помощников.

Дестан о шейхе Бедреддине – это прежде всего сказание об общем эпическом наследии турок. Суфийский шейх Бедреддин Махмуд был идейным лидером массового народного движения, вспыхнувшего в начале XV века. В рамках этого движения под лозунгом социальной справедливости сельские жители и городские ремесленники выступили против султанских войск и потерпели поражение. В данной поэме преобладают элементы восточных героических дестанов: изображены портреты доблестных воинов, присутствует деление мира персонажей на враждебный и дружественный. В произведении встречаются традиционные для устного народного творчества средства выразительности: лексические повторы, чередование длинных и коротких строк [9, 183]. Лирическая составляющая поэмы представлена разнообразием систем стихосложения: классическим стихом *арузом* и народным силлабическим стихом *хедже*. Дестаны создаются на основе коллективной памяти нации, и с этой позиции ключевым моментом, отражающим общее прошлое турецкого народа, является описание национальной борьбы.

Дестаны создаются на основе культурной традиции. Истории о войне, героизме дарят будущим поколениям чувство сопричастности к общему прошлому, способствуют осознанию собственной вовлеченности в протяженный процесс жизни нации. В обоих произведениях Назыма Хикмета элементы национальной литературы представлены как на уровне содержания, так и на уровне структуры, системы стихосложения, композиции. Присутствуют они также и в наборе средств художественной выразительности.

Литература и интернет-источники:

1. Литературный энциклопедический словарь / Под ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева, 1987. URL: <https://1599.slovaronline.com> (дата обращения: 21.10.2020).
2. Мирбадалева А. С. Текстология тюркоязычного эпоса: автореф. дис. ... д-ра ист. наук / Российская академия наук. – М., 1995. – 50 с. URL: <http://cheloveknauka.com/v/558447/a#?page=50> (дата обращения: 21.10.2020).
3. Сысоева А. Особенности турецкого музыкального фольклора // Вестник ЧелГУ. – 2003. – № 2. – С. 272-279. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-turetskogo-muzykalnogo-folklor> (дата обращения: 21.10.2020).
4. Хикмет Н. Избранное. Стихотворения, поэмы, автобиография. Пер. с тур. – М.: Художественная литература, 1974. – с. 289-318.
5. Фиш Р. Назым Хикмет. Жизнь замечательных людей. – М.: Издательство ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия», 1968. – 328 с.
6. Фиш Р. Служение истине несовместимо со служением власти. Перечитывая и вспоминая Назыма Хикмета // Вопросы литературы. – 2000. – No. 2. URL:

- <http://vivovoco.astronet.ru/vv/papers/bio/hikmet.htm> (дата обращения: 20.10.2020).
7. Akdik H. M. Kuvâyi Milliye ve Şeyh Bedreddin Destanı'nda Halk Edebiyatının Dönüşümü: Yüksek Lisans Tezi / Bilkent Üniversitesi. – Ankara, 2011. – 145 s. – URL: <http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0006470.pdf> (дата обращения: 21.10.2020).
 8. Damla M. Tarih ile Kurmaca arasında Klasik Dışı bir Destan: Kuvâyi Milliye // Emperyalizm ve Edebiyat: Emperyalizm-Odaklı Eleştiri Işığında Türk Edebiyatına Bakış. – Çanakkale, 2020. – S. 131-152.
 9. Gariper K. Epik Destan Geleneği ve Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı // Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları. – 2019. – № 2. – S. 171-187. – URL: <http://dx.doi.org/10.26517/ ytea.401> (дата обращения: 21.10.2020).
 10. Gariper K. Epik Destan Geleneği ve Nazım Hikmet'in Kuvâyi Milliye Destanı // Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları. – 2016. – № 15. – S. 82–99. – URL: https://www.academia.edu/26856550/kağan_gariper_epik_destan_geleneği_ve_nâzım_hikmetin_kuvâyi_milliyeye_destanı (дата обращения: 21.10.2020).
 11. Hikmet N. Kuvâyi Milliye Destanı. – URL: https://www.siir.gen.tr/siir/n/nazim_hikmet/kuvayi_milliyeye.htm (дата обращения: 20.10.2020).

© Зидыганова А.Ю., 2020

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СИНГАПУРЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Многонациональный Сингапур, по существу, является Азией в миниатюре: каждая из проживающих там общин сохраняет свои национальные традиции. Считается, что «Город Льва» был основан в 1299 году. С этого времени началось превращение рыбацкого поселения Тумасик в важный торговый центр Юго-Восточной Азии. Во время колониального периода в Сингапур стали съезжаться торговцы из разных стран мира: малайцы, бугисы, китайцы, индусы, арабы и др. Тамилы занимались ростовщичеством, китайцы были рыбаками, ремесленниками и торговцами. Европейцы владели большинством местных банков, судоходных и страховых компаний. Кроме того, на остров перевезли 1200 английских заключённых. В 1828 году английский губернатор Стэмфорд Раффлз составил план города, согласно которому разные этнические группы населения должны были жить в разных частях острова. В 1867 году Сингапур официально стал британской колонией, на острове были размещены войска. Открытие Суэцкого канала в 1869 году усилило торговлю Европы с Азией, и Сингапур превратился в главный порт на пути с Запада на Восток. Вплоть до 1939 года именно иммиграция являлась главной причиной роста населения, а китайцы к началу XX века стали самой многочисленной группой населения.

Вот уже на протяжении 55 лет молодая республика пытается консолидировать пёстрое постколониальное общество. Важно отметить, что Сингапур предпочёл американской модели «плавильного котла» свою собственную модель этнического развития. Главный министр Сингапура (1955-1956 гг.) Дэвид Маршалл, стремился создать равноправное общество путём интеграции композитных национальных групп в единую сингапурскую нацию. Эта идея была претворена в жизнь под руководством первого премьер-министра Сингапура Ли Куана Ю. В первые годы независимости республики «было критически важно удержать вместе разноязычное, сочетавшее в себе различные культуры и религии общество, сделать его устойчивым», главной угрозой являлись именно межнациональные конфликты, способные перерасти в массовые столкновения [2, 9]. Любая статья и/или фотография, размещенная в прессе, могла стать причиной таких беспорядков, влекших за собой человеческих жертвы. Малайские экстремисты, используя живших в городе малайцев, могли в любой момент попытаться вернуть город-государство в лоно Малайзии [2, 8]. При этом у Сингапура не было собственной армии, а лояльность полиции, главным образом состоявшей из малайцев, оставалась под вопросом. Непростые условия, в которых формировалось молодое государство, надолго предопределили ключевые задачи нового правительства, главной из которых

являлось поддержание общественного порядка, без которого немислимо гармоничное развитие государства.

На тот момент у Сингапура не существовало какого-либо существенного плацдарма в виде народной культуры, которая бы брала истоки в далёком доколониальном прошлом (за исключением разрозненных культур отдельных этносов), в рамках которой можно было бы сформулировать некую общую национальную идею (доминирование одной из этих культур неизбежно привело бы к столкновениям). «Сингапур являлся искусственным государственным образованием. /.../ С крахом всемирной морской империи мы унаследовали остров без материка, сердце без тела» [2, 6]. В связи с этим её отсутствие решили восполнить концепцией «нациестроительства», которая и по сей день обеспечивает «мирное сосуществование» различных этносов внутри одного государства.

На сегодняшний день население Сингапура объединяется статистикой в четыре основные этнические группы – «китайскую», «малайскую», «индийскую» и «другие», которые, в свою очередь, подразделяются на 96 различных подгрупп. Эта классификация была создана в первые годы независимости Сингапура. В те годы китайская община (76,2% населения) стала играть ведущую роль в социально-экономической и культурной жизни; по отношению к ней индийцы и малайцы оказались на положении национальных меньшинств (7,1% и 14,6% соответственно). Чтобы сгладить данную диспропорцию, в основу строительства нового государства (фактически гомогенного по этническому составу) был положен записанный в Конституции принцип многонациональности и равенства граждан независимо от этнической принадлежности, социального статуса и вероисповедания. Концепция «нациестроительства» базируется на трех китах: многонациональности, меритократии и билингвизме [4, 33]. Эти три концепта институализируются через множество механизмов социализации, включая образование, публичные мероприятия и СМИ. В соответствии с языковой политикой Сингапура, учащиеся школ помимо английского должны изучать второй язык по выбору – как правило, родной, однако бывают и исключения. Нередки ситуации, когда родители всерьёз задумываются о том, какими перспективами обернётся та или иная национальность в паспорте (так же, как и в случае с языками, в паспорте указываются две национальности) и изучаемый язык в школе. Независимо от меритократии, вся структура общественных отношений Сингапура пронизана различными квотами и ограничениями по этническому признаку.

Например, в соответствии с жилищной политикой государства, устанавливается максимальный процент жителей определенной национальности в каждом жилом блоке: когда количество жителей, принадлежащих определенной национальной группе, достигает своей квоты, продажа квартир в этом блоке лицам данной категории не допускается [1, 311]. По сути, такая национальная классификация лишь обостряет скрытую национальную дискриминацию. Кроме того, нельзя не отметить и тот факт, что в настоящее

время проблема формирования «сингапурской идентичности» продолжает усложняться в связи с притоком в страну трудовых мигрантов.

Известно, что социально-политический и культурный контекст накладывает особый отпечаток на СМИ. В сингапурской прессе доминирует английский язык – можно предположить, что это не только наследие колониального прошлого, но и некая опосредованная попытка объединить разрозненное население (как часть новой культуры). На практике именно англоязычные газеты оказывают на граждан наибольшее влияние и, что особенно важно, играют ключевую роль в избирательном процессе. Примечательно, что количество периодических изданий и их тираж пропорционален этническому составу населения (пресса на китайском, малайском и тамильском языках). Существует мнение, что время от времени СМИ специально искусственно обостряют проблему кризиса идентичности, чтобы власти могли делать вид, что они прикладывают все усилия для решения этой проблемы. Такая стратегия позволяет усиливать у населения чувство зависимости от государства [4, 34]. Кроме того, власти Сингапура на протяжении очень долгого времени используют особенности этнического состава населения как прикрытие для преследования неугодных журналистов и фильтрации средств массовой информации (на основании Internal Security Act предъявляются обвинения в разжигании национальной и религиозной розни) [3, 38-40].

Сингапур на протяжении нескольких десятилетий последовательно отстаивал и отстаивает право идти собственным путем. Если в западных меритократиях предпочитают подчёркивать равенство всех национальностей, превращая всех людей в некую серую массу, лишённую каких-либо отличительных особенностей, то в городе-государстве это равенство, национальная идентичность сингапурского народа, реализуется как раз наоборот, через акцентирование внимания на том, что молодая нация – это ни что иное, как совокупность нескольких национальностей, имеющих свои культурные особенности.

Литература:

1. Астафьева Е.М. Новое в национальной классификации сингапурцев // ЮВА: актуальные проблемы развития. 2011. №17. – с.304-315
2. Ли Куан Ю. Сингапурская история: из «третьего мира» – в «первый»: МГИМО (У) МИД России; М., 2005.
3. Chua, Beng Huat. Liberalism disavowed: communitarism and state capitalism in Singapore. – Ithaca: Cornell University Press, 2017.
4. Hill, Michael & Lian Kwen Fee. The politics of nation building and citizenship in Singapore. – London and New York: Routledge, 1995.

© Игнатенко А.А., 2020

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПТА «ЛЮБОВЬ» В РУССКОМ И КИТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ (НА МАТЕРИАЛЕ СЛОВАРЕЙ)

В современном быстроменяющемся мире вопрос о сохранении культур и их диалоге стоит как никогда остро. Язык – это отражение культуры народа, хранитель информации о заложенных в нем концептах. Под термином «концепт» большинство ученых понимает структурированный мыслительный элемент, по ряду причин образующийся в человеческом сознании. Любой концепт имеет собственную репрезентацию во всех языках и позволяет глубже понять культурные особенности каждой страны.

Концепт «любовь» занимает важнейшее место в картине мира всех народов, т.к. любовь – это базовое чувство эмоциональной системы человека. В дальнейшем мы рассмотрим значения данного понятия в русских и китайских словарях и проведем их компаративный анализ.

В китайском языке слово *любовь* 爱情 состоит из двух иероглифов: 爱 *ài* и 情 *qíng*.

Древний иероглиф 愛 со значением «любовь, привязанность, пристрастие» относится к фонетической категории (*синиэньцзы*), в своем составе он имеет ключ «сердце», отсылающий к чувству любви и симпатии [6, 20]. Он впервые появляется еще на панцирях черепах и на костях животных. Современный иероглиф 爱 – это его упрощенная версия, в котором ключ «сердце» был опущен. Данный иероглиф имеет следующие пять значений: любить; пристраститься к чему-либо; беречь; быть склонным; быть жадным до чего-либо [4, 75].

Иероглиф 情 со значением «чувство, обстановка» также относится к фонетической категории (*синиэньцзы*) [6, 482]. Он сохранил свое традиционное написание, в его левой части находится ключ «сердце» *qíng*, воплощающий чувство любви и симпатии. Историю данного иероглифа можно отследить, начиная с бамбуковых дощечек и шелка. Он содержит следующие восемь интерпретаций: чувство, эмоция; любовь, страсть; симпатия; устремление; искренность; характер, натура; обстоятельство; истина [4, 633].

На основе китайских толковых словарей мы выделили следующие значения слова «любовь» [2; 3; 4; 6]:

1. Романтическое чувство между мужчиной и женщиной (她和他有爱情);
2. Взаимное чувство страсти (对...燃起炽热的爱情);
3. Положительная энергия, сила, исходящая от человеческой души (爱情是崇高思想的姐妹);

4. Чувство, лежащее в основе брака и семьи (在婚姻关系中, 爱情这是个最重要最基本的因素);

5. Чувство, обрекшее человека на несчастье (宿命的爱情);

6. Чувство, вызывающее негативные эмоции (爱情最终只是一场交易).

В китайской лингвокультуре *любовь* имеет противоположные значения: светлое романтическое чувство, часто соотносящееся с браком и семьей; чувство, приносящее страдания или навлекающее беду.

В русской культуре концепт *любви* наделен широким содержанием. В литературе о любви часто пишут не только в контексте страсти между противоположным полом, но и всеобъемлющем глубоком чувстве, не носящем сексуального подтекста. Слово «любовь» можно обнаружить еще в древнерусском языке (*любы*) [5; 440]. В современном же русском языке любовь определяется следующим образом [1; 5; 7; 8]:

1. Чувство глубокой привязанности к кому-либо или чему-либо (*любовь к близким, любовь к родине*);

2. Чувство страсти между мужчиной и женщиной (*между ними вспыхнула любовь*);

3. Интерес, склонность к чему-либо (*любовь к музыке*);

4. Пагубная привычка (*любовь к спиртному*);

5. Чувство, направленное на объект любви (*она моя настоящая любовь*);

6. Высшее духовное чувство (*любовь – это свет*).

Соответственно, в представлении русских *любовь*, во-первых, несет положительную коннотацию: страсть между полами, привязанность к людям и объектам, возвышенное чувство; во-вторых, любовь имеет и отрицательную коннотацию: любовь как пристрастие.

Таким образом, в обеих культурах любовь представляется как а) светлое духовное чувство (*爱情有一种奇妙的力量 [4,280]; А когда есть любовь, достаточно воды и хлеба [1, 230]*); б) чувство влечения между мужчиной и женщиной (*年后终于越过了朋友的疆界, 共同游入了爱情的海洋 [2, 124]; Когда я поняла, что Ромка отдаляется всё больше, схватилась за голову: как вернуть его любовь? [7, 412]*); в) чувство, связанное с семьей и браком (*一个小孩子需要家庭的爱情, 而我有的是很多很多[4, 769]; И в этом фильме его отцовская строгость и любовь к этому малышке выражается профессиональной игрой [7, 420]*).

Различным же является негативная коннотация *любви*. В русской лингвокультуре *любовь* чаще соотносят с плохой привычкой (*любовь к сладкому*), в китайской же – с негативными эмоциями и последствиями любви (*爱情虽然美好却带来麻烦 [4, 790]*).

Литература:

1. Апресян Ю.Д. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. / Отв. ред. Ю. Д. Апресян. – М.: Языки славянской культуры, 2004. 1306 с.
2. Большой русско-китайский словарь / гл. ред. З. И. Баранова, А. В. Котов. 6-е изд., стереотип. – М.: Живой язык, 2008. 568 с.
3. Ван Ли. Словарь классического китайского языка (вэньянь). – Пекин: Китайское книгоиздательство, 2000. – 1817 с.
4. Люй Шусян. Современный китайский словарь. – Пекин: Торговое изд-во, 2012. – 1790 с.
5. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка. – М.: Мир и образование, 2012. – 1376 с.
6. Словарь древнекитайских иероглифов: с приложением словаря наиболее частотных омографов, встречающихся в древнекитайском тексте / под науч. ред. Т. И. Никитиной, В. П. Зайцева. – СПб.: КАРО, 2009. – 352 с.
7. Современный толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2007. – 960 с.
8. Ушаков Д. Н. Толковый словарь русского языка. – М.: Астрель, 2000. – 1499 с.

© **Игнатович Е.Л.**, 2020

ОКТАБРЬСКИЕ ПРОТЕСТЫ В ТАИЛАНДЕ В 2020 ГОДУ

Ещё не завершившийся 2020 год, столь внезапно обрушивший на весь мир пандемию COVID-19, для Королевства Таиланд также ознаменовался самыми масштабными антиправительственными демонстрациями с 2014 года, когда в результате очередного (тринадцатого по счёту в истории страны) военного переворота к власти пришёл нынешний премьер-министр Прают Чаноча. С конца февраля 2020 года, иными словами, с того момента, когда была распущена оппозиционная партия — «Партия будущего», пользовавшаяся широкой поддержкой прогрессивной части таиландского общества, — в заголовки таиландских (а иногда — и зарубежных) новостей то и дело попадают красноречивые кадры с центральных улиц г. Бангкока и других крупных городов, на которых в решительной попытке изменить политическую жизнь своей страны собираются десятки тысяч человек.

Первая волна протестов прокатилась по стране в конце февраля – начале марта 2020 года, сразу же после роспуска «Партии будущего», однако была прервана распространением COVID-19 и тяжелой эпидемиологической ситуацией во всём мире.

В июле же, после окончания вынужденного перерыва, антиправительственные демонстрации стали организовываться с новой силой, и в результате в прессе было объявлено о «самых крупных демонстрациях со времён протестов в 2014 году, которые предшествовали военному перевороту Праюта Чаночи» [1]. С июля митинги не только не утихли, но приобрели более крупные масштабы и получили широкий общественный резонанс.

Требования демонстрантов сводятся к трём основным положениям. Как сообщает тайская служба “BBC” (от 8 октября 2020 г.), к ним относятся: «отставка действующего правительства во главе с премьер-министром Праютом Чаночей; созыв чрезвычайной сессии парламента для разработки поправок к конституции; реформа института монархии с целью ограничить полномочия монарха демократической конституцией» [2]. И если первые два условия являются вполне характерными для многих социально-политических протестов в мире в целом и в Таиланде в частности, то последнее требование, выражающее открытое недовольство королём, можно назвать самым серьёзным вызовом, объявленным «институту монархии» за последние годы. Конечно, возможно привести пример Таксина Чиннавата (премьер-министр Таиланда в 2001–2006 гг.), широко известной личности в политической истории Таиланда, невероятная популярность которого иногда невольно отодвигала фигуру короля на второй план; однако, как отмечает политолог Кевин Хьюисон, «...Таксин демонстрировал неизменную преданность и лояльность королю и его власти» [5,

128], не пытаясь (по меньшей мере, напрямую) ставить под сомнение авторитет короля. Тем не менее, всё-таки нужно учитывать, что «политический курс, линия поведения, собственный стиль и популярность Таксина – в совокупности всё это казалось вызовом монархии» [5, 128].

Во всяком случае, такой смелый шаг, как открытое требование участников сегодняшних протестов реформировать институт монархии, примечателен сам по себе. Можно предположить, что он был сделан с целью ввести в замешательство правительство, которое, испугавшись такой решимости, могло бы пойти на уступки митингующим, однако даже в таком случае этот шаг может показаться опрометчивым: дело не столько даже в уголовной ответственности, которая, согласно статье 112 Уголовного кодекса Королевства Таиланд, предусмотрена за оскорбление Величества, сколько в том, что подобное требование едва ли получит поддержку в консервативном, традиционалистски настроенном таиландском обществе. Для многих его представителей (особенно среди старшего поколения), превосходящих численностью демонстрантов и их сторонников, до сих пор сакральный смысл имеет представленная ещё королём Рамой VI Вачиравудом (1910–1925 гг.) концепция: «Нация – религия – король». В случае же, если само по себе требование участников протестов в силу различных причин (к примеру, недостаточный резонанс) не сможет настроить значительную часть таиландского общества против них, это будет несложной задачей для проправительственных СМИ, занимающихся политической пропагандой.

Ответом властей на требования демонстрантов стало распоряжение от 15 октября 2020 года о введении в Бангкоке, охваченном протестами, чрезвычайного положения [3]. Дальнейшие события представить нетрудно: полицейские и военные ограничили движение по городу и стали разгонять митинги; началось применение силы против демонстрантов; стали появляться новости о первых жертвах. Вопреки запретам правительства о распространении информации, социальные сети мгновенно облетели многочисленные фотографии с места событий, демонстрирующие разительный контраст между полицией и военными с дубинками и щитами, применяющими слезоточивый газ и водомёты, – и участниками протеста, вооружёнными лишь зонтиками, столь необходимыми в сезон дождей. Зонты стали не менее узнаваемым символом протеста, чем жест из трёх сложенных пальцев, который (по разным интерпретациям) не то символизирует три требования демонстрантов, не то отсылает к знаменитому лозунгу Великой Французской Революции, не то является аллюзией на фильм «Голодные игры».

Вероятно, широкий общественный резонанс (не только в Таиланде, но и по всему миру), который получило противостояние демонстрантов и полиции, и стал причиной указа об отмене чрезвычайного положения, изданного буквально на момент написания этой статьи [4].

По странному стечению обстоятельств именно октябрьские социально-политические протесты в Таиланде приобретают печальную известность. Так, одной из самых печальных страниц в истории страны являются кровавые события 6 октября 1976 года, известные также как «Бойня в университете Тхаммасат» – безжалостная расправа со студенческими протестными движениями, учинённая ультраправыми боевиками. Хочется верить (и для этого есть все основания), что октябрьские антиправительственные демонстрации 2020 года не встанут в один ряд с трагедией тех лет.

Ссылаясь на неудачный исторический опыт социально-политических протестов в Таиланде, можно предположить, что и протесты 2020 г. не приведут к желаемому для всех сочувствующих митингам результату.

Как бы то ни было, очевидно одно: социально-политические протесты в 2020 г. обнажили глубокий разрыв между прогрессивной частью тайландского общества (главным образом, к ней относится молодёжь, студенчество, просвещённая интеллигенция) и консервативной верхушкой, которая зиждется на поддержке традиционалистски настроенной части населения, к которой по-прежнему можно отнести большую часть тайского народа.

Литература и интернет-источники:

1. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://coconuts.co/bangkok/news/anti-government-rallies-spreading-across-thailand/> (дата обращения: 22.10.2020).
2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.bbc.com/thai/thailand-54461248> (дата обращения: 22.10.2020).
3. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.thairath.co.th/news/politic/1953045> (дата обращения: 22.10.2020).
4. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.thairath.co.th/news/politic/1959239> (дата обращения: 22.10.2020).
5. Hewison K. Thaksin Shinawatra and the Reshaping of Thai Politics' // Contemporary Politics. 2010. Vol. 16. No. 2. P. 119–133.

© **Игнатъев М. А.**, 2020

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЛИВАНСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ «ХЕЗБОЛЛА» В РАБОТАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

В ходе гражданской войны в Ливане, которая продолжалась в 1975-1990 годы, возникла радикальная шиитская военная организация «Хезболла», название которой переводится как «Партия Бога» [16, 217]. Её возникновение стало ответной реакцией шиитской общины Ливана на оккупацию части этой страны Армией Оборона Израиля. В рамках гражданской войны лидеры «Хезболла» определили наиболее приоритетные на тот момент цели: изгнание из страны израильтян, американцев, французов и их союзников, а также декларировали необходимость дать возможность народу определять своё будущее и выбирать форму правления. Ключевую роль в возникновении движения сыграл Иран. Ведь именно политика экспорта идей «исламской революции» в Ливан, страдающий от военных столкновений на своей территории, вместе с мерами практической помощи по подготовке рядовых членов боевых подразделений позволила в сжатые сроки с 1982 по 1990 годы стать весомым игроком в стране, с которым теперь нужно было считаться. Ещё одним государством, которому приписывают роль организатора движения, является Сирия. Однако, это не совсем так. Контроль сирийских войск Долины реки Бекаа позволил «Хезболла» получать вооружение и специалистов из Ирана [3, 88]. Сирийское правительство разве что косвенно является пособником в этом процессе. Таким образом, мы наблюдаем активное внешнее вмешательство в дела Ливана, что и привело к столь скорому укреплению «Хезболла».

Только в 1985 году «Хезболла» была преобразована в военно-политическую организацию путём создания в своей структуре полноценной политической партии, которая на первых же послевоенных выборах в 1992 году вошла в Парламент [13, 111]. Параллельно существовало и военное крыло, численность которого с годами росла.

При рассмотрении деятельности «Хезболла» в заявлениях политических деятелей России и США мы наблюдаем явную поляриность. Так, министр иностранных дел РФ Сергей Лавров в своём интервью Российской Газете в очередной раз подчеркнул, что Россия не относит эту партию к числу террористических. Американский вице-президент Майкл Пенс, комментируя события в Венесуэле, напротив, заявил: «Ливанская «Хезболла», которая в США внесена в террористический список, в Венесуэле давно располагает ячейками и базами залегания. Иранцы через «Хезболлу» воздействуют на народ Венесуэлы и всей Южной Америки» [5]. В разрез со своими заокеанскими коллегами Европол в 2013 году выпустил специальную брошюру, в которой отсутствуют такие радикальные формулировки. Эти примеры позволяют определить

различия во взглядах, обусловленные политической конъюнктурой и раскладом сил в международных отношениях.

Исходя из отсутствия единства во взглядах политических элит, необходимо дать ответ на вопрос, как научное сообщество рассматривает деятельность «Хезболла». До сих пор в научной аналитике нет единого определения, чем же она является. Для одних – это политическая партия, для других – террористическая организация, для третьих и вовсе государство в государстве. Долгое время про «Хезболла» писали лишь в контексте событий гражданской войны в Ливане или при изучении влияния идеи «экспорта исламской революции» аятоллы Хомейни [1, 245], [2, 30], [20, 167]. «Хезболла» непременно упоминали в одном контексте с Ираном, что свидетельствует о несостоятельности организации как самостоятельной в первые годы её развития. Действительно, именно прямое всестороннее спонсирование правительства ИРИ определило идеологический и политический векторы развития движения. В этот период в отечественной науке «Партию Бога» чаще называют «проиранским формированием» [20, 167] или «движением» [17, 138]. Этой позиции придерживается и известный российский арабист Ахмедов В. А., который обращает внимание на то, что появление подобных религиозно-политических структур связано в значительной мере с «иранским фактором» [1, 245]. Это обобщённое название последствий исламской революции 1978-1979 годов. Такая позиция соответствует общему вектору работ ученого, который является признанным специалистом в изучении развития Сирии, которая, как мы указывали ранее, стала соорганизатором движения. Доцент МГИМО Морозов В. М., работы которого в большей степени исследуют Палестину и арабо-израильский конфликт, также намеренно отказывается от радикальных определений и вовсе определяет «Хезболла» как «антиизраильское социально-политическое движение», исследуя методики внешнеполитического взаимодействия «Хезболла» с иными субъектами мировой политики [13, 111], [11, 92]. Позиция данного автора также понятна и исходит из того, что «Хезболла» первоначально появилась в результате израильского вторжения в Ливан. К тому же в её рядах и на данный момент большое количество радикально настроенных палестинских беженцев. С ним соглашается другой востоковед, доцент РУДН Савичева Е. М., которая в своих многочисленных работах рассматривает широкий спектр вопросов всего региона, но ливанской проблематике уделяет особое внимание [17, 133], [15, 55]. Во всех её работах «Хезболла» представлена как важный региональный игрок, что доказывает необходимость многоаспектного подхода при изучении объекта. Другой специалист в сфере международных отношений Беренкова Н. А. в своей кандидатской диссертации рассматривает шиитскую общину Ливана, а также те условия, которые привели к её активизации в годы гражданской войны. Она также, как и коллеги, исключает использование термина «террористический», характеризуя боевые действия «Хезболла» [2, 29]. Появившаяся в годы гражданской войны «Партия Бога», с момента формирования опирается на шиитов, как главенствующую конфессию на юге Ливана. В этой связи

закономерным является и позиция исследователя. Представленных авторов объединяет то, что их работы направлены на изучение государств одной стороны конфликта. Иран, Сирия, Ливан, Палестина – эти страны активно противостояли Израилю на момент появления «Хезболла» и продолжают это делать. Своими умеренными формулировками авторы подчёркивают более обширное осознание важности и влияния движения не только в Ливане, но и в регионе в целом.

Однако видный отечественный востоковед, президент Российского еврейского конгресса (2001-2004 гг.) Сатановский Е.Я., работы которого преимущественно направлены на изучение Израиля, относит «Хезболла» к «террористической организации ровно, как и ХАМАС» [18, 38]. Эту позицию разделяет и Звягельская И.Д., являясь специалистом в сфере безопасности на Ближнем Востоке, она негативно рассматривает деятельность партии. И действительно, «Хезболла» по праву считается деструктивным элементом при попытках возобновления процесса урегулирования [4, 80], [8, 16], [10, 98]. С автором нельзя не согласиться, её аргументы восходят к программным документам «Хезболла», где одной из целей существования движения является уничтожение Государства Израиль. Также стоит отметить ряд исследований внешней политики США на Ближнем Востоке [4, 80], [6, 35], [7, 114], [14, 58]. Работы этих исследователей объединены общим взглядом на террористическую сущность «Хезболла», которая опирается на нормативную базу США. Налицо различие подходов в оценках деятельности исследуемого объекта, но такое расхождение научно обосновывается позициями, на которых стоят исследуемые государства. В противовес арабским государствам находится Израиль, а также США, которые обеспечивает свои интересы в регионе через поддержку Нетаньяху.

На мой взгляд, определение «Хезболла» как террористической организации является некорректным. События последних двух десятков лет свидетельствуют о том, насколько обширна её деятельность. Указывая на её террористическую направленность сегодня, представители США и Израиля делают упор преимущественно на нелегитимном участии Партии в событиях в Сирии. В свою очередь, президент Сирии Башар Асад и руководитель «Хезболла» шейх Хасан Насралла не раз заявляли о том, что между двумя сторонами были достигнуты официальные договорённости и действия последних являются мерой поддержки дружественного режима. На внутривосточной арене сегодня «Хезболла» является лидером оппозиционной Коалиции 8 марта, её представитель является спикером действующего Парламента. С 2005 года в правительстве ряд министерских портфелей также удерживают члены этой партии. Таким образом, на сегодняшний день риторика в научных кругах преимущественно умеренная, исследователей всё больше интересует взгляд на проблему изнутри, а не поверхностные политизированные этюды. Но в противовес ей находится иная риторика, с которой выступают преимущественно представители администрации США. Это мешает выстраиванию всестороннего диалога для достижения условий мирного сосуществования, стремление к которому

декларируется на многих международных площадках. Представляется, что выбор определения зачастую обусловлен позицией, которой придерживается автор исследования относительно внешнеполитической ситуации на Ближнем Востоке. Между понятиями «Хезболла» и «правительство Ливана» нельзя поставить знак равенства. Их взгляды и цели также существенно разнятся. Однако периодические попытки деятелей «Хезболла» прикрыться «ливанским флагом» не только заставляют поставить под сомнение их акторность, но и усложняют осмысление их идентичности в контексте многоконфессиональной картины страны.

Литература и интернет-источники:

1. Ахмедов В. М. Ливанская «Хезболла» в этно-конфессиональной структуре современного Ливана / В. М. Ахмедов // Этнос и конфессии на Востоке: конфликты и взаимодействие. - Москва, 2005. - С. 245.
2. Беренкова Н. А. Идея исламского государства в политической идеологии и программе организации Хезболла / Н. А. Беренкова, А. А. Корнилов // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. - Москва, 2013. - С. 28-33.
3. Беренкова Н. А. Феномен шиитского активизма в Ливане и его влияние на международные отношения Ближнего Востока (1967-2013 гг.): специальность 07.00.15 «История международных отношений и внешней политики»: диссертация на соискание научной степени кандидата исторических наук / Беренкова Наталья Александровна. - Нижний Новгород, 2015. - 195 с.
4. Беспалов С. В. Транснациональный исламский терроризм - глобальная проблема / С. В. Беспалов // PolitBook. - Москва, 2012. - Вып. 3. - С. 73-82.
5. В Венесуэле «Хезболла», а в Сальвадоре - свои «арафаты»: [Электронный ресурс]. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2019-02-19/12_459_problem.html (Дата обращения: 01.03.2019).
6. Гасанов М. М. Арабская весна и Иран / М. М. Гасанов // Juvenis scientia. - СПб, 2017. - Вып. 2. - С. 32-35.
7. Дмитриев И. А. Что такое исламистский терроризм? / И. А. Дмитриев // Власть. - Москва, 2011. - Вып. 6. - С. 113-115.
8. Звягельская И. Д. Конфликты на Ближнем и Среднем Востоке: тенденции и игроки / И. Д. Звягельская // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: История и современность. - Москва, 2017. - Вып. 3. - С. 16-24.
9. Звягельская И. Д. Израиль - Иран: балансирование на грани? / И. Д. Звягельская, В. М. Морозов // Вестник МГИМО-Университета. - Москва, 2010. - Вып. 5. - С. 65-73.
10. Звягельская И. Д. Суверенитет и государственность на Ближнем Востоке: невыносимая хрупкость бытия / И. Д. Звягельская // Контуры глобальных трансформаций. - Москва, 2017. - Вып. 2. - С. 97-109.
11. Крылов А.В. Ислам в Палестине / А.В. Крылов, В.М. Морозов // Ислам в государственной и общественно-политической системах стран Востока:

- учеб. пособие / под ред. Л.М. Ефимовой, М.А. Сапроновой; [К. П. Боришполец, Р.Д. Дауров, Б.В. Долгов и др.]; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) МИД России, каф. востоковедения. - М.: МГИМО-Университет, 2018. - С. 88-117.
12. Государство Палестина: право на будущее: монография / А.В. Федорченко, А.В. Крылов, В.М. Морозов; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) М-ва иностр. дел Рос. Федерации, Центр ближневосточных исследований Ин-та междунар. исследований. - М.: МГИМО-Университет, 2018. - 418 с.
 13. Морозов В. М. Компаративный анализ акторности ХАМАС и Хизбаллы и перспективы их встраивания в мировой общественный порядок / В. М. Морозов, А. Б. Хачирова // Сравнительная политика. - Москва, 2018. - Т.9. Вып. 2. - С. 105-113.
 14. Наливкина Н. В. Концепция пособия исламистов анархистам в современной террорологии / Н. В. Наливкина // Вестник Томского государственного университета. - Томск, 2012. - Вып. 357. - С. 53-58.
 15. Савичева Е. М. Ливан и Турция: конструктивный диалог в сложной региональной обстановке / Е. М. Савичева // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. - Москва, 2008. - Вып. 4. - С. 52-62.
 16. Савичева Е. М. Ливан: место в истории, роль в политике, ситуация в стране: историко-хронологическое исследование / Е. М. Савичева. - М.: Российский ун-т дружбы народов, 2009. - 373 с.
 17. Савичева Е. М. Роль и место «Хизбаллы» в Ливанском треке ближневосточного урегулирования / Е. М. Савичева // Вестник Челябинского государственного университета. - Челябинск, 2010. №18. - С. 133-138.
 18. Сатановский Е. Я. Израиль в современной мировой политике: вероятные стратегические противники и стратегические партнеры / Е. Я. Сатановский. - М.: ИИИБВ, 2001. - 38 с.
 19. Сергей Лавров о проблемах Ближнего Востока специально для «РГ»: [Электронный ресурс]. URL: <https://rg.ru/2006/09/06/lavrov.html> (Дата обращения 28.02.2019).
 20. Хадогин К. Ю. Эволюция концепции экспорта исламской революции в контексте внешней политики ИРИ в 1990-х гг. / К. Ю. Хадогин // Власть. - Москва, 2011. -С. 167-169.

© Ильин С.К., 2020

МОНГОЛЬСКИЙ ШАМАНИЗМ В РОМАНЕ Г. АЮРЗАНЫ «ЛЕГЕНДА О ШАМАНЕ»

Роман монгольского писателя Г. Аюрзаны «Легенда о шамане» («Бөөгийн домог», 2010 г.) стал первым в монгольской литературе романом о шаманах и шаманизме [4, 654]. Писатель создал этот роман после поездки на остров Ольхон, где он и вдохновился идеями шаманизма. До этого Аюрзана, по его собственному признанию, «больше предпочитал буддизм и считал шаманизм своеобразной формой древних суеверий» [3, с. 44]. Герой романа – молодой человек по имени Тэнгис, как и автор, отправляется на Ольхон, чтобы посмотреть на местную достопримечательность – бурятских шаманов. Здесь он сталкивается с видениями, которые заставляют его остаться на острове и стать помощником старого шамана Хагдая. На протяжении семи глав романа, соответствующих семи годам, проведённым Тэнгисом на острове, герой – а вместе с ним и читатели – всё больше узнаёт о монгольском шаманизме. В конце старый шаман умирает, а Тэнгис, в свою очередь, сам готовится стать шаманом.

В начале романа Тэнгис переживает экзистенциальный кризис. Он расстался с девушкой и, чтобы отвлечься от грустных мыслей, поехал на остров Ольхон, где ему и предстоит обрести смысл жизни. Загадочные видения героя с самого начала наводят на мысль, что ему суждено стать шаманом. Сам герой видит в шаманизме итог своих духовных поисков (роман «Легенда о шамане» завершает тетралогию Г. Аюрзаны о жизни Тэнгиса). «Теперь ему оставалось только стать шаманом» [3, 14], – говорится, когда Тэнгис вспоминает своё прошлое. Мы знаем об этом герое, что он человек интеллектуального труда и, следовательно, склонен к интенсивной духовной деятельности. Интересно, что именно шаманизм отвечает самым серьёзным потребностям этой сложной личности. В шаманизме он находит путь к реализации своих духовных возможностей. «Шаманизм – это ведь сила мысли» [3, 29], – говорит Тэнгис. При этом герою, как и автору, важно было увидеть в шаманизме действительную силу, а не какие-то древние суеверия. В этом плане Тэнгису противопоставлена канадская исследовательница Рэджи, которая приехала на Ольхон, чтобы изучать бурятских шаманов. Потом она признается, что сама не верит в существование духов и только хочет сделать приятное тем людям, которые ещё остаются приверженцами шаманизма. Это сразу отвратило от нее Тэнгиса. Здесь, конечно же, важно, что Тэнгис – монгол, и в шаманизме он находит древнюю веру и древнюю мудрость своего народа. В духовных исканиях героя Г. Аюрзаны отразился кризис монгольской национальной идентичности на рубеже XX–XXI

веков, выход из которого монголы сейчас видят в обращении к своим культурным истокам.

Остров Ольхон, на котором происходит все действие романа, считается меккой бурятского шаманизма. Герои романа уверены, что здесь сохранились древнейшие традиции монгольского народа. Шаман Хагдай изображен автором как последний из сильных ольхонских шаманов. Знакомство с ним дает Тэнгису уникальную возможность прикоснуться к наследию своих предков. Слушая рассказы шамана на исчезающем эхирит-булагатском диалекте бурятского языка, Тэнгис чувствует себя приобщённым к тайнам шаманизма и потом принимает на себя роль нового хранителя этой традиции. В романе подчёркивается исконность шаманской веры, что доказывается ссылками на эпоху Монгольской империи и Чингисхана. Так, напиток из грибов, которым пользуется шаман Хагдай, по его собственным словам, упоминается в «Сокровенном сказании монголов», а бубенчики на шаманском одеянии Хагдая смастерили «еще во времена шамана Тэб Тэнгри» [3, 40] (Тэб Тэнгри – шаман из «Сокровенного сказания»). Сам Хагдай говорит, что хотел бы побывать в Монголии, «у онгонов великого владыки (т. е. Чингисхана – *А. И.*)» [2, 12]. Когда к Тэнгису является онгон и Тэнгис говорит ему, что он из Монголии, онгон отвечает: «Ты родился в золотой ставке святого Чингиса? Хо-о, да я тебя запомню» [1, 41]. Хоть Ольхон и находится за пределами современной Монголии, ольхонский шаманизм в романе хранит верность памяти о великом государстве монголов и его основателе. Говорится в романе и об отношениях между шаманизмом и буддизмом. Шаман Хагдай считает, что буддизм и шаманизм схожи в своих взглядах на мир. Борьбу с шаманами он объясняет политическими интересами государства и буддийского сообщества. При этом он говорит, что государство в России с помощью буддизма хотело подавить шаманизм, так как «от лам меньше вреда, чем от шаманов» [1, 26]. В целом, автор стремится выразить мысль, что шаманизм – неотъемлемая часть национальной монгольской культуры, а упадок шаманизма – следствие внешнего деструктивного влияния.

Но шаманизм в романе Г. Аюрзаны интерпретируется даже шире, чем монгольская национальная религия. «В этом мире нет религии, которая бы не брала пример с шаманов. Шаманизм – это не религия, а поклонение, обращенное к небу» [3, 9], – так говорит шаман Хагдай. То есть он видит в шаманизме основу всех религий. По мнению Хагдая, любой человек, будь то шаман или лама, может творить добро для людей, только если у него есть шаманский дар общения с онгонами. В то же время не каждый, кто представляется шаманом, является таковым: некоторые, по словам Хагдая, лишь наряжаются в шаманское одеяние, но не имеют связи с онгонами. Шаманизм в романе предстает универсальной духовной практикой общения с миром сверхъестественного, и в этом смысле он претендует на статус наиболее истинной религии человечества. При этом Хагдай убежден, что шаманы не должны враждовать с другими религиями. На его

книжной полке рядом с «Сокровенным сказанием монголов» стоят «Египетская книга мертвых» и «Тибетская книга мертвых» – можно предположить, что шаман черпает свои знания из религий разных народов. Отсутствие в шаманизме священного писания в романе объясняется легендой о том, что сами божества не пожелали, чтобы тайные знания шаманов были доступны людям в записанном виде. Интересно, что, несмотря на идею универсальности шаманизма, монгольскому народу отведена роль «первооткрывателя» этой духовной практики. Хагдай говорит Тэнгису, что «первый шаман был монголом» [1, 39]. Так еще раз утверждается мысль автора о неразрывной связи монгольской культуры и шаманизма.

Таким образом, шаманизм в романе Г. Аюрзаны показан как уникальный элемент монгольской национальной культуры. Через обращение к шаманизму лежит путь к обретению национальной идентичности. В этом аспекте шаманизм играет большую роль в становлении личного сознания героя, в обретении им смысла жизни. Также шаманизм в романе представляет собой то богатство монгольской культуры, которое имеет всемирную ценность. Монгольские шаманы, такие как герой романа Хагдай, помогают людям разной национальности, а само мировоззрение шаманизма, по мнению автора, составляет основу человеческой религиозности и универсальный путь к постижению истины о мире. Всё это позволяет автору утверждать в своем романе непреходящую ценность монгольского шаманизма для монгольской национальной культуры.

Литература:

1. Аюрзана Г. Легенда о шамане. Гл. 1–2 / Пер. с монг. Е. Чернышевой // Байкал. – 2015. № 4. С. 3–41.
2. Аюрзана Г. Легенда о шамане. Гл. 3–4 / Пер. с монг. Е. Чернышевой // Байкал. – 2015. № 5. С. 4–31.
3. Аюрзана Г. Легенда о шамане. Гл. 5–7 / Пер. с монг. Е. Чернышевой // Байкал. – 2015. № 6. С. 6–44.
4. Петрова М. П. Образ бурятского шамана в романе монгольского автора // Мир Центральной Азии – 3. Улан-Удэ; Иркутск, 2012. – С. 650–654.

© **Исаков А.В.**, 2020

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ПОЛИТИКА КНР В СИНЬЦЗЯНЕ КАК СРЕДСТВО ПРОТИВОСТОЯНИЯ СЕПАРАТИСТСКИМ ТЕНДЕНЦИЯМ

Синьцзян-Уйгурский автономный район (СУАР) – территория КНР. При этом в Синьцзяне по-прежнему сильны идеи национальной независимости. В XX веке на его обширной территории существовали самостоятельные государственные образования: Исламская республика Восточный Туркестан и Восточно-Туркестанская революционная республика [1, 22]. Лишь в 1949 году данная территория была окончательно включена в состав КНР.

Сегодня в Синьцзяне действует вооруженно-террористическая организация Исламское движение Восточного Туркестана, которая прибегает к экстремистским и террористическим методам борьбы с целью создания независимого государства.

В связи с этим правительство КНР предпринимает ряд мер, направленных на стабилизацию ситуации в регионе. В данном докладе рассматривается их социально-экономический аспект.

Еще в конце 1950-х годов представители уйгурской нации составляли около 67% от общего количества населения Синьцзяна, на ханьское население приходилось менее 30%. Сегодня численность уйгуров составляет около 46,5%, а этнических ханьцев - более 40%, (по некоторым данным цифра превышает 45%) [3, 242]. В 2000 году среди жителей столицы СУАР г. Урумчи 77% приходилось на представителей народности хань, в то время, как уйгуры занимали лишь 14,2%, (5,8% - народность хуэй). В последнее время доля уйгуров в СУАР продолжает сокращаться. Несмотря на большую их численность на юге региона, в столице их доля снизилась до 13% [2, 721].

Власти КНР продолжают активно стимулировать массовое переселение высококвалифицированных кадров (этнических китайцев) в СУАР. Им не только выплачивают высокую заработную плату, но и предоставляют целый ряд льгот, что вызывает недовольство у малообеспеченных представителей малых народностей. Ханьцы составляют более 70% всех чиновников и менеджмента.

В настоящий момент район получает щедрые финансовые субсидии от центрального правительства и экономическую помощь от развитых прибрежных провинций. В 2012 году девятнадцать провинциями Китая в регион было вложено на 37 % больше инвестиций, чем годом ранее. В 2017 году экономика северо-западного Синьцзян-Уйгурского автономного района выросла на 7,6% в годовом исчислении [5]. Проводятся и социальные программы: правительство выделило около 18,5 млрд долларов (около 120 млрд юаней) на реализацию

программы доступного жилья в СУАР. Благодаря подобной поддержке со стороны властей порядка 6 миллионов крестьян переехали в новые дома.

Неблагоприятная ситуация в отношении занятости уйгуров и других этнических меньшинств стала важным фактором, способствующим ухудшению межэтнических отношений в Синьцзяне. В связи с этим проводится работа, направленная на расширение возможностей как для мигрантов из других провинций, так и для местных жителей. В период с 2016 по 2018 год в Синьцзяне было создано более 1 млн. новых рабочих мест в городах и поселках, а 8,3 миллиона человек были переведены из сферы сельского хозяйства в третичный сектор [4].

Правительство Китая, осознавая необходимость развития региона, увеличивает финансовые дотации Синьцзяну. В то же время при стабильном экономическом развитии в регионе продолжается рост антикитайских настроений.

Основной причиной недовольства является желание китайских властей поставить под полный контроль все кадры, принимающие решения в политической сфере, курирующие вопросы национальной политики. Искусственная «ханизация», заметная в Синьцзяне сегодня, также подогревает недовольство со стороны местного населения. Тем не менее, заметен рост общего уровня благосостояния жителей, также происходит сокращение доли малообеспеченных уйгуров. Данные меры позволяют снизить социальную напряженность, укрепить позиции КПК в СУАР, и, вместе с тем, ослабить позиции сепаратистских сил в Синьцзяне.

Литература:

1. Васильев Л.Е. Проблемы безопасности в Восточной Евразии. Борьба с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом /М.: Учреждение Российской академии наук Институт Дальнего Востока РАН, 2009.
2. Zhu Y., Blachford D. Economic expansion, marketization, and their social impact on China's ethnic minorities in Xinjiang and Tibet //Asian Survey– 2012. – Т. 52. – №. 4.

Интернет-источники:

3. Бармин В. А., Дмитриев С. В., Шматов В. Г. Синьцзян: очерк истории региона // Общество и государство в Китае. 2016. №21-2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sintzyan-ocherk-istorii-regiona> (дата обращения: 11.10.2020)
4. Белая книга «О борьбе с терроризмом и экстремизмом и защите прав человека в Синьцзяне»//«Синьцзян дэ фанькун, цюй цзидуань хуа доучжэн юй жэньцзоань баочжан» байпишу//《新疆的反恐、去极端化斗争与人权保障》白皮书// [Электронный ресурс] URL:

<https://baijiahao.baidu.com/s?id=1628317601479198077&wfr=spider&for=pc>
(дата обращения: 11.10.2020)

5. Xinjiang's economy expands 7.6 pct in 2017// Xinhuanet//
http://www.xinhuanet.com/english/2018-01/25/c_136924235.htm (02.10.2020).

© Иугина А.Н., 2020

К ВОПРОСУ ОБ ЭВОЛЮЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НА ТАЙВАНЕ

В последние десятилетия в зарубежной науке популярен цивилизационный подход к изучению различных аспектов глобализации. Нам представляется возможным применить указанный подход к исследованию феномена национальной идентичности, возникающей в ходе интенсивных контактов участников национальных сообществ. Изучение процессов формирования национальной идентичности на стыке цивилизационных укладов в пространстве нарождающейся глобальной культуры видится нам актуальным, так как позволяет уяснить специфику рефлексий на явление глобализации мультикультурного тайваньского общества, располагающегося на условном рубеже сразу нескольких цивилизаций. Гипотеза исследования заключается в том, что национальная идентичность современного тайваньского народа формируется в виде ответной реакции на экзистенциальные угрозы существованию этого островного сообщества. Объектом нашего исследования является процесс эволюции национальной идентичности тайваньцев, предметом – коллективные поведенческие реакции, обуславливающие трансформацию менталитета жителей островной части Китая.

Цивилизационный подход включает в себя принципы, сформулированные в разное время такими учеными как П. Сорокин, Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби [6; 2; 7; 8]. На наш взгляд, можно эффективно применять указанный подход в изучении процессов формирования и репрезентации национальной идентичности различных народов в эпоху глобализации, опираясь на следующие основные положения:

1. Цивилизация представляет собой пространственно-временную целостность локального социально-исторического объекта;
2. При взаимодействии цивилизации с внешней средой возникает проблема идентичности;
3. Нормативные принципы локальной цивилизационной структуры значимы для всех входящих в нее более или менее крупных элементов;
4. Способ определения внутренней эволюции (судьбы) зависит от специфики цивилизации.

Нам импонирует точка зрения американского социолога С.П. Хантингтона, указавшего на то, что «в течение всей истории цивилизации представляли для людей наивысший уровень идентичности» [4; 45].

В ходе эволюции в рамках китайской цивилизации возникали, развивались, правила и исчезали различные политические образования (древние царства,

централизованные империи, китайские и не китайские династии, в настоящее время – де-факто существуют две республики). Дискурс национализма (или государственности на более ранних этапах), которого придерживаются различные политические образования, призван узаконить правящий режим при помощи *общей* культуры.

Развивая мысль Б. Андерсона о том, что национальное (государственное) сообщество представляет собой тип горизонтального товарищества граждан, в котором действует общепринятая система символов, мы добавим, что упомянутая символическая система всегда восходит к символике национальной (культурной) группы, базовой для субъектов цивилизации. С. П. Хантингтон указывает на то, что все государственные лидеры на территории Большого Китая (вне зависимости от политической формации) стремятся узаконить свою власть, опираясь на идею китайской культуры, но вырабатывают особый дискурс национализма, специфичный для каждой формации. Дискурс официального национализма Китайской Республики на современном этапе включает понятие общности судьбы тайваньской национальной группы, компактно проживающей на островной территории и обладающей островным же менталитетом. Термин «общность судьбы» используется как применительно к стабильному автономному развитию народов Тайваня, так и относительно его принадлежности к группе океанических наций.

Кризисы модернизации сопровождаются ситуациями, которые могут становиться причиной психосоциальной травмы как у отдельного человека, так и у сообщества в целом. Отечественный синолог В.В. Малявин считает возможным применение понятия «травмы» относительно национальной идентичности, подразумевая под травмой идентичности «особенность общественного сознания на Тайване и (возможно) других бывших западных колониях в ареале Юго-Восточной Азии» [3; 206]. Национальные сообщества бывших колоний, представляющие собой креольские национализмы, уже испытали на себе влияние иных цивилизационных укладов, и, будучи в свое время вынужденными адаптироваться к условиям проживания в ситуациях «столкновения цивилизаций», вырабатывают линию рефлексивного поведения, позволяющую сохранить витальность группы. В современном мире под этим подразумевается создание национального государства, которое может обеспечить защиту и стабильное развитие.

Модернизация Тайваня происходила постепенно в колониальные периоды развития этой страны. Помимо перемен, которые претерпевали системы экономических, политических и социальных отношений тайваньского общества, серьезную предпосылку для формирования национальной идентичности получал антропологический состав группы. Тайваньская идентичность складывалась по протестному типу, когда в первоначальный период прихода новой волны колонизаторов островитяне присягали на верность предыдущей, например Минской династии по воцарению Цин, хотя в минское правление

тайваньское население (в основном пираты) активно противодействовало ему на акватории Тайваньского пролива. Исход армии Чан Кайши на Тайвань не только привел к тектоническому сдвигу в тайваньском обществе, но и вынудил его окончательно встать на путь модернизации. Кризисы идентичности, которые приходится преодолевать тайваньскому народу, сродни кризисам креольских национализмов. Как отмечает Чэнь Цзявэй, проблема национальной идентичности тайваньцев заключается в том, что им приходится выбирать между «принадлежностью к единой нации или утверждению новой» [5].

Таким образом, находясь на фронтире цивилизационных укладов, Тайвань является мультикультурным государством, в основе которого лежат принципы устройства конфуцианского общества. Нормативные принципы цивилизационных укладов, представленных на острове, усвоены с прагматической точки зрения, что находит отражение в следовании китайской традиции в общественном устройстве и осуществлении обрядов жизненного цикла по лунному календарю. Приверженность пути японской цивилизации обнаруживается в последовательном осуществлении модернизации, в свое время воспринятой Тайванем через японский опыт. Политика нынешнего президента КР Цай Инвэнь, направленная на реализацию демократических принципов переходного периода и утверждению прав и свобод человека, формируется, в том числе, и в парадигме цивилизационных укладов Запада.

Кризисы и «травмы» национальной идентичности тайваньского народа возникают как следствие реакции на угрозы самому существованию сообщества извне, и преодолеваются путем активного созидания символического пространства Китая альтернативного пути развития. Эволюция национальной идентичности Тайваня на современном этапе происходит в русле поставторитарной модернизации, которая создает благоприятные условия для развития и функционирования всей системы национального сообщества. Стабильное развитие и небольшая численность населения позволяют правительству Китайской Республики не прибегать к управляемой глобализации, что позволяет этому островному государству быть «оплотом демократии» в Индо-Тихоокеанском регионе и соответствовать ожиданиям свобододолюбивых граждан, сплоченных идеей общей судьбы тайваньского государства и нации.

Литература:

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон – М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Институт Русской цивилизации. 2008.
3. Малявин В. Уроки тайваньской демократии // Отечественные записки, 2007, № 6 (39). С.197-213.

4. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ Астрель, 2011.
5. Чэнь Цзявэй. Демократическая прогрессивная партия Тайваня и поствторитарная модернизация. – Алетейя, 2017.
6. Sorokin Pitirim. Social and Cultural Dynamics. New York: American Book Co., 4 vols, 2002.
7. Spengler Oswald. Decline of the West. New York: American Book Co., 4 vols, 2017.
8. Toynbee J. Arnold. A Study of History. London: Oxford University Press, 12 vols, 2012.

© Ишугина Ю.А., 2020

СЛОВСОСЛОЖЕНИЕ КАК ОСНОВНОЙ СПОСОБ ОБРАЗОВАНИЯ НАУЧНОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Лексический состав любого языка склонен к обновлению и пополнению, что является *основной проблемой* для современных языковедов и людей, изучающих иностранные языки. С развитием всех сфер общества и различных отраслей науки пополняется и обогащается словарный состав любого языка, и китайский язык не является исключением. В данной работе рассмотрено словосложение как один из основных способов образования научной лексики. Изучив труды отечественных и зарубежных лингвистов, мы пришли к выводу о том, что они выделяют такие способы словообразования, как словосложение, аффиксация, конверсия и морфемная контракция. Однако не все из них используются в одинаковой степени, и удельный вес каждого способа в словообразовательном процессе неодинаков. Большинство ученых, в частности В.И. Горелов, считают, что наиболее продуктивный – словосложение. Поэтому в нашем исследовании мы решили уделить внимание именно этому способу.

Изучение научных терминов и морфологических закономерностей их образования является весьма актуальным. XX век послужил толчком для научного прогресса в Китае, что повлекло за собой появление огромного пласта новой лексики. С развитием технологий новые термины появляются чуть ли не каждый день. Для того, чтобы лучше разбираться в тонкостях перевода специфической научной лексики, необходимо понимать закономерности образования этих самых терминов. Другими словами, важно разбираться в словообразовательных процессах изучаемого языка, обладать знаниями теории структуры китайского слова. Так, например, многие медицинские термины образованы по структуре субъектно-предикативного типа: первый компонент указывает на какую-нибудь часть тела, а второй – на действие, характеризующее заболевание этой части тела (肝硬变 *gānyìngbiàn* – цирроз печени (печень + твердеть); 胃扩张 *wèikuòzhāng* – гастроэктаз, гастроэктазия (желудок + расширять)). Понимание словообразовательных процессов значительно облегчает работу переводчика.

Цель исследования – доказать доминирующую роль словосложения при образовании научных терминов.

Для достижения этой цели были поставлены следующие задачи:

- 1) Описать основные аспекты лексикологии и словообразования китайского языка;
- 2) Отобразить специфику словосложения в китайском языке;
- 3) Выделить особенности морфемного состава китайского языка и определить центральную проблему сложных слов;

- 4) Охарактеризовать типы связи сложных слов;
- 5) Систематизировать основные модели словосложения изучаемого языка, рассмотреть их в действии, на примере научной терминологии выявить наиболее продуктивные модели.

В процессе работы над докладом мы обращались к исследованиям как китайских, так и отечественных ученых, занимающихся вопросами словообразования в китайском языке. В их числе Чжан Шоукан, Люй Шусян, В.И. Горелов, А.Л. Семанас и другие.

Необходимо отметить, что внутренняя структура китайского языка весьма специфична. В докладе приводится описание 5 основных видов связей сложных слов, в основе которых лежат разные отношения между компонентами, а также различные виды взаимных связей, что делает каждую модель актуальной и продуктивной для различных групп слов.

Кроме того, был проведен структурно-семантический анализ моделей сложных слов, определена их эффективность в действии для каждой из частей речи. Также был осуществлен словообразовательный анализ научной терминологии, благодаря которому мы выявили три продуктивных вида связи. Опытным путем определили, что наиболее разнообразным в структурном плане является атрибутивный вид, где вторая часть сложного слова является главной, а первая поясняет, определяет вторую. Показали эффективность этой связи, которая выражается в большом количестве конструкций, подходящих для образования слов почти всех частей речи. Выяснили, что своеобразие копулятивного типа заключается в наличии сочинительной связи между основами сложного слова. Основы с синонимичным, ассоциативным или противоположным значением сливаются в одно сложное слово, делая этот способ действенным. Еще одной практичной моделью является глагольно-объектная. По ней в большей степени образуются сложные глаголы.

Таким образом, в результате данного исследования на практике была доказана доминирующая роль словосложения в словообразовательном процессе научных терминов в китайском языке.

Литература:

1. Горелов В.И. Лексикология китайского языка: Учеб. пособие для студентов пед. ин-тов по спец. № 2103 «Иностр. яз.». – М.: Просвещение, 1984.
2. Люй Шусян. Чжунго вэньфа яолюэ (Очерк грамматики китайского письменного языка). /Пер. с испр. Китайского изд. Примеч. И.М. Ошанина. – М.: Изд-во вост. лит., 1961.
3. Семанас А.Л. Лексикология китайского языка. – 2-е изд., стер. – М.: АСТ: Восток-Запад, 2005.
4. Чжан Шоукан. Гоуцыфа хэ гоусинфа (Словообразование и формообразование). – Хубэй, 1981.

© Карамышева А.В., 2020

ЗОРОАСТРИЗМ В КУЛЬТУРНОМ РАЗВИТИИ ИРАНОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

В современном мире особенно остро стоит вопрос сохранения национальной идентичности, развития национального самосознания, языка и культуры. В контексте ираноязычных народов особенно интересной представляется проблема изучения зороастризма как исконно иранского верования, наследия древней персидской цивилизации. Зороастризм – это одна из древнейших религий, берущая начало в проповедях пророка Зороастра. Согласно его учению, верховное божество Ахура-Мазда побуждает приверженцев выражать веру через принцип благих мыслей, благих слов и благих дел. Важно отметить дуалистическую сущность зороастризма, которая выражается в противопоставлении светлого бога Ахура-Мазды и тёмного бога Анхра-Манью. Зороастризм был распространён в Ахеменидской, Парфянской и Сасанидской империях, достигнув наибольшего расцвета именно при последней. С приходом ислама зороастризм оказался вытеснен. Тем не менее, и на сегодняшний день сохраняются общины зороастрийцев, преимущественно в Индии и Иране, хотя их численность и не очень велика [7].

На протяжении своего существования зороастризм повлиял не только на ираноязычные народы, но и на некоторые соседние с ними, хотя именно для развития ираноязычной культуры его значение оказалось наибольшим. Также не стоит упускать из виду тот факт, что зороастризм оказал существенное влияние и на многие другие религии, в том числе на христианство, иудаизм, ислам и тенгрианство. Перед началом исследования разумно было бы определиться с тем, кого мы именуем «ираноязычными народами». Ираноязычные народы – это группа народов общего происхождения, которая разговаривает на иранских языках арийской ветви индоевропейской языковой семьи, имеет общее культурное прошлое и традиции, а также проживает по большей части на территории «Большого Ирана» (современные Иран, Афганистан, республики Закавказья и Центральной Азии, часть Пакистана и Турции) [4]. Особого внимания для исследования заслуживает изучение места зороастризма в культуре ираноязычных народов. Для этого следует рассмотреть некоторые из наиболее важных культурных аспектов, на которые так или иначе повлиял зороастризм.

Так, например, в легендарном эпосе выдающегося персидского поэта Хакима Абулькасима Мансура Хасана Фирдоуси Туси «Шахнаме» довольно часто прослеживаются зороастрийские мотивы. Один из персонажей поэмы по имени Заххак представлен в Авесте в качестве трёхглавого змея и царя змей: «Змея Трёхглавого Дахаку – Трёхпастый, шестиглазый, Коварный, криводушный, Исчадьё дэвов, злой, Могущественный, сильный, Он

сделан Анхра-Манью сильнейшим быть во Лжи на гибель всего мира, Всех праведных существ» [1, 180]. Особенно следует отметить, что его образ в «Шахнаме» имеет определённые схожести с образом в Авесте. В поэме он получил власть благодаря Иблису (аналог Ахримана), а также на его плечах выросли две змеи (аналогия со змеиным царем). Помимо этого, в Шахнаме неоднократно упоминаются Ахура-Мазда (или Ормузд) и его противник Ахриман (или Анхра-Манью), а также многие зороастрийские обычаи (например, когда Сиявуш проходил испытание огнём) и понятия (мобеды, Йездан). Более того, во время повествования о правлении царя Гуштаспа появляется сам Зороастр, а зороастризм становится государственной религией [6]. Таким образом, можно отметить, что в основу Шахнаме легли народные сказания, имеющие зороастрическую традицию. Поэма Шахнаме сильнейшим образом повлияла на всю последующую ираноязычную культуру. Следовательно, можно сделать вывод, что именно зороастрийские мотивы косвенно являются причиной подъёма ираноязычной культуры в период позднего Средневековья и Нового времени.

Другим немаловажным элементом ираноязычной культуры, который тесно связан с зороастризмом, является праздник Навруз (иранский новый год), отмечаемый в конце марта. В зороастрийской традиции считается, что именно в этот день и был создан мир, а равноденствие интерпретируется как баланс между светом и тьмой [5]. Официальный статус Навруз приобрел в Ахеменидской Империи в качестве религиозного праздника зороастризма. Данный праздник повсеместно отмечается и после пришествия арабов и распространения ислама, вплоть до наших дней. Уже в древности при праздновании Навруза совершались поклонения огню. Огни разжигались повсеместно, в частности в качестве свеч на праздничных столах [2, 72].

Подобные традиции до сих пор живы в Иране и Центральной Азии. Так, например, жители Самарканда активно отмечают этот праздник: вечером люди разжигают костры и прыгают через них, поют песни и играют на национальных инструментах. Более богатые жители в это время организуют трапезы для малоимущих, что отсылает к идее зороастризма о благих деяниях [3].

Дошли до наших дней и прочие черты этого зороастрийского праздника. Зороастрийцы наполняли сосуды семенами, затем заливали их водой, а когда они вырастали, несли их к себе в дом и хранили в специальном месте. Таким же образом сейчас в преддверии праздника поступают в Иране и Центральной Азии. Также в качестве символа зарождающейся жизни на праздничных столах зороастрийцев находились яйца. Эта традиция сохранилась и у современных народов, отмечающих Навруз [2, 72]. Таким образом, можно утверждать, что Навруз, как зороастрийский праздник, сумел закрепиться как у ираноязычных народов, так и у многих других. Даже несмотря на крайне сильные позиции ислама и его отношение к доисламским обрядам.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что зороастризм играл ключевую роль в формировании культуры ираноязычных народов. Немаловажным представляется тот факт, что даже после распространения ислама, зороастрийские традиции сохранились в жизни народа, что говорит о закрепившейся связи данной религии и национального самосознания ираноязычных народов. В наши дни осталось не так много людей, исповедующих зороастризм, и это говорит о том, что всем государствам мира (в первую очередь ираноязычным) следует серьезно озаботиться проблемой сохранения столь важной для культурного обогащения и развития всего человечества религии.

Литература:

1. Авеста в русских переводах. СПб.:1997.
2. Дорошенко Е. А., Зороастрийцы в Иране. — М.: Наука, 1982.
3. Навруз в Самарканде. [Электронный ресурс]. URL: <http://stv.uz/news/obshchestva/1137-navruz-v-samarkande.html> (дата обращения 19.10.2020)
4. Риттер К., Иран, часть I, перевод и дополнение Н. В. Ханькова, СПб.: 1874.
5. Узбекистан: Обряды и Традиции в Самарканде. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.e-samarkand.narod.ru/navruz.htm> (дата обращения 19.10.2020)
6. Фирдоуси, Шах-наме. В двух томах. 1964 г.
7. Joshua J. Mark. Zoroastrianism. Ancient History Encyclopedia. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.ancient.eu/zoroastrianism/> (дата обращения 19.10.2020)

© Кирда Н.С., 2020

БЕНГАЛЬСКИЙ ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО САМОИДЕНТИФИКАЦИИ БЕНГАЛЬЦЕВ ПОСЛЕ РАЗДЕЛА ИНДИИ

Несмотря на запрет использования бенгальского языка в делопроизводстве, он выступал как средство консолидации бенгальского народа еще в колониальную эпоху. Р. Тагор заявлял, что «бенгальцы считают себя бенгальцами не из-за географических границ, а потому что они связаны бенгальским языком и литературой» [4, 42-45]. Безуспешная попытка раздела Бенгалии в 1905 году по религиозному принципу показала, что даже невзирая на разные религии бенгальцы оставались единым этносом.

После второго раздела Бенгалии в 1947 году Западная Бенгалия вошла в состав Республики Индия, а Восточная стала провинцией государства Пакистан. Официальным языком Пакистана был признан урду, использовавшийся, в основном, на Западе, а бенгальский язык, родной для 44 млн. человек из общей численности населения страны в 64 млн., до 1956 года не мог быть использован в суде, парламенте, учебных учреждениях, а также на марках и валюте.

После этого раздела в двух Бенгалиях бенгали получил разный статус (в Индии – официальный язык штата, в Пакистане – нет). Но, как будет показано далее, язык продолжил играть большую роль в самоидентификации бенгальцев.

Ущемление прав бенгалоязычного населения побудило жителей Восточного Пакистана к выступлениям в защиту бенгальского языка, которые вылились в языковое движение «Бхаша Андолон». Развернулись масштабные протесты. В 1952 году в университете Дакки был создан Центральный комитет по языковым вопросам, объявивший о начале забастовки 21 февраля. Несколько протестующих погибло, многие были ранены, арестованы. Погибших активистов стали называть шахидами – «мучениками за веру» [1, 462]. В результате, в 1956 году бенгали получил статус второго государственного языка Пакистана, но фактически урду и бенгали оставались средствами регионального, а не общегосударственного общения. В период национально-освободительного движения бенгали являлся не только его целью, но и средством. На нем создавались плакаты (на одном из таких в 1971 году было написано: «Бенгальские индусы, бенгальские христиане, бенгальские буддисты, бенгальские мусульмане! Мы все – бенгальцы!» [1, 463]), газеты, песни, побуждающие встать на борьбу за независимость.

Раз в год в память жертв движения вручается одна из важнейших государственных наград «Экуше падак», проводится книжная ярмарка «Экуше». В 2000 году ЮНЕСКО признал 21 февраля днем родного языка во всем мире. В 1955 году была основана национальная языковая организация Бангладеш –

«Академия бенгальского языка» (позже и «Академия бенгальского языка Западной Бенгалии») [3, 399].

Движение за статус языка привело к росту самосознания, в результате чего последовала война за независимость Бангладеш 1971 года, окончившаяся образованием нового государства с собственной идентичностью.

Даже сегодня в политической борьбе Бангладеш также можно увидеть борьбу двух составляющих бенгальской самоидентификации – национальной и религиозной. Язык сам реализует оба эти направления, сохраняя внушительное индийское наследие – лексику, унаследованную из санскрита, и значительное количество арабо-персидских заимствований, пришедших в бенгали с распространением ислама [2, 32].

Этот богатый историей язык является одним из официальных языков штата Западная Бенгалия. Однако за прошедшие полвека его статус заметно пошатнулся. С одной стороны, происходит «хиндизация» региона. С приходом к власти БДП во главе с Н. Модии усилилась пропаганда хинди как всеобщего языка для Индии. Против его насильственного насаждения уже выступила Южная Индия и Ассам, что закончилось кровопролитием [6, 22]. Жители Бенгалии также выражают обеспокоенность по этому поводу – в социальной сети Фейсбук с 2019 года существует группа «Бенгалия против навязывания хинди и урду. Политика двух языков» [10], в которой публикуются как материалы, подтверждающие древность и культурную значимость бенгальского языка, так и призывы к бойкотированию мероприятий на хинди, жесткую критику его использования на афишах, вывесках и т.п.

С другой стороны, бенгальский подвергается опасности со стороны английского языка, проникшего в большинство сфер жизнедеятельности бенгальцев. В правительстве уже трижды безуспешно принималось решение об использовании бенгали в его работе, ведь в бенгали нет доступной для людей терминологии в сфере администрирования. Как отмечает министр спорта и транспорта Западной Бенгалии в 1987-2009 годах С. Чокроборти, раньше полагали, будто язык обогащается путем заимствований, поэтому ими активно пользовались. Теперь точка зрения на этот вопрос иная [5, 24-25]. Сегодня бенгальский язык называют «поломаным и украденным». [7, 50].

Недавно в Калькутте были уволены 5 работников из-за незнания английского языка. В результате организация «Бенгальская сторона» вышла с протестом на улицу и потребовала восстановления этих людей на работе. В противном случае, она предупредила о начале более масштабного движения. Согласно данным статьи, 73% бенгальцев плохо знают хинди или английский, поэтому такой протест имеет большое значение [11].

В своем письме премьер-министру Индии Н. Модии от 25 сентября 2020 года член парламента Б.Р. Бхаттачарья предложил придать языку бенгали статус классического [9], как ранее член индийского парламента А.Р. Чоудхури и главный министр Западной Бенгалии М. Банерджи [12].

В то же время присутствует и противоположная тенденция. Западные бенгальцы стремятся уйти от осмысления себя с восточными бенгальцами единым целым и теснее интегрироваться в Индию, восстановив свое прежнее положение культурного и административного центра Индии. Они не только стараются внедрить в систему общеиндийских ценностей свои, но и все больше распространяют в своей среде общеиндийские [8, 4-6].

Литература:

1. Бронников П.В. Оружие в устах: бенгальский язык и независимость Бангладеш // Язык до Индии доведёт: памяти А. Т. Аксёнова / ред. Глушкова И. П. – Москва: Восточная литература РАН, 2008.
2. Бронников П.В., Прокофьева И.Т. Единство и борьба противоположностей: языковая и религиозная самоидентификация восточных бенгальцев // Мир ислама: история, общество, культура: Тезисы докладов II Международной научной конференции. 28–30 октября 2010 года – М.: Российский университет дружбы народов, 2010.
3. Зограф Г.А., Крючкова Е.Р., Мазурова Ю.В. Бенгальский язык // Языки мира: Новые индоарийские языки / ред.: Оранская Т.И., Мазурова Ю.В., Кибрик А.А., Куликов Л.И., Русаков А.Ю. – М.: Academia, 2011.
4. Юрлов Ф.Н., Юрлова Е.С. История Индии XX век. – М.: Институт востоковедения РАН, 2010.
5. Bhāṭṭācārya C. Māṭṛbhāṣār prati bāñālider dradyatai hok, kebal ābeg diye tā rakṣā karā yābe nā // De sāñḍe iñḍiāñ. – Kolkata, 2009.
6. Dāṣgupta A. Bhāṣā rāññītir, rāññītir bhāṣā // De sāñḍe iñḍiāñ. – Kolkata, 2009.
7. Rāyabarmān S. Ā mari bāñlā bhāṣā // De sāñḍe iñḍiāñ. – Kolkata, 2009.

Интернет-источники:

8. Письмо члена парламента (Раджа Сабха) Бхаттачарьи Б.Р. премьер-министру Индии Моди Н. от 25.09.2020 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.facebook.com/138473550190888/posts/655400531831518/?extid=0&d=n> (дата обращения: 22.10.2020).
9. Прокофьева И.Т. Западные бенгальцы: часть в поисках целого // Индийские исследования в странах СНГ / ред.: Ванина Е.Ю., Карачкова Е.Ю. – М.: Институт востоковедения, Культурный центр им. Джавахарлала Неру Посольства Индии в РФ, 2007 [Электронный ресурс]. – URL: <https://mgimo.ru/upload/iblock/8ca/8cacc53abb175f02589acc14965a785b.pdf> (дата обращения: 22.10.2020).
10. “Bengal Against Hindi and Urdu Imposition. Two languages policy” [Электронный ресурс]. – URL:

<https://www.facebook.com/groups/190029231917369/?ref=share> (дата обращения: 22.10.2020).

11. Das C. K. *Imreji balte nā pārār aparādhe chāñtai 5 karmī, āykar daphtare pratibād bāmlā pakṣā-r* // *Ei samay ebom mānuṣ*. Kolkata, 2020 [Электронный ресурс]. – URL: https://ebongmanush.com/2020/10/16/bangla-paksha-protest-against-suspension-of-5-employees-by-it-department/?fbclid=IwAR1P32F4ch21AQ_DCSqZEhLKdiVO4AVIp47ehLsxiVrz9W24ahJSSeK9dcQ (дата обращения: 22.10.2020).
12. Ghosh A. *Mamata wants classical language status for Bengali* // *The Hindu*. Kolkata, 2020 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.thehindu.com/news/national/other-states/mamata-wants-classical-language-status-for-bengali/article32600727.ece> (дата обращения: 22.10.2020).

© Ковтун Т.В., 2020

ФАКТОР ИДЕНТИЧНОСТИ В БРИТАНО-КИТАЙСКИХ ОТНОШЕНИЯХ В КОНЦЕ XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКОВ

Введение:

Проблема применения концепта идентичности к британо-китайским отношениям представляется актуальной, поскольку позволяет проинтерпретировать причины поражения Китая в Первой опиумной войне (1840-1842) в рамках относительно нового методологического инструментария. Проигрыш в этом конфликте для Китая стал важным инструментом формирования идентичности в дальнейшем. В дополнение к вышесказанному, образы, которые тиражируются в историографии, во многом повлияли и влияют до сих пор на политику взаимоотношений со странами Запада и процесс межкультурных коммуникаций. Цель работы: рассмотреть существовавшие между Британией и Цинской империей отношения через призму представлений китайцев того времени об англичанах и о себе самих. Объект исследования – британо-китайские отношения на протяжении периода с 1792 по 1840; предмет – внешнеполитические решения Цинской империи касательно предложений Великобритании. Источниками исследования являются ответ императора Цяньлуна и письмо Линь Цзэ-сюя королеве Виктории.

Результаты и обсуждение:

Фактор идентичности можно считать повлиявшим в определенной степени на трансформации, происходящие в отношениях между Великобританией и Китаем. Можно утверждать, что в Китае конца XVIII- первой половины XIX веков существовал собственный образ, который не соответствовал тому, как представляли Китай британцы. Тем не менее, этот образ был довольно устойчивым и трансформировался во внешнеполитический курс, в частности, императора Цяньлуна. В дальнейшем можно заметить, что это представление было усвоено не только маньчжурской элитой, но и чиновничеством, что стало причиной конфликта не только Великобритании и Китая как акторов на международной арене, но и между рядовыми представителями двух стран.

Выводы:

Формирование представлений о себе как о центре мира, опираясь на исторический опыт, постулаты конфуцианства и успехи начального этапа становления династии не привело Китай к каким-либо успехам на внешнеполитической арене. Напротив, то, как себя воспринимали жители Поднебесной и то, что на самом деле представлял собой Цинский Китай не было одинаковым. Этот факт не мог не сказаться на провале внешнеполитического курса, нацеленного на самоизоляцию от внешних контактов. Тем не менее,

опиумные войны и насильное «открытие» стали важным опытом для Китая, повлиявшим на дальнейшее выстраивание его политического курса.

Литература:

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: “Медиум”, 1995. — 323 с.
2. Бутаков А.М., Тизенгаузен А. Е. Опиумные войны. Обзор войн европейцев против Китая в 1840-1842, 1856-1858, 1859 и 1860 годах. - М.: АСТ, 2002.
3. Дубровская Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552-1775 гг.) //М.: Крафт+, Институт востоковедения РАН. – 2000.
4. Непомнин О.Е. История Китая: эпоха Цин, XVII-начало XX века. М.: Восточная литература, 2005
5. Никифоров В.Н. Очерки истории Китая: II тысячелетие до н.э. – начало XX столетия. Институт Дальнего Востока РАН. М.: 2002. С. 332
6. Рысаков А.С. Основные тенденции в конфуцианстве эпохи Цин //Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2011. – Т. 12. – №. 1.
7. Хрестоматия по новой истории: в 3 т. / под ред. А.А. Губера, А.В. Ефимова. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1963.
8. Чжитин Л. Циндай мань (чжоу) цзу дэ цзюйцзи юй чжунго шэхуй дэ бяньцзянь (Возвышение маньчжуров и изменения в китайском обществе) // Ляонин дасюэ сюэбао. – Шэньян: 2012. – No 5. – С. 11.
9. Anderson B. Imagined communities. – Routledge, 2006.
10. Crossley P. K. A translucent mirror: history and identity in Qing imperial ideology. – University of California Press, 2000.
11. Peterson W. J. (ed.). The Cambridge History of China: Volume 9, The Ch'ing Dynasty to 1800. – Cambridge University Press, 2016. С. 276.
12. Lovell J. The Opium War: Drugs, Dreams, and Making of China. – Abrams, 2015.

© Козлова Е.А., 2020

РОЛЬ ХО ШИ МИНА В ПРОБУЖДЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ И СОЗДАНИИ НОВОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ВЬЕТНАМЦЕВ В XX ВЕКЕ

С конца XIX века по всему миру начался процесс трансформации социально-экономического и политического строя общества, который не оставил не затронутым и Вьетнам. Появление капиталистических отношений и, как следствие, зарождение сначала буржуазно-националистических, а в последующем и коммунистических идей пробудили в части молодой вьетнамской интеллигенции национальное самосознание, желание обрести независимость. Это во многом дало новый толчок для борьбы с французским колониальным гнетом.

Успешное проведение революции Мейдзи в Японии стало довольно популярной темой в некоторых кругах вьетнамской интеллигенции, что нашло свое отражение в формировании таких организаций как «Движение на Восток» и «Донг Кинь Нгиа Тхук» в начале XX века. Идеи и труды китайских реформаторов Кан Ювэя и Лян Цичао, призывающие встать на путь капитализма и модернизации экономики, а также работы французских философов вдохновили множество вьетнамцев на поиск путей спасения и возвращения суверенитета Родины [2, 129].

Существующие в начале XX века общественно-политические организации, искавшие способы свержения колониальных властей, имели ряд слабостей, таких как: отсутствие четкой идеологии внутри общества, разрозненность взглядов, низкий уровень осведомленности и стратегической подготовленности, слабая связь между отдельными ячейками первых политических организаций, недостаточная изученность текущей ситуации в стране. Они надеялись на помощь внешних сил, чтобы выбраться из оков колонизаторов: Китай, Францию или Японию, которая в скором времени сама стала проводить колониальную политику. Националисты считали организацию революции делом лишь определенного слоя общества, а не всего народа.

Огромную роль в становлении новой идеологической базы для объединения Вьетнама играл Нгуен Ай Куок (Хо Ши Мин). Именно он положил начало созданию стабильной идеологии, представляющей из себя симбиоз марксизма-ленинизма, идеалов американской и французской революций и традиционных восточных учений, которые слились в единый комплекс – идеологию Хо Ши Мина [1, 60].

Будущий вдохновитель Августовской революции 1945 года, отправился на поиск пути спасения Родины 5 июня 1911 года. Так, он оказался во Франции, где

в течение 6 лет знакомился с новыми идеями и вступил в Коммунистическую Партию Франции в 1920 году.

В 1923 году, показав выдающиеся качества, Нгуен Ай Куок получил возможность отправиться в СССР для налаживания контактов с Коминтерном. Там он был зачислен в Коммунистический университет трудящихся Востока (КУТВ). После обучения в КУТВе, будущий вождь был принят в Восточный отдел Коминтерна, что дало ему возможность присутствовать на Всемирных Конгрессах Коминтерна и готовить создание Коммунистической партии в Индокитае [3, 163].

Нгуен Ай Куок был ценным сотрудником Коминтерна, чьи знания, опыт и взгляды оказали большое влияние на работу самого Коммунистического интернационала и подготовку кадров. Хо Ши Мин весьма тщательно подходил к изучению проблемы угнетенных народов других стран Востока. Все это в совокупности позволило Нгуен Ай Куоку в будущем выстроить действенный, продуманный план по спасению Вьетнама [3, 225].

Хо Ши Мин в то время не мог сразу создать цельную Коммунистическую партию во Вьетнаме из-за отсутствия знаний о марксизме у населения страны. Поэтому он выбрал другой путь – создание революционной организации и её ячеек по всей стране, чтобы распространить новые идеи среди населения страны с помощью нелегальных пропагандистских газет. Деятельность Товарищества с 1925 по 1929 год явно демонстрировала всю правильность этой задумки.

Наряду с подготовкой политических и военных кадров был создан и печатный орган партии – газета «Тхань ниен» (Молодежь). Эти газеты печатались в Гуанчжоу и нелегально распространялись во всех районах Вьетнама [4, 206]. С июня 1925 по апрель 1927 года было выпущено 88 номеров газеты. Далее выпускались и другие газеты, такие как Рабоче-крестьянская газета, Революционный солдат и Передовой Вьетнам [4, 208-209]. Этот ход позволял ознакомить интеллигенцию и рабочий класс с возможностью нового, альтернативного политического и общественного пути развития страны.

Необходимо подчеркнуть, что немаловажную роль в успехе коммунистического движения сыграл менталитет вьетнамского народа. В течение многих веков вьетнамцы подвергались угнетению не только со стороны европейцев, но также и со стороны Китая. И только лишь 2 сентября 1945 года Президент Хо Ши Мин прочел Декларацию независимости Вьетнама на площади Бадинь в Ханое. За всё это время благодаря своей вере и патриотизму вьетнамский народ смог пробудить в себе национальное самосознание. Под руководством своего вождя вьетнамцы на протяжении ещё 30 лет продолжали бороться за полную свободу от иностранных захватчиков.

Деятельность Хо Ши Мина оказала большое влияние на создание эффективной идеологии, способной мобилизовать население для борьбы с колонизаторами, и на создание новой идентичности, что и стало основными

условиями строительства нового вьетнамского государства – Демократической Республики Вьетнам.

Литература:

1. Колотов В.Н. Идеология Хо Ши Мина как ключевой ингредиент вьетнамской победы и успешных реформ // Духовное наследие Хо Ши Мина и современность. СПб.: СПбГУ, 2015.
2. Новакова О.В., Цветов П.Ю. История Вьетнама. Ч. 2/ Учебник, - М.: Изд-во МГУ, 1995. - 272 с.
3. Шонг Тхань. Хо Ши Мин. Биография. Пер. с вьет. – Ханой: Политическая теория, 2016. – 860 с.
4. Hồ Chí Minh. Toàn tập, sđđ. Tập I.

© Колотова Н.В., 2020

МЕЖДУ ПАРИЖЕМ И ЛОНДОНОМ: ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ КОЛОНИАЛЬНОЙ ИНДИИ

Самосознание во французских колониях в Индии (далее – ФКИ), а именно в современных Пудучерри, Карикале, Чанданнагаре, Маэ и Янаме, формировалось в несколько других условиях, нежели в Британской Индии, что во многом обуславливалось иной юрисдикцией и особенностями исторического развития. Но в то же время сохранялась взаимосвязь данного процесса с общеиндийским (под которым в данной работе подразумевается процесс формирования самосознания в Британской колониальной Индии), чему ярким примером может служить борьба за деколонизацию: в ФКИ развивалось национально-освободительное движение (далее – НОД) подобное тому, что нарастало на индийских территориях, подконтрольных Великобритании, тесно связанное с ним и приведшее к аналогичному результату – деколонизации, хотя и без предоставления ФКИ независимости.

Предметом исследования данной работы является национальная идентичность населения ФКИ и особенности процесса ее формирования.

На мой взгляд, формирование идентичности у жителей Французской Индии прежде всего связано с ростом самосознания, что проявилось в зарождении и развитии национально-освободительного движения. Генезис НОД в ФКИ приходится на XX столетие, но его проявления диверсифицировались по времени и формам в разных французских центрах на полуострове Индостан. В данном отношении особо выделяется Пондишери и Чандернагор, которые и явились главными «очагами» зарождавшейся народно-освободительной борьбы. Но, в то время как в столице ФКИ борьба активизировалась ближе к концу 1920-х годов, в Чандернагоре (совр. Чанданнагар) она началась с первым разделом Бенгалии. Интересно, что французский Чандернагор быстро включился в борьбу за отмену этой административно-территориальной реформы, проведенной, по сути, другой метрополией, и его роль в ней в силу более крепких, нежели в других ФКИ, связей с Британской Индией [5, с. 352] была весьма существенной: поскольку полиция британских колониальных властей не имела права вести свою деятельность на его территории, этот город стал настоящей базой, оплотом бенгальских террористов и других радикальных деятелей из Британской Индии, куда из столицы ФКИ нелегально доставлялось оружие [3, с. 18]. В самой же столице Французской Индии раздел Бенгалии 1905 года не вызвал столь бурную реакцию: НОД в южных ФКИ зародилось в 1920-х годах как реакция на авторитарный режим Генри Габле, но если в Чандернагоре борьба велась радикальными методами, то в Пондишери преобладала политическая борьба за

места в органах народного представительства и должности в ФКИ, а также посредством прессы. Таким образом, на волне роста национального самосознания у населения Британской Индии и ФКИ зародилось и активно развивалось в первой половине XX века НОД, что находит отражение в появлении двух «очагов» сопротивления, отличных друг от друга как по времени перехода к национально-освободительной борьбе, так и по методам ее ведения.

На мой взгляд, выделение нескольких очагов НОД в ФКИ обусловлено отличавшейся идентичностью, сформировавшейся в Чандернагоре и в южных ФКИ с центром в г. Пондишери: идентичность, сформировавшаяся у жителей Чандернагора, была гораздо сильнее «интегрирована» в идентичность, существовавшую в Британской Индии в целом и в Бенгалии в частности, что было обусловлено как географическим расположением французского центра в Бенгалии (в 40 км от Калькутты – столицы Британской Индии), так и культурным аспектом (английский язык был особенно широко распространен в Чандернагоре) [5, с. 352].

В обоих «очагах» национально-освободительная борьба была направлена против британского колониального правления и имела непосредственные связи с НОД в Британской Индии, которое задавало «ритм» как в Чандернагоре, где в ходе раздела Бенгалии 1905 года борьба также шла под лозунгами свадеши и сараджа [3, с. 16-17], так и в Пондишери, где и габлеисты, проводившие твердый курс на отказ выдачи британским колониальным властям скрывавшихся в ФКИ «преступников», и боровшийся с режимом Г. Габле франко-индусский лагерь, добившийся в 1930 году отмены франко-английских «соляных статей» конвенций 1815 и 1818 годов, по которым Франция отдавала торговлю солью и опиумом в ФКИ на откуп британцам, явились силами, выступавшими против ограничений суверенитета Франции в ФКИ со стороны Великобритании. Вместе с тем представляется, что если Пондишери в основном следовал этому «ритму», то Чандернагор, скорее, действовал как более активный актер, тесно интегрированный в НОД в Британской Индии и непосредственный создатель данного «ритма».

Иными словами, в формировании идентичности во французских центрах в Индии существенную роль сыграл британский фактор: в основе осознания своей принадлежности к «воображаемому сообществу» [1] жителей французских колоний в Индии лежал «образ врага», но интересно, что «врага» население ФКИ видело не столько во Франции, сколько в Великобритании: во-первых, и в Чандернагоре, и в Пондишери НОД ФКИ зародилось как часть общеиндийской борьбы против британского колониального правления; а во-вторых, свой вклад в формирование у широких масс «образа врага» в отношении британских колониальных властей, которые посягали на права и свободы жителей Французской Индии [4, с. 45], внесли националисты, как прибывшие в ФКИ (Ауробиндо Гхош, известный своими философскими обзрениями в журнале «Арья»; Сайгон Чинних, издававший еженедельник «Деса Севакан» и др.), так

и непосредственно резиденты Французской Индии (к примеру, «Ганди Французской Индии» И. С. Рангасами Наикер из Карикала, Н. Брахмачари и др.). Хотя в 1930-х годах «образ врага» в ФКИ несколько расширился, «распространившись» и на французские колониальные власти [2, с. 329], все же в его основе лежало стремление французских центров в Индии покончить с британским колониальным правлением на полуострове Индостан. В дальнейшем именно такой «образ врага» и предопределил вхождение ФКИ в состав уже независимой Индии: Чандернагор вошел в состав Индии de facto 19 июня 1949 года и de jure 9 июня 1951 года, а южные ФКИ с центром в Пондишери – de facto 1 ноября 1954 и de jure 16 августа 1962 года.

Но весьма интересно, какой статус бывшие ФКИ обрели в составе независимой Индии: если Чандернагор в соответствии с выстраиваемым Дели курсом на создание штатов на «этнолингвистической основе» в 1954 году был включен в состав штата Западной Бенгалии, то в отношении современных Пудучерри, Карикала, Маэ и Янама индийское правительство «отошло» от такого подхода, и в 1956 году из южных ФКИ была образована единая административно-территориальная единица, получившая статус союзной территории на правах штата и место в Раджья сабхе. Иными словами, сформировавшаяся на тот момент национальная идентичность в современном Чанданнагаре была настолько близка к идентичности, существовавшей в штате Западная Бенгалия, что это бывшее колониальное владение Франции смогло быстро «встроиться», интегрироваться в последнюю, т.е. то «воображаемое сообщество», к которому относили себя жители Чандернагора, совпало в аналогичным в Западной Бенгалии.

С бывшими же ФКИ, образовавшими в составе независимой Индии союзную территорию Пондишери, ситуация была и остается несколько иной: поскольку индийское правительство не использовало в их отношении «этнолингвистический» подход и не включило их в состав других штатов по этому принципу, можно предположить, что идентичность, сформировавшаяся в этих центрах, характеризовалась ощущением большей общности с другими бывшими ФКИ, нежели с существующими индийскими штатами, где говорили на тех же языках, т.е. общее историческое прошлое как составная часть идентичности «перевесила» языковой компонент. Вместе с тем определенная связь с общеиндийской идентичностью, безусловно, присутствовала, иначе, на мой взгляд, НОД в Пондишери (совр. Пудучерри), Карикале, Маэ и Янаоне (совр. Янам) не усилилось бы после раздела Британской Индии и образования независимых Пакистана и Индии в августе 1947 года. Однако в национальной идентичности союзной территории Пудучерри сохранилась большая обособленность от общеиндийской идентичности, нежели в Чанданнагаре: своеобразный французский «флёр» прослеживается и в наши дни. Так, союзная территория Пудучерри имеет существенное значение в развитии француско-

индийских отношений, являясь для Индии, как предвидел Дж. Неру, «окном во Францию» [цит. по 5, с. 402].

Таким образом, национальная идентичность в ФКИ формировалась в ходе развивавшегося национально-освободительного движения под влиянием «образа врага», который первоначально относился к британской колониальной администрации, а затем распространился и на французские власти; кроме того, во время данного процесса ФКИ разделились на 2 условные группы (Чандернагор и южные ФКИ), идентичность которых заметно отличалась. Этот факт обусловил статус бывших французских центров в составе независимой Индии.

Литература:

1. Anderson, Benedict. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Verso, Revised Edition, 2016, 256 p.
2. Samanta, A.K., ed., Terrorism in Bengal, vol. III, Government of West Bengal, Calcutta, 1995, 454 p.
3. Sen, Sailendra Nath. Chandernagore: From Boundage to Freedom, 1900-1955, Delhi: Primus Books, 2012, 376 p.
4. Stech, Zorian. Les possessions françaises en Inde dès les années 1920 jusqu'à l'indépendance : histoire d'un revirement politique, Montréal, Université de Montréal, 2011, 120 p.
5. Weber, Jacques. Pondichéry et les comptoirs de l'Inde après Duplex, Paris, Denoël, 1996, 447 p.

© Корбовская М.Д., 2020

ЯПОНСКОЕ ОБЩЕСТВО ГЛАЗАМИ ОСАМУ ДАДЗАЯ В ПОВЕСТИ «ИСПОВЕДЬ «НЕПОЛНОЦЕННОГО» ЧЕЛОВЕКА»

Как бы парадоксально то ни звучало, для полноценного социального существования каждому человеку необходимо идентифицировать себя, провести четкую границу между «собой» и «окружающим миром». Такая бинарная система мира присутствует во многих культурах и объясняется человеческой психологией. Всегда есть «свои» и всегда есть «чужие». Единственным различием между бинарностью в разных культурах является расплывчатость границ: где-то они более четкие, где-то имеют некоторые допущения и послабления.

События «Нингэн сиккаку» происходят в момент жизни Осаму Дадзая. Несмотря на то, что повесть является *ватакусси-сёсэцу* (эго-роман, роман о себе) и содержит элементы автобиографичности, через глаза главного героя можно познакомиться и с обществом, которое его окружает, – с людьми, населяющими Токио и окрестности в XX веке. Внутренний монолог главного героя позволяет читателю не только проникнуться его чувствами, но и ближе рассмотреть его окружение – как люди живут и что они чувствуют. В повести герой и общество активно противопоставляются – возможно, из-за того, что и в жизни Осаму Дадзай видел в людях лишь «программу» общества, но не был «запрограммирован» так же.

В «Исповеди «неполноценного» человека Дадзай Осаму через главного героя отмечает несколько вещей, которые прослеживаются на протяжении всего произведения:

- люди двуличны ввиду своего положения в обществе, где главенствует бинарная позиция «свой-чужой»: истинные чувства можно выражать только между членами «своего» круга, когда в «чужое» нужно выдавать то, что «чужие» хотят слышать, особенно если «свой» ранг в обществе или самооощение ниже. Делается это в том числе чтобы защитить собственные достоинство и честь.

- Женщины и мужчины по своей природе – разные существа, однако довольно похожи между собой. Дадзай не приводит причин, *почему* люди разного пола различны в своём поведении, и не говорит об их обязанностях перед обществом того времени, но сравнивает личный опыт своего героя – то, как он увидел японское общество, будучи самим японцем.

- Нельзя полностью понять другого человека в том числе потому, что он может предстать перед другими в разных масках. Его увидят таким, каким он сам хотел бы, чтобы его увидели. Собственно, и понять его полностью тоже нельзя – ведь, не зная человека, нельзя узнать, что у него на уме.

Литература:

1. Дадзай О. Исповедь «неполноценного» человека. – СПб.: Гиперион, 2019.
2. Сикевич З.В. Этнические границы как основа формирования этнической идентичности // Гуманитарий юга России. – 2017. – №4. – С. 37-53.
3. Шорохова Э.С. Исповедальные мотивы в творчестве Дадзай Осаму // Япония. – 2017. – С. 395-415.
4. Японский феномен глазами Российских японоведов. Лебедев И.П., Мещеряков А.Н., Стрельцов Д.В. – М.: Аспект Пресс, 2018.

© Корнева О.П., 2020

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ АШОКИ В ФОРМИРОВАНИИ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СТРАН АЗИИ

Буддизм получил наибольшее распространение в странах Южной, Юго-Восточной, Центральной Азии и Дальнего Востока. Подобно другим религиозным течениям, буддизм прошёл долгий путь до того, как обрёл огромное множество последователей. Одним из самых известных последователей буддизма считается маурийский император – Ашока, чьё правление ознаменовалось расцветом религиозно-философского учения. Именно деятельность Ашоки оказала существенное влияние на распространение буддизма на территории Индии и способствовала его дальнейшему превращению в мировую религию. Стоит отметить, что до Ашоки буддизм был распространён лишь в областях долины Ганга, но во время его правления сфера влияния вероучения заметно расширилась. Взаимоотношения *сангхи* с обществом приобрели иной характер, что определило превращение буддизма из узкого монашеского движения в массовую религию.

По словам историка Ромилы Тапара, буддизм был тогда «новым развитием того времени, это было социально-интеллектуальное движение, и амбициозный правитель, такой как Ашока, использовал его как подходящий инструмент для консолидации политической и экономической власти» [4, 123]. Однако принципы, заложенные Ашокой для государственного управления, были не похожи на те, которые изначально описывала буддийская дхарма. К тому же, в самом начале своего пути маурийский император не придерживался политики терпимости и ненасилия. Лишь спустя восемь лет после восшествия на престол и завоевания Калинга, Ашока, принёсший в это государство великие страдания и разрушения, ощутил вину и раскаяние, которые в итоге и привели его к дхарме. После описанного переломного момента он погрузился в изучение основ дхармы и начал составление эдиктов – норм и правил, обязательных предписаний, которые высекались специальным образом на каменных колонах. Эдикты – первые настоящие буддийские «тексты», которые до сих пор сохранились, (включая ряд хорошо известных колонн Ашокана), которые Ашока написал и выставил в различных местах по всему царству. Согласно этим надписям, Ашока пытался установить в своем царстве «истинную дхамму», основанную на добродетелях самоконтроля, беспристрастности, жизнерадостности, правдивости. К настоящему времени известно 150 надписей: четыре Больших наскальных эдикта, а также два Особых наскальных эдикта, Малый наскальный эдикт и семь колонных эдиктов. Его цель, сформулированная в эдиктах, заключалась в создании религиозной и социальной среды, которая позволила бы

всем «детям короля» жить счастливо в этой жизни и достичь небес в следующей. Таким образом, он организовал медицинскую помощь людям и животным, поддерживал водоемы и каналы, продвигал торговлю. Он установил систему служителей дхаммы (дхамма-махаматт), чтобы помочь управлять империей, а также отправил дипломатических эмиссаров в районы, находившиеся вне его прямого политического контроля. Ашока активно выстраивал взаимоотношения с уже сформировавшейся организованной буддистской общиной, всячески покровительствовал ей, выделял средства, но при этом придерживался особой, можно сказать уникальной для того времени, политики веротерпимости, о чём свидетельствуют надписи: «...Тот, кто восхваляет свою религию по причине излишней преданности и порочит другие, имея мысль: «прославлю так свою религию», только вредит собственной религии... Следует слушать и уважать доктрины, проповедуемые другими» [1].

Ашока главным образом выступал за исправление нравов людей путём сотрудничества и мирного сосуществования. По его мнению, все секты и идейные течения должны были объединиться, собрав воедино главные принципы друг друга и направив общие силы на их дальнейшее развитие. Стоит отметить, что большая часть его эдиктов была обращена к мирянам, простым гражданам. В связи с этим практическая, обыденная направленность превалирует над высоко религиозной, требующей знаний специальных терминов и текстов.

В настоящее время среди сторонников буддизма Ашока воспринимается не только как истинный правитель, но и как образцовый монах, – личность, которая при помощи религии способствовала укреплению империи и в то же время благодаря имеющейся власти содействовала распространению буддизма и изменению взглядов и нравов общественности. Проводимая им религиозная политика повлияла на различные этнические и культурные процессы, в том числе на формирование культурной идентичности, что отразилось во многих странах современной Азии, в которых буддизм остаётся ключевым аспектом азиатской идентичности и явлением беспрецедентного паназиатского значения, особенно с точки зрения духовной связи между народами.

Отличным примером является Япония, в которой наблюдается следующая религиозная ситуация: страна отлично ассимилирует все приходящие извне учения в единое целое и сочетает в себе, по лучшим заветам Ашоки, буддизм и христианство, многие черты анимизма и тотемизма. Также некоторые эдикты Ашоки нашли своё воплощение в отношении японцев к животным, пище, миру, другим людям.

В современном японском буддизме смысл исполнения долга перед животными больше не выражается в освобождении животных от участи быть употреблёнными в пищу, а скорее в употреблении животных в пищу с благодарностью. Другими словами, поскольку мясоедение стало нормой в современной Японии, даже среди буддийского духовенства, современный

японский буддийский дискурс благодарности предполагает, что «пища не должна восприниматься как должное... Наша жизнь поддерживается многими жизнями. Когда мы осознаем это, мы понимаем ценность еды и значимость жертвы» [5, 57-58]. Отсюда и выражение «итадакимасу», используемая людьми за столом перед едой, исконно несёт в себе чувство благодарности и раскаяния.

В качестве примера можно привести и другие страны. Так, большинство тибетцев не едят никаких видов мяса, кроме мяса яка, коровы, баранины и совсем недавно свинины, по той причине, что их духовные и светские соображения о здоровье переплетаются с религиозными буддистскими представлениями. Многие из них также интерпретируют отказ от мяса как способ выразить свою культурную идентичность [2, 57-58]. В Китае буддийские монахи серьезно относятся к запрету употребления в пищу мяса, рыбы и яиц, в отличие от мирян, которые обладают большей гибкостью в этом отношении. От них не требуется быть вегетарианцами на протяжении всей жизни; некоторые предпочитают придерживаться полувегетарианской диеты, что обществом и самой религией не осуждается.

Одной из мощных мотиваций для внедрения в японское общество буддизма, который правящая элита изначально считала «чужим» и неприспособленным к условиям Японии, был его образ мощного средства исцеления от всех болезней и в конечном итоге искоренения страданий от старости и даже смерти. Ашока в своих эдиктах также писал про то, что необходимо ввести «врачевание людей и врачевание скота». Включение буддизма и медицины в китайском стиле в японскую культуру было настолько полным, что сегодня в Японии нет никаких доказательств существования синтоистской медицины. Буддизм подчеркивает значимость любой жизни. Он учит прилагать все усилия для лечения болезни. Тем не менее, на закате жизни вполне допустим принцип «быть естественным», так как в буддизме нет учения, предполагающего «отсрочки смерти». Отсюда появилось скорее негативное отношение современных японцев, как религиозных, так и нет, к пассивной эвтаназии [3, 39, 339-354]. В Тибете буддийская близость к медицине ещё больше усилилась в начале нашей эры с развитием доктрины Махаяны и её новой идеи Бодхисаттвы, «преданности Просветлению», для которой исцеление раненых тел являлось одновременно возможностью для совершенствования способности к состраданию, самопожертвованию, а также разумным способом обращать людей в веру.

Таким образом, можно сделать вывод, что в отличие от христианской религиозности, восточноазиатская религиозность не связана с ограниченными взглядами или идеологиями, такими как потребность в когнитивной закрытости (потребность иметь твердый ответ на вопросы о мироздании, месте человека в нём и т.д.) или с необходимостью контроля (необходимость контролировать своё окружение, чтобы избежать любых непредвиденных обстоятельств). Кроме того, восточноазиатские религии легко терпят противоречивые идеологии и

подчеркивают в своей идеологии сострадание, а также гармонию между всеми формами жизни. Заложённая в исконных буддистских текстах концепция терпимости и принятия всех религий и верований сегодня нашла своё отражение в понятии толерантности именно по отношению к другим религиям и культурам в азиатском обществе.

Также хочется отметить, что деятельность Ашоки носит вневременной характер. Его эдикты не исчезли, а преобразовались в соответствии с современными реалиями. Основные принципы, взятые из надписей, стали своеобразным межкультурным мостом, объединяющим страны Азии и помогающим им сформировать тезисы, которые определяли бы их идентичность и в тоже время демонстрировали культурное сходство в самых разных аспектах.

Литература:

1. Эдикты цитируются по изданию: Хрестоматия по истории древнего Востока. Под ред. М.А. Коростовцева, И.С. Кацнельсона, В.И. Кузицина, М.: Высш. школа, 1980.
2. Barstow Geoffrey. Food of Sinful Demons: Meat, Vegetarianism, and the Limits of Buddhism in Tibet. Columbia University, 2013.
3. Tanida N. The view of religions toward euthanasia and extraordinary treatments in Japan. Journal of Religion and Health, 2000.
4. Tran Quang Phuong. The dhamma policy of king asoka and its relevance in the modern society. Savitribai Phule Pune University, 2014.
5. Uchida Michiko. Inochi o itadaku. Fukuoka: Nishinohon Shinbunsha, 2009.

© Косоня Ю.Р., Голощук А.Е., 2020

ИСЛАМСКИЕ РИТУАЛЫ КАК ВАЖНЫЙ ЭЛЕМЕНТ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ МУСУЛЬМАН

Введение

Сегодня ислам стал неотъемлемой частью современного мира и оказал влияние на жизнь многих людей. Важной проблемой на данный момент является неправильное восприятие ислама и мусульман, когда, например, джихад ошибочно ассоциируется только с войнами во имя Аллаха. К сожалению, люди склонны считать, что ислам остается строго традиционной религией с жесткими ограничениями, и такое предвзятое отношение ведет только к расширению разрыва между мусульманами и остальным миром.

Целью данного исследования является анализ современного ислама, его ритуалов и выявление возможных изменений, происходящих с ними в XXI веке. Задачи данного исследования: 1) проанализировать отношение мусульман к исламским религиозным традициям; 2) обозначить личное видение мусульманами основных характеристик ислама; 3) продемонстрировать изменения в исламских ритуалах, произошедшие за последние десятилетия; 4) определить влияние пандемии коронавируса на исполнение исламских ритуалов. Данная работа основана на работах таких специалистов в области исламоведения, как Маршалл Д., Миттермайер А. и др.

Использованная методология: 1) опрос с открытыми вопросами об исламских ритуалах на русском и английском языках (14 и 26 участников соответственно); 2) интервью с мусульманами об их отношении к современным исламским ритуалам (трое опрошенных). Следует отметить, что подавляющее большинство респондентов (69% участвовавших в опросе на английском языке и 86% участвовавших на русском языке) составляют молодые люди в возрасте от 18 до 30 лет, таким образом, данное исследование отражает вполне современный образ ислама.

Видение ислама мусульманами

Поскольку исламские ритуалы являются частью широкого понятия «религиозные традиции», то следует понимать, что мусульмане до сих пор не могут представить свою жизнь без них. ««Образная» и «эмоциональная» жизнь человека всегда и везде богата, и сложна» [6, 3]. Действительно, ислам – это сложное и богатое религиозное движение, и мы не можем упускать из виду чувства и эмоции мусульман по поводу их религиозной идентичности. Это единственный способ понять глубину и природу их веры. Традиции представляют собой связь между прошлым и настоящим. Если мусульмане перестанут выполнять свои ритуалы и откажутся от своих традиций, они

потеряют свою идентичность, которая напрямую связана с исламом. Один из респондентов сказал: «Да, это так. Это наше удостоверение личности»; другой добавил: «Да, потому что они [традиции] похожи на скелет».

Мусульмане полагают, что исламские традиции гарантируют защиту от лишений в их жизни, улучшая их существование и приводя их к спасению. Следуя традициям, они как бы выражают Богу благодарность за все счастье в течение жизни. Ритуалы и традиции обеспечивают безопасность на психологическом уровне, так как жизнь мусульманина организована в соответствии с ними. Как сказал один из опрошенных: «Ислам – это своего рода этическое руководство о том, как жить». По мнению респондентов, ислам в какой-то мере «внедряет» намерения помогать, любить и уважать других людей, делать добрые дела, заботиться о нуждающихся. Никто не упомянул о том, что у исламских традиций есть какие-то негативные стороны, однако они подтвердили тот факт, что религиозные традиции должны адаптироваться к меняющейся реальности.

Ключевые черты ислама

Во-первых, ислам – это религия мира и любви, эта идея достаточно распространена среди многих мусульман, и она циркулирует среди них как ключевая характеристика ислама. Следовательно, ни война, ни какие-либо захватнические практики не поддерживаются мусульманами, напротив, ислам поощряет мирное отношение к последователям других религий, даже неверующим. «Мусульмане могут считать христиан или евреев неверующими, однако все они имеют схожую и общую историю, поэтому мы можем воспринимать их как верующих» [2, 8]. Концепции терпимости и равенства упоминались почти всеми участниками, в большинстве случаев они утверждали, что Аллах не делит свою любовь и милосердие между мусульманами и другими людьми. Они верят, что все люди равны в глазах Бога, независимо от их расы, пола, религии, социального статуса.

Равенство проявляется также в уверенности в справедливости после смерти человека. Если он ведет умеренный и праведный образ жизни, то может ожидать спасения своей души. Последними, но не менее важными чертами ислама являются мудрость и интеллектуализм, которые восхвалялись мусульманами на протяжении всей истории ислама. Если мы обратимся к исламскому праву, или *фикху*, то обнаружим, что аргументированная полемика между различными правоведами всегда поддерживалась и даже стимулировалась, поэтому чистая истина может быть достигнута, правильное решение может быть реализовано [1, 121-122]. Кроме того, многие великие мусульманские философы, поэты, математики, историки и писатели внесли существенный вклад в развитие мировой науки и искусства, особенно во время Исламского золотого века с VIII по XIV века [4, 394].

Изменения в исламских ритуалах

Что касается изменений в исламских ритуалах, то самый частый ответ, который давали респонденты: «Я думаю, что нет, [не меняются]». Подавляющее большинство опрошенных были убеждены, что ритуалы вообще не изменились, подчеркивая связь изменений с кризисом ислама. Один из них сказал: «Ритуалы никогда не могут измениться, иначе они не будут истинными». Тогда что же происходит с ритуалами? Хотя сущность всех этих ритуалов должна быть постоянной, тем не менее, они определенно претерпевают некоторые упрощения, по мнению участников.

Во-первых, паломничество в священный город Мекку (хадж) теперь может быть совершено с гораздо большим количеством удобств, чем когда-либо прежде. Благодаря изобретению самолетов, поездов и других видов транспорта паломникам не приходится страдать от душливого зноя пустыни, как это было во времена пророка Мухаммеда. Кроме того, правительство Саудовской Аравии предоставило всем посетителям Мекки специальное жилье недалеко от города [5]. «С другой стороны, хадж в то же время стал дороже для тех, кто приехал из далеких стран», – заметил один из опрошенных.

Во-вторых, обрезание (*хитан*) в настоящее время проводится с помощью медицинских специалистов, поэтому риск заражения крови или других осложнений вовремя и после процедуры снизился. Ритуал по своей сути не изменился.

В-третьих, во многих странах *закят* стал не добровольным проявлением добродетели, а, скорее, обязательным пожертвованием. Как уже было сказано ранее, государство ведет учет уплаты этого налога. Только когда доход человека ниже определенной суммы, он может быть освобожден от этого «налога». Что касается новых тенденций, теперь его можно даже рассчитать на специальных сайтах, если человек не хочет делать это самостоятельно [3, 277].

Исламские ритуалы и COVID-19

По мере того, как эпидемия коронавируса распространяется по планете, все мировые религии оказываются перед трудным выбором: разрешить людям собираться на традиционные молитвы или закрыть все места поклонения во имя безопасности. В таких сложных условиях ислам не является исключением, мечети во многих странах закрываются до того момента, когда спадет пик эпидемии¹. Многие участники выразили свое беспокойство по этому поводу, потому что теперь они не могут собраться вместе, что раньше давало им чувство единства и сопричастности.

Пятничные молитвы были отменены, и в течение некоторого времени выполнять этот ритуал не представлялось возможным. Кроме того, массовые ритуалы, такие как свадьбы или похороны, также были отложены. Однако ритуалы – это лишь внешний способ выражения внутренней покорности мусульман Всевышнему, гораздо важнее внутреннее состояние души верующих

¹ Исследование проводилось в апреле-мае 2020 года.

и их намерение продолжать сохранять свою веру независимо от внешних обстоятельств. Как утверждал один из опрошенных: «Я думаю, что совершать обряды ислама – это не самое главное. Самое главное – это вера и намерение». Следовательно, непоколебимость мусульманской веры и преданность верующих Аллаху являются наиболее значимыми аспектами ислама в контексте эпидемии, с точки зрения участников опроса.

Заключение

Таким образом, рассмотрев ислам и его ритуалы в современном мире, можно сделать вывод, что ислам остается невероятно влиятельным и привлекательным явлением для своих последователей. Мы выделили наиболее важные ассоциативные черты ислама, к которым относятся такие понятия, как мир, любовь и равенство.

Ознакомившись с мнениями различных участников, мы смогли выяснить, что большинство склонно считать ислам стабильной и неизменной константой. Также важно принимать во внимание чувства и мысли респондентов по поводу возможных изменений их идентичности, и этот вопрос должен быть рассмотрен в будущих исследованиях.

Литература и интернет-источники:

1. Esposito J.L. The Oxford History of Islam. – Cambridge: Oxford University Press, 2000.
2. Marshall D. God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study. – Surrey: Curzon Press, 1999.
3. Mittermaier A. Trading with God: Islam, Calculation, Excess // A Companion to Anthropology of Religion, ed. by J. Boddy and M. Lambeck, 274-292. – Oxford: Wiley – Blackwell, 2013.
4. Nowlan R.A. Master of Mathematics. Rotterdam: Sense Publishers, 2017.
5. Saudi Arabia Building a New City for Pilgrims in Medina. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.saudiarabiavisa.com/new-city-pilgrims-medina/> (дата обращения: 11.10.2020).
6. Turner V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. – London: Lowe and Bridone, 1969.

© Кравцов К.С., 2020

ТРИ ИЗМЕРЕНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ В РОМАНЕ МО ЯНЯ «ЛЯГУШКИ»

Произведение Нобелевского лауреата Мо Яня «Лягушки» содержит в себе несколько тематических блоков, варьирующихся от проблемы вневременных общечеловеческих ценностей до особенностей материальной культуры локальных сообществ. В процессе исследования были рассмотрены сюжеты, которые наиболее тесно связаны с проблемой идентичности. Сюжеты, к которым обращается автор в рамках данной тематики, можно разделить на три смысловых блока:

- 1) Травматический опыт «культурной революции» 1960 – 1970-х годов, как идентификатор общности исторического опыта;
- 2) Древнекитайская мифология как идентификатор общности духовной культуры;
- 3) Местные традиции как идентификаторы общности материальной культуры на локальном уровне.

Анализ построен на детализированном рассмотрении ключевых сюжетных линий в рамках конкретных смысловых блоков.

Для анализа первого из них можно прибегнуть к концепции «культурной травмы» Джеффри Александера, в соответствии с которой травма трактуется как свойство, приписываемое событию обществом, в связи с чем подчеркивается конструктивистская природа феномена идентичности [1, 7]. Так, фактором, определяющим принадлежность к исторически сложившейся общегражданской идентичности, является коллективное сопереживание феномена «культурной революции». Автор не ограничивается рамками подхода, свойственного «литературе шрамов» постмаоистского Китая, то есть не сводит повествование к «исповеди униженного и оскорбленного поколения» [2, 179]. Он рефлексировал над эпохой и критически переосмыслил собственный болезненный опыт, опираясь при этом на ситуации из повседневности дунбэйского Гаоми. Так, описывая голодные будни времён «культурной революции», автор обращается к сюжету, связанному с поеданием углей: *«Мы принялись, как они, раскалывать большие глыбы, собирать осколки, пробовать. Уголь скрипел на зубах, но на вкус был неплох. <...> «Вот здесь вкусно, сосной пахнет», – говорил он, указывая на полупрозрачные, желтоватые места, похожие на янтарь»* [4, 12]. Обращение к конкретному сюжету из повседневности «культурной революции» определяет коллективный характер идентичности не на эфемерном мировоззренческом, а на материальном уровне, сопряженном с действительным опытом выживания в голодных реалиях рubeжа 1960-1970-х годов.

Следующий смысловой блок основывается на обращении автора к сюжетам из древнекитайской мифологии, иллюстрирующим уникальность духовной культуры китайского сообщества. Так, в тексте повествования фигурирует образ Матушки Чадоподательницы [4, 221]. Местом пребывания даосской богини Бися Юаньцзюнь (Госпожи Лазоревых облаков) – покровительницы детей (а также лис) – считается гора Тайшань, расположенная в провинции Шаньдун. В той же провинции расположен район Гаоми – ключевое место действия, в котором разворачиваются события на протяжении большей части повествования. В рассматриваемом контексте важен тот факт, что Гаоми является «малой родиной» автора «Лягушек». Автор в данном случае делает акцент на уникальности региональной духовной культуры через обращение к конкретным сюжетам, определяющим единство культурного кода представителей локального сообщества, к которому, в частности, принадлежит Мо Янь. Крайне примечателен сюжет, в котором автор рассматривает функциональную природу храма Матушки Чадоподательницы в постмаоистском Китае. Автор, анализируя роль храма в повседневности жителей дунбэйского Гаоми эпохи реформ и открытости, пишет о «коммерциализации традиции»: *«Продолжается традиционная культура, но и появляются новые веяния; удовлетворяются духовные потребности народа и вместе с тем привлекаются туристы со всех сторон света; развивается сфера услуг к очевидной для всех экономической выгоде»* [4, 234]. Так, храм, который, в первую очередь, обладает сакральной функцией (на чём автор делает особый акцент), становится локацией, которая обеспечивает местных жителей материально. Но важно отметить, что «коммерческий угар» произведен от традиции, которая в постмаоистском Китае, освобождённом от революционной идейной эйфории, становится неотъемлемой частью национальной идентичности, базирующейся на общности культурно-исторической традиции.

Сюжет с изготовлением и продажей глиняных кукол является одним из ключевых в повествовании в целом. Он последовательно сопровождает ключевую линию повествования, сопряжённую с проблемой отношения к деторождению в китайской традиции и в революционном восприятии времён Мао Цзэдуна. Важно отметить, что кукла в китайской исторической ретроспективе обладала несколькими значимыми функциями. Одной из ключевых функций традиционно считалась погребальная [3, 189]. Предполагалось, что куклы, захороненные вместе с покойниками, служат их хозяевам в загробной жизни. Следующая функция глиняных человекоподобных фигурок связана с их использованием в театрализованных представлениях. Куклы, как правило, были призваны увеселять божества и души умерших [3, 190], однако нередко они служили олицетворениями богов из буддистского или даосского пантеонов [3, 192]. Исходя из функционала кукол в исторической ретроспективе можно утверждать, что куклы как объекты материальной культуры Китая наделены сакральным смыслом. Глиняные фигурки младенцев

в произведении Мо Яня являются неотъемлемым элементом культа даосской богини Бися Юаньцзюнь, что следует из описания поклонения богине у храма Матушки Чадоподательницы [4, 235]. При этом сам факт создания такого рода кукол из глины довольно отчетливо отображает особенности локальной материальной культуры. Автор делает особый акцент на уникальности методик лепки глиняных фигурок в дунбэйском Гаоми: *«Глиняных кукол делали и в соседнем уезде, но там их штамповали по трафарету, и все куклы получались одинаковыми. Он же [мастер Хао] всё делал вручную, каждая кукла обладала неповторимой внешностью»* [4, 117]. Таким образом, идентичность, ключевым элементом которой является коллективное следование религиозному культу, дополняется осознанием неповторимости локальной материальной культуры, служащей идентификатором единства на уровне дунбэйского Гаоми в рамках локального сообщества.

В заключение, Мо Янь в «Лягушках» знакомит читателя с тремя взаимосвязанными, но в то же время весьма разноплановыми измерениями феномена идентичности. Первое из них, общегражданское, можно соотносить с коллективным переживанием болезненного опыта «культурной революции». Следующее измерение, которое может быть условно определено как духовно-культурное, сопряжено с традицией следования культу божества из даосского пантеона. Заключительное измерение, локальное, состоит в неразрывной связи со спецификой восприятия объектов материальной культуры в рамках конкретного регионального сообщества.

Литература:

1. Александр Дж. Культурная травма и коллективная идентичность. – М.: Социологический журнал, 2012, №3.
2. Дрейзис Ю. А. Основные тренды в развитии литературы КНР с 1949 года по настоящее время. // Проблемы Дальнего Востока, – М., 2019. – №5 (1).
3. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. – М.: Издательство «Наука», 1979.
4. Янь Мо. Лягушки. – М.: Эксмо, 2020.

© Кривушкова А.И., 2020

ОБРАЗ МАЛОЙ РОДИНЫ В РАННЕЙ ПОЭЗИИ НИМА ЮШИДЖА (1897-1960 гг.): К ПРОБЛЕМЕ ИРАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Национальная идентичность тесно связана с понятием родины. По мере взросления человек осмысливает мир вокруг себя: первые представления о родине связаны с местами детства, а позже ребёнок открывает для себя, что его родные края – это часть «большой» родины, объединенной языком, культурной традицией и государственностью. Ориентиры, которые человек приобретает на этих уровнях восприятия действительности, формируют его национальную принадлежность, однако именно «малая родина» оказывается первичным фундаментом, на котором зиждется национальное самосознание.

Образ «малой родины» нашёл яркое отражение в лирике отца «новой поэзии» в Иране – Нима Юшиджа (1897–1960 гг.). В первой трети XX века Иран переживал социально-политический кризис, который не мог не найти отклик в литературе: общественная мысль определяла движение литературы, в том числе и поэзии [2, 178-179]. Испытав боль разлуки с родным краем при переезде в Тегеран и позже став свидетелем братоубийственной войны, охватившей его родные места – горное селенье Юш в *остане* Мазендеран на севере Ирана, молодой поэт обратился в своём творчестве к национально-патриотической теме, одним из ключевых элементов которой стал образ «малой родины». Этой теме и посвящена данная работа.

Несмотря на то, что поэзии Нима Юшиджа уделено значительное внимание в ряде отечественных работ общего характера (например, в книге В.Б. Кляшториной «Новая поэзия в Иране» – 1975 г., «Истории персидской литературы XIX–XX веков» под ред. Д.С. Комиссарова – 1999 г.), обозначенный аспект его творчества не получил в них сколько-нибудь подробного освещения. В иранском литературоведении, где изучение поэзии Нима выдвинулось в самостоятельное направление (*nimāpažuheši*), можно найти много сведений о творчестве поэта (в частности, в справочнике «Описательный словарь работ о творчестве Нима Юшиджа» Эльхама Кармизаде и Кавуса Хасанли 2017 г.). Однако и там не было обнаружено ни одной работы по соответствующей теме.

В стихотворении «Вспоминая мою Родину» (1926 г.), которое стало основным объектом анализа, поэт ярко и эмоционально выразил своё восприятие родных мест. В основу анализа положен филологический перевод этого произведения на русский язык.

Тема «малой родины» – горской деревни – появляется уже в первой юношеской поэме Нима Юшиджа «Повесть о поблекшем» (1921 г.). В ней образ встроен в дихотомию «город–деревня». Ключевыми мотивами являются не только история несчастной любви, но и конфликт искреннего и чистого горца и светского общества столицы, развращённого и лицемерного. В основе этого противостояния лежит традиционный в классической поэзии мотив

столкновения, посвящённого в Истину (*haqiqat*) мистика и толпы невежд [3, 1-2]:

*Я чужой в этом краю подлых людей,
Я житель гор с болящей душой.
И по иронии судьбы, в вашем городе
Прошла моя жизнь, и я от этого страдаю.*

<...>

*Мне нравится жизнь обитателей гор,
Поскольку с детства я к ней привык.
О, мне так славно под этим кровом,
И там я укрыт от всех горожан.
Там нет ни пышности, ни украшений,
Ни условностей, ни обмана, ни хитрости*
(перевод А. А. Кузнецов, ред. Рейснер М. Л.) [4, 31].¹

В поэме «Афсане» (1922 г.), прославившей Нима, природа гор предстаёт романтическим фоном, на котором разворачивается действие поэмы. Топонимы в тексте указывают на то, что события происходят в окрестностях Юша:

*Помню я, как однажды в лунную ночь
Сидел я на вершине горы Ноубон,
Глаза мои от сердечной муки забыли о сне,
Сердце было свободно от того, что видели глаза.
Свежий ветер веял с вершины горы*

<...>

*В горах Сариха на пути к деревне Веразун
Волк по-воровски выглядывает [4, 54, 65].*

В стихотворении «Вспоминая мою родину» природа горного Мазандерана становится, в сущности, одним из персонажей. В первой строфе поэт адресует свою ностальгическую речь горе *Фаракеш*, обращаясь к ней как к возлюбленной. Персонифицированный образ горы воспринимается как сама малая родина, и язык любовной лирики (язык *газели*) замечательно служит воплощению авторского замысла:

*О, Фаракеш, два года минуло
С тех пор, как я живу вдали от твоего милого лица,
Не со мною моё сердце, бежит от меня,
Ведь где бы ни был я, разлучён я с тобою.*

<...>

*Когда веют весенние ветра,
Твои склоны покрываются цветами,
И слетаются к тебе со перепутий дорог
Все птицы: и трясогузки, и соловьи.*

<...>

Моя доля – быть вдали от тех мест,

¹ Перевод с персидского выполнен автором настоящей работы под редакцией М.Л. Рейснер.

*Быть лишённым всего, что дарует жизнь,
Взгляни на мою Родину – везде и всюду
Лелеет она сокровенное и открывает тайны.
<...>*

*Будет так, как она пожелает
От моего голоса и самого меня вдали.
И хоть с каждым мигом скудеет моя душа,
В том нет её вины, я сам расстался [с ней] [4, 150-151].*

Мотив страдания героя от разлуки с родной горной деревней продолжает начатую в первой поэме линию конфликта поэта и города:

*Я среди городских домов – пленник,
Как птица в клетке,
Я словно вор, [что] всеми своими проступками
Заслужил эту темницу.*

*Я хуже вора, полагаю,
Я открыто рассказал обо всех их грехах,
Когда я непокорной птицей всюду
Себя называл, я был обруган [4, 150].*

В тексте стихотворения слышны отголоски традиционных мотивов персидской классической поэзии. Образ темницы отсылает читателя к творчеству Мас'уда Са'да Салмана (1046-1121 гг.), слагавшего свои касыды в заключении. В его «тюремных стихах» в жанре *хакбийийат* детально разработаны мотивы и образы неволи и заточения [1, 16-51]. Хакани Ширвани (1121-1199 гг.) рисует город Ширван, в котором он нес придворную службу, как место пленения, из которого ему нет спасения. В контекст порицания Ширвани Хакани вплетает и мотивы разлуки с любимой, и образ птицы в клетке [1, 64-68, 99-101]. Среди возможных генетических истоков ностальгической темы у Нима можно отметить и «чужбинную лирику» (*гарибийийат*) Хаджу Кермани (1281-1352 гг. или 1361 г.): лирический герой, оказавшись в разлуке с родным городом, описывает свои страдания на языке любовной газели [1, 112-117].

В стихотворении Нима Юшиджа традиционные мотивы претерпевают глубокую авторскую трансформацию. Если в традиционной газели разлука с родиной имеет внешние причины и нередко сопрягается с мотивами жестокости возлюбленной, то Нима дает противоположную интерпретацию мотива: не родина прогнала его, а он сам ее покинул. Налицо личностный характер традиционной проблемы, характерный для поэзии «Нового времени».

Таким образом, идея национальной идентичности в ранней лирике Нима Юшиджа связывается прежде всего с образом «малой родины». Поэт видит свою Родину, истинный, в его понимании, Иран, не в столице с ее показной роскошью и лживостью светского общества, а в красоте гор, в чистоте и искренности их обитателей. Горское происхождение, любовь к «малой родине» оказывается фундаментом его национального самосознания. Отдельно стоит отметить, что

через генетическую связь с поэзией прошлого творчество отца «новой поэзии» подсоединено к всеобщности всего иранского культурного кода.

Литература и интернет-источники:

1. Акимушкина Е. О. Жанр хабсийят в персоязычной поэзии XI-XIV веков. Генезис и эволюция. – М.: Наталис, 2006. – 175 с.
2. Ардашникова А. Н. Поединок поэтов на фоне республиканской кампании Реза-хана (1924) // Ломоносовские чтения. Востоковедение и Африканистика: тезисы докладов научной конференции (Москва, 2020) / Под ред. И. И. Абылгазиев, К. Б. Волкова, М. В. Воронцова и др. – М., 2020. – С. 178–180.
3. Кузнецов А. А. Трансформация классической темы в «новой поэзии» (ше‘ре ноу): дихотомия «города и деревни» в «Повести о поблекшем» Нима Юшиджа (1897- 1960) // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2020» [Электронный ресурс] / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. – Электрон. текстовые дан. (1500 Мб.) – М.: МАКС Пресс, 2020. – URL: https://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2020/index.htm (дата обращения: 20.10.2020).
4. Юшидж Нима. Полное собрание сочинений / Составитель Сирус Тахбаз. – мо’асесе-е энтешарат-е Негах Тегеран, 1371 (1992). – 902 с. (на перс. языке).

© Кузнецов А.А., 2020

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ КИТАЙСКОЙ ОБЩИНЫ КАМБОДЖИ В 1970-80-е ГОДЫ

Китайская диаспора в Камбодже имеет очень древние корни, её представители живут в королевстве как минимум с XIII века. В 1296 году Чжоу Дагуань, китайский чиновник, входящий в состав посольства, посетившего Камбоджу, описал существование китайской общины в Ангкор-Вате. Доктор исторических наук И.Г. Косиков выражает мнение, что до XVII века на территории Камбоджи жили лишь одиночные поселенцы [1, 98].

Вне зависимости от истинного положения дел китайское население исторически играло настолько важную роль в экономике страны, что после утраты Камбоджей независимости в 1863 году французские колонизаторы сочли китайцев необходимым элементом функционирования кхмерской экономики и не стали бороться с доминированием *хуацяо*. Итогом этого стало то, что китайцы практически монопольно контролировали розничную и внешнюю торговлю, а также лёгкую промышленность, составляя при этом 95% зарождавшейся камбоджийской буржуазии.

После обретения независимости положение общины стало осложняться в связи с гражданской войной в самом Китае. Она разделилась на две неравномерные части, большая поддерживала Пекин, а меньшая Тайбэй. В итоге среди сторонников Пекина стали распространяться радикальные взгляды, что привело к временному ухудшению отношений между Китаем и Камбоджей.

В 1970 году произошло дальнейшее ухудшение положения китайского меньшинства в связи с военным переворотом в Камбодже. В отличие от предыдущего руководства страны, стремившегося к нейтралитету во внешней политике, новое правительство безоговорочно поддерживало капиталистический блок и с враждебностью относилось к странам социалистического блока, что отразилось на китайских гражданах. Малоимущих китайцев, среди которых были распространены социалистические идеи, стали воспринимать как угрозу и потенциальную пятую колонну коммунистов. Правительство пришедшего к власти генерала Лон Нола начало проводить репрессии в отношении китайцев, закрывая школы и газеты, заставляя китайцев носить специальные идентификационные документы, вводя повышенные налоги и вынуждая их отказываться от кхмерского гражданства [2, 204]. В 1971 году была создана Федеративная ассоциация китайцев Камбоджи, которая занималась помощью в социокультурной и здравоохранительной сферах китайскому населению в Камбодже, а также стремилась и дальше поддерживать хорошие отношения между кхмерами и камбоджийцами китайского происхождения [5,

251]. В целом, отношения между рядовыми кхмерами и китайцами сохранялись в хорошем состоянии. Регулярно заключались смешанные браки, а дети легко интегрировались в кхмерское общество. Уильям Уилмотт, американский учёный, занимающийся исследованием китайской общины, утверждает, что китайцы продолжали доминировать в экономике Камбоджи при Лон Ноле, несмотря на репрессии [3, 7].

В 1975 году режим Лон Нола потерпел поражение в гражданской войне с «красными кхмерами», коммунистическим движением, во многом придерживавшимся маоистских взглядов. Во время режима «красных кхмеров» положение китайской общины было наихудшим за весь период её существования в Камбодже. Несмотря на то, что новое правительство, в отличие от предыдущего, поддерживало тесные связи с Китаем и КНДР, оно при этом проводило политику дискриминации в отношении собственного китайского населения в связи с тем, что многие китайцы были торговцами и жили в городах, из-за чего официальная пропаганда утверждала, что «китайцы пьют кровь кхмеров», и называла их капиталистами. Стоит отметить, что обеспеченные слои населения подвергались гонениям, невзирая на этнос, так что дискриминация была, по большей части, классовой. В результате действий режима «красных кхмеров» число китайского населения Камбоджи за четыре года сократилось более чем наполовину, с 400 тыс. в 1975 году до 200 тыс. в 1979 [2, 204]. Их направляли в концентрационные лагеря, где постепенно уничтожали, а остальных размещали в народных коммунах, получивших название «пхум чэн юм» (место, где китайцы плачут) [1, 60]. Сокращение населения остановилось лишь с падением режима в результате вторжения вьетнамской армии.

Однако к китайцам всё равно относились с подозрением и не давали тех же прав, что и кхмерам, так как провьетнамское правительство НРК осуждало помощь КНР «красным кхмерам» и их армии после падения режима. В 1989 году после основания государства Камбоджа все ограничения в правах с китайского населения были сняты. Им вновь разрешили соблюдать свои религиозные обычаи, китайские школы были заново открыты. В 1991 году впервые с 1975 года китайский новый год был отмечен на официальном уровне.

Сейчас в Камбодже проживает около 480 тыс. этнических китайцев, что составляет около 3% от общего количества населения, и 700 тыс. камбоджийцев, имеющих китайские корни. Большая часть китайцев проживает в Пномпене и других городах, в то время как доля их населения в сельской местности достаточно низка и составляет 0,1% от общего числа населения [4, 12].

В отличие от всех предыдущих периодов в настоящий момент китайцы не подвергаются какой-либо дискриминации со стороны государства в Камбодже. До сих пор хуацяо играют определяющую роль в экономической жизни страны и немаловажную в общественной. Они выступают активными лоббистами привлечения инвестиций из Китая и всестороннего политического и экономического сотрудничества. Китайцы также вносят вклад в развитие своей

культуры в общественном пространстве королевства, занимают важные позиции в лёгкой и тяжёлой промышленности, финансовом секторе, сфере обслуживания.

Литература:

1. Косиков И.Г. Этнические процессы в Кампучии. - М.: Наука, 1988,
2. Santasombat Y (2015) Introduction. In: Santasombat, Y. (ed) Impact of China's Rise on the Mekong Region. New York: Palgrave Macmillan, pp. 1–24.
3. Suryadinata L. (ed.) Southeast Asian Personalities of Chinese Descent: A Biographical Dictionary. 2 vols. Singapore: ISEAS Publishing, 2012.
4. Cambodia Socio-Economic Survey 2013" (PDF). National Institute of Statistics, Ministry of Planning, Government of Cambodia. July 2014. p. 12. Retrieved 2015-01-16.
5. Willmott W.E. "Congregations and Associations: The Political Structure of the Chinese Community in Phnom-Penh, Cambodia". Comparative Studies in Society and History, vol. 11, no. 3, 1969, pp. 282–301.

© Кучеренко Г.Н., 2020

ИЗОБРАЖЕНИЕ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ И СПОСОБОВ ИХ ПРЕОДОЛЕНИЯ В КИТАЙСКОЙ ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Межнациональные конфликты нередко возникают в современном мире и, как следствие, находят отражение в литературе. Существуют разные способы преодоления таких проблем, и основной из них – влияние на общественное сознание с целью его изменения. К такому методу обращался выдающийся китайский писатель XX века Лао Шэ, чьи произведения отличались мягким юмором, скрывающим за собой едкую сатиру. При помощи своего творчества писатель старался воззвать к народу, осветить актуальные проблемы и показать, к каким последствиям они могут привести.

В 1929 году Лао Шэ, возвращаясь на родину из Англии, остался на время в Сингапуре и получил должность учителя в одной из местных китайских школ. Не расставаясь с идеей написать что-нибудь о Сингапуре, глубоко впечатлившем его, писатель приступил к созданию повести «День рождения Сяо-по» [4, 46]. На первый взгляд, это сказка, написанная для детей, однако многое в ней адресовано взрослым людям. От лица китайского мальчика Сяо-по, чья семья переехала в Сингапур, Лао Шэ показывает процветающую в стране нетерпимость ко всем тем, кто имеет «некитайское» происхождение – малайцам, индийцам и т.д. Даже сами китайцы недолюбливают своих соотечественников, если те оказываются родом из другой провинции. Например, фуцзяньцы свысока смотрят на гуандунцев, те в ответ презирают фуцзяньцев, а все вместе – шанхайцев [3, 85].

Сон Сяо-по – это аллегорическая картина современного писателю мира, в которой конфликтные ситуации доминируют над повседневной спокойной жизнью. Причины этого – в нежелании вести диалог, отвечать на поставленные оппонентами вопросы. Все это изображено на уровне, понятном юным читателям: все вопросы, которые Сяо-по задает Чжану Туцзы, остаются без ответа. Ставший царем в волшебной стране, бывший одноклассник Сяо-по убежден, что на собраниях может говорить только он, другие должны молчать [2, 98]. Диктат власти, отсутствие демократических свобод – это путь к неизбежным конфликтам и войнам.

Детская непосредственность помогает осветить проблему как можно глубже, противопоставив разобщенности взрослых искреннюю и крепкую дружбу детей разных национальностей. Сяо-по выступает настоящим интернационалистом и даже посылает письмо с поздравлениями на Новый год маленьким друзьям всего мира [2, 21]. В изображении поведения Сяо-по с другими детьми проявляется демократическая направленность писателя, который обращается к народу и старается показать, что все люди вне зависимости от цвета кожи ничем не отличаются друг от друга. Ван Яо в своей

работе отмечает, что Сяо-по – взрослый человек, не совсем утративший свою детскость [1, 231]. Эта оценка хорошо отражает одну из главных идей произведения – критику националистических взглядов.

Таким образом, Лао Шэ удалось создать произведение, отражающее вопросы межнациональных конфликтов. Он приходит к выводу о том, что нужно стремиться к более прогрессивному обществу, свободному от закостенелых предрассудков, которые прививаются еще с детства.

Литература:

1. Ван Яо. История новейшей китайской литературы. – Т. 2. – Шанхай, 1954.
2. Лао Шэ. День рождения Сяопо. История небесного дара. – М.: Детская литература, 1991, – 302 с.
3. Родионов А.А. Лао Шэ и проблема национального характера в китайской литературе XX века. – СПб.: Изд-во «Роза мира», 2006. – 263 с.
4. 续静. 对老舍《小坡的生日》研究的解读 –《成都工业学院学报》, 2015. – С. 46-48.

© Латария Т.В., 2020

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ТИБЕТЦЕВ

Говорят, что Тибет особенный, потому что на протяжении своей 1200-летней истории он был изолирован, отрезан от мира высокими горами. Но в равной степени справедливо рассматривать Тибет как глубоко связанный с другими культурами на протяжении всей своей истории. На заре существования Тибетской империи тибетцы находились под влиянием таких далеких культур, как персидской, непальской, корейской. Лхаса всегда была переполнена купцами и паломниками, путешествующими из далеких стран, в городе на протяжении многих веков существовала своя мусульманская община. Действительно, историю Тибета просто невозможно понять без признания его тесных связей с другими народами и державами.

Тибетский народ, – вероятно, единственный, связывавший свое происхождение с обезьяной. По легенде, тибетцы происходят от горной ведьмы и обезьяны. Эта легенда представлена в средневековых источниках в нескольких вариантах. Среди учеников бодхисатвы Авалокитешвары была обезьяна, способная творить чудеса. Обезьяна, отправившаяся в Тибет практиковаться в созерцании, стала царем местных обезьян. Видного царя заметила демоница горная ведьма, которая попросила его жениться на ней. Поначалу противился царь обезьян, но демоница одержала победу [2, 19].

Тибетский этнос сформировался в результате смешения ряда этнических групп. Его основной компонент составили пришедшие с запада цяны и племена северо-востока Китая (ныне это районы Ганьсу, Амто, Цинхай). Затем происходило постепенное смешение с народами севера Индии, Непала, Бирмы, гималайскими племенами (а именно шерпами, народностью, живущей в восточном Непале), так постепенно сформировался тибетский народ. В целом, по своему антропологическому типу народ Тибета близок с северными китайцами. Можно выделить два типа внешности, присущей тибетцам: высокорослые, с выступающим носом, отличающиеся долихокефалией, к ним можно отнести тибетцев Кама¹ и северных районов. Второй тип: низкорослые, характеризующиеся особенностями южноазиатской расы: более темный оттенок кожи, широкий и слабо выступающий нос, их можно встретить в южных районах Тибета. М. Х. Дункан², который много лет прожил в Тибете, предположил, что слово Тибет появилось вследствие следующей ситуации: на вопрос чужестранца, что это за страна, тибетец ответил: «Ти Бод», что в переводе с тибетского означает: «Это Бод». Так, «Ти Бод» звучало как Тибет, откуда и пошло современное название страны.

¹ Юго-восточная из трех исторических областей Тибета. Кам – часть Тибетского государства в тех границах, на которых настаивает тибетское правительство в изгнании.

² Марион Дункан – исследователь и автор книг о Тибете.

Важно отметить, что культура и язык Тибета очень богаты и разнообразны, это вызвано тем, что север Тибета – скотоводческие районы, высокое плато почти лишённое растительности. Северные тибетцы были кочевниками и жили в палатках из шерсти яка, которые внутри отапливались кизяком. А юг страны – земледельческий, население юга вело оседлый образ жизни. Этот факт порождает различия в традициях, быте, а также объясняет наличие диалектов.

В 7 веке н.э. буддизм достиг страны снегов. Тибетский буддизм уникален тем, что он содержит писания, учения и традиции всех «трех колесниц», а именно *махаяны, хинаяны, ваджраяны*. Его смысловое богатство делают тибетский буддизм одной из самых глубоких ныне существующих традиций в мире. Когда буддизм достиг Тибета, он встретился с местной религией Бон. Бон – это разновидность шаманизма, приверженцы которой поклоняются духам солнца, луны, гор и деревьев. *Бонпосы*, как их называли, также приносили в жертву животных. В течение нескольких столетий буддизм и бон находились в противоречии друг с другом в Тибете. Буддизм вышел победителем, но Бон остается живой традицией до наших дней. Столкнувшись с буддизмом, Бон претерпел существенные изменения, бонцы постепенно переняли некоторые религиозные тексты и практики тибетского буддизма, переложив его на свой лад и даже создали шаншунский¹ язык, на котором был написан бонский канон, построенный по буддийским образцам. Буддизм оказал глубокое влияние на политическую ситуацию в Тибете. Отчасти причиной его успеха в стране были благоговение и преданность некоторых из великих царей Тибета учению и принципам буддизма. К концу II века до н. э. изгнанный индийский принц достиг Тибета и получил контроль над значительной частью страны. Его тибетское имя было Ньятри Ценпо, и в 127 году до н. э. он был возведен на трон как первый король Тибета. Он построил первый дворец в стране, Юм-Бу Ла-Ганг в долине Ярлунг. В правление Лхатотори Ньянцэна Буддхаракшитой (Лосэмцо) и переводчиком Литэсэ в Тибет были завезены священные тексты, такие как «Чинтамани-дхарани» и религиозные предметы. Это было первое появление буддийских писаний в Тибете.

Тибетское письмо возникло в начале VII века на основе индийской письменности с добавлением ряда графем для отсутствовавших в санскрите звуков. Тибетская традиция считает создателем письма Тхонми Самбхоту, советника царя Сонгцэн Гампо. Неизвестно, существовали ли до этого момента в отдельных частях Тибета какие-либо виды письма. Введение единой письменности было обусловлено административными целями и необходимостью переводить буддийские тексты с санскрита. Наиболее ранний сохранившийся образец тибетского письма – надпись на стеле в деревне Шол (современная Лхаса), относится к 767 году. Трисонг Децэн- второй из трех великих правителей Тибета и буддийский практик VIII века, время его правления считается расцветом Тибетской империи, ее Золотым веком [3, 34].

¹ Шаншун – район в северо-западном Тибете, который ранее был населен иранскими кочевниками.

Первые памятники письменности тибетского языка относятся к VII-X векам. В основе алфавита было положено индийское письмо: брахми или деванагари. Тибетский язык относится к подсемье сино-тибетских языков – тибето-бирманской. Тибетский язык испытал сильное влияние санскрита, из которого были заимствованы религиозно-философские термины.

Литература Тибета включает в себя обширные сочинения, в основном на религиозные темы, но есть и редкие исключения. Светская литература – чрезвычайно редкое для Тибета явление. Цаньян Гьяцо (1683-1706 гг.) – один из немногих представителей тибетской литературы, писавший на светские темы. Противоречивая личность шестого Далай-ламы также нашла свое отражение в творчестве Цаньян Гьяцо [1,117].

Говоря о культурном наследии Тибета, невозможно не упомянуть Шамбалу. Шамбала – мифическая страна в Тибете, описание которой находится в тексте Калачакра-тантры (X в.). Согласно легенде, после мусульманского вторжения в Среднюю Азию в IX веке Шамбала скрылась от человеческих глаз. Считается, что при 25-м царе Шамбалы Кулика Рудра-чакрине (тиб. Ригдэн Джапо) произойдет великая битва между силами добра (Шамбала) и силами зла. По этой причине буддийские картины, изображающие Шамбалу, показывают битву с врагами учения. Битва – олицетворение победы мудрости над невежеством. За победой царя Шамбалы последует явление Пятого Будды. По другой версии, Шамбала – отражение души, соединения с Богом. Нахождение Шамбалы есть просвещение.

Литература:

1. Жизнеописание Цаньян Гьяцо, составленное из стихотворных отрывков / Перевод с тибетского, вступительная заметка, примечания А.В. Зорина. «Звезда», 2005/12.
2. Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерки истории Тибета и его культуры. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. 432 с.
3. Смирнова М. О. История формирования тибетской лингвистической традиции. Вестник СПбГУ. Сер. 13. 2012. Вып. 2.
4. Kapstein Matthew T. Tibetan Buddhism: A Very Short Introduction. Oxford University Press, 2013, p. 152.
5. Tulku Thundup Rinpoche. Buddhist Civilization in Tibet. Maha Siddha Nyingmapa Center, 1982. p. 86.

© Лебедева А.А., 2020

ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО НАЦИОНАЛЬНОГО СТРОИТЕЛЬСТВА ТУРЕЦКИХ КУРДОВ: НАЦИЯ БЕЗ ГОСУДАРСТВА?

В современной политологии понятия нация и государство продолжают оставаться тесно связанными между собой. Одним из важнейших критериев наличия нации является создание выстроенной политической системы. Закономерно, что политическая нация выражает свою волю через политические институты. Эрик Хобсбаум в одной из своих книг писал: «Нация есть социальное образование лишь постольку, поскольку она связана с определенным типом современного территориального государства, с «нацией-государством», и рассуждать о нациях и национальностях вне этого контекста не имеет, на мой взгляд, никакого смысла» [2, 19]. Таким образом, институт государства выступает своеобразным критерием «зрелости» этноса: смог ли он дорасти до национального государства или нет? Этатистский взгляд на процесс национального строительства неизбежно приводит к выстраиванию иерархии «государственных» и «негосударственных» народов, что неизбежно возвращает нас к рассуждениям Гегеля об «исторических» и «неисторических народах».

В свете вышесказанного особенный интерес представляет национальное движение курдов, проживающих на территории Турецкой Республики. Кто такие курды? Этнос, нация или народность? У курдов нет ни единого языка, ни единого политического пространства – они разделены между четырьмя странами с разным уровнем социально-экономического развития и политической культурой. Тем не менее, на политической сцене ближневосточного региона действуют партии, которые используют понятие «Курдистан» не в качестве географического определения зоны расселения курдов, а как выстроенный политический конструкт. В силу раздробленности курдского национального движения, в данной статье будут рассматриваться курды, проживающие на территории Турции. Это позволит сконцентрировать усилия на анализе большого национального движения, пытающегося осуществить процесс национального строительства не через создание собственного государства, а путем развития конфедерации и институтов гражданского самоуправления.

Курдское национальное движение в Турции активизировалось в 1970-е годы. Группа курдских революционеров, возглавляемая Абдуллой Оджаланом, приняла на вооружение модель антиколониальной политической революции, которая должна была завершиться созданием независимого социалистического и единого Курдистана. Оджалан пишет: «РПК¹ взяла за основу решения курдской проблемы, являвшейся изначальной идеей движения, модель создания

¹ Рабочая Партия Курдистана. Признана террористической организацией в Турции, а также Евросоюзом и рядом других стран.

государства, некогда выдвинутую Сталиным и одобренную Лениным. Многие из национально-освободительных движений, достигших пика своего развития в тот период (1950-1970 гг.), завершились созданием отдельных государств, что и сделало эту модель главной. Суверенное государство стало священным принципом социалистического кредо» [1, 381-382]. Становление курдской нации виделось Оджалану через создание курдского государства на основе четырех частей (Турецкий Курдистан, Иранский Курдистан, Иракский Курдистан, Сирийский Курдистан).

В рамках этатистской политической парадигмы РПК развивалась до конца 1990-х годов. Арест Абдуллы Оджалана привел к началу периода внутренних реформ в истории партии. Исследователь Ахмет Аккая справедливо отмечает: «Период, последовавший за арестом Оджалана стал краеугольным камнем радикальных преобразований, результатом которых стала новая стратегическая парадигма РПК» [3, 10]. Сам Оджалан посчитал свой арест не случайностью, а следствием череды ошибок, допущенных РПК в 1980-90-е годы. На основе своих судебных речей, Оджалан в 2000-е годы создал комплекс теоретических трудов, в которых он пытался переосмыслить перспективы развития курдского национального движения.

Размышления Абдулла Оджалана перекликаются с тезисом Бенедикта Андерсона о том, что национализм занял место религии в массовом сознании и центральным божеством этого культа стало национальное государство [1, 64]. В этой связи Оджалан подверг концепцию «национального государства» глубокой критике. По его мнению, модель «национального государства» была насильственным образом навязана Ближнему Востоку европейскими колонизаторами. Система национальных государств на Ближнем Востоке не выросла естественным образом на базе местного капитализма, а стала результатом военной экспансии европейского капитализма. Квазинациональный характер многих арабских государств привел к тому, что в рамках одного политического пространства были собраны разные религиозные общины и этносы. Попытка навязать единую национальную и религиозную линию привела к неизбежному взрыву в XX веке сепаратистских движений и религиозного фундаментализма.

Альтернативой национальному государству, по концепции Оджалана, выступает идея «демократической нации». Включенность в демократическую нацию осуществляется не через культурно-языковой фактор («Мы курды, так как говорим на курдском языке»), а через равное участие в институтах гражданского самоуправления («Мы - демократическая нация, поскольку мы участвуем в общественном самоуправлении»). Оджалан пишет: «Демократическая нация – это нация, которая не довольствуется только лишь общностью мышления и культуры, но управляет всеми членами общества, объединив их в рамках демократических автономных институтов. Именно эта его сторона является определяющей» [1, 61].

В своих трудах Оджалан обосновывает парадоксальную мысль: незавершенность курдского национального строительства, выраженная в разнообразии курдских диалектов и других региональных различиях, в современных условиях может стать не слабостью, а силой курдского национального движения. Концепция «демократической нации» строится на многообразии входящих в нее элементов. Создание новой демократической нации Оджалан видит через процесс развития низовых форм самоуправления (советы, коммуны, кооперативы), которые должны прийти на смену государственным институтам.

Концепция «демократического конфедерализма» выделяется на фоне иных идеологических проектов, которые пользуются популярностью на Ближнем Востоке – исламизм и национализм. Строительство курдской нации, по Оджалану, должно завершиться не через создание курдского национального государства, которое станет источником новых конфликтов в регионе, а в форме конфедерации разных народов, объединенных на базе демократических ценностей.

Можно заключить, что в своей идеологической эволюции РПК представляет редкий пример национально-освободительной организации, которая отказалась от цели построения национального государства. Сегодня РПК является крупнейшим революционным движением на Ближнем Востоке, которое предлагает большой политический проект по переустройству всего региона.

Литература:

1. Оджалан А. Манифест демократического общества. Книга пятая: Курдская проблема и решение модели демократической нации. М., 2015.
2. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 года. СПб., 1998.
3. Akkaya A. The PKK's Ideological Odyssey // Journal of Balkan and Near Eastern Studies. Volume 22, 2020 - Issue 6: The Transformations in Kurdish Politics and Society in Turkey since 2000.

© Лебский М.А., 2020

САМОСОЗНАНИЕ ИЗРАИЛЬСКИХ ДРУЗОВ

Друзы (араб. الدروز, ивр. דרוזים) (самоназвание Al-Muwahhīdūn, араб. الموحدون «единобожники») – этноконфессиональная группа, проживающая в трёх ближневосточных странах: Сирии, Ливане и Израиле. Кроме того, существуют малочисленные друзские общины в Иордании, а также других странах за пределами региона [2, 134].

Своей обособленностью от других этнических и религиозных групп региона друзы по сей день привлекают этнографов, историков и социологов. Их история насчитывает около 1000 лет и восходит к правлению представителя шиитской династии Фатимидов в Египте и Леванте, халифа аль-Хакима (996-1021 гг.). Ряд исмаилитских проповедников, среди которых выделялись Абу Абдуллах Мухаммад ибн Исмаил ад-Дарази (от его фамилии и происходит слово «друз») и Хамза ибн Али ибн Ахмад провозгласили халифа божественной реинкарнацией в теле человека. Подобное поклонение не нашло одобрения в глазах правителя (по некоторым данным халиф даже приказал убить ад-Дарази), и последователи движения были вынуждены бежать из Египта, осев в горных районах Палестины и Сирии. К личности ад-Дарази друзы, однако, относятся весьма неоднозначно и слово Ad-durūz (араб. الدروز) в качестве самоназвания не употребляют, используя вместо него Al-Muwahhīdūn (араб. الموحدون «единобожники») [1, 12].

Примечательней всего выглядит действительно уникальное положение друзской общины в государстве Израиль. Среди всех арабоязычных меньшинств страны они наиболее интегрированы в экономическую и социально-политическую жизнь израильского общества: израильские друзы подлежат обязательному призыву в ЦАХАЛ, занимают высокие должности как в военной, так и гражданской сферах, в подавляющем большинстве абсолютно лояльны еврейскому государству, а также зачастую придерживаются правых, антипалестинских политических взглядов [4].

На 2012 год в Израиле проживало 130.600 друзов, подавляющее большинство – на севере страны: в окрестностях горы Кармель, в Галиллее и на Голанских высотах. Крупнейшие населённые пункты: Далият аль-Кармель (16.778 человек на 2015 г.), Ярка (16.244 человек на 2016 г.) и Бейт-Джан (11.246 человек на 2015 г.). Друзская община занимает обособленное положение: среди всех этноконфессиональных меньшинств страны. Согласно опросу, проведённому среди друзской молодёжи в 2008 году, 94% опрошенных идентифицируют себя как «друзы-израильтяне» [3]. Друзы признаны отдельной от мусульман религиозной группой, имеют собственный религиозный совет и религиозные суды.

Таким образом, в современном Израиле друзы являются полноправными членами общества, осознающими себя частью государства. Они активно интегрированы в армейские и гражданские структуры, а их политические предпочтения, хотя и разнородны, чаще всего выражаются произраильской и даже иногда антиарабской позицией, что весьма неожиданно для этнических арабов, чья религия основана на исмаилитских верованиях.

Подробное изучение данного феномена позволило бы детализировать картину межэтнических и межконфессиональных отношений, как внутри государства Израиль, так и в регионе в целом, таким образом, способствуя поиску путей решения арабо-израильского конфликта.

Литература:

1. Ashkenazi Eli. הציונות והתקווה בהגינות 30 [Herzl and hope in celebrating 30 years of the Druze Zionist movement]. Haaretz. Vol. 1. 2005.
2. Ben-Dor Gabriel. Intellectuals in Israeli Druze Society. Middle Eastern Studies, Vol. 12, No. 2. 1976.
3. Parson Lewis. The Palestinian Druze in the 1947-1949 Arab-Israeli War, Israel Studies, Vol. 2, No. 1. 1997.
4. Sources of Population Growth, by District, Population Group and Religion (PDF). CBS, Statistical abstract of Israel 2013. Israel Central Bureau of Statistics. 2013. Retrieved 15 June 2014.
5. Swayd Samy. "Introduction", in Swayd, Sami, The Druzes: an annotated bibliography, Kirkland WA: ISES Publications. 2003.

© **Лиюкумович Я.Б.**, 2020

А. Ю. Лятовец,
Студентка 1 курса, НИУ РАНХиГС, г. Н. Новгород

С. Ю. Волков,
канд. ист. наук, ННГУ им. Лобачевского, г. Н. Новгород

ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОГО СТАТУСА КУРДОВ КАК КРУПНЕЙШЕГО РАЗДЕЛЕННОГО НАРОДА XX ВЕКА

Актуальность исследования обусловлена крайне обострившейся в начале XXI века «курдской проблемой», т.е. политическим статусом курдов, крупнейшего в мире разделенного народа, не имеющего собственной государственности, но стремящегося к ее обретению. Целью работы является анализ динамики развития курдской проблематики после Первой мировой войны, положения национального меньшинства в Турции, Ираке, Иране, Сирии, влияния операции «Источник мира» на перспективы создания независимого Курдистана.

Курды – крупнейшее национальное «меньшинство» в Западной Азии и самая многочисленная нация в мире, лишенная права на национальное самоопределение. По этой причине курды проживают практически в каждом уголке земного шара, но наибольшее количество сосредоточено на Ближнем Востоке на территории 4 государств (Турции, Ирана, Ирака и Сирии). Каждая из стран стремится сохранить единство территории, не допустить создание суверенного государства, поэтому проводит репрессивную антикурдскую политику, предотвращая любые попытки отделения.

По итогам исследования сделан вывод: в среднесрочной перспективе развитие событий не предполагает создания независимого курдского государства, т.к. это станет неизбежным сигналом к переделу практически всего политического пространства Ближнего Востока, поскольку границы государств данного региона были установлены странами-победительницами Первой Мировой войны практически без учета этнических, конфессиональных и культурно-языковых факторов.

© Лятовец А.Ю., Волков С.Ю., 2020

ЦВЕТОВАЯ СИМВОЛИКА В КУЛЬТУРЕ КИТАЯ

Китайская цивилизация является одной из самых древних в истории человечества, ей свойственно своеобразное мировоззрение, которое выражается через предметы материальной и духовной культуры. Одним из актуальных аспектов духовной культуры является цветное мировосприятие мира носителями культуры, как современными, так и предшествующих поколений. Изучение того, какой смысловой нагрузкой наделяется тот или иной цвет, позволит получить более полное представление о культуре в целом, поэтому цель данной статьи – определить основные символические значения цвета в китайской культуре. Стоит подчеркнуть слово основные, т. к. по ходу времени у предмета исследования, цвета, могли появляться, так и исчезать значения, поэтому объектом исследования является общеупотребимый символизм, приписываемый цвету.

Итак, перед тем как говорить о символике цвета, стоит сказать о появлении цветových понятий. Китайская цивилизация обладает набором дуалистических понятий: *Инь* (陰), женское, пассивное, темное начало, и *Ян* (陽), соответственно мужское, активное, светлое начало. Частицы Инь, будучи более тяжелыми, образовали Землю, а частицы Ян – небо. Таким образом сложились пять первоэлементов, представленных в китайской натурфилософии концепцией Пятиричного пути (*усин* 五行). Элементы этой системы (земля, огонь, вода, металл, дерево) порождают и уничтожают друг друга, создавая при этом ряд явлений, предметов, животных, личностных качеств, растений, стороны света, цветов и т. д., которые приписываются элементам [2, 110; 3, 5].

Усин на протяжении многих веков играл важную роль в личной жизни императора и управлении государством. В древности императоры должны были в соответствии со временем года надевать халат определенного цвета, есть «правильную» еду, запрягать лошадей определенного цвета. «Считалось, что обнаружение августейших указов и декретов, не соответствующих по содержанию данному времени года, сразу вызывает природные и социально-политические коллизии», т. е. издание осеннего приказа зимой могло спровоцировать набеги кочевников на пограничные села и города, нашествие саранчи и последующее уничтожение посевов [2, 122]. Каждой династии покровительствовал один из пяти первоэлементов, и все понятия, которые вписываются в Усин таким образом символизировали династию: *«Так, например, династия Чжоу – красного цвета, сменилась династией Цинь – черного цвета (черная вода гасит красный огонь)»* [4, 127-128].

Однако цвета не всегда рассматривались исключительно по вышеупомянутой системе, так как с течением времени в лексиконе китайского

языка постепенно стали восприниматься и выделяться цвета, не входящие в Усин, поэтому стоит рассмотреть основные и промежуточные цвета и их оттенки отдельно¹ [7, 77].

Белый цвет соотносится со светлым началом Ян, металлом, Западом, белым тигром (*байху* 白虎); Запад в китайской культуре всегда ассоциировался со смертью (что свойственно для многих народов – солнце восходит с Востока и закатывается на Запад), хаосом и смертоносными силами природы. Белый цвет является цветом траура, во время которого скорбящим разрешалось носить лишь грубые одежды белого цвета; на белой бумаге черной тушью писались «Объявления о смерти», затем их прикрепляли на доски с ручками и носили во время процессии [2, 111; 3, 109-110]. Однако белый цвет также имеет коннотацию красоты: бледное, белое лицо женщины считалось красивым, потому что изображало хрупкость и женственность [2, 312].

Черный цвет представляет темное начало Инь, Север, воду и «Таинственного воина» (*сюаньфу* 玄武), который является соединением черепахи и змеи – символы учености [2, 114]. К северу от Великой Китайской Равнины находится река Амур, которая по-китайски называется рекой Черного дракона (*хэйлунцзян* 黑龍江). Пересечь ее в древности составляло большие трудности, а поэтому все, что находится за ее пределами, было неизвестным, черным, что и дало черному цвету коннотацию учености.

Красный высоко ценится в Китае и представлен очень широко в культуре. Красный цвет по Усин представлен огнем, Югом, легендарной птицей феникс (красная птица *чиняо* 赤鳥). Этот цвет на протяжении всей истории Китая не терял своей значимости. В древности трупы при захоронении окрашивались красной краской, т. к. этот цвет – цвет крови, что связывалось с возрождением [1, 33]. Это значение крови расширилось до значения уничтожения, истребления, этнической чистки (напр. *чицзу* 赤族, истребление рода). Однако красный цвет больше ассоциируется с радостными и счастливыми событиями, такими как свадьба (*хунши* 紅事, букв. «красное дело»), Новый год (*чуньцзе* 春節) или праздник фонарей (*юаньсяоцзе* 元宵節). Красный цвет в одежде носится на вышеупомянутых праздниках как символ счастья. Бумага цвета *хун* считалась счастливой, а поэтому на ней писались, как правило, надписи на Новый год с благопожелательными сообщениями.

Желтый цвет по Пятеричной системе представляет собой Центральную пространственно-временную зону, землю и золотого дракона (*хуанцзиньлун* 黃金龍), имеющего пятипалые лапы как символ власти над всеми сторонами света. Насыщенный желтый предназначался всегда только для императора и,

¹ Основные и промежуточные цвета определены по статье У Цзяншэ. Основные: красный, желтый, зеленый, синий, черный, белый; промежуточные цвета – оранжевый, розовый, серый, фиолетовый, коричневый.

соответственно, символизировал императорскую власть [2, 113; 3, 233-234]. Одежды буддистских монахов тоже желтого цвета, но мыслились как возвращение к Будде, потому что желтые рясы монахов в этом случае имели грязный, тусклый, выцветший оттенок. В даосской традиции желтый цвет выступал как цвет бессмертных, счастья, освобождения: желтые одежды даосов-монахов символизировали бессмертных-сяней; Лаоцзы, основатель даосизма, был «канонизирован» под именем Желтого Лао (*хуанлао* 黃老), а Чжан Цзюэ, предводитель даосской секты *Тайпиндао* (太平道, т. е. Путь великого равенства) провозгласил, что скоро «Синее небо», символизировавшее существующее на земле зло и ассоциировавшееся с правящей династией Хань, погибнет и уступит свое место новому, «Желтому небу», которое принесет всем счастье и радость» [1, 260; 2, 230].

В китайском языке присутствует уникальное обозначение зеленого и синего цветов: имеются иероглифы, которые показывают эти цвета по отдельности (зеленый *люй* 綠; синий *лань* 藍 и *цан₁* 滄), и весь спектр от синезеленого вплоть до черного цвета (*цин* 青; *цан₂* 蒼). Иероглифы *люй* и *лань* изначально означали растения, из которых добывали соответственно зеленую и синюю краски, а позже посредством метонимии они стали самостоятельными цветовыми словами [6, 19]. Что касается *цин* и *цан₂*, то они являются одним из оттенков Пятиричного Пути и обозначают Восток, дерево и бирюзового дракона (*цан₂лун* 蒼龍) [2, 113]. В описании внешности *цин* имеет негативную коннотацию неудачи или свирепости (*цин мянь ляо* 靑面獠牙 «морда синяя/зеленая, зубы торчат»), так как духи и черти имели синие глаза и лицо [5, 293]. Синяя одежда ассоциировалась с нижними сословиями (*дяньган ли чэ бу чу байбу* 靑缸里扯不出白布; пословица, которая переводится как «Из синильного чана белого холста не достанешь»); все эти коннотации образовались с общедоступности краски, добываемой из растения индиго.

Из вышеприведенного можно заключить, что цветовая символика китайской культуры в значительной степени отражает мировоззрение носителей этой культуры, так как один цвет обладает множеством часто диаметрально противоположных смыслов, например, значение красного цвета как уничтожения и одновременно универсального символа счастья. Таким образом, изучение данного вопроса позволяет получить более полное представление о философии, искусстве и культуре в целом. Остаются частично неизученными многие вопросы, например, происхождение и развитие цветовых терминов, происхождение коннотаций цветовых терминов, их прикладная значимость и т.д.

Литература и интернет-источники:

1. Васильев Л.С. Культы, религии традиции в Китае. 2-е изд. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.
2. Кравцова М.Е. История культуры Китая. 3-е изд., испр. и доп. – СПб.: Издательство «Лань»: 2003., 416 с.
3. Сидихменов В. Я. Китай: страницы прошлого. 3-е изд. испр. и доп. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.
4. Топал К. Символика цвета в культуре Китая // URL – <https://www.eanthropology.com/DownloadFreeFile.aspx?DwID=4853> (дата обращения: 15.10.2020).
5. Шевчук О. П. О семантике слов-цветообозначений во фразеологии китайского языка – Вестник Челябинского государственного университета. – 2018. – № 10 (420). Филологические науки. Вып. 114. – С. 291-296 // URL – <https://cyberleninka.ru/article/n/o-semantike-slovtsvetooboznacheniy-vo-frazeologii-kitayskogo-yazyka/viewer> (дата обращения: 15.10.2020).
6. Franck M.E. Chinese color word evolution. –University of Massachusetts Amherst, 2002. // URL: <https://scholarworks.umass.edu/theses/1525> (дата обращения: 15.10.2020).

© Ляхов М.В., 2020

СТАНОВЛЕНИЕ SŌSAKU HANGA (АВТОРСКОЙ ГРАВЮРЫ) В ЯПОНИИ

Японское искусство присутствует в современном культурном пространстве России в разнообразных формах. Японская кухня, аниме, манга, j-рок и др. стали неотъемлемой частью современного глобализирующегося мира [1, 15-16]. В свою очередь, и сама японская культура активно впитывала достижения других цивилизаций. Модернизация эпохи Мейдзи, а затем и американизация существенно трансформировали японскую культуру и нашли отражения в новых направлениях в искусстве. Реставрация Мейдзи в Японии (1868-1889 гг.) несла за собой не только смену политического курса и изменение социального уклада, но и значительные перемены в искусстве. Период Мейдзи ознаменовал заключительную фазу искусства японской гравюры *укиё-э*, но данный период стал переломным в развитии живописи и гравюры в западном стиле.

В Японии начало изобразительному искусству в западном стиле (*yōga*) было положено в 1870-х годах. Живопись в стиле *yōga* преподавалась в *Kōbu bijutsu gakkō* (Школа технического искусства), которая была основана в 1876 году Министерством промышленности как часть Императорского технологического колледжа [4, 202]. Несмотря на нарастающую оппозицию в лице сторонников традиционного изобразительного искусства (*Nihonga*), всё же создавались общества, которые позволяли художникам, пишущих в западном стиле (*yōga*), встречаться с единомышленниками. Одними из таких обществ были *Meiji bijutsukai* (художественное общество Мейдзи) и *Hakubakai* (Общество белая лошадь), основанные в 1889 году и в 1896 году, соответственно. В 1896 году по инициативе Сейки Курода (*Seiki Kuroda*) было открыто отделение западного стиля в живописи в *Tōkyō bijutsu gakkō* (Токийская художественная школа). Включение *yōga* в курс школы было бесспорной победой её сторонников. В начале XX века Токийская художественная школа стала источником движения *sōsaku hanga* (*sōsaku hanga*) – авторской гравюры.

В начале XX века некоторые японские художники путешествовали по Европе, прежде всего во Франции, и, следовательно, были хорошо осведомлены о развитии современного европейского искусства. Художники, которые не могли выехать за границу, были в курсе европейских тенденций как благодаря художникам, которые, в свою очередь, посещали западные выставки, такие как Сейки Курода (*Seiki Kuroda*), Аоки Сигеру (*Aoki Shigeru*) и Фудзисима Такедзи (*Fujishima Takeji*), так и благодаря иностранным журналам и выставкам, которые проходили в Японии, хотя возможность их посещения была ограничена [4, 202]. На японских художников, работающих в стиле *yōga*, западное искусство оказало

не только художественное влияние, но и идеологическое, поскольку заимствование сопровождалось восприятием идей западных художников. В основе новой идеологии лежала концепция, согласно которой художник был неотъемлемой частью всего творческого процесса и играл в нём значительную роль. Все это оказало глубокое влияние на художников периода Мейдзи, заложив новое направление японской живописи и гравюры. Пожалуй, наиболее ярко оно проявилось в *сōсаку ханга* – авторской гравюре.

Как следует из названия *sōsaku hanga*, основное правило авторской гравюры заключается в том, что художник должен принимать участие во всех этапах создания гравюры, от начального этапа эскиза до заключительного этапа вырезания клише и печати (художник самостоятельно рисует изображение, сам его вырезает и печатает). Художественные особенности *sōsaku hanga* сближают ее с *shin hanga* (новая печать). Расцвет *shin hanga* пришёлся на 1910-1960-е годы. Данное движение было романтическим взглядом на прошлое, которое пыталось вернуть изящную красоту *укиё-э*. [3, 5] Однако в *shin hanga* художник играл меньшую роль и ориентировался в основном на традиционное японское искусство, а не современное западное. Тем не менее, иногда бывает трудно провести грань между работами, созданными в стиле *sōsaku hanga* и *shin hanga*. Например, Ёсида Хироси (1876-1950 гг.) хотя и был художником западного стиля, обычно его относят к движению *shin hanga*. Художники Исии Хакутеи и Фудзисима Такедзи, которые первыми стали работать в стиле *сōсаку ханга*, не занимались резьбой самостоятельно, а доверяли свои работы опытному мастеру Игами Бонкоцу (1875-1935 гг.). Пожалуй, наиболее важными элементами, которые характеризуют направления *сōсаку ханга*, – это ориентация на западный стиль в искусстве и убеждение в том, что художник должен быть в центре творческого процесса. Таким образом, эти идеологические разногласия, пожалуй, больше, чем какие-либо технические различия, характеризуют особенности *сōсаку ханга* и *син ханга*.

Важную роль в становлении новых направлений в японской гравюре сыграл журнал «Hōsun» [4, 205]. Именно на страницах этого журнала художники *сōсаку ханга* могли публиковать свои работы.

Движение *сōсаку ханга* пережило Вторую мировую войну и период американской оккупации (1945-1952 гг.), в результате которых произошли огромные социальные и экономические изменения, поменявшие многие модели довоенной культуры. Перед лицом перемен, происходивших в Японии, художники *сōсаку ханга* продолжали свою деятельность. В 1946 году Японское общество печати выпустило три серии гравюр, которые были напоминаниями о довоенной Японии: *Tōkyō kaikō zue* (Виды Токио, напоминавшие былое), *Nihon jōzokusen* (Обыкновения японских женщин) и *Nihon minzoku zufu* (Народные обычаи Японии). Выставки *сōсаку ханга* стали проводиться в Америке [2].

Из современных японских художников традиции *сōсаку ханга* продолжают Киёси Сайтō (Kiyoshi Saitō, 1907-1997 гг.) Хадзиме Намики (Hajime Namiki, 1947

г.р.) и Кунио Канеко (Kunio Kaneko, 1949 г.р.), которые привносят в искусство японской гравюры новые стилистические элементы и расширяют ее жанровое своеобразие.

Литература:

1. Алексеев-Апраксин А. Рецепции японской культуры в современной России // Философский полилог. Журнал международного центра изучения русской философии. – 2017. – № 1. – С. 12-20.
2. Japan's modern prints - sōsaku hanga. – Chicago: The Art Institute of Chicago, 1960.
3. Till B. Shin hanga. The new print movement of Japan. – Portland: Pomegrante Communication inc., 2007.
4. Ukiyo-e to Shin hanga. The Art of Japanese Woodblock Prints. Consulting Editors: Amy Newland and Chris Uhlenbeck. – New York, 1990.

© **Малинов С.А.**, 2020

ПОНЯТИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ У БЕДУИНОВ ИОРДАНИИ И ЕЁ ОТРАЖЕНИЕ В МУЗЫКЕ

За последнее столетие жизнь бедуинов Иордании кардинально изменилась. Согласно определению, бедуин – это кочевник, который живет в пустыне в палатке из овечьей шерсти и разводит верблюдов. Среди бедуинов встречаются кочевники, обитающие в пустынях, пастухи коз, которые живут в палатках только в благоприятный сезон, а также те, кто продолжает причислять себя к бедуинам, ведя при этом обычный городской образ жизни. Такой противоречивый образ – результат изменений, которым подверглась жизнь бедуинов с начала XX века.

Подписанное в начале XX века соглашение Сайкса-Пико означало искусственное очерчивание границ новых национальных государств. Бедуины, которые считали, что земля общая и у нее нет хозяина, теперь были ограничены в своих перемещениях. Следующим шагом правительства Иордании стала политика «дебедуинизации», проводимая в 1960-х годах. Бедуинов старались переселить в дома из цемента с водопроводом и электричеством, обещая им доступ к бесплатным образованию и медицине. Такие меры, во-первых, позволяли правительству следить за собственными землями и собирать налоги со всех жителей страны, во-вторых, преданные племенному шейху бедуины были отчасти равнодушны к центральному правительству. Дебедуинизация позволила ограничить эти институты и предотвратить угрозу со стороны бедуинов. И, в-третьих, такая политика делала бедуинов частью современного, развивающегося государства. Бедуины-кочевники не вписывались в эти реалии.

Цементные дома, электричество, водопровод – все это, с одной стороны, облегчало жизнь бедуинам, с другой стороны, лишало привычного образа жизни, в рамках которого были сформированы их основные традиции. Изменения привели к утрате некоторых бедуинских музыкальных практик, которые отражали кочевой образ жизни и имели конкретные практические цели. Например, полностью исчезло пение во время работы: стрижки овец, пошива палаток, приготовления масла и йогурта. Такое пение помогало синхронизировать движения и сделать работу более методичной.

В то время как некоторые бедуинские традиции остались в прошлом, другие до сих пор сохраняют свое значение, являясь частью коллективной памяти бедуинов. Среди традиций, которые отражают принадлежность к бедуинам, все еще популярна игра на *рабабе* (араб. ربابية): прямоугольном однострунном смычковом музыкальном инструменте. На *рабабе* поэт-исполнитель аккомпанирует себе во время декламации стихов, задавая эмоциональный фон слушателям. Сегодня значение *рабабы* не уменьшилось.

Другим важным связующим звеном с традициями прошлого является сюжет стихотворений и песен. Они часто напоминают касыду со свойственным ей зачином

(насиб), а также анималистическими сравнениями. В качестве примера приводится песня Абдо Мусы «Они ушли, и никого с ними не было» (مَرِينٌ وَمَا مَعَهُن حَدا), которая сочетает в себе все вышеупомянутые элементы.

Абдо Муса (عبدہ موسى) – иорданский певец и символ арабской *рабабы*. Он родился в г. Эрбиль в 1927 году и с самого детства наблюдал за тем, как его соплеменники играют на *рабабе*, именно в этот момент у него зародился талант к музыке. Юного исполнителя часто звали на вечерние выступления, где собиралась вся бедуинская община. С 1958 года Абдо Муса начал выступать в Аммане, где его также приглашали исполнять на *рабабе* бедуинские песни. Близость певца к народу, причастность к бедуинской жизни сделали его популярным не только в Иордании, но и во всем арабском мире. В 1967 году Абдо Муса совместно с Иорданским фольклорным ансамблем отправился в Лондон, чтобы в концертном зале «Альберт-холл» исполнить традиционные иорданские бедуинские мотивы на *рабабе*.

Песня Абдо Мусы «Они ушли, и никого с ними не было» имеет свойственный арабской касыде зачин «насиб», где поэт обращается к другу со словами:

О дорогой друг, они ушли по следу росы, ушли...

مَرِينٌ عَثَرَ النَّدى يا صويحي مَرِينٌ

Как и в традиционных касыдах, поэт жалуется неизвестному другу/спутнику о том, что «они», то есть женщины, в числе которых его возлюбленная, ушли и покинули его. Далее он приводит свойственные арабской касыде анималистические сравнения. Во-первых, он упоминает голубей, которые символизируют любовь и мир:

Как голуби, они спустились к источнику воды

مَثَلُ الْيَمَامَاتِ عِ رَاسِ النَّبْعِ هَدِينٌ

Во-вторых, он приводит сравнение с газелью/ланью, традиционным образом красоты и изящества:

Они медленно шли, словно газели в пустыне

يَدرُجْنَ مَثَلُ غَزَلَانِ الْبَوَادِي

Так, Абдо Муса сумел объединить главные компоненты бедуинской музыки: традиционный сюжет и игру на *рабабе*.

Образ бедуина XX-XXI веков значительно отличается от привычного нам образа кочевника, медленно пересекающего пустыню на верблюде. Несмотря на то, что сегодня иорданцы живут в современных домах и имеют высшее образование, некоторые из них все еще причисляют себя к бедуинам. Главным критерием, указывающим на принадлежность к бедуинам, считается преданность предкам: каждый из членов общины должен хранить в памяти родословную своей семьи. Помимо этого, бедуины передают из поколения в поколение сохранившиеся традиции. Некоторые из них продолжают устраивать вечерние собрания в бедуинских палатках с участием поэтов-певцов, петь традиционные песни и оживлять традиции, переданные им предками [6, 89].

Литература:

1. Шидфар Б. Я. Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.). – М.: Наука, 1974. – 256 с.
2. Al-Azzam B., Al-Kharabsheh A. Jordanian Folkloric Songs in Translation: Mousa's Song They Have Passed by Without a Company as a Case Study//*Meta: Journal des traducteurs*. – 2011. – Vol. 56, № 3. – P. 557–578.
3. Ali Jihad Racy. Heroes, Lovers, and Poet-Singers: The Bedouin Ethos in the Music of the Arab Near-East // *The Journal of American Folklore*. – 1996. – Vol. 109, № 434. – P. 404–424.
4. Browning N. A. I am Bedu: the Changing Bedouin in a Changing World// *University of Arkansas*. – 2013. – P. 65.
5. Farraj J., Abu Shumays S. Inside Arabic Music: Arabic maqam performance and theory in the 20th century. –New York. – Oxford University Press. – 2019. – P. 481.
6. Hood K., Al-Oun M. Changing performance traditions and bedouin identity in the Northern Bādiya, Jordan // *White Horse Press*. – Nomadic Peoples. – 2014. – № 2. – P. 79-99.
7. Zuhur Sh. Colors of Enchantment: Theater, Dance, Music, and the Visual Arts of the Middle East. – Cairo: The American University in Cairo Press, 2011. – P. 456.

© Мамедова Э. Р., 2020

РОЛЬ МУСТАФЫ КЕМАЛЯ АТАТЮРКА В ПРИСОЕДИНЕНИИ ХАТАЯ

Провинция Хатай, находящаяся на юге Турции в непосредственной близости к границе с Сирией, в период существования Османской империи входила в Искендерунский (Александреттский) санджак. Заключенный 30 октября 1918 года Мудросский мирный договор предполагал передачу санджака под мандат Франции в составе Сирии, а также капитуляцию Турции перед странами Антанты. В свою очередь, на основании 7 статьи Анкарского договора от 20 октября 1921 года между Французской Республикой и Турцией Искендерун получил особый статус в виде автономии.

«Особый административный режим будет установлен для региона Александретты. Турецкие жители этого района пользуются возможностями для своего культурного развития. Турецкий язык должен иметь официальное значение» [17, 3].

Окрепнув после разрушительных войн, Турция стала активно принимать участие в жизни Искендеруна. Так как в Александретте оставалась многочисленная турецкая община, правительство новообразованной Турецкой Республики под руководством Ататюрка было преисполнено решимости защитить их. Уже с 20-х годов влияние Турции в санджаке было ощутимым, фактическим выражением чего стало создание Народной партии Хатая (тур. *Hatay Halk Fırkası*) – своеобразный аналог на тот момент правящей партии Турции. 15 марта 1923 года, когда Мустафа Кемаль был в Адане, к нему приехала группа женщин из Хатая, которые преподнесли ему черную розу с мольбой о помощи, а ответ Ататюрка: «Земля, служащая туркам родиной уже 40 веков не может оставаться захваченной», в дальнейшем не безызвестный слоган «4000 лет» — стал олицетворением национальной идеи на протяжении всего периода правления Мустафы Кемалья. Это было связано с псевдонаучной «солнечной теорией языка», распространенной в Турции на официальном уровне, которая предполагала, что некоторые древние народы Анатолии и Ближнего Востока, такие как шумеры и хетты, были этнически связаны с турками. По причине того, что коренные жители южной Турции, в том числе и окрестностей Антакьи (административный центр Александретты), предположительно имели хеттское происхождение, Ататюрком был предложен новый топоним – Хатай, хотя всем известно, что на самом деле тюркские племена обосновались в Анатолии лишь в XI веке.

Внешняя политика Кемалья Ататюрка была направлена на включение санджака Александретта в состав Турции по истечении французского мандата

Сирии. Местные турки добились проведения реформ, создали различные организации и институты для продвижения идей союза с Турцией.

В 1923 году Хатай был включен в состав государства Алеппо, а в 1925-м, непосредственно, присоединен к французскому мандату Сирии, который все еще обладал особым административным статусом.

Включение санджака во французский мандат было категорически отвергнуто лидером новообразованной Турецкой Республики Мустафой Кемалем, который был непреклонен в своей позиции, что Александретта является суверенной и исторической частью Турции. Ататюрк стремился вновь объединить регион с Турцией по истечении мандата в 1935 году, и вся мощь внутренней турецкой политики была направлена на это.

Правительство под руководством Мустафы Кемала Ататюрка в 1936 году обратилось с жалобой в Лигу Наций по причине жестокого обращения с турецким населением на этих территориях. Ататюрк потребовал, чтобы Хатай стал частью Турции, утверждая, что большинство его жителей турки, но при посредничестве Лиги Наций в ноябре 1937 года санджак получил автономию и при поддержке Бельгии, Великобритании, Нидерландов, Турции и Франции была написана Конституция для новообразованного анклава. В соответствии со своим новым статутом санджак стал «отдельным, но не отделенным» от французского мандата Сирии на дипломатическом уровне административно-территориальным образованием [1].

Распределение мест в Парламенте автономии было основано на переписи 1938 года, проведенной французскими властями под международным контролем. Несмотря на межэтнические конфликты по результатам выборов лета 1938 года места в Парламенте распределились следующим образом: из 40 мест 22 были предоставлены туркам и 18-арабам и их армянским союзникам (девять-арабам-алавитам, пять-армянам, два-арабам-суннитам и два-арабам-христианам) [15, 7]. Практически сразу после выборов был подписан франко-турецкий договор об урегулировании статуса Хатая.

6 сентября 1938 года была принята новая Конституция, которая определила территорию как независимое государство под названием «Хатай Девлети» (государство Хатай). Государственным языком был объявлен турецкий, а французский сохранил статус второго языка [17].

7 сентября 1938 года Хатай утвердил новый, предложенный Мустафой Кемалем Ататюрком, государственный флаг. 6 февраля 1939 года Парламентом были приняты все турецкие законы, а 13 марта 1939 года турецкая лира была объявлена официальной валютой. Благодаря грамотной политике Ататюрка эта стратегически важная территория объявила о своей независимости под названием Республика Хатай [7].

Республика просуществовала один год. 29 июня 1939 года Парламент проголосовал за упразднение Республики Хатай и присоединение к Турецкой Республике. Этот процесс был завершён 23 июля, когда Хатай был официально

присоединен в качестве турецкой провинции. Однако Сирия оспаривала право уступки Франции территорий Турции и сохраняет притязания на эту территорию по сей день.

После включения Хатая в состав Турции некоторые видные французские деятели, такие как Жорж Бонне и Рене Массильи, в своих мемуарах пытались оправдать аннексию, утверждая, что это произошло по причине численного преобладания турок на этих территориях. Аннексия, очевидно, была обусловлена целым рядом причин, в частности, тем, что территории провинции Хатай являются стратегическим фортом безопасности на юге Турции [12].

«Я обещал своему народу с трибуны Великого Национального собрания, я возьму Искендерун». Эти слова Ататюрка претворились в жизнь в конце июня 1939 года, благодаря его внешней и внутренней политике, свидетелем результата которой он, однако, не стал, скончавшись в ноябре 1938 года [14, 5-6].

Литература:

1. Сагимбаев А.М. Проблема Александреттского санджака в контексте определения границ подмандатных территорий (1921 – 1939гг.). 2007.
2. Bazantay Pierre. Un conflit de nationalités au Proche-Orient : le sandjak d'Alexandrette 1934-1939. 2011.
3. Jack Kalpakian. Identity, Conflict and Cooperation in International River Systems (Hardcover ed.). 2010.
4. Picard, Elizabeth Retour au Sandjak. *Maghreb-Machrek* (in French). 1982
5. Sarah D. Shields, Fezzes in the River: Identity Politics and European Diplomacy in the Middle East on the Eve of World War II. 2011.
6. William M. Hale Turkish Foreign Policy. 2000.
7. Yerasimos Stephane. Le sandjak d'Alexandrette: formation et integration d'un territoire. In: Revue de l'Occident musulman et de la Mediterranee. 1988.
8. Dağistan Adil. İşgalden Katılıma Hatay: Phoenix Yayınevi, 2008.
9. Dayi, Esin, Hatay Devleti Ve Hatay'ın Anavatan'a Katılması, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Sayı:19, Erzurum ,2002
10. Çağatay Soner. Islam, secularism, and nationalism in modern Turkey: who is a Turk? Volume 4 of Routledge studies in Middle Eastern history. 2006
11. Hatay Barosu Stajyer Avukatları, Atatürk ve Hatay, Atatürk Özel Sayısı. 2013
12. Karakoç Ercan, Atatürk'ün Hatay Davası. 2009.
13. Ömer Küçükordu Atatürk'ün Hatay Politikası. 2018
14. Ruşen Eşref Ünaydın, Hatıralar, TDK yayınları. 1943
15. Savci, Esin, Hatay Cumhuriyeti: Kuruluşu ve Anavatana Katılışı, İstanbul Üniversitesi ATATÜRK İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Enstitüsü ATATÜRK İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: 2007
16. Serhan Ada. Türk-Fransız İlişkilerinde Hatay Sorunu (1918-1939). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 111. 266s. ISBN 975-6176-24-5
17. Sökmen Tayfur. Hatay'ın Kurtuluşu İçin Harcanan Çabalar, 1978.

Источники:

18. Franco-Turkish Agreement Signed at Angora On October 20, 1921.
19. Treaty of Peace with Turkey Signed at Lausanne, July 24, 1923.

© **Маргарян А.Г.**, 2020

ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА ДВИЖЕНИЯ ПУШТУН ТАХАФУЗ: БОРЬБА ЗА ПРАВА ИЛИ АНТИГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПРОТЕСТ?

Зимой 2018 года студенческое движение, призывавшее к защите прав пуштунского племени Мехсуд, переросло в совершенно иное по масштабу протестное движение Пуштун Тахафуз (урду «движение защиты пуштунов», ПТ). Оно стало активно проводить крупные демонстрации в различных городах страны, предавая огласке нарушения прав человека в регионах, где проживают пуштуны, а также обвиняя армию и правительство в предвзятом отношении к пуштунскому населению (включая похищения людей, внесудебные расправы и т.д.). Будучи относительно новым явлением, это движение практически не изучалось в научной сфере, но широко освещалось в том числе европейскими СМИ и фондами борьбы за права человека. Представители вооруженных сил Пакистана обвиняют ПТ в антигосударственной и антивоенной риторике и связывают его деятельность с иностранными разведками. Принимая во внимание заявления пакистанской армии, особый интерес представляет изучение особенностей риторики движения Пуштун Тахафуз. В данном докладе будут представлены результаты исследования политического дискурса лидеров движения (Манзур Паштин, Мохсин Давар и др.) в социальных сетях, а также статистический анализ публикаций М. Паштина в социальной сети Twitter. Кроме того, будет дан краткий обзор возникновения и требований движения Пуштун Тахафуз.

Пакистанские пуштуны оказались в особо сложном положении после начала войны против терроризма. На северо-западе Пакистана стали проводиться крупномасштабные контртеррористические операции (Зарб-е-Азб с 2014 по 2017 гг., Радд-уль-Фасаад с 2017 г. по настоящее время), которые в значительной степени затронули гражданское население. Важно отметить, что пуштуны также столкнулись с предвзятым отношением со стороны других этносов страны. В том числе они воспринимались как племена, живущие по древним обычаям, или как террористы. Установка наземных мин в регионах, где проводились военные операции, аресты и похищения людей, действия пакистанской армии и других силовых ведомств привели к усилению протестных настроений среди пуштунов.

Движение Пуштун Тахафуз сформировалось после убийства полицейскими пуштуна Накибуллы Мехсуда, а также последующих за ним марша пуштунов и сидячей демонстрации. Благодаря ненасильственному крупномасштабному протесту движение смогло обратить на себя внимание зарубежной прессы, что позволило вынести проблемы пуштунского населения Пакистана на международный уровень. Большинство сторонников и лидеров

движения являются представителями образованного среднего и низшего классов, что стало важным фактором для продвижения ПТ в Пакистане [1, 7]. Одно из главных выдвигаемых требований – защита прав человека в пуштунских регионах страны. Кроме того, движение требует нейтрализации мин, открытых судебных расследований дел в отношении пуштунов и так далее [2].

Обращаясь к политическому дискурсу движения, следует сказать, что чрезвычайно важную роль в его развитии сыграли социальные сети. С их помощью лидеры движения выдвигали требования и делали различные заявления. Интересен тот факт, что публикации в социальных сетях делаются на трех языках – урду, пушту и английском. При этом использование языков скорее коррелирует не с контентом публикации, а с обращением к той или иной группе читателей (стоит отметить, что в Пакистане урду и английский – государственные языки, а пушту используется преимущественно пуштунами). М. Паштин иногда дублирует публикации на разных языках.

Для статистического исследования была составлена выборка публикаций М. Паштина в социальной сети Twitter в течение примерно одного месяца (100 публикаций). Были выделены следующие аспекты для анализа: характер окраски сообщения (негативная, нейтральная, положительная); антигосударственная или антивоенная направленность (да или нет); дополнительный аспект – авторство публикации (сам М. Паштин или публикация иного автора, которой он поделился у себя в аккаунте).

В результате анализа были получены следующие данные: из всех публикаций 64% имеют негативную окраску, 21% – нейтральную, 15% – положительную. По характеру заявления 54% публикаций имеют антигосударственную или антивоенную направленность. Стоит отметить, что большинство положительных и нейтральных сообщений опубликованы во время крупного митинга. Только в них присутствуют различные мирные лозунги. Кроме того, только 42% публикаций сделал М. Паштин, из которых 83,3% имеют негативную окраску, а 64,3% имеют антигосударственную или антивоенную направленность.

Если говорить о лингвистической составляющей дискурс лидеров движения, то в первую очередь следует упомянуть характер заявлений. Согласно результатам статистического исследования, большинство публикаций имеют негативную коннотацию. В аккаунтах других представителей движения наблюдается аналогичная картина. Особенно ярко антигосударственная направленность заявлений проявляется в аккаунте ПТ в социальной сети Instagram. Чаще всего в них присутствует намеренное акцентирование внимания на незаконности действий армии или государства, а также используются различные лексические средства и даже ирония для повышения экспрессивности высказывания (например, «жители Шактои были избиты во имя национальной безопасности» [3]; «драконовские законы» [4] и т.д.). Часто также в отношении государства применяются различные эпитеты (например, “state of injustice” [5]).

Таким образом на основании рассмотрения развития движения, статистического анализа публикаций М. Паштина, а также анализа дискурса сторонников ПТ можно сделать следующие выводы. Движение ведет активную политическую деятельность в исключительно мирной форме. Проводятся масштабные митинги, лидеры дают интервью иностранным СМИ, что, безусловно, способствует борьбе за права пуштунского населения в Пакистане. Социальные сети и СМИ позволяют предать проблеме широкую огласку в мировом сообществе. Вместе с тем за счет большого количества негативных публикаций, а также их особенностей, дискурс движения носит антигосударственную и антивоенную направленность. Таким образом, движение Пуштун Тахафуз можно охарактеризовать как мирное антигосударственное движение, которое использует популистские методы в своем политическом дискурсе.

Литература и интернет-источники:

1. Aslam W., Neads A. Renegotiating societal-military relations in Pakistan: the case of the Pashtun Tahafuz Movement. Democratization: Taylor & Francis, 2020.
2. Khattak D. Pashtun tribes stage unprecedented protest in Pakistan [Электронный ресурс]. The Diplomat: 2018. – URL: <https://thediplomat.com/2018/02/pashtun-tribes-stage-unprecedented-protest-in-pakistan/> (дата обращения 17.09.2020).
3. Pashteen M. [Электронный ресурс] / Запись в Twitter: 08.09.2020 19:35. – URL: <https://twitter.com/ManzoorPashteen/status/1303371374900269058?s=20> (дата обращения 15.10.2020).
4. Pashteen M. [Электронный ресурс] / Запись в Twitter: 14.09.2020 20:11. – URL: <https://twitter.com/ManzoorPashteen/status/1305554876127154180?s=20> (дата обращения 15.10.2020).
5. Pashtun Movement [Электронный ресурс] / Запись в Instagram: 04.10.2020. – URL: <https://www.instagram.com/p/CF70VAhHoTz/?igshid=18xhdhziipot5> (дата обращения 16.10.2020).

© Махлаюк А.Н., 2020

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ЯПОНИИ В ОТНОШЕНИИ АЙНОВ

Айны – коренные жители Японии и России, 70% которых проживает на острове Хоккайдо. В субпрефектурах Хидака и Ибури они составляют 32% и 38% от местного населения соответственно [2].

Исторически противостояние между айнами и японцами длилось почти полторы тысячи лет и привело к полному доминированию последних на островах с последующим угнетением представителей коренного народа. Постоянные притеснения и попытки ассимиляции привели к неутешительному результату: эксперты сходятся во мнении, что в Стране восходящего солнца осталось только 24 000 представителей данного народа.

В современной Японии айны продолжают сталкиваться с множеством трудностей, в том числе и экономическими. По результатам исследования, проведенного в 2013 году, айны Хоккайдо получают социальную помощь в 1,6 раз больше, чем остальные жители региона. Доля поступающих в среднюю школу составляет 92,6% по сравнению с общим средним показателем по стране в 98,6%, а доля поступающих в университет – 25,8% по сравнению с общим средним показателем в 42,0% [2].

О постоянном притеснении сообщают 23,4% айнов, 9,6% заявляют о том, что знают людей, которых притесняют, хотя 35,5% отрицают случаи притеснения [2].

Многие айны, живущие за пределами Хоккайдо, намеренно разрывают связь со своей культурой и своими корнями. Так, по официальным данным лишь 13 328 представителей данной народности продолжают жить в Японии (2017 г.) [5], а оценка в 24 000 появилась с приблизительным учетом тех, кто скрывает свое происхождение. Исследование, проведенное за пределами Хоккайдо в 2010 году, показало, что некоторые айны скрывают свою национальную принадлежность даже от своих супругов и детей [4, 125].

Статус «на грани исчезновения» получил язык айнов, который не имеет ничего общего с японским. По классификации UNESCO это значит, что самые молодые носители языка – пожилые люди, а сам язык очень редко используется для ежедневного общения [3].

При этом в стране отсутствует единая организация, объединяющая интересы всех представителей коренного народа. Однако, «Ассоциация айнов Хоккайдо» достаточно активно занимается поддержанием айнской культуры. Например, она предоставляет доступ к бесплатным курсам по изучению языка [1].

Айны активно боролись за свои права и еще в 1984 году составили основные требования к Правительству. В них входят: требование извинений за исторические ошибки; установление права на самоопределение и права на природные ресурсы; прекращение всех дальнейших исследований останков предков айнов. Расширение прав и возможностей в области образования, запрет на дискриминацию и усиление финансовой поддержки населения также были включены в данный список.

Правительство предприняло некоторые меры по улучшению положения народа айнов. Так, в 2016 году в стране впервые был принят закон о борьбе с разжиганием ненависти. Несмотря на то, что он не налагает никаких юридических санкций, айнские активисты восприняли его как первый шаг в борьбе с данной проблемой [6, 306].

В том же году одна из начальных школ Хоккайдо объявила о начале преподавания айнского языка. Впервые это будет происходить на постоянной основе, а не в виде разовых занятий [6, 307].

В 2018 году был решен один из наиболее важных для коренных жителей вопросов: издан закон, согласно которому все останки предков айнов должны были быть возвращены их родственникам [5]. Однако часть останков была перевезена в этнографический комплекс в Сираои [1].

В 2019 году началось рассмотрение законопроекта «О развитии мер для создания общества, уважающего честь и достоинство айнов» («Новый закон об айнах»), который стал продолжением закона «О развитии культуры айнов» [1]. После принятия в 2007 году «Декларации ООН о правах коренных народов», в 2008 году вышло постановление о признании айнов коренным народом. Правда, тогда айны обвинили Правительство в том, что данный поступок был вызван непризнанием существующей проблемы, а стал следствием международного давления. Кроме того, Правительство обвиняли в использовании айнской культуры для потенциального привлечения иностранных туристов во время Олимпиады, которая должна была пройти в Токио в 2020 году [1].

Законопроект тоже не нашел общей поддержки. Критики указывают на то, что по сути он не решает ни одной существующей проблемы, в нем даже отсутствует статья о гарантии прав коренных народов [1].

Представляется, что на данный момент существуют три проблемы, задерживающие положительное разрешение данной ситуации.

Во-первых, большинство японцев не понимают, что проблема коренного народа существует и ее надо решать. Согласно исследованию, проведенному в 2016 году, 72,1% айнов согласились с тем, что дискриминация присутствует. При этом, только 17,9% японцев высказались в пользу этого утверждения, а 50,7% опровергли его [6, 306]. Многие японские граждане критикуют предпринимаемые Правительством меры, считая, что признание коренных народов приведет к расколу в обществе, и отрицая само существование айнов [5].

Во-вторых, особую роль в данном вопросе сыграла природа японского национализма. Долгое время он успешно использовался государством в мобилизации страны против европейской и американской агрессии. Эта сплоченность и закрытость от «чужих» до сих пор являются частями японской реальности, поэтому для них так важна гомогенность и единство общества.

И последняя причина – отсутствие реальной заинтересованности Правительства в решении данного вопроса. Айны борются за политические права, в то время как Правительство рассматривает данный народ больше как экономический ресурс. В настоящее время культура айнов привлекает туристов, и Правительство делает все, чтобы это использовать.

Например, в 2004 году Япония подала заявку на включение Сиретоко, традиционного места проживания айнов, в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО, исключив любое представительство данного народа из процесса подачи заявки [4, 124]. А большая часть положений Законопроекта 2019 года была уделена туризму, а не решению реальных проблем.

Таким образом, можно прийти к следующим выводам. Япония признала существование данного коренного народа, однако проблемы возвращения останков и отсутствия коллективных прав (в частности, право на самоопределение и на землю) до сих пор не решены. Айны не получили даже официального извинения.

Дискриминация айнов существует до сих пор, а их культура и язык с каждым годом угасают. Правительство Японии признает это, однако не предпринимает реальных попыток исправить их политическое положение. Токио видит в айнах потенциально прибыльный экономический актив, поэтому делает ставку на развитие туризма, законодательно упрощая для себя возможность использовать культуру коренного народа в целях извлечения прибыли, при этом не обращая внимания на существующие проблемы, которые необходимо решать.

Интернет-источники:

1. Хигасимура Такэси. Для чего нужен новый закон об айнах, или перспективы японской политики в отношении коренных народов. Nippon.com. Современный взгляд на Японию. URL: <https://www.nippon.com/ru/in-depth/d00479/> (дата обращения: 01.10.2020)
2. Actual Living Conditions of the Hokkaido Ainu. The Ainu Association of Hokkaido. URL: <https://www.ainu-assn.or.jp/english/life.html> (дата обращения: 05.10.2020)
3. Ainu Today. Esri. URL: <https://www.arcgis.com/apps/Cascade/index.html?appid=29b99bfb0ccf4713990058eace393c5c> (дата обращения: 05.10.2020)

4. Edgar Bellow, Cecilia Casalegno. Creative and Sustainable Tourism: The Case of Ainu in Japan. *Symphonya. Emerging Issues in Management*. Niccolò Cusano University. 2019, № 2. с. 119-132. URL: https://www.researchgate.net/publication/340470458_Creative_and_Sustainable_Tourism_The_Case_of_Ainu_in_Japan (дата обращения: 08.10.2020)
5. *Indigenous World* 2019: Japan. IWGIA. URL: <https://www.iwgia.org/en/japan/3427-iw2019-japan.html> (дата обращения: 07.10.2020)
6. *The Indigenous World* 2017. IWGIA. с. 304-311. URL: <https://www.iwgia.org/images/documents/indigenous-world/indigenous-world-2017.pdf> (дата обращения: 02.10.2020)

© Медетбекова А.Ж., 2020

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО ИМИДЖБИЛДИНГА АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Имидж государства и политика его странового брендинга сильно влияет на его развитие и успешное функционирование на международной арене, предопределяя экономические, политические и культурные связи и партнерские контакты государства. Зачастую положительный имидж страны является своего рода залогом успешного сотрудничества, ее конкурентным преимуществом в постоянной борьбе за инвестиции, туристические потоки, способность влиять на политические процессы и пр.

Успешность любого предприятия находится в прямой двусторонней зависимости от имиджа управленцев предприятия, от имиджа предприятия в целом – этот же подход применим и к любой стране [7]. Такие показатели, как the Global Competitiveness Index [8], Business Competitiveness Index [9], Economic freedom index [10], Doing Business index [11], Corruption Perceptions Index [12], демонстрируют в целом ощутимый успех развития азербайджанской экономики, государственной политики по повышению ее прозрачности и конкурентоспособности и показывают необходимость системных изменений для устранения угрозы нового обострения коррупциогенной ситуации [6].

Азербайджан находится в центре региона, который традиционно играет важную роль в мировой политике как перекресток торговых путей и цивилизаций, культур и религий. Благодаря стратегическому расположению Азербайджан сегодня – важный логистический центр, через который проходят традиционные и новые коммуникационные, транспортные и энергетические коридоры в евразийском пространстве, соединяющие Восток с Западом и Север с Югом. Развитие этого потенциала считается также залогом преумножения богатства азербайджанского народа, стабильности, уменьшения экономического значения экспорта энергоресурсов, однако успехи в последнем пока не особо значительны и вряд ли носят системный характер [17].

Сегодня Азербайджан находится в центре трех основных интеграционных инициатив/платформ – Европейского союза, Евразийского экономического союза и недавно созданной BRI (Инициатива «Пояс и путь»), за которую выступает Китай. Баку возлагает большие надежды на коридор Восток-Запад как инструмент сближения двух сил Евразийского континента, одним главных геополитических точек которого он видит себя [1].

В силу особенностей геополитического положения страны курс является сбалансированным и многовекторным, его отличает предсказуемость

последовательность [5] – по крайней мере, до последнего времени. Этот момент имеет особое значения для создания позитивного имиджа АР.

Развитие энергетического и военно-технического партнерства является приоритетным в политике США по отношению к Азербайджану. Однако такого плана сотрудничество с возглавляемой Америкой НАТО не говорит о стремлении страны вступить в альянс. Вместе с тем, Азербайджан является стратегическим союзником Турции, которая представляет южный фланг организации, одновременно поддерживая высокий уровень отношений с Россией и, несмотря на трудности с «азербайджанским вопросом», с Ираном. Это в значительной степени позволяет Баку сохранять нейтральный статус [3], что поддерживает геоэкономическую стабильность, открывает путь к многовекторному сотрудничеству.

Кроме того, азербайджанское государство активно заявляет о себе как о крупном международном «доноре», участвуя в целом ряде проектов, в том числе гуманитарного характера [13], и является активным членом авторитетных международных и региональных межгосударственных структур [5].

Внутреннеполитический фактор имиджбилдинга сопряжен с особенностями государственного строительства постсоветских республик и потому до определенной степени амбивалентен.

С 2003 года во главе азербайджанского государства находится И. Алиев и возглавляемая им партия «Новый Азербайджан». Закрепленная советской практикой традиционная для Востока сильная патерналистская роль государства в условиях провозглашения курса на воплощение либеральных западных ценностей [14], привела к имплементации системы «управляемой демократии» [2], отдельные проявления которой периодически подвергаются критике государственных деятелей и представителей авторитетных международных структур [15]. Реалии современного демократизирующегося мира вместе с поступательным ростом гражданского самосознания азербайджанцев обуславливают постепенную либерализацию политической системы республики.

В современном мире глобальных коммуникаций огромное влияние приобретает культурный фактор, мнение масс, туристические потоки, связанное с ним явление «мягкой силы». В общем объеме дипломатических связей современности наблюдается возрастание гуманитарной составляющей. Культурный аспект и работа с диаспорами (к примеру, АМОР в РФ) занимают особое место в азербайджанской дипломатии [5]. Государство осуществляет ряд программ с целью повышения «конкурентоспособности культурного продукта» страны [16], одним из которых является азербайджанизм – «мультикультурализм традиционного типа» [4], а Фонд Гейдара Алиева стал ключевым актором во внешних культурных связях страны [5].

Также Азербайджан выступил организатором ряда важных международных мероприятий с привлечением иностранных партнеров, из

которых самыми значительными являются Всемирный форум по межкультурному диалогу, Глобальный форум открытых обществ, Бакинский международный гуманитарный форум, или «Интеллектуальный Давос», Бакинский процесс [7].

Таким образом, сегодня перед государством встает необходимость сохранить и интенсифицировать практическую имплементацию двуединого вектора, задающего направление развития Азербайджанской Республики и ее имиджа, – модернизация всех сфер общественного бытия с опорой на прогрессивный опыт передовых стран мира и национальные традиции народов страны. Представляется необходимым сделать большую ставку, в первую очередь, на дальнейшую либерализацию общественного строя, углубление реального сотрудничества с НКО и увеличение объемов финансирования информационных программ с целью укрепления образа Азербайджана как демократического, стабильного государства.

Литература:

1. Валиев А. (Valiyev A.) 10 Years of Eastern Partnership in Azerbaijan: Still a long way to go. – 2019.
2. Гасымылы А.А. Автореферат диссертации на тему «Становление политического режима в современном Азербайджане». – М., 2009.
3. Гелашвили Н.А. Политика США на постсоветском пространстве // Постсоветское пространство: роль внешнего фактора (сборник статей). – М.: ИМЭМО РАН, 2018.
4. Жериборов Д.С. Концепция мультикультурализма в современной политике Азербайджана / Д.С. Жериборов // Научный диалог. – Екатеринбург, 2017. – № 7. – С. 95-102.
5. Ибрагимов И.А. Автореферат диссертации на тему «Внешнеполитическая стратегия Азербайджанской Республики на современном этапе». – Воронеж, 2014.
6. Микаелян Г.Г. Сравнение экономических результатов постсоветских интеграционных подходов на примере стран Южного Кавказа, сборник статей «Постсоветское пространство: роль внешнего фактора» (сборник статей). – М.: ИМЭМО РАН, 2018.
7. Фархадова А.Р. Динамика медиаобразов России и Азербайджана за период 2000-2015 гг. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 10(72). – С. 186-190.

Интернет-источники:

8. <https://tradingeconomics.com/azerbaijan/competitiveness-index> (дата обращения: 20.10.2020).
9. http://www3.weforum.org/docs/WEF_TheGlobalCompetitivenessReport2019.pdf (дата обращения: 20.10.2020).

10. <http://www.webeconomy.ru/index.php?page=cat&cat=mcat&mcat=162&type=news&newsid=1278> (дата обращения: 20.10.2020).
11. <https://fred.stlouisfed.org/series/ICBUSEASEXQAZE> (дата обращения: 20.10.2020).
12. <https://кноема.ru/atlas/Азербайджан/Рейтинг-восприятия-коррупции> (дата обращения: 20.10.2020).
13. <https://russian.eurasianet.org/node/59382> (дата обращения: 20.10.2020).
14. <http://www.trend.az/azerbaijan/politics/1865460.html> (дата обращения: 20.10.2020).
15. <https://www.ponarseurasia.org/node/7041> (дата обращения: 20.10.2020).
16. <https://www.culturepartnership.eu/article/korotko-o-kuljturnoy-strategii-azerbaydjana>. (дата обращения: 20.10.2020).
17. <https://www.trend.az/business/economy/3012824.html> (дата обращения: 20.10.2020).

© Михайлов С.Э., 2020

Н. Н. Москалева,
*Аспирант, ассистент кафедры монголоведения и тибетологии
Восточного факультета СПбГУ, г. Санкт-Петербург*

ГАЗЕТА «ЗЕРКАЛО ТИБЕТА» И ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕОЛОГИИ ТИБЕТСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА В 1950–1960-Е ГОДЫ

История Тибета предстает неразрывно связанной с политикой и понятием китайско-тибетского конфликта, который произошел уже более половины столетия назад, но последствия которого продолжают вызывать антагонизм конфликтовавших сторон до настоящего времени. Восстание в Лхасе в марте 1959 года и последовавшие за этим события в Тибете не только привели к эмиграции части тибетского населения за пределы Китайской Народной Республики (КНР) и учреждению в Индии тибетского правительства в изгнании, но также разделили историков Тибета на два воинствующих лагеря. Конструируемые ими модели истории Тибета являются продуктами двух основных идеологий и принципиальных разногласий относительно так называемого «тибетского вопроса», или проблемы интерпретации исторических фактов, имеющих первостепенное значение для определения легитимного права на управление Тибетским плато [6, 4]. В то время как прокитайские историки считают данную проблему искусственным изобретением сепаратистки настроенной тибетской диаспоры и враждебных Китаю сил, для протибетских исследователей споры о «тибетском вопросе» – это возможность привлечь внимание к искаженному, с их точки зрения, толкованию политического статуса Тибета и попытка отстаивать посредством утверждения националистической версии истории Тибета его право на независимость.

На настоящий момент вопросу исторического развития Тибета посвящено достаточно большое количество научных работ и публицистических материалов, авторы которых, как правило, выступают в поддержку либо прокитайской точки зрения, призывающей к сохранению территориальной целостности КНР и противодействию сепаратизму, либо протибетской позиции, сформулированной в рамках идеологии тибетского национализма. Данный доклад предлагает краткое введение в историю зарождения тибетского национализма и рассматривает газету «Зеркало Тибета»¹ как идеологический рупор тибетского национализма в 1950–1960-е годы.

Хотя национализм не является единственным способом легитимации статуса государства и заявления о праве народа на самоопределение, его называют преобладающим в наше время [4, 61]. Исследователи сходятся во мнении, что тибетский национализм получил сравнительно позднее развитие [2; 8]. Разработка идей тибетского национализма началась в первой половине XX века при поддержке прагматичных британских колониальных кадров,

¹ Тиб. *yul phyogs so so'i gsar 'gyur me long*, букв. «Зеркало новостей из разных стран», годы издания 1925–1963.

заинтересованных в Тибете как стабильной буферной зоне на северном рубеже территории Британской Индии [5, 17]. Профессор Института изучения мира в Осло А. Колас полагает, что концепция «независимости» в ее западном смысле появилась в дискурсе тибетской элиты лишь после падения в Тибете формального сюзеренитета династии Цин (1644–1912 гг.), а также на фоне того, что вынужденные контакты тибетского правительства с представителями Британской Индии в ходе военного вторжения экспедиции Ф. Янгхазбенда в 1903–1904 годы постепенно превратились в стимул и источник вдохновения и поддержки для проведения ряда инновационных преобразований в Тибете [4, 59]. Считается, что сам термин «независимость» был впервые официально введен в 1913 году в так называемой «Декларации независимости» Далай-ламы XIII Тубтэн Гьяцо (1876–1933 гг.), в которой тот призывал подданных усердно трудиться, чтобы «охранять» и «поддерживать независимость» Тибета [4, 59; 3, 61].

Претензия на международное признание независимости Тибета требовала доказательств его независимого существования на протяжении исторического развития и конструирования понятного для современного мирового общества образа тибетского государства-нации, территориально целостного, с установленными государственными границами, национальной символикой и единой национальной культурой. В 1913–1923 годах, следуя советам британского советника по политическим вопросам в Сиккиме, Бутане и Тибете Ч. Белла, Далай-лама XIII ввел в Тибете большинство символов и необходимых атрибутов современного независимого государства. Далай-лама утвердил национальный флаг, валюту и почтовые марки, определил границы своих владений в согласии с британскими соседями, занялся вопросами реформирования экономики, государственного аппарата и местного правительства, предпринял попытки усиления тибетской армии и создания системы светского образования в Тибете [5, 12]. Однако достаточно скоро многие из реформ были свернуты, и начинания Далай-ламы XIII и британских колониальных кадров так и не принесли ни международного признания Тибету, ни того, чтобы население Тибетского плато, отбросив свои межрегиональные и межрелигиозные различия, стало «воображать» себя единой тибетской нацией, населяющей единое государство.

Тибетолог Дж. Дрейфус высказывает мнение, что Тибет не знал развитого национализма вплоть до 1950-х годов [2, 10], когда сперва представители тибетской элиты, а со временем и остальное население, осознав твердость намерений провозглашенной 1 октября 1949 года Китайской Народной Республики интегрировать Тибет в состав своей большой многонациональной семьи, ощутили потенциальную угрозу грядущих перемен. Несмотря на то, что 23 мая 1951 года Тибет мирным путем официально вошел в состав КНР в результате подписания в Пекине Соглашения из 17 пунктов, в нарративе идеологов тибетского национализма уже начиная с конца 1949 года и самого первого приближения войск Народно-освободительной армии Китая к границам территории, находящейся под властью традиционного правительства Далай-ламы XIV Тэнцзин Гьяцо (1935–наст. время), борьба за независимость Тибета

приняла концептуальную форму «освободительной войны» *«своих»* против *«чужих»*.

В 1950–1960-е годы главный редактор, журналист и учредитель газеты «Зеркало Тибета» Дордже Тарчин Бабу (1890–1976 гг.) занял место в авангарде идеологов тибетского национализма, а его публикации стали одними из наиболее ранних образцов пропаганды националистических идей в материалах периодической печати на тибетском языке. Дордже Тарчин – гражданин Индии тибетского происхождения – выстроил впечатляющую карьеру от простого разнорабочего до известного общественного деятеля, переводчика, педагога, методиста и владельца типографии, который пользовался уважением и имел авторитет не только среди тибетской общины в Индии, но и в самом Тибете. Благодаря своей разносторонней деятельности Тарчин приобрел судьбоносные знакомства как с представителями тибетской элиты, например, старшим братом Далай-ламы XIV Гьэло Дондубом (1927–наст. время), координирующем помощь Центрального разведывательного управления (ЦРУ) тибетскому повстанческому движению [7, 122–123], так и с британскими колониальными кадрами, которые привлекали редактора «Зеркала Тибета» к сбору необходимых разведанных о Тибете и периодически оказывали идеологическую поддержку в подготовке публикаций о Тибете [1, 120].

Критически настроенный относительно коммунистической идеологии в целом, Тарчин еще негативнее относился к факту ее распространения в Тибете. Начиная с 1949 года он регулярно размещал в «Зеркале Тибета» дискурсивные публикации, в которых резко осуждал политику КНР в Тибете и, предвещая уничтожение тибетской культуры и народа, конструировал альтернативную националистическую версию прошлой, настоящей и будущей истории Тибета. Тарчин выстраивал эвристическую аргументацию с акцентами исключительно на тех исторических фактах, которые поддерживают образ независимого и самостоятельного Тибета. Нелогично прерывающиеся пробелы исторического нарратива он заполнял путем обращения к специфическим культурным аксиомам, понятным и близким тибетоязычному населению, а также с помощью визуального воздействия утвержденных Далай-ламой XIII символов тибетской нации-государства и эмоционально-психологического воздействия образа физической угрозы со стороны «чужих».

Определяя «тибетскую нацию» через такие традиционные буддийские ценности, как сострадание, карма и особая связь населения Тибета с их покровителем бодхисаттвой милосердия Авалокитешварой, Тарчин противопоставлял духовность Тибета атеизму Китайской Народной Республики и таким образом стремился мобилизовать движение сопротивления «чужим» – «врагам буддийской религии» и «агрессорам». Конструируя идеализированные образы прошлого для формирования матрицы негативного восприятия актуального настоящего под властью китайского коммунистического правительства, Тарчин создавал иллюзию утрачиваемого «золотого века» и тем самым призывал население Тибета противостоять интеграции Тибета в состав КНР в настоящем.

Несмотря на то, что сейчас не представляется возможным с точностью оценить реальную степень воздействия националистического дискурса Тарчина на настроение населения Тибета в 1950-е годы, можно с уверенностью говорить о том, что после 1959 года актуализированный в «Зеркале Тибета» всеохватывающий метанарратив независимости Тибета стал частью легитимирующей идеологии учрежденного в Индии тибетского правительства в изгнании и занял ключевое место в официальном нарративном пространстве тибетской диаспоры.

Литература:

1. Москалева Н.Н. Газета «Зеркало Тибета» как исторический источник // Проблемы Дальнего Востока. – №2 (март-апрель 2017 года). – С. 117-127.
2. Dreyfus G. Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet // Journal of the International Association of Tibetan Studies. – No.1 (October 2005). – P. 1-21.
3. Goldstein M. A History of Modern Tibet, 1913–1951: The Demise of the Lamaist State. Berkeley: University of California Press, 1992.
4. Kolas A. Tibetan Nationalism: The Politics of Religion // Journal of Peace Research. – Vol.33. – No.1, 1996. – P. 51-66.
5. McKay A. Tibet and the British Raj, 1904-47: The Influence of the Indian Political Department Officers. Ph.D. Thesis. – London: SOAS, University of London, 1995.
6. Powers J. History as Propaganda. Tibetan Exiles Versus the People's Republic of China. – New York: Oxford University Press, 2004.
7. Sawerthal A. A Newspaper for Tibet: Babu Tharchin and the “Tibet Mirror” (Yul phyogs so so'i gsar 'gyur me long, 1925-1963) from Kalimpong. Ph.D. Thesis. – Heidelberg: Heidelberg University, 2018.
8. Shakya Ts. Whither the Tsampa Eaters? // Himal. – Vol.6. – No.5 (1993). – P. 8-12.

© Москалева Н.Н., 2020

СИМВОЛИКА ТРОНОВ В СЕВЕРНОМ БУДДИЙСКОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

Северное буддийское искусство полисимволично и мегасакральное. В нем нашли свое выражение все философские принципы доктрины Будды Шакьямуни. Воплощенные в антропоморфных формах герои буддийского пантеона восхищают своим разнообразием. Они предстают перед зрителями в статических и динамических вертикальных и горизонтальных позах/асанах (санскр.) / дэтан (тиб.). Постаменты для них служат геометрические, флористические и зооморфные объекты. Они стоят, сидят или лежат на тронах/*sayana* (санскр.) / *khgi*, кри (тиб.), лотосах/*padma* (санскр.), *padma* (тиб.), животных/*vahana* (санскр.), *vaahanas* (тиб.). Благодаря этим отличительным признакам неопитам легче ориентироваться в сложной системе буддийской иерархии, а практикам запоминать теоретические постулаты буддизма для медитативных размышлений [2, 241].

Древнейшим по происхождению является трон в виде квадратной или прямоугольной платформы, обозначающий сиденье, на котором восседал исторический Будда Шакьямуни под деревом Бодхи. Сейчас этот тип тронов используется в основном в иконографии второстепенных буддийских персонажей. Учителя, архаты, святые, махасиддхи восседают на небольших тронах с подушками (их цвет и количество определяет статус владельца) или изображаются на шкурах животных. Бодхисаттвы и защитники могут сидеть на различных ваханах – ездовых животных и птицах: снежный лев, тигр, лошадь, мул, осел, олень, лань, верблюд, бык, медведь, свинья, волк, черепаха, дракон, лебедь и др. Вахана дословно означает «воссесть, ехать на чем-либо». Это проявление грубой энергии божества, его символ. Они умножают силу своих повелителей и обозначают пороки, которые подавляет божество [3, 311].

Самыми привычными для обывателя являются троны в виде цветка лотоса. На нем изображаются будды, бодхисаттвы, учителя. Семантическим аналогом лotosового трона выступает трон благой горы Меру, Сумеру (санскр.). Имея сложную конфигурацию, он состоит из нескольких элементов. Опорами обычно являются две ступенчатые усеченные четырех- или восьмигранные пирамиды, обращенные вершинами друг к другу. Этот трон олицетворяет космическую гору Сумеру, которая, согласно буддийской космографии, будучи обителью богов, находится в центре вселенной. Изображение Будды на таком троне символизирует его вселенскую сущность и универсальность Учения. Лotosовый трон и трон Сумеру часто объединяются.

У глав пяти Будда-семейств, которые ошибочно называются дхьяни-буддами, в средних частях тронов Сумеру присутствуют их символы – животные

и птицы. Пять будда-семейств образуют основу геометрической мандалы (санскр.) / килкор (тиб.), занимая центральную точку и четыре главных направления как воплощённые эманации просветлённых качеств. Пять Будд представляют очищенные проявления пяти совокупностей/скандх (санскр.) / пунпо (тиб.) / skandha (англ.) элементов, мудростей, чувств, направлений, супруг, цветов, животных, мудр, эмблем, атрибутов, вкусов, звуков, субстанций, периодов суток и года [1, 78].

Иконографически Пять Будд изображаются в виде монахов или принцев на тронах, украшенных изображениями пяти животных. В различных тантрических традициях местонахождения будд в соответствующих направлениях сторон света и соответствующие им животные-троны варьируются. Обычно в центре располагается синий Акшобхья, его трон – слон. В Древней Индии перемещение на слоне было привилегией царя, означающее власть, превосходство, силу, мудрость. На юге – желтый Ратнасамбхава, восседающий на львином троне. Лев представляет Шри-Ланку (Цейлон). Шингала – буквально «Страна львов» – и львиный трон был сиденьем только для царей. На западе находится красный Амитабха, восседающий на троне, поддерживаемом павлинами. Павлин представляет Персию (Иран). Легендарный «павлиний трон» этого государства сохранился вплоть до свержения режима шаха в Иране. На севере – зеленый Амогхасиддхи, его трон – это химера гаруда (санскр.) / *bya khyung*, джякюн (тиб.). Гаруда ассоциируется с гималайскими вершинами на севере Тибета. На востоке находится белый Вайрочана, он восседает на драконовом троне. На востоке от Индии находится Китай, где дракон издревле был символом власти императоров [3, 328].

Существует несколько стилистических вариантов лotosовых тронов: в виде реалистического или стилизованного цветка. Многоцветный двойной лотос/*vishvapadma* (санскр.) имеет две дуги двойных лепестков. Основные лепестки внутреннего ряда направлены вверх, а меньшие нижние лепестки внешнего ряда загнуты вниз. На таком троне изображаются только Будды. Простейшая форма изображения лотоса – это монохромный сине-зеленый или розовый лотос с лепестками, смотрящими вниз. Как правило, их рисуют для второстепенных персонажей, которые окружают центральный образ. Многоцветные лотосы представляют аспекты мудрости пяти просветлённых будда-семейств. Для изображения лепестков используются красный, синий, оранжевый, зелёный цвета. Цвета чередуются и обводятся золотой окантовкой, называемой «лозой» или «травкой».

Число лепестков на лotosовом сиденье отражает число ответов во внутренних «лотосах» энергетических центрах/чакрах (санскр.) / корло (тиб.): 4, 8, 16, 24, 32, 64, 1000. И хотя описания намекают на то, что 8 лепестков трона божества соотносятся с сердечной чакрой, как правило, лotosовые сиденья изображаются с 16 лепестками. В композиции с сидящими фигурами обычно 5 целых лепестков показаны спереди и по 2 или по 4 с каждого края. В

композициях со стоящими фигурами с широко расставленными ногами изображается 7 или 9 лепестков [1, 89].

Если смотреть сверху, основание лотоса образует круговую мандалу лепестков, посреди которой находится сердцевина лотоса – слегка выпуклый диск светло-зелёного цвета (тычинки или семенная коробочка). Над ним располагаются солнечный и лунный диски. Лотос символизирует чистоту и отречение, солнечный диск – абсолютную бодхичитту, лунный диск означает относительную бодхичитту (санскр.). «Бодхичитта» означает «ум просветления» и является основой пути махаяны. Относительная бодхичитта подразумевает альтруистическое решение достичь просветления на благо всех существ, абсолютная – относится к просветлённой мудрости, к прямому постижению пустоты через совершенство альтруистической устремлённости. В тантрах бодхичитта рассматривается как тонкая физиологическая сущность, содержащаяся в теле в форме мужских и женских «каплях» красной и белой субстанций [4, 409].

Лотос также представляет плод хинаяны и махаяны как отречение и чистое воззрение, а тесный союз солнца и луны в ваджраяне является символом нераздельности мудрости и сострадания. Два этих диска описываются как изготовленные из солнечного (горячего, огненного) и лунного (прохладного, водного) кристаллов. Солнечный диск подобен горячей линзе, которая ускоряет прорастание «семени» просветления. Лунный диск подобен покрытой инеем линзе, которая своими белыми лучами дарит прохладу сострадания.

Верхний белый лунный диск, один или лежащий поверх солнечного, изображается у мирных божеств, тут акцент ставится на отцовскую тантру и аспект сострадания и искусных средств или метода. Золотой или красный солнечный диск предназначается активным или гневным божествам, и здесь подразумеваются материнская тантра и аспект мудрости или пустоты. Также есть мнение, что если лунный диск находится сверху, то лепестки лотоса указывают вверх, поскольку ночное влияние луны частично приоткрывает лотос мирных божеств. А когда сверху располагается солнечный диск, лотос гневных божеств полностью открыт и все лепестки направлены вниз. В текстах по практике идамов/садханах (санскр.) содержатся подробные описания их лотосов. Например, Белая Тара сидит на простом голубом лотосе утпала. Дзамбала и Зелёная Тара сидят в позе царской лёгкости/лалитасана (санскр.), изображаются с дополнительным небольшим лотосом, на котором покоится их спущенная нога [5, 136].

В современном мире важно уметь находить точную и достоверную информацию. Сегодня сакральные знания становятся доступными всем. Для правильного понимания философии буддизма важно уметь разбираться в образах, передающих его постулаты, не предаваться слепому поклонению идолам, не возводить пустые по содержанию фетиши, а использовать формы, воспроизведенные в различных видах искусства, как наглядные пособия и

опорные конспекты в работе со своим умом, ибо подлинная сущность учения Будды состоит в очищении сознания от неверного познания бытия.

Литература:

1. Берзин А. Общий обзор буддийских практик. – СПб.: Нартанг, 1993.
2. Далай-лама. Буддизм Тибета. – М.: Нартанг, Угунс, 1991.
3. Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. – М.: Ориенталия, 2011.
4. Кучин И.Л. Дхарма. – Пермь, 2017.
5. Рерих Ю.Н. Тибетская живопись. – Самара: Агни, 2000.

© Музафарова Н.Р., 2020

КУРДСКАЯ ПРОБЛЕМА В ИРАНЕ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

1. Курдская проблема как проблема этнополитическая возникла в Иране в XIX веке, но получила развитие и оформилась лишь в начале XX века. В условиях максимального ослабления иранской государственности, попадания Ирана в зависимость от Великобритании и России и глубокого кризиса власти.

2. Наибольшего развития борьба иранских курдов за независимость получила в конце Второй мировой войны.

3. Курдская проблема является все еще одной из самых актуальных в Иране.

4. Участие курдов сейчас в политической жизни ИРИ направлено в основном на изменение существующего положения курдского населения.

5. В целом можно отметить, что, несмотря на ряд предпринятых иранским руководством попыток улучшения жизни курдского населения в ИРИ, оно по-прежнему ущемлено в экономических и политических правах.

Литература:

1. Раванди-Фадаи Л. Особенности национальной политики в современном Иране. Россия и мусульманский мир, 2014.
2. Рыжов И., Бородина М. Этнические проблемы в современном Иране. Азия и Африка сегодня, 2016.
3. Iran: Human rights abuses against Kurdish minority. Amnesty International, 2008.
4. Sheyholislami J. Kurdish in Iran: A case of restricted and controlled tolerance. International Journal of the Sociology of Language, 2012.
5. Zadeh H. Kurds of Iran: the missing piece in the Middle East Puzzle. The Washington Institute, 2018.

© Муллахметова Д.И., 2020

Данар А Мустафа,

*Аспирант, стажёр кафедры политического анализа и управления,
РУДН, г. Москва*

ИРАКСКИЙ КУРДИСТАН В КОНТЕКСТЕ ВОПРОСА О НАЦИОНАЛЬНОМ САМООПРЕДЕЛЕНИИ

Многочисленные теории национального самоопределения следует связывать со временем появления организаций международного сотрудничества: Лиги наций и Организации объединённых наций. Этот исторический период был связан с кризисом и распадом мировой системы колониализма.

Теория территориальной целостности и нерушимости границ возникла несколько позже, в 70-х годах XX века. Её возникновение связано с появлением и подписанием в 1975 году Хельсинских соглашений, которые явились заключительным актом Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе (англ. Final Act of the Conference on Security and Cooperation in Europe).

Курды – самый многочисленный народ в мире, который не имеет своего национального государства. Курды проживают в Турции, Сирии, Ираке и Иране, а также в бывших странах СССР. Большие курдские диаспоры проживают в ЕС и США.

После Первой мировой войны в Южном (Иракском) Курдистане впервые было создано курдское государство во главе с шейхом Махмудом Барзанджи. Однако англичане свергли его и назначили военным губернатором Сулеймани, чтобы ограничить влияние Барзанджи и минимизировать возможности новых восстаний.

На современном этапе Ближний Восток нуждается в стабильности, многие эксперты уверяют, что без решения курдского вопроса это невозможно. Сегодня только на территории Ирака есть курдское государственное автономное образование. История создания автономии Курдистана в Ираке началась 11 марта 1970 года, когда между Мустафой Барзани и Саддамом Хусейном был подписан договор – знаменитая декларация о курдской автономии «Мартовский манифест», признававшая за курдами право на автономию.

Предполагалось, что по обоюдному соглашению закон об автономии будет разработан в течение 4 лет. Однако в 1974 году Багдад в одностороннем порядке принял закон, который не соответствовал предшествующим договоренностям и не устраивал курдов (Барзани назвал предлагающуюся автономию «бумажной»).

Процесс создания автономии возобновился в августе 1990 года, когда Ирак захватил Кувейт. В 1991 году иракская армия была вынуждена уйти из Кувейта. Воспользовавшись ослаблением центрального Ирака, Эрбиль на этот раз навсегда отделился от центральных властей.

5 апреля 1991 года в ООН была принята резолюция № 668, согласно которой С. Хусейн был обязан оставить 3 курдские провинции (Эрбиль,

Сулеймания и Дохук). С того времени начало свое существование единственное Курдское автономное государственное образование, которое находится в составе Ирака. Согласно новой Конституции Ирака, Курдистан имеет статус широкой автономии (отчасти напоминающий положение члена конфедерации) и де-факто является полунезависимым.

В последующие годы крах политической системы Ирака не коснулся только Курдского региона. Это привлекло внимание международного сообщества. Советом Безопасности ООН в 2003 году была выпущена резолюция о мерах реализации политических изменений в Ираке. В результате начал действовать Временный управляющий совет Ирака, который издал закон о Государственной администрации для переходного периода, передачи полномочий и проведения выборов в 2005 году. Кроме этого администрация приняла решение о создании новой Конституции и проведении национального референдума. В надежде на создание нового типа демократического государственного устройства в Ираке, Курдистан был активным участником реформ.

Иракская Конституция 2005 года предусматривает возможность курдов создать новое государство, основанное на демократических принципах. Используя количественное превосходство шиитов в законодательных и исполнительных структурах страны, Багдад возродил политику абсолютной централизации власти в руках шиитских лидеров, тем самым нарушая конституционные нормы, предусматривающие партнерские отношения между основными этно-религиозными группами Ирака.

Тем не менее, ряд статей Конституции Ирака подвергается грубым нарушениям. Багдад с 2014 года, когда террористы ИГИЛ вторглись в Курдистан, перестал перечислять отведенные по закону 17% бюджета в регион. Никогда не осуществлялось финансирование и вооружение сил *пешмерга*, которые согласно Конституции, являются частью сил обороны Ирака и близки по своему статусу к территориальным войскам (национальной гвардии), и участвуют в войне против террористов ИГИЛ.

До сих пор не реализована 140 статья Конституции, касающаяся разрешения статуса города Киркук. Согласно закону, до 2007 года Ирак должен был решить судьбу Киркука путем проведения референдума в этом городе. Тем не менее, своих обязательств Багдад не выполнил.

Центральные органы власти в Багдаде планомерно сокращали долю курдских представителей. Это привело к тому, что в министерствах, армии, органах безопасности Ирака осталось всего 1,5% курдов. По мнению многих политологов-экспертов, Ирак де-факто перестал существовать как единое государство.

Все это вынудило курдских лидеров Иракского Курдистана искать самостоятельный путь существования без Ирака, 25 сентября 2017 года был проведён референдум о независимости.

93% населения в Иракском Курдистане проголосовали за независимость. Курды хотели определить свою дальнейшую судьбу и реализовать свое право на самоопределение. При этом стоит подчеркнуть, что сделать это курды хотят исключительно мирным демократическим путем, на основе международного права и путем переговоров с центральными властями. Как заявил Нечирван Барзани, «наша цель — это не референдум, референдум – это только средство, для того чтобы была достигнута главная цель – независимость Курдистана». В свою очередь власти Ирака заявляют, что референдум является антиконституционным, и не признают результатов голосования.

Очевидно, что Ирак в настоящее время имеет два сильных центра, которые плохо взаимодействуют между собой. Напряженность между Багдадом и Эрбилем все ещё не преодолена. Таким образом, всегда остается опасность, что одна из сторон может совершить резкий и неправильный шаг, который может привести к эскалации конфликта.

Представляется, что решение иракского кризиса может быть осуществлено путем провозглашения конфедеративной системы государственного устройства – системы, в которой в равной степени представлены интересы суннитов, шиитов и курдов.

© Мустафа Д., 2020

РАЗВИТИЕ КЛЮЧЕВЫХ ЖАНРОВ ДЕТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В РЕСПУБЛИКЕ КОРЕЯ

Литература Южной Кореи является популярной областью для исследований, ежегодно появляются все новые имена авторов, переводчиков и иллюстраторов. Но помимо всемирно популярных взрослых произведений появляются и детские бестселлеры, растет число издательств, выпускающих детскую литературу, в том числе иностранные издательства проявляют все больший интерес к диковинной, оригинальной литературе стран Дальнего Востока. Однако детская литература в Республике Корея – вопрос, малоизученный в русскоязычных источниках, этой теме и посвящено данное исследование.

Целью исследования является знакомство с этапами развития детской литературы Кореи. Задача материала – ответить на вопросы: из чего «выросла» детская литература Южной Кореи, каким жанровым разнообразием обладает, а также в чем причина жанрового смешения, актуального для произведений последних лет.

В исследовании представлена история возникновения детской литературы на территории Кореи, выявлены причины ее позднего появления. Представлен обзор существующего в Республике Корея жанрового деления детской литературы с акцентом на сравнение основных жанров: сказка (*тонхва*) и юношеский роман (*сонён сосоль*). Отдельно рассмотрен вопрос, чем отличаются эти жанры и почему наметилась тенденция их сращивания.

В Корею детская литература появилась только в 1923 году. Ее возникновение неразрывно связано с именем детского писателя Пан Джонхвана, который 1 мая 1923 года распространил в Сеуле 120 тысяч листовок с названием «Открытое письмо взрослым». В них был призыв изменить отношение к детям: перестать воспринимать их как бесправных и незрелых существ, относиться к ним с уважением и теплотой [4].

20 марта 1923 года в Корею начали издавать детский журнал «Орини», призванный пропагандировать идеи Пан Джонхвана.

Так зародилась детская литература и появились новые детские жанры. Корейские исследователи выделяют следующие жанры детской литературы: детская поэзия, сказка (*тонхва*), детская пьеса, поучительное эссе и книга-картинка. В свою очередь, главный жанр детской литературы (сказка-*тонхва*) делится на фантастические сказки, реалистические сказки и древние сказания. Издревле именно сказки давали надежду корейскому народу, поддерживали его в трудные времена. Первоначально это был устный жанр народного творчества. Записанный позднее, он превратился в жанр *옛이야기* «енияги» или «сказание», древнее «предание» [3]. Из «енияги» и развилась современная сказка *тонхва*.

Корейский исследователь Ким Сан Ук в своей статье «Жанры и термины детской литературы» делит жанр сказки *тонхва* (동화) на следующие составляющие: сюрреалистические сказки (초현실) и реалистические (현실). Первые делятся по возрасту на фантастические сказки (공상동화), например, традиционные и антропоморфные (для детей младшего возраста), и фэнтези (для детей старшего возраста). А реалистические сказки делятся на реально-бытовые сказки (사실(생활)동화) для детей младшего возраста и юношеские романы (소년(아동)소설) для детей старшего возраста [1, 23].

Но в корейской литературной традиции также присутствует еще один жанр, появившийся позднее, – *аdongsoseol* *адон сосоль* (детский роман), ярким представителем которого является *sonyeonsoseol* *сонён сосоль* (юношеский роман). Роман от сказки отличается своей реалистичностью, логикой повествования, большей детализированностью и проработкой персонажей. Напротив, в традиционной корейской сказке очень много символизма, обобщений, присутствует универсальная эстетика персонажей и зачастую фантастический сюжет [2, 9].

В современной детской литературе наблюдается эволюция жанров, а точнее, их смешение, когда элементы сказки встречаются в детском романе, и наоборот.

Подводя итоги, можно сказать, что детская литература Республики Корея, сформировавшаяся из древних преданий, сложилась в устойчивую систему и делится на жанры, среди которых основными можно выделить жанр сказки *тонхва* и жанр юношеской литературы *сонён сосоль*. Именно на этих 2 жанрах держится вся современная корейская детская литература. Оба эти жанра, бесспорно, необходимы, так как детская психика претерпевает серьезные изменения в период взросления и, естественно, литература должна отвечать потребностям своего читателя.

Литература и интернет-источники:

1. Ким Сан Ук. Жанры и термины детской литературы. 2009. – 29 с. – С. 23. 김상욱 – 아동문학의 장르와 용어 – "아동청소년문학연구 제4호" 2009.067 – 29 (23 pages)]
2. Ли Дже Чоль. Введение в детскую литературу. – 1967. – 474 с. – С.9 이재철 '아동문학개론서', 1967 – 474쪽 – 110-112쪽
3. Пак В. Вступление / Феи с алмазных гор. Корейские народные сказки // Художественная литература. – 1991.
4. Пан Чон Хван – борец за права корейских детей. – KBS. 2010-05-06. – URL: http://rki.kbs.co.kr/service/contents_view.htm?lang=r&menu_cate=history&id=&board_seq=59631&page=27&board_code= (дата обращения: 18.04.2020).

© Мындра А.В., 2020

СОЦИО - КУЛЬТУРНЫЕ СДВИГИ В ВОСПРИЯТИИ ЛИЧНОСТИ В КИТАЕ (НА МАТЕРИАЛЕ КИТАЙСКИХ КОРПУСОВ)

Известно, что языковые средства отображения действительности имеют этническую специфику, формируя собой единую национальную языковую картину мира, которая, в свою очередь, заключается в определенном видении, интерпретации конкретно взятым народом экстралингвистических факторов. Очевидным образом, при столкновении двух культур в рамках международных контактов один язык может выступать «донором», посредством которого в социум транслируются ценности, идеи и представления инородной культуры, а другой – «реципиентом». Так Китай, начиная с реформ Дэн Сяопина тридцать лет назад, стал активно заимствовать с Запада новейшие технологии и модернизировать свою экономику, поощряя изучение английского языка среди самых широких слоев населения. В конечном итоге это привело к возросшему спросу не только на американский фаст-фуд, фильмы, книги, но и на занятия с носителями языка, которые стали приезжать в Китай вместе со своим «культурным багажом». Кроме того, китайские студенты получили возможность обучаться в лучших университетах США, Великобритании и Австралии, где традиционно бытует иное отношение к личности, индивидуальности, к ее правам и свободам. Тем не менее, старшее поколение, в лице таких известных общественных деятелей как Ван Мэн, Линь Юйтан и Гэ Чжаогуан, выступает против бездумного подражания западным образцам, призывая вернуться к истокам и возродить традиционные для Поднебесной ценности семьи, брака и сыновнего долга.

Подобного рода дуализм хорошо заметен при детальном изучении языкового материала по данным корпуса китайского языка Лидского университета и Сбалансированного корпуса современного китайского языка. Так, проанализировав порядка 1000 словоупотреблений лексем 个人 *gèrén* ‘отдельный человек, [частное] лицо, личность, индивидуум; я (говорящий о себе), сам’ и 个性 *gèxìng* ‘личность; индивидуальность; характер; правосубъектность’, можно прийти к следующим выводам.

Для лексемы 个人 *gèrén* характерны такие типы выражений как:

- 1) Выражения, связанные с духовными, морально-нравственными переживаниями и чувствами личности: 个人生活/ *gèrén shēnghuó* ‘личная жизнь’;
- 2) Выражения, говорящие о свободе личности, её правах и творческой самореализации: 个人权位 *gèrén quánwèi* ‘права человека’;
- 3) Выражения, где говорящий высказывает свою точку зрения, мнение, делится опытом или говорит о себе: 我个人 *wǒ gèrén* ‘лично я’;

4) Выражения, связанные с материальными благами, экономическими и юридическими аспектами жизни: 个人的民事权 *gèrén de mínshì quán* ‘гражданские права личности’;

5) Выражения, отражающие межличностные отношения, а также характерные черты личности: 企业和个人的关系 *qǐyè hé gèrén de guānxi* ‘деловые и личные отношения’.

Данные корпусов позволяют предположить, что 个人 *gèrén* традиционно используется для передачи персональных чувств и эмоциональных переживаний, собственной точки зрения. Более того, эта единица типична для китайязычного юридического и экономического дискурса.

Далее, для того, чтобы понять, проникла ли западная идея уникальности и индивидуальности каждой личности вне её семьи или какой-либо иной общности на китайскую почву, мы рассмотрели функционирование лексемы 个性 *gèxìng* и проверили, в каких контекстах целесообразно говорить об ‘индивидуальности’ и насколько “индивидуалистским” может быть носитель китайского языка с точки зрения его культуры. Так контекстуальный анализ лексемы 个性 *gèxìng* продемонстрировал, что она, в отличие от 个人 *gèrén*, чаще используется в текстах из области психологии, затрагивающих проблемы развития и воспитания личности, а также в текстах, где речь идет об искусстве и творчестве, о личной свободе и независимости:

1) Выражения, описывающие тип личности, ее характеристики: 外柔内刚的个性 *wài róu nèi gāngde gèxìng* ‘человек, который мягок в обращении, но тверд в решениях’;

2) Выражения, описывающие необходимость развития и воспитания личности человека начиная с его детства и отрочества, формирование индивида в рамках общепризнанных морально-нравственных конфуцианских ценностей, чтобы встроить личность в коллектив: 个性发展 *gèxìng fāzhǎn* ‘развитие личности’;

3) Выражения, описывающие важность рождения лиц мужского пола и особый подход к их воспитанию: 男人的个性教育 *nánrén de gèxìng jiàoyù* ‘мужское воспитание личности’;

4) Выражения, намекающие на то, что истинное своё лицо китаец не покажет, особенно малознакомому человеку: 个性流露 *gèxìng liúlù* ‘проявить себя/ показать свой характер’;

5) Выражения, в которых говорится об индивидуальности говорящего, его уникальном врождённом характере: 个人的个性 *gèrén de gèxìng* ‘индивидуальность личности’;

6) Выражения, встречающиеся в сфере психологического знания и астрологии: 个性气质 *gèxìng qìzhì* ‘темперамент личности’;

7) Выражения, в которых говорилось бы об отношениях между людьми и стремлении к налаживанию добрых взаимоотношений: 两个人各削去自己的个性和缺点, 然后 凑合在一起 *liǎng gè rén gè xuē qù zìjǐ de gèxìng hé quēdiǎn, ránhòu còuhé zài yìqǐ* ‘два человека, чтобы быть снова вместе, должны пренебречь своей индивидуальностью и недостатками характера’;

8) Выражения, говорящие о свободе личности и свободе самовыражения: 创造一个真正实现民主和自由, 充分发展个性的理想社会 *chuàngzào yīgè zhēnzhèng shíxiàn mǐnzhǔ hé zìyóu, chōngfēn fāzhǎn gèxìng de lǐxiǎng shèhuì* ‘создать идеальное общество, которое по-настоящему реализует демократию и свободу и полностью разовьёт свою личность’;

9) Выражения, описывающие креативные способности человека и результаты его индивидуального творческого опыта: 艺术个性 *yìshù gèxìng* ‘артистическая, творческая индивидуальность’.

В выборке встречается также крайне нехарактерный для китайской традиции призыв сохранять и выстраивать свои личные границы: 发展个人极限 *fāzhǎn gèrén jíxiàn* ‘расширять личные границы’, 营造一个纯粹的个人空间 *yíngzào yīgè chúncuì de gèrén kōngjiān* ‘создать исключительно личное пространство’.

Добавим, что в китайской языковой картине мира (КЯКМ) под влиянием западных неолиберальных ценностей появились и такие популярные образы и представления, суть которых в китайском языке закрепились за единицами 人身自由 *rénshēn zìyóu* /个人自由 *gèrén zìyóu* ‘свобода личности’, 人身保险 *rénshēn bǎoxiǎn* ‘страхование жизни’, 侵犯人身权利 *qīnfàn rénshēn quánlì* ‘нарушение личных прав’, 保持自己的个性 *bǎochí zìjǐ de gèxìng* ‘сохранять свою индивидуальность’, 塑造个人格调 *sùzào gèrén gédiào* ‘сформировать свою личность / индивидуальность’, 找到个人的品位 *zhǎodào gèrén de pǐnwèi* ‘найти собственный вкус’.

Обобщение вышеизложенного сводится к следующему: в КЯКМ наблюдается тенденция к расширению сфер употребления лексем 个人 *gèrén* и 个性 *gèxìng*, особенно в вопросах гражданско-правовых свобод и самореализации индивидуальных потенций человека и индивидуальных черт его характера. Более того, в научно-преподавательской среде вопрос о воспитании новой личности стоит особенно остро, о чём свидетельствует рост публикаций по этой проблематике в последние годы. Причиной таких сдвигов, судя по всему, послужила не только глобализация с дошедшими до Китая новыми демократическими веяниями, но и готовность носителей китайской культуры, прежде всего молодёжи, интегрироваться в общемировое культурно-идеологическое пространство.

© Наумова К. М., 2020

ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ СУЛТАНАТА ОМАН

Султанат Оман широко известен своей богатой историей, а также достаточно разнородным этническим составом населения. Несмотря на то, что на данный момент более 90% населения считаются арабами, лишь небольшая часть несет в себе культурный код местных арабов.

Правящая в Омане династия Аль-Саид пришла к власти в 1746 году при поддержке влиятельных торговцев и мореплавателей. На протяжении истории арабы Омана не только основали собственное арабское государство на острове Занзибар, но и вывезли из Восточной Африки от 11 до 18 млн. чернокожих рабов (650-1900 гг.), в том числе через Маскат и Салалу. Важно отметить, что в Омане и сейчас существуют целые деревни и поселения африканского населения, например, недалеко от Маската, в провинции Аль-Хаджар.

В первой половине XIX столетия Оман был могущественным государством Аравии, благодаря поддержке англичан [1]. К Оману принадлежали тогда и персидские владения Могистан и Ларистан, с торговыми городами Бендараб и Линге и островами Ормуз, Кишм или Тавила, Ларедш или Эль-Аредш и Хендшам, берега Белуджистана до Пассани, восточный берег Африки — Васамба — от экватора до мыса Делгадо, с островами Патта, Ламу, Пемба, Занзибар, Маерия, Кильва, остров Сокотра. В 1856 году азиатские и африканские владения Омана были разделены между двумя сыновьями султана. В 1875 году персы вернули себе свои владения [2].

С тех самых пор Оман является многонациональным государством, в котором проживают арабы, африканское население, а также индусы. В то же время в отдельных районах Индии и Пакистана проживает значительное число Оманских арабов (предки тех, кто занимался мореплаванием и работоторговлей), но последний оманский анклав Гвадар был выкуплен Пакистаном в 1958 году.

Еще одна уникальная черта, которая, по мнению ряда исследователей, является одной из причин многовекторной политики Омана – это религиозная идентичность проживающего там населения. Большинство населения, включая двор бывшего султана Кабуса и нынешнего Хейсама бен Тарика, придерживается ибадитского направления в исламе, отличающегося как от суннизма, так и от шиизма. Одной из отличительных черт ибадизма считается недопущение убийств по религиозным и политическим мотивам, а также терпимость к прочим исламским общинам.

Ибадитская неприязнь к конфликтам за многие столетия отразилась на менталитете оманцев, подготовив мировоззренческую основу для той многовекторной политики, которую мы наблюдаем сегодня.

На пронизанном религиозными отношениями Ближнем Востоке этот фактор обретает и геополитическое значение. Для продвижения своего влияния в странах Ближнего Востока Иран опирается на шиитов и шиитские организации, такие как «Хизбалла» в Ливане и «Ансаралла» в Йемене. Еще один примечательный факт: Бахрейн имеет преимущественно шиитское население (70%), которым руководит суннитское меньшинство. С целью сохранить свое положение в иерархии бахрейнского общества оно придерживается теснейших связей с главным защитником суннитов от так называемой «шиитской (иранской) агрессии» – Саудовской Аравией, а отношения Бахрейна и Ирана отличаются взаимными подозрительностью и настороженностью.

Что касается Омана, то шииты составляют здесь не более 5% от общего числа оманских мусульман [4]. Их положение не ущемляется властями, а численность настолько мала, что перспектива экспорта иранской шиитской революции в этой стране не имеет шансов на успех.

Выводы

- Несмотря на религиозное единство населения Султаната, этнически население крайне неоднородно;
- Султанат стремится поддерживать любые религиозные течения в стране, оказывает им значительную поддержку, это касается не только мусульман-шиитов, но и католиков, православных, буддистов и др.;
- В «африканских деревнях» Султаната можно заметить признаки не только восточноафриканской, но и «магрибской» культуры, в том числе, во внешнем виде, облике домов и др.
- К оманским арабам себя могут отнести менее половины населения Султаната, поскольку даже резиденция Султана до середины XX века располагалась на Занзибаре.

Литература и интернет-источники:

1. Вачнадзе Г.Н. Деловой Оман: Экономика и связи с Россией в 1999-2002 гг. Люберцы: Бизнес-Пресс, 2002. 31 с.
2. Исаев В.А., Филоник А.О. Султанат Оман (очерк общественно-политического и социально-экономического развития). М., 2001. 239 с.
3. Оман // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890—1907.
4. The World Factbook. Central Intelligence Agency. Oman, 2018. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mu.html> (07.10.2020).

© Назарова Е.А., 2020

А. С. Нестерова,
Аспирант кафедры мировой литературы и культуры,
МГИМО МИД РФ, г. Москва

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ИНДОНЕЗИЙСКИХ МИГРАНТОВ В ПОСТКОЛОНИАЛЬНЫХ НИДЕРЛАНДАХ

Середина XX века стала переломным моментом для мира. Изменения затронули множество народов, государств, политических устоев, режимов. В числе прочего это время обозначило крах колониального мира. Нидерланды – до этого момента еще сохранявшие часть своих колониальных территорий, находились в невыгодном положении. Оккупированные фашистской Германией с 1940-го по 1945 год, они фактически потеряли влияние в собственных колониях в Азии, что позволило японским силам в декабре 1941 года вторгнуться в их колониальные владения и уже в 1942 году принять на себя полное командование над большей частью Индийских территорий Нидерландов. Оккупация продолжилась до 1945 года, но вернуть влияние над своей бывшей колонией в Индонезии – гордости империи – Нидерланды уже не смогли. Все это дало толчок освободительному движению в Индонезии, которое вылилось в кровавую, непростую и продолжительную войну за независимость, свои действия в которой власти Нидерландов цинично называли «politioenele acties» (в переводе с нид. «полицейскими операциями», «действиями по принуждению порядка»).

До сих пор в нидерландском обществе нет окончательно сформировавшегося мнения по поводу войны за независимость в Индонезии. Более того, это касается и современных академических исследований этого времени – они окружены непрекращающимися дебатами. Например, находящееся пока только в разработке исследование нидерландских историков о войне за независимость в Индонезии, уже вызвало ожесточенную дискуссию среди специалистов, отраженное в том числе и в средствах массовой информации. Ученые, в том числе историк Герт Остинде, профессор Лейденского университета, известный исследователь постколониального наследия в Нидерландах и странах Карибского бассейна, были обвинены коллегами в сокрытии и замалчивании военных преступлений и произвола со стороны метрополии в период войны за независимость Индонезии [4].

По итогам войны за независимость, в Нидерланды из Индонезии подался большой поток мигрантов. По подсчетам историков, в период с 1945 по 1962 годы количество переехавших в бывшую метрополию жителей Индонезии (среди которых было и значительное количество потомков смешанных браков), составило около 300 000 человек. Для страны, численность населения которой в

то время составляла примерно 10 миллионов, это количество было значительным [1, 9-10].

Бэкграунд у мигрантов отличался. На него влияли уровень образования, а также степень вовлеченности, «встроенности» в голландскую культуру – у всех мигрантов они были разными. Различалось не только знание культурных особенностей, но и степень владения нидерландским языком. Более того, эти «показатели» отличались и в зависимости от родного региона переселенцев, а также от временного периода, в который они приезжали в бывшую метрополию [2, 193-195].

В целом индонезийцы, как утверждает профессор Амстердамского университета Чан Чоенни, чьи исследования посвящены процессам интеграции индо-суринамцев в Нидерландах, в отличие от мигрантов из других территорий, смогли легко адаптироваться на новом месте. Причиной того, что индонезийцы в короткие сроки полностью интегрировались в новое общество, он называет осознание и признание мигрантами факта, что они приехали в Нидерланды «навсегда» и не планировали возвращаться в Индонезию. Действительно, мигранты так называемой «первой волны» – были в более выгодном положении, чем представители последующих «волн», чье социальное и экономическое положение было ближе к положению трудовых мигрантов [4].

Но проблема национальной идентичности в той или иной степени преследовала индонезийских мигрантов в Нидерландах вне зависимости от статуса или знания языка. Более того, вопросы идентичности преследуют не только непосредственно самих мигрантов. Их потомки также сталкиваются с проблемами самоопределения, хотя и в несколько ином ключе. Если мигранты так называемого первого поколения были разлучены со своей родиной и находились в разрыве между сохранением собственной культуры и ассимиляцией в новой, то их дети – представители второго поколения мигрантов – оказались в «вакууме». С родной культурой своих родителей они связаны не были. В лучшем случае они были с ней знакомы, если старшее поколение родственников пыталось ее в той или иной мере сохранить – например, разговаривая дома на родном языке или готовя блюда национальной кухни. При этом к культуре окружающего их общества, которое в Нидерландах до середины XX века было фактически моноэтнично, они тоже не могли себя отнести.

Зачастую родина не хочет их принимать. Или, что не менее важно, такая концепция – ощущения непричастности и «непринадлежности», ощущения себя посторонним в обществе – выстраивается в первую очередь в сознании самих представителей второго поколения мигрантов – эти переживания, например, нашли свой отклик в литературе второго поколения мигрантов, к которым относят таких писателей как Марион Блум и Альфред Бирни.

Таким образом, проблема национальной идентичности прибывших из Индонезии в Нидерланды мигрантов представляется уникальным процессом формирования идентичности новой. Более того, этот процесс не ограничен

хронологическими рамками, а скорее делится на несколько этапов, которые продолжают формироваться до сих пор.

Литература:

1. Bosma U. Introduction. Post-colonial immigrants and identity formations in the Netherlands, Amsterdam University Press, 2012.
2. Bosma U. Why is there no post-colonial debate in the Netherlands? Post-colonial immigrants and identity formations in the Netherlands, Amsterdam University Press, 2012.
3. De Vries M. 'Indisch is een gevoel' De tweede en derde generatie Indische Nederlanders, Amsterdam University Press, 2009.
4. Kromhout B. Gert Oostindie: 'Verklaren is iets anders dan vergoelijken': KITLV-directeur reageert op kritiek, Historisch Nieuwsblad, 12/2018.
5. Чоэнни Ч. Политика интеграции в Нидерландах. Трудовая миграция. Вопросы управления и защиты прав трудящихся-мигрантов в России: Сборник статей / М.: ТЕИС, 2005. с. 159-169. Научная серия: Международная миграция населения: Россия и современный мир; Вып. 14.

© Нестерова А.С., 2020

УЛЬТРАОРТОДОКСАЛЬНЫЕ ЕВРЕИ ИЗРАИЛЯ: СОХРАНЕНИЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗИРУЮЩЕГОСЯ ПЕРЕСЕЛЕНЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Ультраортодоксальная еврейская община (*харедим*, в переводе с иврита – «трепещущие») всегда стояла особняком по отношению ко всем остальным израильским общностям с момента образования государства в силу своего специфичного образа жизни и отношения к самому существованию Израиля. По сей день она существует, расширяется и все так же продолжает консервировать обычаи двухсотлетней давности, несмотря на окружающую обстановку: *харедим* живут в развитом государстве с динамично развивающейся собственной инновационной экономикой. Цель данной работы – рассмотреть основные особенности и тренды, присущие этой общине и сделать выводы о том, каким образом ей удастся сохраниться в современном израильском обществе.

Принято считать, что ультраортодоксальное население отвергает саму идею создания государства Израиль, однако это не совсем верно. По своей идеологии харедим делятся на 2 основных течения [3]:

- Не-сионисты (умеренное крыло) – выступают не против государства Израиль как такового, но против его светскости;

- Антиссионисты (радикальное крыло) – считают, что создание любыми, даже религиозными, евреями, своего государства, является оскорблением Бога и восстанием против Его указа об изгнании [2].

Основные черты, присущие ультраортодоксам:

- Тора (первая часть Библии) для человека из числа харедим – мерило всех вещей и смысл жизни;

- Ультраортодоксальные евреи прилагают все усилия, чтобы жить строго в соответствии с *галахой* – еврейским религиозным законодательством, регулирующим отношения еврея с Богом и Его отношения с другими людьми.

Особенности жизни харедим в Израиле:

- С момента основания государства Израиль ультраортодоксы освобождены от обязательной двухлетней службы в армии [1];

- Для *харедим* создана отдельная негосударственная система учебных заведений;

- Ультраортодоксы живут большими семьями и селятся в отдельных кварталах и городах;

- В ультрарелигиозных семьях работают в основном женщины, так как мужчины заняты изучением Торы. Прямое следствие этого – бедность ультраортодоксального населения, так как им необходимо содержать большие семьи, а уровень цен в Израиле достаточно высок.

Сохранение идентичности ультраортодоксальных евреев Израиля. Сепарация как основной способ сохранения идентичности.

Принимая во внимание социально-политический и исторический аспекты, можно выделить основные факторы, позволяющие сохранить общину:

- *Харедим* составляют значительный процент населения Израиля – 15% [4];

- В Израиле всесторонне поддерживается иудаизм. Это выражается как в принятии законов, отдающих предпочтение соблюдению правил иудаизма в повседневной жизни, так и в обширном представительстве религиозных партий в Парламенте;

- Ультраортодоксы крайне строго соблюдают все религиозные нормы и всячески препятствуют выходу из общины [1];

- *Харедим* получают значительные дотации от государства и американских спонсоров.

Тенденции сохранения общины *харедим*. Проблема участвовавшего выхода из общины и адаптация т.н. «новых израильтян» (*йоцим лешеела*).

По данным центрального статистического бюро Израиля, ежегодно ультраортодоксальную среду покидают около 1300 человек. Для таких «смельчаков» существует специальный термин — «off the derech», переводящийся буквально как «сошедший с пути». В Израиле существует два специальных института, которые помогают адаптироваться людям, вышедшим из среды *харедим*, – Hillel (не путать с еврейской молодежной организацией Hillel), что в переводе с иврита означает «союз покинувших ради вопросов» (*хаагуда лейоцим лешеела*) и Out for Change – «выходящие для изменения» (*йоцим лешинуй*). Однако необходимо отметить сложности, с которыми сталкиваются вновь «вышедшие»:

- Часто – отсутствие даже базового светского образования;

- Разрыв семейных уз, так как в большинстве случаев покинувшие общину теряют связь с родственниками и становятся для них отщепенцами;

- Долгая адаптация (в среднем, может занимать до 10 лет).

Тем не менее, за последние 15 лет в ультраортодоксальной среде произошли серьезные прогрессивные изменения:

- С каждым годом все больше молодых *харедим* идет в армию, как на гражданскую, так и на военную службу [6];

- Согласно опросам, около 90% молодых *харедим* хотят получать светское образование в дополнение к религиозному [7]. Многие из них осваивают интеллектуальные профессии – программирование, бух. учет, адвокатура, некоторые учатся хай-теку.

Основные выводы относительно сохранения идентификации в ультраортодоксальной еврейской среде:

На данный момент ультраортодоксальная община все еще обладает сильными позициями в обществе: это проявляется как на политической арене,

так и в социуме. Более того, харедим имеют значительную финансовую поддержку, за счет которой, во многом, и выживают.

Можно с уверенностью сказать о том, что эта ячейка общества претерпевает изменения, так как имеет тенденцию к секуляризации – это проявляется в расширении числа интеллектуальных профессий, в которых заняты ультраортодоксы. Однако, принимая во внимание вышеперечисленные факторы, способствующие сохранению общины, вряд ли можно утверждать, что в скором времени она ассимилируется и утратит свою социальную и религиозную аутентичность.

Литература:

1. Закон Таля об «отсрочке» от воинской обязанности для студентов религиозных заведений // https://fs.knesset.gov.il/15/law/15_Isr_300544.pdf
2. Проект “My jewish learning” <https://www.myjewishlearning.com/article/ultra-orthodox-anti-zionist/>
3. Сайт издания Jerusalem Post <https://www.jpost.com/israel-news/on-haredi-opposition-to-zionism-589807>
4. Israel Central Bureau of Statistics
https://www.cbs.gov.il/he/publications/DocLib/Journal/journal29/pub29_e.pdf
5. Real Jews: Secular Versus Ultra- Orthodox: The Struggle For Jewish Identity In Israel (Hardcover) by Noah J.Efron // Basic Books, 2003
6. Well-Worn Tallis for a New Ceremony: Trends in Israeli Haredi Culture by Nurit Stadler // Academic Studies Press, 2012
7. ההרדים בחברה ישראלית // by d-r Reuven Gal, Samuel Neaman Institute for National Policy, 2014 <https://www.neaman.org.il/Files/6-425.pdf>

© Нехорошева П.А., 2020

«УСПЕШНАЯ ПОБЕДА»: ПАНДЕМИЯ COVID-19 КАК ФАКТОР ВСПЛЕСКА КИТАЙСКОГО НАЦИОНАЛИЗМА

События 2020 года явились глобальным вызовом для всех. Меры, принимаемые в рамках борьбы с пандемией COVID-19, показали многие несовершенства современных институций. Успехи и проигрыши определенных стран как цепная реакция могут продемонстрировать результаты: это и новое конструирование реальности, и изменение баланса сил. Как говорят многие СМИ и политики: «Мир никогда не будет прежним».

29 марта 2020 года президент Трамп на одном из брифингов заявил, что «в Америке от эпидемии погибнет 100 тысяч человек, и это хороший результат, показывающий активную работу правительства» [7]. В Китае данное заявление было воспринято китайцами как поражение главного геополитического соперника. В китайском аналоге *Twitter*, *Weibo*, появились тысячи саркастических публикаций. Можно заметить, что одной из самых популярных записей стала: «Если бы подобное число погибших было зарегистрировано в Китае, сколько людей здесь сказали бы, что мы умирающая страна?» [3].

В начале вспышки пандемии китайские социальные сети были полны негодования по отношению к китайским властям после смерти доктора Ли Вэньяна [2], который подвергся полицейским преследованиям за то, что поделился первыми новостями о неизвестном ранее вирусе. Однако позднее дискурс сменился в сторону китайского национализма.

В данном докладе приводится анализ подъема китайского национализма и сплочения нации как внутри Китая, так и среди эмигрантов вне Китая, в контексте борьбы с пандемией.

В данном случае наиболее подходящим и точным представляется следующее определение, которое «лейтмотивом» накладывается на исследуемый нарратив: «Национализм — состояние ума, характерное для определенной группы людей с гомогенной культурой, проживающих в тесной ассоциации на данной территории, разделяющих веру в собственную отличительность от других и в общую для них судьбу» [5, 14]. В этой работе мы будем придерживаться конструктивистской парадигмы, а, как известно, ежедневный динамично меняющийся дискурс — это важный компонент конструктивизма как теории, поэтому в рамках доклада особое внимание уделяется событиям, которые внесли вклад в изменение дискурса китайского национализма.

От первой страны, пораженной пандемией, до страны, которая установила «новый стандарт реагирования на вспышки эпидемий» [8], Китай пережил короткий, но сложный период. Для нас как для исследователей было интересно

взглянуть на то, как вели себя пользователи китайских социальных сетей во время вспышки коронавируса, чтобы узнать, какие мысли возникали у самих жителей Поднебесной. Исследование *Zhao Xiaoyu* показало, что в период вспышки коронавируса (с января по май 2020 года) все вопросы, которые включали тэг #新冠 [коронавирус] в социальной сети *Zhihu* [知乎], можно было разделить на четыре категории: обсуждение действий китайских властей, сравнение их с другими странами, обсуждение внешней провокации и варианты будущего развития Китая. Практически каждое такое сравнение сопровождалось критикой иностранных лидеров, а также сетованием на иностранную провокацию с последующими патриотическими сантиментами (особый концепт патриотизма *youhuan yishi* 忧患意识) [10]. Льюис Козер говорил, что группа, сталкиваясь с вызовом, имеет тенденцию спланиваться [4, 111]. Всплеск коронавируса и тот факт, что Китай стал очагом эпидемии, заставил граждан Китая сплотиться в единую группу, которая оказалась на передовой вопреки «иностранный провокации, ответ жителей Китая на которую вылился в конфронтационные и ксенофобские отношения в повседневном дискурсе» [10].

Тем временем КПК (Коммунистическая партия Китая), успешно преодолев все тягбы пандемии, использует эту «победу» в качестве риторики для продвижения Китая как мирового лидера. «Официальный дискурс настаивает на том, что именно правительство Си Цзиньпина смогло успешно сдержать эпидемию, <...> националистические чувства подпитываются государственной пропагандой» [6]. Пандемия используется для более позитивного конструирования идентичности.

Статус-кво, возникший в отношениях между Китаем и США, указывает на то, что и риторика официальных властей Китая по отношению к США изменилась. В то время как Китай «выиграл время» для всего мира (сразу введя серьезные ограничения по всей стране) на мобилизацию своих сил против коронавируса, успешно преодолел все тягбы эпидемии, а теперь еще и помогает странам в их борьбе с коронавирусом (Китай перечислил Всемирной Организации Здравоохранения 60 млн долларов) [1], США ограничивает финансирование ВОЗ, а также находится на пике эпидемии, которая, как уже кажется многим экспертам, приобретает совершенно хаотичный характер в США. Поэтому Дональд Трамп, который в начале эпидемии благодарил Си Цзиньпина за прозрачность в сотрудничестве с США по вопросу эпидемии [1], позднее все сильнее стал обвинять Пекин в произошедшем (так как ситуация в США выходила из-под контроля). И сегодня китайское руководство использует коронавирус в качестве эффективного инструмента для соревнования с США, чтобы стать сверхдержавой на мировой арене.

Зарождающийся дискурс китайского национализма стремился включить опыт китайской диаспоры по всему миру в расширенное синоцентричное, пользуясь терминологией Б. Андерсона, «воображаемое сообщество». Можно сказать, используя нарратив Льюиса Козера, что ситуация с коронавирусом в ответ на его вызовы и противостояние с Америкой способствовала «интеграции»

всего китайского населения по всему миру. С синоцентричной позиции мир стал еще отчетливее делиться на противопоставление китайцев и не-китайцев.

На фоне пандемии COVID-19 и всплеска сентимента национализма в Китае, когда стали возникать завозные случаи инфекции (в основном от китайцев, которые возвращались на родину), началась эскалация ксенофобии и расовой дискриминации. В основном она была направлена на иностранных граждан (не-китайцев по происхождению), которые постоянно проживают в Китае.

Можно утверждать, что в период пандемии, сработал «накопительный эффект» и, используя терминологию Козера, «защитный клапан» [4]: китайцев возмущали привилегии, которые получают иностранцы. В то же время они слышали новости, как иностранцы не подчинялись требованиям соблюдать карантин. Всё это стало своего рода триггером для еще большего сплочения группы и развития национализма.

Таким образом, мы проанализировали и проследили генезис китайского ресентимента, национализма и ксенофобии, мобилизационным фактором которых послужил COVID-19. Кризисная ситуация – пандемия – вызвала бурный рост китайского национализма. Инструменты пропаганды, риторика официальных лиц, чувства самих граждан КНР служат тому доказательством. Можно предположить, что результаты политики, которую проводил Пекин, «победа» над вирусом внутри Китая и распространение данных настроений могут ускорить процесс смены мирового баланса силы, делая Китай более значимым актором системы международных отношений. Более того, в рамках используемой нами парадигмы конструктивизма можно также предположить, что в скором времени произойдет смещение в сторону синоцентричной картины мира.

Литература и интернет-источники:

1. Габуев А., Умаров А. Политика волков и масок: как Китай защищает свою репутацию в кризис. – РБК, 30.04.2020. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rbc.ru/opinions/politics/30/04/2020/5ea9d6519a794770045da33f?from=center> (дата обращения: 18.10.2020).
2. Записи в социальной сети Weibo по #李文亮去世 [Электронный ресурс]. – URL: <https://m.weibo.cn/search?containerid=231522type%3D1%26t%3D10%26q%3D%23李文亮去世%23&extparam=%23李文亮去世%23&luicode=10000011&lfid=231522type%3D1%26t%3D10%26q%3D%23用生命预警的英雄%23> (дата обращения: 18.10.2020).
3. Записи в социальной сети Weibo по #特朗普称死亡人数降到10万算不错了 [Электронный ресурс]. – URL: <https://s.weibo.com/weibo?q=%23特朗普称死亡人数降到10万算不错了%23> (дата обращения: 18.10.2020).

4. Козер Л. Функции социального конфликта. Перевод с англ. О. А. Назаровой – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. – 208 с.
5. Малахов В. С. Национализм как политическая идеология. – М.: КДУ, 2005. – 320 с.
6. Wang V., Qin A. Coronavirus Fades in China, Nationalism and Xenophobia Flare (16 April 2020) [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.nytimes.com/2020/04/16/world/asia/coronavirus-china-nationalism.html> (дата обращения: 18.10.2020).
7. Wertime D. ‘Not the World’s Number One’: Chinese Social Media Piles on the U.S. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.politico.com/news/magazine/2020/05/04/china-america-struggle-disaster-221741> (дата обращения: 18.10.2020).
8. WHO Director-General's statement on IHR Emergency Committee on Novel Coronavirus (2019-nCoV) [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-statement-on-ihremergency-committee-on-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-statement-on-ihremergency-committee-on-novel-coronavirus-(2019-ncov)) (дата обращения: 18.10.2020).
9. Woods ET, Schertzer R, Greenfeld L, Hughes C, Miller-Idriss C. COVID-19, nationalism, and the politics of crisis: A scholarly exchange. // *Nations and Nationalism*. 2020. – P. 1–19.
10. Xiaoyu Z. A Discourse Analysis of Quotidian Expressions of Nationalism during the COVID-19 Pandemic in Chinese Cyberspace // *Journal of Chinese Political Science*, 31 August 2020. – P. 27-54.

© Никитин М.Э., Филатова М.В., 2020

«КРОВАТЬ» КАК ЧАСТЬ ДОМАШНЕЙ ОБСТАНОВКИ В ЮЖНОЙ МЕСОПОТАМИИ В СТАРОВАВИЛОНСКИЙ ПЕРИОД И В СОВРЕМЕННОСТИ

Территория проживания этнической группы, ее природные и климатические условия, уровень доступности ресурсов и многие другие факторы способствуют формированию как культурных, так и бытовых особенностей [1, 24-25]. В статье осуществлена попытка на примере такой неотъемлемой части домашней обстановки, как «кровать» (здесь и далее это слово приводится в кавычках, поскольку семантическое поле аккадского и русского слов не совпадает), продемонстрировать тенденцию к сохранению бытовых, повседневных элементов в ведении хозяйственной деятельности даже при полном изменении этнической принадлежности и идентичности группы на примере жителей Южной Месопотамии 2 тыс. до н.э. и болотных арабов современного Южного Ирака.

«Кровать» упоминается в различных клинописных текстах о разделе или передаче имущества, в том числе в составе приданого невесты (например, в брачных контрактах PBS 8/2 252 [4, 127], СТ 48 55, СТ 48 50 [6], модельном письме CUSAS 43 28 [7, 39-40]) и документах о разделе наследства (СТ 6 20 [12]). Поскольку в этих текстах она упоминается порой в составе весьма небогатого имущества, можно сделать вывод, что «кровать», с одной стороны, была обычной частью домашней обстановки [2, 113], а с другой, что она все же являлась достаточно ценным имуществом, чтобы быть письменно зафиксированной в документах [8, 505].

На шумерском языке «кровать» записывалась шумерограммами $^{g}isNA_2$, которые могли использоваться также и для записи аккадского слова, обозначающего «кровать», *eršum* (которое, впрочем, могло записываться и слоговым способом). По всей видимости, оно использовалось для обозначения целого ряда предметов: это слово может обозначать как кровать на высоких ножках, так и тростниковый матрас, набитый шерстью или соломой, просто тростниковую циновку, либо даже шерстяное или льняное одеяло [13 E, 315-316]. К сожалению, поскольку дерево и тростник плохо сохраняются в климатических условиях Южной Месопотамии, до наших дней не дошло образцов тростниковой или деревянной мебели. Основываясь на данных клинописных текстов и иконографии, можно предположить, что в старовавилонский период «кровать» на высоких ножках для обычных жилых домов были нехарактерны. Это была своего рода «элитная мебель», которую богато украшали и устанавливали во дворцах. Примеры подобной мебели можно увидеть на многочисленных рельефах [3, 287]. Также, судя по иконографическим данным, тростниковая «кровать» на высоких ножках нередко использовалась

повитухами для принятия родов [11, 135-137]. По своему внешнему виду «кровати», на которых лежат роженицы, очень напоминают тростниковые «кровати», обнаруженные в гробницах в Нубии в Западной Амаре (граница современных Египта и Судана), которые изготавливаются местным населением по схожей технологии по сей день [9].

Однако, по всей вероятности, «кровать» на высоких ножках не была неотъемлемым предметом домашней обстановки. Исходя из археологических данных, горизонт помещения в старовавилонских домах был низкий, и мебели в комнатах было немного. Как правило, она ограничивалась встроенными в стены кирпичными скамьями, табуретами и низкими столиками, изготовленными из пальмового дерева, а также тростниковыми циновками или шерстяными коврами [3, 287]. Таким образом, «кровать», использовавшаяся в Южной Месопотамии во 2 тыс. до н.э., вероятно, была на очень низких ножках или без ножек вовсе. Также для изготовления мебели использовалась древесина некоего неизвестного на сегодняшний день дерева, которое обозначалось шумерограммами ^{gis}MEŠ (акк. *mēsum*). По всей видимости, это дерево произрастало в Южной Месопотамии, поскольку нет документов, свидетельствующих о его закупках. Основываясь на старовавилонских текстах, можно утверждать, что этот вид древесины часто использовался для изготовления мебели и различной домашней утвари [13 M2, 34].

Эти археологические и письменные свидетельства позволяют предположить, что домашняя обстановка в старовавилонский период была во многом схожа с современными жилищами болотных арабов. В частности, горизонт помещения в их домах низкий [5 8, 327], так что ковры или матрасы куда более распространены, чем «кровати» на ножках [10, 4].

Также, основываясь как на изображениях царских «кроватей» и «кроватей» рожениц, так и «кроватей» из Верхнего Египта и современных болотных арабов, можно предположить, что «кровати», как на ножках, так и матрасы, были достаточно узкими, рассчитанными на одного человека. Вероятно, именно с этим связано то, что в одном из брачных контрактов (СТ 48 50) невеста получила не одну, а две «кровати», а в модельном письме CUSAS 43 28 отец просил приобрести три «кровати» для приданого его дочери.

Сопоставительный анализ данных клинописных текстов, археологических данных и этнографического материала позволяет сделать вывод, что «кровать», о которой идет речь в документах 2 тыс. до н.э., очень близка к современным «кроватям» болотных арабов. Подобная преемственность позволяет предположить наличие взаимосвязи между материальной культурой и хозяйственной деятельностью современного и древнего населения Южного Ирака, несмотря на вероятное отсутствие между ними генетического родства.

Литература и интернет-источники:

1. Блохин И.Н. Журналистика в этнокультурном взаимодействии. – СПб.: ИД СПбГУ, 2013.

2. Козырева Н. В. Древняя Ларса (Очерки хозяйственной жизни). – М., 1988.
3. Bertman, S. Handbook to life in ancient Mesopotamia. – New York, 2003.
4. Chiera E. Old Babylonian Contracts // University of Pennsylvania. The University Museum Publications of the Babylonian Section. – Vol. 8, No 2. – Philadelphia, 1922.
5. Ebeling E., Meissner B. (eds.). Reallexikon Assyriologie. – Berlin-Leipzig, 1928-2017.
6. Finkelstein J.J. Old Babylonian Legal Documents // Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. – Vol. 48. – London, 1968.
7. George A. R., Spada G. Old Babylonian Texts in the Schøyen Collection; P. 2 School Letters, Model Contracts, and Related Texts // Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology. – Vol. 43. CDL Press, 2019.
8. Greengus S. The Old Babylonian Marriage Contract // Journal of the American Oriental Society. – Vol. 89, No. 3 (Jul. - Sep., 1969). – P. 505-532.
9. Lehmann M., Saad M. Making a 3,000 year old bed. 21.10.2019 <<https://youtu.be/LKW19pwQZfY>> (дата обращения: 16.05.2020).
10. Ochsenschlager E.L. Iraq's Marsh Arabs in the Garden of Eden. – Philadelphia, 2004.
11. Otto A. Professional Women and Women at Work in Mesopotamia and Syria (3 rd and early 2 nd millennia BC): The (rare) information from visual images // Lion B., Michel C. (eds.) The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East. – Berlin, 2016. – P. 112-148.
12. Pinches T. G. Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum. – Vol. 6. – London, 1898.
13. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. – Chicago: The University of Chicago Press, 1956–2010.

© Николаева Т.Д., 2020

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИНТЕРНЕТ-РЕКЛАМЕ КИТАЯ

История и культура всегда играли важнейшую роль в жизни Поднебесной. Сам Конфуций говорил: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее» [1]. На протяжении истории Китая, когда приходила новая династия, учреждался совет историков, который занимался написанием истории прошлой династии, чтобы проанализировать ее неудачи и достижения [2, 4]. Генеральный секретарь ЦК КПК Си Цзиньпин, выступая перед членами Политбюро ЦК КПК в сентябре 2020 года, подчеркнул важность изучения китайской истории и культуры. Лидер добавил, что исторические объекты могут не только рассказывать о прошлом, но и влиять на настоящее и будущее [8].

Мысль о непрерывной связи между прошлым, настоящим и будущим живет глубоко в менталитете китайского народа. Что касается рекламы, благодаря которой налаживается связь между покупателями и продавцами, этот факт является особенно актуальным.

По данным на 2020 год [10], Китай занимает первое место по абсолютному количеству людей, имеющих выход в интернет (около 900 миллионов интернет-пользователей), что составляет одну пятую от количества интернет-пользователей по всему миру [11]. Около 75% от числа тех, кто совершает покупки в интернете, – китайские миллениалы, жители крупнейших китайских мегаполисов [9]. Данный факт ставит перед маркетологами непростую задачу: как сделать рекламу по-настоящему интересной и запоминающейся для большей части потребителей интернет-контента.

Авторы рекламы обратились к национальной идентичности китайского народа, отсылки к которой могут повысить лояльность к бренду путем упоминания культурных ценностей, присущих китайской нации. Однако действительно ли возможно совместить современные молодежные течения, которые составляют важную часть жизни миллениала, и отсылки к национальной идентичности, связанные с историей давно прошедших лет? Целью данного исследования является ответ на данный вопрос.

Задачи исследования заключаются в следующем: 1) разработать методологию работы с рекламным материалом из ведущих интернет-площадок Китая 微博 (Weibo) и 微信 (Wechat); 2) отобрать три примера интернет-рекламы с отсылками к китайской национальной идентичности; 3) проанализировать рекламные кампании по авторской методологии; 4) выявить особенности сочетания культурных ценностей и современных молодежных течений.

Авторская методология работы с интернет-рекламой заключалась в разборе контента с филологической точки зрения (анализ значений иероглифов; смыслов, которые они несут; отсылок к литературным произведениям) и культурологической точки зрения (выявление отсылок к культурным памятникам, особенностям китайского менталитета). Вторым этапом было выявление отсылок к молодежным течениям, которые присутствовали в рекламной кампании. В завершение проводился анализ синтеза двух составляющих.

В исследовании были рассмотрены рекламные кампании двух китайских брендов: «Inoherb» и «Li-ning», а также немецкой компании «Adidas».

При анализе рекламы бренда «Inoherb» [4] автор выявил, что ее создатели активно обращаются к древней письменности, каллиграфии, многозначности иероглифов. Например, значения иероглифа «色» создают полный образ рекламной коммуникации: цвет, тон, женская красота. Используются отсылки к произведениям китайской литературы. Образ сильной девушки-воина («她, 柔中带刚, 她的盖世武功任她执剑江湖尽逍遥», – «Нежная и стойкая, она превосходит других в боевом искусстве, неся меч, она странствует на воле») апеллирует к произведению «Песнь о Мулань», а упоминание понятия «цзянху» («江湖»), которое в переводе значит «вольница», «свобода», отсылает к философскому произведению «Чжуан-цзы», написанному в период сражающихся царств [7]. Также приводится традиционная китайская медицина, ведь именно обращение к силе и мудрости трав помогло бренду создать продукт, позволяющий придать коже здоровый блеск и сияние: «传承法扬三千本草智慧为人们养出好‘肌础’, 焕亮好状态». В данной рекламной коммуникации подчеркивается преемственность современного косметического бренда, продукция которого направлена на борьбу с несовершенствами кожи, традиционной китайской медицине, а также связь современной молодой девушки и героини древнекитайской литературы. Эта преемственность порождает новое отношение к женской красоте в современности, исходящее из представлений древнего Китая, ведь решение актуальных проблем пытаются найти в прошлом.

В рекламе бренда «Li-ning» [5] авторы сделали акцент на культурных особенностях китайского города Ухань. Приводится необычное написание иероглифов «江湖好汉» в стиле уличного граффити («江湖» – значение было приведено выше, «好汉» значит «молодец», что в итоге рождает идею о «смелом парне, искателе приключений»), чем подчеркивается непрерывная связь молодежных субкультур и традиции, дошедшей до наших дней в письменных источниках. В дизайне одежды и рекламной коммуникации используются отсылки к элементам культуры города, например, Башня Желтого Журавля, которая является главной достопримечательностью и визитной карточкой города; неукротимые волны реки Янцзы, на изгибе которой стоит столица

провинции Хубэй; традиционные Уханьские завтраки. В рекламной коммуникации получилось совместить тренды молодежных субкультур и элементы жизни города, на улицах которого они проводят время. Понятие «江湖好汉» объединяет смелых и жаждущих свободы молодых людей и вольницу, описанную в древнем философском трактате, что в итоге рождает новый тип молодежной субкультуры, основанный на понятии «江湖», который может пополнить культурный код.

В третьем примере рекламной коммуникации бренда «Adidas» [6] присутствуют отсылки к системе Пяти элементов «五行» («木» – дерево, «水» – вода, «金» – металл, «土» – земля, «火» – огонь) из традиционной китайской философии [3, 158]. С отдельным элементом ассоциируется определенный вид пищи, орган человеческого тела, цвет, а также время года. В рекламе упоминается сочетание «金秋» («金» – металл, «秋» – осень), которое обращается не только к цвету золотых осенних листьев, но и к связи элемента «металл» и времени года «осень». Великая китайская стена является отсылкой к истории древнего Китая, к военным победам против кочевников, а также к объединению народов всего Китая, которые проявили невероятное мужество и стойкость во время ее постройки. Этот образ может вдохновить на новые спортивные победы, что поспособствует дальнейшему распространению спорта среди молодежи. Сочетание спортивной тематики, Великой китайской стены, а также концепции Пяти элементов («五行») доказывают теорию о возможности совместить национальную идентичность и молодежные тренды.

Авторы рассмотренных интернет-реклам смогли совместить молодежную культуру и отсылки к национальной идентичности, тем самым тесно связав культуру древнего Китая и современные тенденции, что может заинтересовать современную молодежь. Доказательством этого является тот факт, что во всех трех рассмотренных рекламах присутствовали и отсылки к современной молодежной культуре, и упоминание элементов национальной идентичности. Более того, получившийся в ходе синтеза древней и новой культуры образ пополняет культурный код нации новыми веяниями, а продукция бренда их распространяет. Культура становится богаче и ближе к современному поколению, его потребностям. Интернет-реклама в настоящем использует отсылки к элементам национальной идентичности из прошлого, что приведет к развитию культуры в будущем.

Литература и интернет-источники:

1. Конфуций, Суждения и беседы / Конфуций; пер. с кит. Л. С Переломова. – Глава 7. 1. <http://opentextnn.ru/old/data/files/konfut.pdf> (дата обращения: 17.10.2020).

2. Меликсетов, А. В. История Китая / А. В. Маликсетов. – М.: Издательство Московского университета, 2007 год. – С. 4.
3. Фэн Ю-Лань. Краткая история китайской философии / Фэн Ю-Лань. – СПб: Евразия, 1998 г. – 158 с.
4. Интернет-страница ««她竟然是这样的侠» на платформе «微信» <https://mp.weixin.qq.com/s/2ROfq4BBbDcZvSRSR1uo9A> (дата обращения: 17.10.2020).
5. Интернет-страница «江湖好汉 | 武汉街头, 久等了» на платформе «微信» https://mp.weixin.qq.com/s/Z8Ks1w_c5EpFj50yE19u7g (дата обращения: 17.10.2020).
6. Интернет-страница «新闻晨报» на платформе «微博». – URL: <https://m.weibo.cn/1314608344/4553013211183833> (дата обращения: 17.10.2020).
7. Интернет-портал Стэнфордской библиотеки философии <https://plato.stanford.edu/entries/zhuangzi/> (дата обращения: 17.10.2020).
8. Интернет-сайт «Синьхуа новости». – URL: http://russian.news.cn/2020-09/30/c_139407932.htm (дата обращения: 17.10.2020).
9. Интернет-сайт «China e-commerce». – URL: <https://www.china-ecommerce.com> (дата обращения: 17.10.2020).
10. Интернет-сайт «China internet watch». – URL: <https://www.chinainternetwatch.com/statistics/china-internet-users/> (дата обращения: 17.10.2020).
11. Интернет-сайт «Internet world stats». – URL: <https://www.internetworldstats.com/stats3.htm> (дата обращения: 17.10.2020).

© Нуриева Д. М., 2020

США И «АРАБСКАЯ ВЕСНА»: «ИНИЦИАТИВА ПОДДЕРЖКИ ПАРТНЕРСТВА НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ» КАК КАТАЛИЗАТОР ПРОТЕСТНОГО ДВИЖЕНИЯ В РЕГИОНЕ

При анализе событий, продолжавшихся в арабском мире с конца 2010 - до начала 2011 года, представляется необходимым ответить на вопрос, связанный с ролью США в данных процессах. После террористических атак 2001 года США пересмотрели свою политику в странах Ближнего Востока: были выделены огромные финансовые ресурсы на реализацию различных программ в области культуры, образования и продвижения демократии. В 2002 году Соединенные Штаты Америки объединили эти программы в масштабный проект, целью которого было проведение политических, экономических и образовательных реформ на Ближнем Востоке – «Инициатива поддержки партнерства на Ближнем Востоке» (Middle East Partnership Initiative, далее - МЕРИ). По словам Колина Пауэлла, который на тот момент занимал должность государственного секретаря США, Америка хотела вместе с народами Ближнего Востока идти вперед, движимая надеждой на лучшую жизнь для молодежи на Ближнем Востоке и во всем мире [5].

Координатором МЕРИ является государственный секретарь США. В июне 2003 года в Бюро по делам Ближнего Востока Государственного департамента США был создан отдел, который занимается реализацией МЕРИ (Office of the Middle East Partnership Initiative in the Bureau of Near Eastern Affairs, NEA/PI). Данный отдел работает под надзором заместителя помощника госсекретаря по делам Ближнего Востока. Кроме того, летом 2004 года были открыты региональные офисы МЕРИ в Абу-Даби и Тунисе [4].

Итак, данная инициатива подразумевала проведение реформ по следующим направлениям:

- 1) создание политических партий, подготовка политической элиты, формирование лояльной по отношению к США молодежи;
- 2) эмансипация женщин, в том числе с целью их активного вовлечения в политическую жизнь региона;
- 3) подготовка бизнесменов и квалифицированных юристов, получивших образование на Западе;
- 4) реформирование образовательной системы путем внедрения западных учебников и учебных планов [1, 18].

США сделали выводы из неудач своего предыдущего политического курса в странах Ближнего Востока: ранее их программы были направлены на представителей элиты и военных, теперь же фокус сместился на молодежь,

которая не имела возможности получить «западное» образование, а также на женщин, чьи права в регионе повсеместно ущемлялись.

Наиболее примечательными среди программ в рамках «Инициативы поддержки партнерства на Ближнем Востоке» можно назвать четыре программы по подготовке лидеров. Во-первых, Student Leaders Program – программа подготовки лидеров среди студентов, которая предусматривает прохождение пятинедельных курсов в США для молодых людей в возрасте от 20 до 24 лет из следующих стран: Алжир, Израиль, Иордания, Ливан, Ливия, Марокко, Кувейт, Ирак, Бахрейн, Катар и Тунис. В программе курса делается акцент на уроках репрезентативного управления, а также на приобретении обучающимися лидерских навыков. Еще одной примечательной программой является Leadership Development Fellowship – годовая программа подготовки лидеров для уже работающих и имеющих высшее образование граждан Алжира, Иордании, Марокко, Туниса, Кувейта, Ливана, Израиля, Сирии, Йемена и Ирака в возрасте от 28 до 35 лет. В ходе обучения студенты получают навыки в области репрезентативного управления, политической мобилизации и коммуникации, а также в сфере разрешения конфликтов. Третьей программой является Tomorrow's Leaders Undergraduate Program – программа подготовки лидеров для выпускников школ и абитуриентов из Алжира, Иордании, Ливана, Марокко, Сирии, Йемена, Туниса и Ирака. Программа подразумевает четырехлетнее обучение в одном из трех американских университетов: в Бейруте, Ливане или Каире. Программы обучения в университетах направлены на формирование гражданского сознания и лидерских навыков. Участники программы имеют право в течение одного семестра обучаться в США. И, наконец, Tomorrow's Leaders Graduate Program – программа подготовки лидеров для выпускников университетов, подразумевающая двухлетнее обучение по программам магистратуры в одном из аккредитованных университетов региона. В настоящее время набор на обучение по данной программе приостановлен [6].

Одним из главных вкладов МЕРИ в продвижение демократии в арабском мире является прямое финансирование арабских неправительственных организаций. Как правило, режимы в арабских странах строго запрещают местным НКО получать иностранное финансирование, поэтому иногда реализации программ МЕРИ препятствуют местные правительства. В 2004 году в рамках МЕРИ местным НКО стали выделяться небольшие гранты с целью поддержания политических активистов и организаций, выступающих за защиту прав человека. Необходимо отметить, что Конгресс США сыграл большую роль в содействии реализации программ по выделению грантов в Египте. В американском Законе об общих бюджетных ассигнованиях на 2005 финансовый год (The FY2005 Consolidated Appropriations Act) было указано, что финансирование программ по продвижению демократических ценностей и политического активизма в Египте больше не подлежит предварительному одобрению со стороны египетского правительства. Вследствие этого целому

ряду НКО были выделены гранты на обучение наблюдателей для их дальнейшего участия в президентских и парламентских выборах в Египте в 2005 году [7]. В рамках МЕРИ также финансировалось наблюдение за выборами в Ливане, Йемене, Марокко и Кувейте. Кроме того, в соответствии с целями МЕРИ выделяются гранты на поддержку политической оппозиции в Иране и Сирии.

Примерами стран Ближнего Востока, в которых реализовывались программы, финансируемые МЕРИ, являются:

1) Саудовская Аравия: в апреле 2009 года в рамках МЕРИ в Джидде начала финансироваться пилотная программа по продвижению женского социального предпринимательства, результатом которой стало проведение в марте 2010 года конференции под названием: «Форум США и Саудовской Аравии по женскому социальному предпринимательству». Целью программы являлось обучение студенток из Саудовской Аравии основам создания собственного бизнеса и развитие у них лидерских качеств.

2) Израиль: при сотрудничестве МЕРИ и Нового израильского фонда был создан проект *Min Ajlina* («Ради нас»), целью которого являлась эмансипация женщин региона Негев. Проект направлен на усиление роли бедуинских женщин в общественной и политической жизни региона, а также на формирование у них лидерских качеств.

3) Египет: в 2009 году при поддержке МЕРИ была создана Египетская ассоциация по распространению и развитию правовой информации (*the Egyptian Association for Dissemination and Development of Legal Awareness, EADDLA*), целью которой является подготовка юных представителей политических партий и их обучение основам создания политической партии, проведения кампаний, организации выборов, наблюдения и их проведение в демократических политических системах [8].

К 2010 году правительство США получило достаточное количество данных, позволяющих судить об эффективности реализации ближневосточной инициативы. В первую очередь необходимо отметить тот факт, что значительно увеличилось количество представителей арабского мира, прошедших обучение по программам «западного образования». В 2000 году в образовательные программы вовлекалось несколько тысяч граждан арабских стран, а в 2004–2009 годах их были уже сотни тысяч [3]. Во-вторых, в рамках МЕРИ финансировались проекты, направленные на распространение идей демократии среди молодежи и вовлечение в политическую жизнь женщин. Например, в Египте США подготовили 5 тысяч молодых наблюдателей для проведения выборов. Кроме того, в 2009–2010 годах на просторах сети Интернет был создан американский проект *The Online Activism Institute*, который предназначался для женщин Египта, стремящихся активно участвовать в политической жизни региона. Сайт проекта обеспечил дистанционное обучение около 50 человек в возрасте от 18 до 50 лет. В 2009 году в Марокко было обучено около 4000 женщин, которые впоследствии участвовали в местных выборах [2, 457]. В-третьих, необходимо

обратить внимание на тот факт, что ближе к 2010 году – началу «Арабской весны» – финансирование МЕРИ стало постепенно увеличиваться – с 50 миллионов долларов в 2007 году до 65 миллионов долларов в 2010 году, что также говорит о мобилизации дополнительных ресурсов с целью реализации большего количества программ в регионе.

Финансирование МЕРИ в период с 2003 по 2010 год [8]

Table 9. Middle East Partnership Initiative Appropriations, FY2003-FY2011 Request

(regular and supplemental appropriations; current year \$ in millions)

| | FY2003 | FY2004 | FY2005 | FY2006 | FY2007 | FY2008 | FY2009 | FY2010 | FY2011 Request |
|-----|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|----------------|
| ESF | 90.0 | 89.4 | 74.4 | 113.8 | 50.0 | 49.5 | 50.0 | 65.0 | 86.0 |

Source: U.S. State Department, USAID.

В заключение необходимо сказать о том, что некоторые эксперты считают МЕРИ эффективной программой, которая помогает продвигать демократические ценности в арабском мире. Тем не менее, периодически поднимается вопрос о целях данной программы – она направлена на стабилизацию или дестабилизацию авторитарных режимов стран Ближнего Востока?

Рассмотренные в данной статье аргументы указывают, скорее, на второй вариант, позволяя при этом сделать вывод о том, что программы публичной дипломатии США – в широком смысле – и МЕРИ, как важная составляющая публичной дипломатии США на Ближнем Востоке, содействовали развитию протестного движения в регионе, которое в 2010-2011 годах превратилось в феномен, известный как «Арабская весна».

Литература и интернет-источники:

1. Антюхова Е.А. Стратегия НАТО и внешнеполитические подходы США как лидера Североатлантического альянса при администрации Б. Обамы // Ученые записки Орловского государственного университета. - 2016. - №1 (70). - С.13-21.
2. Цветкова Н.А. Публичная дипломатия как инструмент идеологической и политической экспансии США в мире, 1914–2014 гг. Дис. ... докт. ист. н. СПб.: 2015.
3. International Exchanges and Training. South Asia. Report of the Interagency Working Group on the U.S. Government-Sponsored International Exchanges and Training, 2003–2009 // Interagency Working Group on the U.S. GovernmentSponsored International Exchanges and Training. URL: www.iawg.gov
4. Review of Middle East Partnership Initiative Coordination and Implementation, 2006 // U.S. Agency of International Development. URL: https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PCAAB840.pdf

5. The U.S.-Middle East Partnership Initiative: Building Hope for the Years Ahead, 2002 // U.S. Department of State Archive. URL: <https://2001-2009.state.gov/secretary/former/powell/remarks/2002/15920.htm>
6. The U.S.-Middle East Partnership Initiative (MEPI) // Department of State. URL: <https://mepi.state.gov>
7. U.S. Foreign Assistance to the Middle East: Historical Background, Recent Trends, and the FY2010 Request, 2009 // U.S. Agency of International Development. URL: https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PCAAB954.pdf
8. U.S. Foreign Assistance to the Middle East: Historical Background, Recent Trends, and the FY2011 Request, 2010 // U.S. Agency of International Development. URL: https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PCAAC410.pdf

© **Ощепкова А.В.**, 2020

«ЗОЛОТОЙ ХРАМ» ЮКИО МИСИМЫ КАК ЯПОНСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОДУКТ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Система постмодерна во многом направлена на комплексное размывание национальных идентичностей. Вместе с тем, эта система создаёт устойчивую альтернативу идее национального: как модерну – форме механизации национальных и общественных взаимодействий [1, 34-42], так и деятельности отдельно взятых индивидов [1, 33]. При этом характерно отметить, что в культурной составляющей системы постмодерна применительно к национальному отчётливо прослеживается дихотомия «Запад – Восток»: первый стремится унифицировать свою культуру вне идеи нации, второй – подчеркнуть национальное в культуре как форму альтернативы вестернизации [7, 80]. Яркий пример подобной национальной альтернативы даёт нам постмодернистская культура Японии, видной фигурой которой являлся писатель Юкио Мисима (1925-1970 гг.). Творчество Мисимы изучалось на предмет философского видения им жизненного пути японца вообще [5], [4], [9], [6]. Несколько иной задачей представляется определить национальное японское начало в его книгах, исходя из их контекстуально-хронологической принадлежности к культуре системы постмодерна. В этом отношении, одной из наиболее репрезентативных работ писателя является роман 1956 года «Золотой храм» [3, 2].

В основе сюжета романа лежит происшествие 1950 года, когда аффектированный приступом буддийский послушник сжёг храм Кинкаку-дзи в Киото, один из символов японской религиозной культуры. В сознании Мисимы этот шаг послушника воспроизвёл целую череду постмодернистских образов. Прежде всего, о чём упоминал сам писатель, это натолкнуло его на мысль о правоте утверждения Ницше о всеосновном цикле: «Если гибнет Прекрасное, значит, у всего должен быть свой цикл, ничто не вечно, но истинно прекрасно лишь на исходе себя» [8, 1/516]. Также Юкио Мисима оказался не склонен верить в состояние аффекта послушника как единственный мотив его действия – писатель полагал, что совершивший акт вандализма пошёл на него как на отчаянную меру привлечения внимания к проблеме изживания японской старины и прекрасного национального духа на фоне процесса культурно-политической вестернизации страны после Второй мировой войны [8, 2/517]. Неслучайно в начале романа Мисима приводит главному герою – Мидзогути, ученику буддийского настоятеля, прототипом которого был сжегший храм послушник, следующую мысль: «Золотой Храм не был для меня абстрактным образом. Горы скрывали его от моего взора, но при желании я мог перейти через них и увидеть Храм воочию. Выходит, Прекрасное можно разглядеть, можно даже потрогать руками. Я знал и верил, что где-то там стоит Золотой Храм,

неизменный и вечный перед лицом сменяющих друг друга времён» [3, 35-36]. На основании этой мысли юноша-герой романа регулярно конструирует природные и телесные образы гармонического идеала, пытаясь приметить во всём и всех частицу Кинкаку-дзи [3, 36], [3, 47], [3, 60], [3, 85], [3, 106], [3, 185-186], [3, 259]. Стремление постигать вечность и созерцательное отношение к красоте – одна из основных черт национального самосознания японца, теолого-философское обоснование которой дал Мотоори Нориага [10, 8-11/28-31]. Несмотря на отсутствие прямых упоминаний имени Мотоори в тексте «Золотого храма», Мисима вкладывает воззрения философа в уста Цурукава – сына настоятеля храма и духовного единомышленника Мидзогути, у которого он учится жизни монаха [3, 71-73]; [3, 110-116]; [3, 215-220]. Таким образом, писатель не следует традиционному для Японии принципу поколенческого начала монашества, согласно которому буддистские и синтоистские заветы передаются одним поколением духовников другому [10, 5/25]. Было бы ложным, однако, утверждать, что автор «Золотого храма» отказывается в целом от национального японского понимания синтоистских идей гармонии и Прекрасного.

Несомненно, в связи с интенсивным приобщением послевоенной Японии к западным общественным ценностям и институтам в массовом сознании японцев происходило постмодернистское переосмысление этой гармонии в потребительском ключе [11, 99]: лишь путь духовного служения, постоянного поиска Золотого Храма позволял подобным Мидзогути сохранить японское Прекрасное в себе в первоначальной его идее. Поэтому Юкио Мисима на примере Мидзогути демонстрирует индивидуалистский традиционализм как альтернативу «всепоглощающему» постмодерну: в этом отношении, исходя из поздних взглядов писателя на проблему соотношения традиционализма и постмодерна в японской культуре, известных нам по эссе «Голоса духов героев» [2, 7-10], можно предположить, что Мисима в момент написания романа «Золотой храм» сам находился в состоянии духовной борьбы за японское Прекрасное, а значит, вложил в образ юноши часть своего «я». Стремление Мидзогути к Кинкаку-дзи, для окружающих столь же смешное, как и его заикание [3, 9-10], приводит его к альтернативе вовлечению в государственную или военную жизнь; однако, став монахом, он постигает череду разочарований, самым главным, из которых становится переосмысление сущности Золотого Храма. Юноша полагал, что истинно Прекрасное не выдержит столкновения с себе подобным истинно Варварским – американскими бомбардировками летом 1945 г., – и уйдёт в высшую, недоступную смертным вечность: здесь отчётливо прослеживается авторская рецепция Мисимы идей школы Мито об оборонительном национализме японцев в их столкновении с Западом – априори варварской культурой [10, 15-17/35-37]. При этом именно национальный дух японцев должен обеспечить им высшую вечность и гармонию, поскольку он им соответствует: символом именно этой традиционалистской установки, в первую очередь, изначально и служил Кинкаку-дзи для Мидзогути. Осознание того, что

Храм устоял перед тем, что должно было явить его противоположность, привело юношу к горькому разочарованию в идее Прекрасного вообще: это Прекрасное не имеет форм абсолюта и противоположности, оно лишь проходит через циклы, стремясь к своей идеальной сути. Эта интерпретация ницшеанской идеи, упомянутая Мисимой в 1955 году в воспоминании о собственных чувствах десятью годами ранее [8, 1/516], выражена писателем в диалоге Мидзогути с университетским приятелем Касиваги, когда первый так отвечает второму на вопрос о сущности Золотого Храма: «Нет, Храм не бессилен. Какое там. Но в нем корень всеобщего бессилия» [3, 301].

Итак, Мисима объясняет подлинный, с его точки зрения, мотив сожжения монахом Кинкаку-дзи: Прекрасное бессильно, пока оно существует, поскольку всегда существует альтернатива его идее. И лишь уничтожив Прекрасное, можно довести его до идейного абсолюта. Подобный парадокс представляется исключительно постмодернистским – относительность определяет существование всего, нет «...как разочарованности, так и слепой позитивности установления границ» [1, 12]. Вместе с тем, описывая уничтожение Мидзогути Золотого Храма, писатель вновь обращается к созерцательности в японском национальном самосознании: «В этот момент я был всецело поглощен созерцанием Кинкакудзи, я навсегда прощался с ним» [3, 422]. Монах терял альтернативу – и вместе с тем продолжал созерцать Прекрасное, понимая, что нашёл способ сделать его символ идеальным. Таким образом, ключевой механизм взаимосвязи японского национального с культурой постмодерна, описанный Юкио Мисимой в «Золотом храме» и позволяющий признать этот роман японским национальным постмодернистским продуктом, формулируется следующим образом: поиск альтернативы в борьбе за собственное Прекрасное неизменно ведёт к утрате сути этой альтернативы как таковой. Поэтому Япония либо откажется от Прекрасного национального и инкорпорируется – структурно и идейно – в мировую вестернизированную модель постмодернистской культуры, либо будет вечно искать Кинкаку-дзи, чтобы его уничтожить.

Литература и источники:

1. Лиотар Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н.А.Шматко. – СПб: Алетейя, 1998.
2. Мисима Ю. Голоса духов героев / Вступ. ст., сост., пер. с яп. А.Г.Фесюна. – М.-СПб.: Летний сад, 2002.
3. Мисима Ю. Золотой храм / пер. с яп. Г.Чхартишвили. – СПб.: Северо-Запад, 1993.
4. Фёдорова А.С. Портрет японского гражданина XX века на примере текстов Юкио Мисимы и Рюносукэ Акутогавы. – Краснодар: «Апробация» (КубГУ), 2015.

5. Чхартишвили Г. Жизнь и смерть Юкио Мисимы, или Как уничтожить храм. – М.: Азбука-классика, 2003.
6. Flanagan D. Yukio Mishima. – L.: Reaction Books, 2014.
7. Kedourie E. Nationalism in Asia and Africa. – L.: Weidenfeld and Nicolson, 1971.
8. Mishima Y. 終末感からの出発—昭和二十年の自画像 [A departure from feelings of ending: a self-portrait in 1945] (1955). Ed. Or.: T.: Shincho (Shinchosha) (in Japanese). English re-ed.: 2003 (I.T.S.P).
9. Nathan J. Mishima: A biography. – Boston/Toronto: Little Brown and Company, 1974.
10. Nishimura S. The Way of the Gods. Motoori Noriaga's Naobi no Mitama. – T.: Monumenta Nipponica, 1991.
11. Yamaguchi S. English-Japanese Shinto from an International Perspective. – T: Ebisu Kosho Publication Co., 2012.

© Павлов К.В., 2020

ТОРГОВЛЯ ЛЮДЬМИ В КОЛОНИАЛЬНОМ ВЬЕТНАМЕ

В настоящее время торговля людьми – одно из величайших зол современности наряду с терроризмом и торговлей наркотиками. Данный феномен представляет собой одну из форм рабства и является транснациональной проблемой, затрагивающей жизни миллионов людей практически в любой стране мира.

Вьетнам, как и ряд других государств, был и является страной происхождения, транзита и назначения для лиц, ставших жертвами торговли людьми. Невозможно отследить, когда именно данная практика зародилась во Вьетнаме, однако свидетельства о случаях продажи людей в Юго-Восточной Азии восходят к XVI веку. Невольно приходит на ум шедевр вьетнамской литературы «Повесть о Киеу, или стенания истерзанной души» Нгуена Зу, главная героиня которой была вынуждена продать себя в наложницы, чтобы выкупить из тюрьмы отца и брата.

Одними из первых, кто сообщил о существовании данной проблемы во вьетнамском обществе, были французские миссионеры в XVII веке. Однако самый ранний подробный массив информации по данному вопросу приходится на период колониальной зависимости Вьетнама от Франции с 1887 по 1954 годы.

Изучение истоков данной проблемы актуально для современного Вьетнама ввиду осложнения криминальной обстановки, связанной с торговлей людьми по мере интеграции страны в мировую общественно-политическую жизнь. Несмотря на предпринимаемые попытки властей бороться с данным феноменом, торговля людьми была и остается неискоренимой проблемой. Подобные паттерны можно отследить и во времена колониальной зависимости: ряд факторов неизбежно мешал французской колониальной администрации эффективно бороться с торговлей людьми, поэтому данная комплексная проблема существовала на протяжении всего колониального правления во Вьетнаме и продолжается по сей день.

Целью данной работы является выявление влияния экономической ситуации в стране на феномен торговли людьми. Обращаясь к терминологии, стоит уточнить, что торговля людьми во вьетнамском контексте – это, в первую очередь, похищение женщин и детей с целью их продажи и последующей сексуальной эксплуатации, принудительные браки, торговля органами, использование жертв в качестве слуг, наложниц и рабской рабочей силы. Последнее преимущественно относилось к мужчинам, большая часть из которых являлась *работниками-кули*.

Поскольку о случаях торговли людьми становилось известно лишь при неудачном ее проведении и допущении преступниками ошибок в ходе захвата, транспортировки или продажи жертв, сбор информации по данной проблеме и по сей день является довольно проблематичным. Трудно говорить и о

достоверности данных, дошедших до современных исследователей, так как любые сведения, предоставленные спасшимися жертвами, исходили исключительно из «вторых рук»: консулов, военных офицеров или миссионеров. Прямых источников чрезвычайно мало и по причине безграмотности подавляющего большинства жертв.

В числе тех, кто первым доложил о случаях торговли людьми между Китаем и Вьетнамом, были католические миссионеры из Франции. Стремление миссионеров как-либо помочь жертвам данной торговли в основном было обусловлено их религиозными убеждениями, а также попытками привлечь во Вьетнам как можно больше других миссионеров из Европы [1].

Миссионерская литература изображала китайское и вьетнамское общество в упрощенных категориях, классифицируя их как гетерогенные и наполовину языческие. В этих обстоятельствах торговля людьми часто описывалась как языческая практика, искоренить которую было возможно лишь путем обращения местного населения в католическую веру. Отчасти именно торговлю людьми миссионеры выделяли как одну из важнейших причин своего пребывания во Вьетнаме и Китае. В частности, распространенной мерой по «спасению душ» являлся сбор денежных средств с целью выкупа жертв торговли на рынках и последующего их обращения в католическую веру. Отчасти это объясняет, почему среди новообращенного католического населения преобладали женщины.

Католические миссии в Азии в целом были мотивированы рядом причин, в числе которых не последнее место занимали экономические интересы. Миссионеры способствовали установлению торговых отношений своих стран с Азией, именно они запустили первую Ост-Индскую кампанию. Поэтому неудивительно, что миссионерская деятельность воспринималась властями Китая и Вьетнама, как нечто, связанное с французскими экономическими и политическими интересами. Это объясняет, почему атаки на католические деревни и учреждения были частью раннего вьетнамского антиколониального движения в XIX веке.

Как в прошлом, так и в настоящем основным двигателем торговли людьми является низкий уровень жизни населения, к прослойке которого принадлежат жертвы. В колониальном Вьетнаме, к примеру, доля женщин, ходивших в школу и умевших писать и читать, составляла лишь 1 % населения [2]. В бедной среде подавляющее количество человек, как мужчин, так и женщин, были безграмотны, что делало их легкой добычей для мошенников и позволяло легче заманить их в свои сети обманым путем.

Истоки торговли между Вьетнамом и Китаем зародились во времена политических и экономических неурядиц в обеих странах. Это было особенно актуально для Тонкина, самой северной части будущего Индокитая, делившей границу с Китаем. Похитители, прочесывавшие пограничные территории Вьетнама и Китая в поисках женщин и детей для последующей продажи или бартерного обмена, по сути отвечали запросам рынка. Кроме того, само расценивание детей и женщин как «товар» многое говорит об их общественном

статусе, превалировавшем в данный период. Природа данной торговли, равно как и социально-культурный контекст, неразрывно связаны с гендерными стереотипами мужского доминирования того времени, жизненным укладом сельских и городских жителей [3].

Торговля людьми в период французского колониализма пришлась на время военных конфликтов, экономической трансформации, и пересечения различных культурных практик. Большинство жертв было похищено либо во время налетов на деревни, либо во время работы на земельных участках, на лодках или по пути на рынки. Ужасное экономическое положение подталкивало многих женщин следовать за теми, кто обещал им работу, даже если это означало отдалиться от своей семьи и деревни. Другие же были обмануты, когда согласились отправиться в Китай, чтобы обеспечить лучший сбыт своего товара [4].

По наблюдениям Джорджа Кузона [5], путешествовавшего по Индокитаю 1890-е годы, вьетнамские женщины, в особенности крестьянки, не были ограничены лишь домашним бытом: они вели большую часть семейного бизнеса. Так как рыночная торговля практически полностью велась женщинами, им ежедневно приходилось преодолевать путь к месту работы, нередко поодиночке. Во времена войн и беспорядков это делало их «легкой добычей».

Другой стороной медали является судьба многих детей из бедных семей. В Китае в рамках конфуцианской традиции было предпочтительнее рожать сыновей, поэтому девочек нередко продавали из подобных соображений. Если ребенка не могли продать, прибегали к детоубийству [1]. Похищение людей было одной из основных причин детоубийства в Гуанси, где его уровень был значительно выше, чем в остальных китайских провинциях. Местные жители, покупая женщин из Тонкина, хладнокровно сравнивали стоимость покупки жертвы и возможные затраты на воспитание собственного ребенка до пубертатного возраста, из-за чего впоследствии убивали собственных новорожденных дочерей, заменяя их «готовыми».

Торговля людьми также распространялась на такую категорию населения, как кули, их покупали с целью использования в качестве рабской рабочей силы. Китайские пираты путем принуждения или обмана переправляли в Китай огромное количество аннамитов, которых специально стригли и одевали по последней китайской моде, чтобы при пересечении границы представить их как китайских крестьян-добровольцев, возвращавшихся с работы на родину. Впоследствии из Китая их переправляли в Гавану, Калифорнию и прочие части Америки, откуда никто из них не возвращался [1].

Торговля кули процветала по двум основным причинам. Первая была связана с потенциалом европейского экономического развития в период колониальной экспансии. Именно запросы этих возможностей экономического роста стимулировали и финансировали торговлю кули. Второй причиной была отмена рабства, поставившая под угрозу благосостояние плантационной экономики. Купленные кули послужили полноценной заменой предшествовавшим им рабов.

Зачастую рабочие были обмануты и принудительно втянуты в эту систему торговли. Многие из жертв были военнопленными либо же разыгрывались в игорных домах, широко распространенных во Вьетнаме и поддерживаемых колониальной администрацией как источник дохода [6]. В 1880-х годах ежедневное количество жертв торговли измерялось сотнями человек, однако точных статистических данных нет.

Основной пиратской группировкой, осуществлявшей торговлю людьми на границах Вьетнама и Китая, являлись «Черные знамена». Это были остатки китайских мятежников, участвовавших в Тайпинском восстании (1850-1864 гг.), которые впоследствии вели борьбу с французскими колониальными войсками в сотрудничестве с китайскими и вьетнамскими властями. Отсутствие четко определенных границ между Тонкином и Китаем только играло им на руку: Монгкай, в частности, являлся местом бурной торговли опиумом, шелком и детьми, преимущественно девочками [1].

Жизнь вьетнамского населения в годы колониальной зависимости была крайне сложной: росла налоговая эксплуатация населения, в планы колониального правительства входила оккупация страны и установление военного режима, что вызывало массовые недовольства. Зародилось движение «Поддержка Короля», действовавшее сообща с «Черными знаменами», в рамках которого совершались нападения на французские патрули и посты. Нападали и на деревни католиков, так как в колониальное время миссионеры и французская администрация преимущественно воспринимались как единое целое. В ходе этих нападений и осуществлялась торговля людьми.

В связи с обострением повстанческого движения в 1886 году французы начали кампанию «умиротворения» Тонкина. Считается, она была завершена к 1896 году усилиями генерал-губернатора Де Ланессана, однако отдельные повстанческие группы действовали вплоть до начала 20 века.

В начале последней четверти 20 века французские торговцы все еще не могли конкурировать во Вьетнаме с торговцами из стран Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии. Особенно сильны на севере были позиции китайцев, которые поставляли в Тонкин около 2/3 всех товаров. Динамичность развития китайской экономики приводила к установлению китайской монополии на определенные секторы индокитайской экономики: розничную торговлю, посредничество в товарообороте риса, перевозку товаров и т. д.) [1]. Данная монополия существовала за счет Индокитая и во многом проистекала из уже сложившихся несправедливых китайских практик в отношении Вьетнама.

Хотя контрабанда опиума и других товаров существовала еще до колониального контроля, впоследствии французская монополия на ряд товаров, таких как опиум, создала импульс для развития черного рынка. Существует также прямая связь между налогообложением, монополизацией рынков, контрабандой опиума и торговлей людьми.

Еще в Цинском Китае функционировали немногочисленные государственные публичные дома (большая часть все же являлась частными). В ранние годы республиканской эры государственные бордели не только заново

открылись, но и служили источником доходов «современного» государства за счет налогов на проституцию [1].

Французская колониальная администрация в целом терпимо относилась к борделям и даже извлекала из них выгоду, и, хотя торговля людьми была запрещена династией Нгуен равно как и французскими законами, эта толерантность к публичным домам требовала и обеспечивала устойчивый поток проституток. Хотя большая часть похищенных вьетнамских женщин и детей в конечном счете попадала в Китай, были также и те, кто оказывался в борделях Сайгона и Ханоя.

Несмотря на очевидную выгоду от торговли людьми, французское колониальное правительство все же заботилось о своей репутации и не хотело разжигать лишнее социальное недовольство. В результате, между Вьетнамом и Китаем неоднократно заключались договоры, запрещавшие данный вид торговли; устанавливался пограничный патруль, якобы ужесточалась проверка документов. Однако из-за взяток контрабандистов китайские и вьетнамские таможенники имели неплохой доход и не препятствовали перевозке жертв на территорию Китая.

Значительный рост налогов, наблюдавшийся в 1880-х и 1890-х годах, тяжело сказывался на жизни населения, его покупательная способность постоянно сокращалась. Свою лепту вносили и стихийные бедствия, порой приводившие к катастрофическим последствиям. Крестьянам нередко приходилось занимать средства у китайских ростовщиков на крайне тяжелых условиях (они суживали деньги на 5 месяцев под 28% ежемесячно [6]), в связи с чем колониальной администрацией было предложено выдавать им кредит.

Хотя население нередко голодало, французы продолжали экспорт продовольствия из страны. По мере развития вьетнамского промышленного капитала все больше имела место жестокая эксплуатация рабочих при широком использовании труда женщин и детей, зарплата которых была в два раза ниже, чем у мужчин. Рост населения и нехватка земли также осложняли ситуацию. Так, в период с 1900 по 1937 годы население увеличилось на 84%, в то время как потребление риса на душу населения сократилось с 275 до 182 кг в год. Тяжелее всего была ситуация в Тонкине, где на душу населения приходилось в среднем 5,7 га пахотной земли, в то время как в Кохинхине этот показатель доходил до 23 га [6].

Во время второй мировой войны из-за японской оккупации во Вьетнаме наблюдалась выраженная дезорганизация рынка, из-за чего север претерпевал голод, в то время как южане были вынуждены сжигать рис в качестве топлива. В целом к концу 1945 года страна была почти полностью разорена, экономика оказалась на грани краха.

С момента образования ДРВ в 1945 году Китай продолжал оставаться важным торговым партнером Вьетнама. Не говоря о традиционной приграничной торговле, Китай являлся единственным транзитным путем, через который во Вьетнам поступала военная и экономическая помощь из стран социалистического лагеря. В 1952 году было подписано первое официальное

торговое соглашение между ДРВ и КНР. Однако, пользуясь своим положением, Китай на протяжении всего колониального периода пренебрегал выполнением условий заключавшихся договоров, что упрощало осуществление торговли людьми.

Таким образом, торговля людьми – комплексная проблема, возникающая по ряду политических, социальных, культурных причин; экономическая обстановка в стране имеет прямое отношение к данному феномену. В случае колониального Вьетнама, основными экономическими факторами, способствовавшими процветанию этого порока, являлись: эксплуатация сырьевых и человеческих ресурсов страны французскими колонизаторами и, в последствии, японскими оккупантами; высокий уровень бедности, подогреваемый экономической политикой колониальных властей; исторически сложившаяся экономическая зависимость Вьетнама от Китая, допускавшая невыполнение условий заключавшихся между Францией и Китаем договоров; коррумпированные должностные лица; частичная заинтересованность в допущении торговли людьми как со стороны китайского, так и со стороны французского правительства; неэффективность механизма контроля рынка экспорта труда французскими колониальными властями, а также ряд других положений, обусловленных социокультурными особенностями вьетнамского общества.

Специфика причинно-следственных связей по данному вопросу в контексте реалий колониального Вьетнама во многом пересекается с современной ситуацией, сложившейся в СРВ. Это обуславливает интерес дальнейшего исследования истоков данного феномена с целью поиска возможных решений современных проблем. Очевидно лишь то, что усиление контроля над выполнением законов и договоров, борьба с коррупцией, добросовестная кооперация стран транзита и назначения жертв торговли, а также изменение экономической политики государства в пользу населения, способствовавшая бы снижению уровня безработицы и бедности, не повредила бы как Вьетнаму колониального периода, так и современному.

Литература:

1. Micheline Lessard. Human trafficking in colonial Vietnam. - New York: Routledge contemporary Southeast Asia series, 2016.
2. Колониальная пресса об одном из социальных пороков во Вьетнаме, Данг Тхи Ван Ти (Вьетнамские исследования. Серия 2. 2018, № 3)
3. Ерохина Л.Д. Глобализация Международной Торговли Женщинами и Организованной Проституции в Юго-Восточных странах. (Современные исследования социальных проблем, №5(13), 2012)
4. When Push Comes to Shove: Sites of Vulnerability, Personal Transformation, and Trafficked Women's Migration Decisions, Sallie YEA (Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia Vol. 20, No. 1 (April 2005))

5. Journeys in French Indo-China (Tongking, Annam, Cochin China, Cambodia), George N. Curzon (The Geographical Journal Vol. 2, No. 2 (Aug., 1893)
6. Полная академическая история Вьетнама. Том III. Позднее средневековье и новое время (1600 – 1897 гг.) / Л. А. Аносова, Н. Луи-Энар и др. – М.: Авторская книга РАН, 2014
7. Проблема торговли людьми: задачи ОБСЕ (Справочный документ 1999/3, Обзорная конференция ОБСЕ, Сентябрь 1999)
8. Нгуен Тат Тхань. Современные проблемы борьбы с преступлениями, связанными с торговлей людьми, во Вьетнаме. (Криминологический журнал Байкальского государственного университета экономики и права, 2014. №2)

© Патюга Т.С., 2020

«ШАХНАМЕ» ФИРДОУСИ КАК ИСТОЧНИК ПО КУЛЬТУРЕ ИРАНОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

Многогранная культура ираноязычных народов формировалась на протяжении тысячелетий, а потому имеет длинную историю. Большая часть ираноязычных народов, в настоящее время распространенных на территории Ирана, Таджикистана, Афганистана, Узбекистана, Пакистана, Ирака, Турции и других государств, принадлежат к культурно-историческому региону так называемого Большого Ирана или «Иранскому культурному континенту», т.е. к региону, который находится или находился под значительным влиянием иранской культуры. В исторической науке принято считать, что ее формирование началось со II тысячелетия до н.э., а в ее основу легли традиции древних ариев.

В настоящее время культура ираноязычных народов и ее история представляют все больший интерес для ученых. Ими уже пройден большой путь в изучении культуры Большого Ирана через письменные источники по истории иранских народов. Одним из таких источников является «Шахнаме» (или «Книга царей») – выдающийся памятник персидско-таджикской литературы, национальный эпос иранских народов. Автором «Шахнаме» является Хаким Абулькасим Фирдоуси Туси – известный поэт, который признается национальным в Иране, Таджикистане и Афганистане.

Следует отметить, что на сегодняшний день культурное наследие ираноязычных народов в «Книге царей» тщательно исследовано учеными. Однако в данной работе хотелось бы обратить внимание на важные упоминания в источнике, связанные с духовной культурой таджикского народа.

Нельзя не заметить, что духовная культура таджиков в целом представляет собой богатый комплекс традиций и обычаев, многие из которых сохранились с древних времен. Особенно хочется выделить три праздника, являющиеся отражением древних традиций: Навруз, Сада и Мехргон. Эти праздники являются общими для всех ираноязычных народов, при этом они высоко ценятся таджиками. История этих праздников имеет глубокие корни. Считается, что их возникновение произошло еще до принятия ислама. Более того, эпос «Шахнаме» содержит сюжеты, иллюстрирующие то, как появились эти праздники.

Так, например, в «Книге царей» возникновение праздника Навруз, который обозначает первый день весны и отмечается в Таджикистане в основном с 21 по 24 марта, связано с правлением легендарного царя Джамшеда из династии Пешдадидов: «Словно Солнце небесных высот, / Сиял повелитель прославленный тот. / Сходилась народ на его торжество, / Дивился величию царя своего. / Джамшеда осыпав алмазным дождем, / Назвали тот радостный день Новым днем. / То день был Ормазд, месяц был – Фарвардин...». Само слово

«Навруз» обозначает «новый день» (от таджикского слова «нав» – новый и «руз» – день). Известно, что 21 марта – день весеннего равноденствия, продолжительность дня и ночи в нем одинакова. Джамшед приказал построить себе трон из чистого золота и поднять его на высокую гору во время восхода солнца. Золото при свете солнечных лучей само стало сиять, как солнце. Это символизировало начало нового дня. Его называли Наврузом и стали праздновать как начало нового года.

Мехргон же отмечается осенью и символизирует благодарность богу за хороший урожай. Само слово «Мехргон» происходит от имени бога Митра (или Михр на таджикском), который покровительствовал верности, любви и дружбе и воспевался древними иранцами в эпоху Ахеменидов. Данный праздник отмечается в первый день осени, а именно в первый день месяца Мехр. В эпосе «Шахнаме» возникновение этого праздника связано с одним из ключевых сюжетов. В нем кузнец Кава и будущий царь Фаридун освобождают иранский народ от жестокого тирана Заххака: «Взметнул, как знамя, на копье стальном, / И над базаром пыль пошла столбом. / Крича, он шел со знаменем из кожи: / «Эй, люди добрые! Эй, слуги божьи! / Кто верует, что Фаридун придет? / Кто хочет сбросить змея тяжкий гнет? / Бегите от него: он – зла основа, / Он – Ахриман, он враг всего живого!» Мехргон символизирует победу над Заххаком, считается временем благодарности за жизнь.

Наконец, праздник Сада отмечается в Таджикистане примерно за 100 дней до наступления Навруза. В первую очередь, это праздник огня. В «Шахнаме» его возникновение иллюстрирует эпизод, в котором царь Хушанг из династии Пешдадидов увидел в степи змею и бросил в нее камень. Он же ударился о другой камень и высек искру, от которой загорелась трава: «...Хушанг ударил беса дланью львиной / И умертвил злодея в миг единый. / ...Змей не погиб, но обнаружил камень / То, что в себе таил он: яркий пламень. / ...Так землепашец, проливая пот, / Стал добывать свой хлеб из года в год». После этого Хушанг отдал распоряжение, чтобы в честь этого огня учредили праздник.

Навруз, Мехргон и Сада, а также история их происхождения ценятся ираноязычными народами, в частности таджиками. Все они официально признаются в Таджикистане и являются выходными днями. Президент Таджикистана Эмомали Рахмон, выступая перед народом с поздравлением, отмечает, что эти праздники являются «символом благоденствия, благополучия и процветания, доброго здоровья и радостных эмоций, отвергающим нечистоты и дурные помыслы».

Источники:

1. Фирдоуси А. Шах-наме. т. 1-2, пер В.В. Державина и С.И. Липкина. Вступ. ст. И.С. Брагинского, подгот. текста и прим М.-Н.О. Османова. М.: Художественная литература, 1964.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НАРОДОВ СУБСАХАРСКОЙ АФРИКИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ЛИТЕРАТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ: ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ

Одним из важнейших компонентов этнокультурной идентичности, по мнению норвежского социального антрополога Ф. Барта, являются фундаментальные ценностные ориентации. В их число входят религиозные представления, нормы морали, стандарты оценки поведения [6, 16–17]. В рамках последних можно выделить категорию характерных для этнических групп моделей поведения, обуславливающих существование стереотипов маскулинности и фемининности и формирующих традиционные роли и сценарии поведения женщин и мужчин. Как отмечает Н.Н. Глухова, будучи одной из базисных категорий этнического самосознания, гендерные стереотипы влияют на особенности отражения этнокультурной идентичности в различных её формах [8, 57]. В частности, репрезентация осуществляется через литературные традиции, которые представляют собой средство фиксации авторами компонентов идентичности в контексте отдельных сюжетов.

Анализ художественных произведений как средство репрезентации этнической идентичности и её гендерной составляющей включает два ключевых аспекта. Во-первых, необходимо определить, как именно отражаются в литературах народов Тропической Африки гендерные стереотипы. В данном ключе важным представляется выявление самих традиционных представлений о фемининности и маскулинности, а также реакции на них со стороны писателей. Во-вторых, следует уточнить отличия женской и мужской литератур в репрезентации этнокультурной идентичности, поскольку, как отмечает Н.Л. Пушкарева, анализируя исследования западных гендерологов и социальных антропологов, имеются существенные отличия как между женскими и мужскими речевыми практиками, так и особенностями «письма» [12, 33–34].

Женскую субсахарскую литературу отличает, в первую очередь, индивидуализированность сюжета. Авторы не стремятся к тому, чтобы показать положение всего африканского народа или социально-политические условия жизни этноса. В фабуле произведений акцент ставится на конкретных людях, семьях, небольших поселениях. Персонажи женской прозы и поэзии (почти всегда тоже женщины) сталкиваются с бытовыми и острыми социальными проблемами. Именно в женской литературе часто можно увидеть особые детали, отличающие повседневность народов.

Одним из центральных сюжетов женской африканской литературы являются особенности брачно-семейных отношений в обществах Тропической Африки. Авторы описывают существующие гендерные стереотипы и практики

насилия в отношении женщин, эмоциональные переживания своих героинь, показывают трансформацию традиционных институтов [4, 21–92; 5, 26–28].

Стоит отметить, что в женской литературе явно прослеживается осуждение традиционных фундаментальных ценностей в области регулирования брачных отношений, в то время как в мужской наблюдается двойное отношение, но с преобладанием положительных оценок. Авторы-мужчины через свои произведения отмечают необходимость сохранения традиционных практик, поскольку они являются важным компонентом менталитета [13, 238; 14, 429].

При этом обратная ситуация характерна для системы отношений «родители – дети». В женских произведениях негативизируется свободомыслие и стремление к ранней независимости молодого поколения [1, 58–64; 2, 564–609]. Авторы-мужчины, наоборот, поддерживают такое поведение, но лишь в отношении мальчиков [3, 9–16; 7, 473]. При этом, однако, как и в женских произведениях, в мужской литературе осуждается отказ от традиционных ценностей этнической общины [7, 482; 11, 202–207].

В отражении стереотипов маскулинности и фемининности мужская и женская литература различается незначительно. Женщине предписывалось почтительное отношение к семье, мужу, богам и духам предков, высокая фертильность. Любая взрослая женщина должна была знать и уметь исполнять различные общинные ритуалы и обряды, готовить традиционную еду и вести хозяйство, работать в поле. В брачно-семейных отношениях мужчины также должны были уважать семью, жену, богов, предков, родовые обычаи. Главным мужским качеством являлось умение обеспечить жену и родителей, а также помогать остальным родственникам. Также мужчина должен был обязательно продолжить свой род.

С появлением в Тропической Африке женской литературы во второй половине XX века возникает переосмысление еще одного блока фундаментальных норм оценки поведения – участия женщин в общественной жизни. Как отмечает Н.Ю. Ильина, в романах африканских писательниц одно из центральных мест занимает общественная деятельность и достижение экономической самостоятельности, что отвечает актуальным тенденциям в субсахарских обществах [9, 334]. Литературные произведения показывают, что женщины теперь заняты не только домашним и сельским хозяйством. Их героини работают на заводах, предприятиях, фирмах. При этом они являются квалифицированными и ценными работниками, участницами общественных движений. В романах сенегальского писателя Нуруддина Фары, как пишет А.В. Мильто, одно из центральных мест в сюжете занимают не только женщины с традиционными взглядами и занятиями, но и «эмансипированные африканки» [10, 324].

Таким образом, гендерные различия в репрезентации этнокультурной идентичности выражаются в отражении фундаментальных ценностных ориентаций. В женских и мужских произведениях различается точка зрения, в первую очередь, на особенности брачно-семейных отношений. Стереотипы маскулинности и фемининности отличаются незначительно: женские и мужские

тексты фиксируют вполне схожий набор базовых ценностей. Отличительной особенностью женской литературы является новый взгляд на стандарт оценки женского поведения за пределами бытовой сферы. Субсахарские писательницы создают образ новой африканки, которая способна самостоятельно обеспечивать себя и семью, а также участвовать в общественной жизни своего народа. В некоторых мужских текстах также начинает прослеживаться тема «эмансипированной женщины», хотя в основной массе писатели Тропической Африки придерживаются традиционных гендерных ролей женщины.

Литература:

1. Айдоо К.А.А. Всякая работа есть работа // Современная африканская новелла / Под ред. А. Клышко. Сост. Г. Головнев. – М.: Прогресс, 1972. – С. 58–64.
2. Айдоо К.А.А. Дилемма призрака // Африка. Литературный альманах / Под ред. М.А. Ибрагимова. Сост. Б.В. Егоров. – М.: Художественная литература, 1988. Вып. 9. – С. 564–609.
3. Арма А. К. Осколки // Избранные произведения писателей Тропической Африки / Под ред. А. А. Файнгара. – М.: Прогресс, 1979. – С. 5–184.
4. Ба М. Такое длинное письмо // Африка. Литературный альманах / Под ред. М. А. Ибрагимова. Сост. Б.В. Егоров. – М.: Художественная литература, 1981. Вып. 2. – С. 21–92.
5. Бампа П. Ак-600 // Африка. Литературный альманах / Под ред. М. А. Ибрагимова. Сост. Б.В. Егоров. – М.: Художественная литература, 1984. Вып. 5. – С. 26–28.
6. Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы / Под ред. Ф. Барта. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 9–48.
7. Бебей Ф. Женитьба Эдды // Избранные произведения писателей Тропической Африки / Под ред. А.А. Файнгара. – М.: Прогресс, 1979. – С. 473–482.
8. Глухова Н.Н. Гендерная репрезентация этнической идентичности Мари: к постановке проблемы // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 7–2 (45). – С. 57–59.
9. Ильина Н.Ю. Женские портреты в произведениях англоязычных писателей Тропической Африки // Африка. Гендерное измерение / Сост. и отв. ред. Н. Л. Крылова, Н. А. Ксенофонтова. – М.: Институт Африки РАН, 2010. – С. 331–357.
10. Мильто А.В. Женщины и Нуруддин Фара (опыт гендерных исследований) // Африка. Гендерное измерение / Сост. и отв. ред. Н.Л. Крылова, Н.А. Ксенофонтова. – М.: Институт Африки РАН, 2010. – С. 322–330.
11. Нзекву О. Мать // Современная африканская новелла / Под ред. А. Клышко. Сост. Г. Головнев. – М.: Прогресс, 1972. – С. 202–207.
12. Пушкарева Н.Л. Гендерная лингвистика и исторические науки // Этнографическое обозрение. – 2001. – № 2. – С. 31–40.

13. Тхионго Н.Ва. Венчание на кресте // Пшеничное зерно. Рассказы. Из книги «Возвращение домой» / Под ред. И. Клычковой. Сост. В. Рамзес. – М.: Прогресс, 1977. – С. 238–249.
14. Эг-Имухде Ф.А. Одна женщина для одного мужчины // Поэзия Африки / Сост. М. Ваксмахер, Э. Ганкин, И. Ермаков. – М.: Художественная литература, 1973. – С. 429.

© Петров К.А., 2020

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН В КОНТЕКСТЕ ГОСУДАРСТВЕННЫХ СТРАТЕГИЙ И ПРОГРАММ

На современном этапе для полиэтнического населения Республики Казахстан важную роль играет национальная идея, выполняющая функцию консолидации казахстанского общества. В данной статье проанализирована эволюция национальной идеи РК в постсоветский период на основе государственных стратегий и программ.

Основы для национальной политики любого государства закладываются в Конституции. Первая Конституция РК была принята в 1993 году, но в ней содержался ряд противоречивых аспектов (отсутствие четкого определения формы правления, отсутствие отдельных определений и т.д.). Поэтому в 1995 году была принята новая Конституция РК, которая гласила: «Мы, Народ Казахстана, объединенный общей исторической судьбой, созидая государственность на исконно казахской земле...» [3, 9]. Важным для русскоязычного населения стало признание того, что в государственных организациях и органах местного самоуправления наравне с казахским языком официально можно было использовать русский. После принятия новой Конституции фиксируется «ослабление национального изоляционизма» [1, 194].

В 1995 году была создана Ассамблея народов Казахстана (АНК). Это консультативно-совещательный орган, появившийся по инициативе Н.А. Назарбаева, он же как «лидер нации» имеет право возглавлять АНК пожизненно. Деятельность Ассамблеи направлена на разработку и реализацию государственной национальной политики, обеспечение стабильности в республике и «повышение эффективности взаимодействия в сфере межэтнических отношений» [2]. Важной особенностью является конституционный статус Ассамблеи и представительство в Парламенте РК. В Мажилис (нижняя палата Парламента) входят девять депутатов (всего – 107 депутатов) из АНК, которые представляют интересы народов республики. Ассамблея занимается развитием национально-культурных объединений, открытием национальных школ, выпуском газет и журналов на языках народов РК [9, 55-57].

В 1997 году в рамках Послания Президента РК была озвучена программа дальнейшего развития «Казахстан-2030». В первую очередь, данная программа была направлена на стабилизацию социально-экономической ситуации в стране, в ней поднимались вопросы улучшения инвестиционного климата в республике. В Стратегии были определены 7 долгосрочных приоритетов, в число которых входили национальная безопасность, консолидация казахстанского общества, благополучие граждан РК и др. [5, 20-27].

В 2012 году была принята программа «Стратегия-2050», согласно которой одним из векторов дальнейшего развития страны является патриотический акт «Мәңгілік ел». Как отмечал Н.А. Назарбаев, «Мәңгілік ел» (в пер. – «Вечная страна») – это общенациональная идея. По мнению первого Президента РК Н.А. Назарбаева, «для того чтобы приумножить наши достижения, всесторонне развиваться, общенациональная идея должна быть жизнеспособной, динамичной. Идея, консолидирующая нацию, должна отвечать требованиям времени и занять место в сердце каждого гражданина» [6]. Таким образом, под понятием «Мәңгілік ел» подразумевается процесс конструирования казахстанской нации, который оказывает существенное влияние на динамику этнического состава страны.

Также важное значение в «Стратегии-2050» уделяется образовательному процессу. Подчеркивается роль истории казахского народа в ходе воспитания патриотизма и гражданственности у молодого поколения. Государственный язык выступает в качестве основного инструмента консолидации полиэтнического казахстанского общества. Ключевым ориентиром долгосрочного развития является процесс формирования исторического сознания у граждан. В «Стратегии-2050» была поставлена задача модернизации казахского языка и перевода алфавита на латиницу, отмечалась актуальность изучения русского и английского языков [4]. В октябре 2017 года вышел указ Н.А. Назарбаева о переходе на латиницу, согласно которому делопроизводство, периодическую печать, пособия к 2025 году необходимо перевести на латинский алфавит. 20 февраля 2018 года Нурсултан Абишевич утвердил последний окончательный вариант нового алфавита.

В 2017 году вышла статья Н.А. Назарбаева под названием «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания», в которой были изложены основные принципы реализации программы «Рухани жаңғыру». Глава республики отметил, что важным условием модернизации является сохранение уникального национально-культурного кода, планомерно соединяющего «горизонты прошлого, настоящего и будущего» [7]. В рамках модернизации подразумевается сохранение национальной культуры, но осуществляется отказ от элементов, не способствующих «развитию нации» [8]. Предполагается дальнейшее развитие Казахстана эволюционным, а не революционным путем (приводится в качестве примера XX век, который преподнес «трагические уроки для нации» – «навязывание чуждых форм общественного устройства», «демографический удар по нации» и др. [7]). Также в статье дано руководство для перехода к латинскому алфавиту.

В рамках реализации программы «Рухани жаңғыру» были сформированы региональные центры модернизации, составляются планы проведения имиджевых мероприятий. В 2019 году было проведено 209 подобных мероприятий, в 2020 году их число сократилось почти в два раза [8].

Таким образом, если в первые годы постсоветского периода руководство республики направляло свои усилия на стабилизацию экономики страны, то на современном этапе все большее значение приобретает формирование

патриотизма и гражданственности в казахстанском обществе посредством трансформации общественного сознания. Также отдельное внимание уделяется созданию исторического нарратива в рамках формирования гражданской идентичности.

Литература и интернет-источники:

1. Андреев А.А. Национальная политика Республики Казахстан в период становления российско-казахских отношений 1990-1995 гг. // Вестник Санкт-Петербургского университета. – Выпуск 2. – СПб, 2009. – С. 191-196.
2. Деятельность Ассамблеи народа Казахстана [Электронный ресурс] // Ассамблея народов Казахстана: [сайт]. – URL: <http://assembly.kz/ru/deyatelnost-assamblei-naroda-kazahastana> (дата обращения: 11.01.2018).
3. Конституция (Основной Закон) Республики Казахстан. – Алматы: Телее, 2002. – 38 с.
4. Мамырова С. Стратегия «Казахстан-2050» как важный ориентир для подрастающего поколения. – Астана, 2014. – С. 157-162.
5. Назарбаев Н.А. Стратегия независимости. – Алматы: Агмұра, 2003. – 312 с.
6. Сохраняя идентичность и единство [Электронный ресурс] // Казинформ: Международное информационное агентство: [сайт]. – URL: http://www.inform.kz/ru/sohranyaya-identichnost-i-edinstvo_a2797619 (дата обращения: 10.11.2016).
7. Статья Главы государства «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания». 12 апреля 2017 г. [Электронный ресурс] // Официальный сайт Президента Республики Казахстан: [сайт]. – URL: https://www.akorda.kz/ru/events/akorda_news/press_conferences/statya-glavy-gosudarstva-vzglyad-v-budushchee-modernizatsiya-obshchestvennogo-soznaniya (дата обращения: 10.04.2020).
8. Темиров А. В поисках модернизации: какую идеологическую работу проводит Казахстан? [Электронный ресурс] // Центральное бюро аналитической журналистики CABAR: [сайт]. – URL: https://www.cabar.asia/ru/v-poiskah-modernoizatsii-soznaniya-kakuyu-ideologicheskuyu-raboty-provodit-kazahstan/#_ftn1 (дата обращения: 11.04.2020).
9. Челноков И.А. Ассамблея народа Казахстана как противоядие майданным технологиям в республике // Гуманитарные проблемы военного дела. – 2017. – № 4 (13). – С. 54-61.

© Подолько В.В., 2020

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ИРАНА С СИРИЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭЛИТОЙ

В докладе рассматриваются взаимоотношения между сирийской политической элитой и Ираном.

Обращаясь к истории, можно проследить характер меняющихся отношений между Сирийской Арабской Республикой и Исламской Республикой Иран. Особую роль в развитии межгосударственных отношений играл личностный характер. Сирийская конституция требует, чтобы президент был мусульманином. Будучи алавитом, в 1970-х годах, Хафез Асад должен был решить вопрос, связанный с его религиозной принадлежностью. В этом ему помог Муса ас-Садр, ливанский шиитский богослов и политик. Асад поддержал возвышение ас-Садра, взамен, ответом стала выпущенная ливанским богословом фетва о приравнивании алавитов к мусульманам-шиитам [9]. Позже, именно ас-Садр познакомил Х. Асада с Р. Хомейни, когда последний находился в изгнании в Ираке. Личностный характер отношений сыграл роль в дальнейшем контакте между странами. Именно Сирийская Арабская Республика стала первым арабским государством, которое признало постшахское правительство в Иране и поддерживало его в конфликтах в 1980-х года, в частности, против Саддама Хусейна в Ираке.

Сама Сирийская Арабская Республика никогда не имела большого шиитского населения. В конфессиональном отношении процент шиитов от общего населения САР составлял на 2011 год примерно 1% [2,23]. В тоже время, Исламская Республика Иран имеет существенное влияние на территории Сирии, и это влияние является не только политическим давлением на руководство САР, но и на местное население. Особенно иранское влияние усилилось после прихода к власти Б. Асада. Год за годом Иран наращивал свои связи с политической элитой, бизнесменами, военной номенклатурой и религиозными деятелями.

Для большего понимания ситуации, стоит рассмотреть, что собой представляет сирийская политическая элита, и уже на основе этого рассмотреть ее связь с Ираном. Наиболее приближенные фигуры к правящей семье Асада называются «внутренний круг» [3]. В него входят наиболее доверенные люди, которые являются не только представителями алавитской общины, но и приближенными людьми бывшего президента САР Х. Асада, чаще всего соратники по партии БААС. В этом близком окружении были и остаются свои группировки, которые также могли конкурировать между собой. Одним из ключевых людей во «внутреннем кругу» являлся Мухаммед Насиф, ушедший из жизни в 2015 году. М. Насиф был ключевым соратником сразу двух президентов Сирии – Хафеза и Башара Асада. Именно его причисляют к шестерым ключевым

фигурам, которые помогли Б. Асаду удержать власть после смерти отца [6]. Последняя его должность была – Заместитель вице-президента по вопросам безопасности. Он играл ведущую роль в связях с шиитами и Ираном [13]. Во времена правления Х. Асада, М. Насиф возглавлял Главное Управление Безопасности. С конца 70-х годов координировал действия Сирии с шиитскими партиями «Амаль», «Хизбалла» и Ираном в Ливане [8]. Имел тесные связи с ливанским шиитским богословом М. Садром. Во время посещения Сирии, М. Садр останавливался в доме у М. Насифа [10]. Во время вторжения США в Ирак, координировал контакты Сирии с шиитской партией «Дава», «Верховным советом исламской революции Ирака» и Ираном [15]. В июне 2011 года проводил ряд встреч с правительством Ирана и координировал с Касемом Сулеймани маршрут поставок военной техники в Сирию [5]. Вся вышеперечисленная информация говорит о том, что М. Насиф был ключевым связующим звеном с Ираном для «внутреннего круга».

Еще одним человеком, которому приписывают тесные связи с Ираном, является Махер Асад, младший брат президента Сирии. Является командиром 4-й танковой дивизии и курирует Республиканскую гвардию. После смерти М. Насифа считается человеком, который больше всех связан с Ираном. По его инициативе в состав четвертой танковой бригады был включен шиитский батальон «Сейф аль-Махди» [4]. По сообщениям турецкой газеты Daily Sabah, М. Асад тесно связан и пользуется услугами разведывательного управления «Savama» [11].

Финансовые отношения с Ираном имеет сирийский бизнесмен Рами Махлуф, который приходится двоюродным братом Б. Асаду. Считается, что он является третьим по значимости и влиянию человеком в стране, после братьев Асадов. Р. Махлуф – владелец крупнейшего сотового оператора в стране SyriaTel. После того, как Иран начал проявлять заинтересованность в сирийских телекоммуникационных сетях, именно активы SyriaTel были проданы дочерним компаниям КСИР [7]. Также, Р. Махлуф занимается закупкой нефти. После захвата большинства сирийских нефтяных месторождений, бизнесмен был вынужден покупать нефть у Ирана и Ирака. Более того, закупки производились на выделенный Ираном кредит в размере 3.6 млрд. долларов [1]. Еще одним ключевым элементом в бизнес-сфере Р. Махлуфа является ассоциация «Аль-Бустан», созданная им в качестве благотворительного фонда для решения гуманитарных проблем. В действительности данный фонд превратился в инструмент финансирования различных неправительственных военных формирований, многие из которых состоят из местных или же иракских шиитов, под военным надзором иранских офицеров КСИР [12].

Роль бизнес-сообщества всегда имела весомое значение в продвижении политики Ирана в Сирии. Особенно это стало заметно с приходом к власти Б. Асада. Иран активно ставил лояльных сирийских бизнесменов на ключевые позиции по контролю над шиитскими святынями в пригороде Дамаска, и по

контролю над ирано-ориентированными учебными заведениями и религиозными школами. Многие из этих бизнесменов помогали Ирану приобретать новые контракты с сирийским правительством, что обеспечивало приток иранских денег. Активнее всего на этом направлении Исламская Республика сотрудничала с бизнесменами из провинций Тартус и Латакия. Именно на их деньги в алавитских районах открывались учебные заведения, например, такие как, Университет ар-Расуль аль-Азам [14].

Суммируя все вышеизложенное, можно сделать вывод, что практика по налаживанию тесных контактов с сирийской политической элитой создает для Ирана «политический плацдарм», с помощью которого Тегеран будет стараться отстаивать свои интересы в послевоенной Сирии.

Литература и интернет-источники:

1. Александров А.И. О позициях сирийского бизнеса//Институт Ближнего Востока, 24.12.2014г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.iimes.ru/?p=23033> (дата обращения: 19.04.2020).
2. Ахмедов В.М. Конфессиональные и этнические аспекты Сирийского кризиса//Ближний Восток и Современность № 52. М.: 2018.- 352 с.-С.37
3. Семенов К. Кто правит Сирией? Семья Асадов, «внутренний круг» и магнаты// Российский совет по международным делам, 2018. [Электронный ресурс]. URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/kto-pravit-siriey-semya-asadov-vnutrenniy-krug-i-magnaty/> (дата обращения: 18.04.2020).
4. Al-Tamimi J. Liwa Sayf al-Mahdi: A Syrian Army Shi'i Militia//Middle East Forum, 6.08.2016. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.meforum.org/6228/liwa-sayf-al-mahdi-syria>(дата обращения: 19.04.2020).
5. Bashar al-Assad's inner circle//BBC, 30.07.2012. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-13216195> (дата обращения: 18.04.2020).
6. Black I. Six Syrians who helped Bashar al-Assad keep iron grip after father's death//The Guardian, 28. 04. 2011. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.theguardian.com/world/2011/apr/28/syria-bashar-assad-regime-members#maincontent> (дата обращения: 18.04.2020).
7. Hamidi I. IRGC-affiliated Company to Operate Mobile Service Network in Syria// Asharq al-awsat.06.09.2019г. [Электронный ресурс]. URL: <https://aawsat.com/english/home/article/1889836/irgc-affiliated-company-operate-mobile-service-network-syria> (дата обращения: 19.04.2020).
8. Hamidi I. The Life and Death of 'Godfather' Nasif Kheirbek // The Syrian observer, 3.07.2015. [Электронный ресурс]. URL: https://syrianobserver.com/EN/news/29623/the_life_death_godfather_nasif_kheirbek.html(дата обращения: 18.04.2020).

9. Khalaji M. Iran-Syria Religious Ties //The Washington Institute for Near East Policy, viewed. – 2016. – Т. 2
10. Landis J. Mohammad Nassif: The Shadow Man of the Syria-Iran Axis – OpEd//Eurasia review, 18.07.2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.eurasiareview.com/18072015-mohammad-nassif-the-shadow-man-of-the-syria-iran-axis-oped/> (дата обращения: 18.04.2020).
11. Maher's double game in Turkey//Daily Sabah, 20.06.2011. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.dailysabah.com/world/2011/06/20/mahers-double-game-in-turkey> (дата обращения: 19.04.2020).
12. Mikhail K. Rami Makhlof. Magnate of the Syrian State, Part Two// The Fulda Gap, 23.01.2017. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thefuldagap.com/2017/01/23/rami-makhlof-magnate-of-the-syrian-state-part-two/> (дата обращения: 18.10.2020).
13. Syria's Intelligence Services: A Primer/ /Middle East Forum, 01.07.2000. [Электронный ресурс]. URL: https://www.meforum.org/meib/articles/0007_s3.htm (дата обращения: 18.04.2020).
14. The Syrian coast between the Russian hammer and Iranian anvil// Jusoor for studies, 14.07.2017. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.jusoor.co/details/Suriye-Sahili-Rusya-Çekici-ve-İran-Örfü-Arasında/304/en> (дата обращения: 18.10.2020).
15. Wastnidge E. The Modalities of Iranian Soft Power: From Cultural Diplomacy to Soft War// the Open University. 2015. P.364. P.-377

© Поляков Д.С., 2020

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ БАХАИ: СЕКТА ИЛИ НОВАЯ МИРОВАЯ РЕЛИГИЯ?

Бахаизм – вера, возникшая в Персии в середине XIX века и являющаяся прямым продолжателем вероучения *бабизма*. По прошествии более чем 150 лет бахаизм сегодня насчитывает более чем 5 миллионов последователей по всему миру, число это растет с каждым годом, а их храмы расположены на всех континентах Земли [4]. Однако до сих пор является актуальным вопрос классификации бахаизма: является ли это движение сектой, отколовшейся от ислама, или же его необходимо рассматривать в качестве отдельной религии.

Само возникновение бабизма и преемственного ему бахаизма неразрывно связано с фигурой *Махди*. Согласно верованию шайхизма, о пришествии Махди возвестит «совершенный шиит», которым объявил себя Сейид Али Мухаммад Ширази, взявший титул «Баб» (то есть «врата», «дверь»), являвшийся основателем учения бабизма [1, 66-67]. После смерти Баба в 1850 году один из лидеров из числа его последователей, Мирза Хусайн-Али Нури, более известный как Бахаулла, объявил себя Махди в 1863 году.

С этого момента можно начать рассматривать бахаизм как отколовшееся от ислама верование. В этот период были сформированы его основные положения, изложенные как в произведениях Бахауллы (Китаб-и-Иган, Китаб-и-Агдас), так и в произведении Баба (Байан). Образовалась новая доктрина с присущими ей практиками и ритуалами. При этом неверно изображать бахаизм в качестве шиитского тариката.

Стоит обозначить разницу между религией и сектой. И.Н. Яблоков трактует термин религия как «способ духовно-практического освоения мира, одну из областей духовной жизни общества, общностей, групп, индивидов и личностей; она есть: 1) необходимый аспект жизнедеятельности человека и общества; 2) способ выражения самоотчуждения человека в различных областях жизнедеятельности и преодоления этого самоотчуждения; 3) отображение и воспроизведение поступающей «извне» информации; 4) феномен культуры; 5) общественная подсистема, включающая некоторые элементы и выполняющая определенные функции» [3, 44]. Секту же автор определяет, как «оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям; она может быть выразителем социального протеста групп, недовольных своим положением. Для нее характерна претензия на исключительность своей роли, доктрины, идейных принципов, ценностей, установок. С этим связаны настроения избранничества, а нередко и тенденция к изоляционизму. Резко выражено стремление к духовному возрождению (ревивализм), признаком которого считается строгое соблюдение определенного нравственного кодекса и ритуальных предписаний. Институт священства отсутствует, лидерство считается харизматическим, право на него признается за лицом, которое

получило особую способность руководства, воспринимаемую как «милость Божия». Подчеркивается равенство всех членов, провозглашается принцип добровольности объединения, делается акцент на обращение, предшествующее членству» [3, 283-284]. Стоит также отметить, что несмотря на то, что термин «секта» довольно часто используется по отношению к христианским религиозным группам, определение и характеристики, данные И.Н. Яблоковым, универсальны и не несут каких-либо отрицательных коннотаций, которые обычно привносит использование этого слова. Также согласно социологу Томасу О’Ди, церковь (как институт религии) предполагает «членство» по праву рождения; имеет четкую структуру – иерархию и догму; церковь стремится к инклюзивности, демонстрирует тенденцию к адаптации к существующим социальным условиям и готовность идти на компромисс. Секта, в свою очередь, отделена от общества в целом, для нее характерно отчуждение от мира и пренебрежение к его ценностям и институтам; секта эксклюзивна по отношению к обществу и социальной структуре; в сектах сделан акцент на необходимость обращения/инициации, которое предшествует присвоению статуса члена общины; зачастую секты носят аскетический характер [6, 84].

Все характеристики религии, данные Н.И. Яблоковым, в широком понимании могут быть отнесены к бахаизму как к верованию. Но также они имеют свое отражение и в сектах. Перейдем к рассмотрению бахаизма в качестве секты по Н.И. Яблокову:

1. Бахаизм изначально действительно был оппозиционным течением отдельных социальных групп: шайхистские группы развивались «на фоне общего кризиса духовной и светской власти» в Персии [1, 66]. Однако бахаи не противопоставляют себя другим религиям.

2. Бахаизм не претендует на исключительность. Бахаи приветствуют другие религии и признают священные писания других религий (ислама, христианства, буддизма, индуизма и зороастризма) [2, XLIII:6].

3. В бахаизме действительно отсутствует институт священничества и строгая иерархия. После смерти внука и наследника Бахаулла, Шоги Эффенди Раббани, был создан Всемирный дом справедливости, верховный духовный и административный орган бахаи, состоящий в данный момент из 9 членов.

4. Изоляционизм отсутствует, бахаи сотрудничают с международными организациями, в том числе и ООН, сосуществуют с другими общественными объединениями и институтами.

5. В бахаизме отсутствуют сложная система обрядов и акцент на обращение в бахаизм. Также бахаи не могут насильно обратить в веру другого человека, в том числе и ребенка, рожденного в семье бахаи.

6. Бахаи действительно возвещают о всеобщем универсальном равенстве – не только для единоверцев [2, CXXII].

Из аспектов, приведенных Томасом О’Ди и не полностью совпадающих с критериями Н.И. Яблокова, стоит отметить:

1. Бахаи не имеют столь широкого распространения. Община довольно многочисленна, однако состоит из маленьких ячеек. Определенного этнического или географического отображения бахаизм не достиг.

2. Бахаизм носит характер, скорее не духовного возрождения, а нравочужения.

Также стоит отметить, что бахаизм не привнес каких-либо явных культурных различий, обособляющих последователей вероучения. К примеру, храмы бахаи в разных странах в основном выполнены в стилях, соответствующих своему региону.

Итак, бахаизм носит признаки как религии, так и секты. Представляется методологически неверным отождествлять бахаизм с каким-либо из этих понятий. С одной стороны, бахаизм претендует на роль универсалистской, в будущем, возможно, и мировой религии, но с другой – он еще недостаточно развит и не имеет долгой традиции, чтобы стать полноценной религией. Некоторые аспекты, присущие секте, также подтверждают этот тезис. Бахаизм находится в переходном состоянии (деноминации), однако его общепризнанный переход в статус религии вполне вероятен в будущем.

Литература:

1. Базиленко И.В. Историография, религиоведение и культурология Востока. – Учебное пособие для студентов. — СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2011. — 344 с.
2. Крупицы из Писаний Бахауллы. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bahaiarc.narod.ru/books/Gleanings.htm> (дата обращения 19.10.2020)
3. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие. — М.: Гярдарики, 2004. — 317 с.
4. Bahá'í World News Service Media Information. [Электронный ресурс]. URL: <https://news.bahai.org/media-information/statistics/> (дата обращения 19.10.2020)
5. The sociology of religion / M. Weber; Introduction by T. Parsons; Foreword by A. Swidler. – Boston: Beacon Press, 1993. – 304 с.
6. Thomas E. O’Dea. The Sociology of Religion. — Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966. — 148 с.

© Романенко М.Д., 2020

ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ИНДИЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ КАК ЭТНО-СОЦИОКУЛЬТУНОЙ ДЕТЕРМИНАНТЫ ИНДИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Дискурс о формировании и развитии индийской национальной идеи (в дальнейшем – ИНИ) является одной из магистральных тем в индийской философии и историографии. Основной причиной значимости исследования данной темы следует назвать непосредственную связь с определением этносоциокультурных особенностей индийской цивилизации. ИНИ выступает в качестве детерминанты исторического генезиса культуры как Индии, так и Южной Азии в целом.

Как отмечал классик индийской историографии Р.Ч. Маджумдар, до британского правления в Индии отсутствовало какое-либо концептуальное осмысления понятия «нация». При этом на территории Индостана сложилась цивилизация, которая была скреплена ИНИ [5, 73]. Первоначально, следует уточнить, что необходимо понимать под термином «национальная идея». Данное понятие следует характеризовать как комплексную систему биоантропологических, социальнопсихологических и исторических установок, предопределяющих самоидентификацию индивидуума в определённом географическом и социокультурном пространстве. Зачастую в научной или публицистической среде термины «нация», «национальная идея» и «национализм» трактуются лишь *в историческом аспекте*, что приводит к нивелированному восприятию влияния этнического, лингвистического, религиозного и иных смежных факторов на становление искомых понятий. Кроме того, также наблюдается усиленный фокус на анализе политического и идеологического компонента национальной идеи, в то время как рассмотрение социально-экономического аспекта остаётся вне поля зрения [1, 126–127]. В контексте анализа ИНИ её базисными элементами следует считать (приведены по степени значимости в структуре ИНИ):

- этнолингвистический и социологический аспекты;
- религиозный и аксиологический аспекты;
- философско-идеологический аспект;
- политический аспект.

Необходимо охарактеризовать структуру ИНИ, используя метод структурного анализа данного понятия:

Этнолингвистический и социологический аспект. Индия исторически является самой разнообразной страной с этнолингвистической и социологической точек зрения. Во-первых, ИНИ присущ такой признак, как

коммунализм, согласно которому индийское общество представляет собой совокупность различных социальных единиц (общин), дифференцируемых по разным признакам. Исторически выделяется две формы социальной стратификации в Индии: а) варновая; б) джати-кастовая. Между различными видами общин выстраиваются иерархические отношения, скрепляемые системой *джаджмани*, согласно которой у каждой общины есть определённое место и роль в общей структуре индийского общества и данное положение община должна поддерживать без качественных изменений. Во-вторых, ИНИ присущ **фундаментализм** – идея, согласно которой каждая община (микрокультура) имеет право на обретение более высокого статуса над другими микрокультурами. История не только ИНИ, но и Индии в целом являет множество примеров того, как отдельные этносы внутри Индостана стремились к обретению автономии или независимости.

Религиозный и аксиологический аспекты. По меткому выражению сэра Чарльза Элиота, индуизм – это «парламент религий». Согласно концепции советского индолога М.К. Кудрявцева, поскольку религия является основой социального устройства обществ Востока, то социальное устройство цивилизации Индостана следует характеризовать как «*хиндуизм*», намеренно избегая понятия западноевропейской традиции. Основными чертами хиндуизма являются: а) **генотеизм**, согласно которому в индийской религии отсутствует понятие единого Абсолюта, поэтому Ишвара (Всевышний) может быть выражен различными формами и толкованиями, например, концепцией Тримурти и поочерёдной сменой аватар Брахмы, Шивы и Вишну; б) **веротерпимость**, согласно которой в Индии признаётся многообразие форм и видов религии; в) **квазирелигиозность**, согласно которой хиндуизм инкорпорирует в себя иные религии, будь то различные формы индуизма (как религии), буддизм, джайнизм, сикхизм, ислам, христианство; их представители занимают определённое варнокастовое положение в индийском обществе; г) **адаптация внешнего культурного влияния** без потери цивилизационной целостности. Хиндуизм пронизывал индийское общество, не давая ему дезинтегрироваться [3, 13–22]. В современной Индии это предопределило становление следующего принципа ИНИ – **мультикультурности** (лозунг «Единство в многообразии»).

Философско-идеологический аспект. В данном ракурсе следует отметить, что существенное влияние в осмысление и развитие ИНИ внесла индийская философия. По мнению российского индолога В.К. Шохина, её следует считать весомой в рамках понимания индийской истории, поскольку исторически индийцам было присуще искусство диалектического логического диспута. Первыми его формами стали религиозно-философские споры, проводимые ашрамами («лесными университетами») и буддистами. В них затрагивались не только теологические или экзистенциальные, но и политические вопросы [2]. Поэтому возможно говорить о поэтапном процессе **религиозной реформации** и секуляризации сознания в индийской истории.

Данные термины следует в некоторой степени отличать от западноевропейской традиционной трактовки, поскольку индийская религиозная реформация и секуляризм не предполагали оппозиционный характер индуизму и брахманизму, а лишь вырабатывали новые формы трактовки религиозно-культурных элементов бытия. Истории религиозной реформации посвящена монография известного советского индолога Р.Б. Рыбакова, в которой он выделяет несколько этапов религиозной реформации на территории Индостана:

- VI — V века до н.э. – Древний этап. Кризис ведизма и формирование первых «неортодоксальных» религий – буддизма, джайнизма, адживикизма.
- IV — VI века н.э. – Этап веданты. Развитие схоластической индийской философии (например, адвайта-веданта Шанкары, вишишта-адвайта-веданта Рамануджи).
- XVI — XVIII века – Этап исламской религиозной реформации. Значительным явлением эпохи стала разработка Акбаром I Великим учения о «дин-и-иллахи», в котором он стремился признать разные религии Индостана равноправными. Индуизм и ислам подверглись взаимопроникновению, благодаря чему возникли движения суфизма, сикхизма и бхактизма.
- XIX век — 1947 год – Этап классической религиозной реформации, движимой европеизированными философскими умами Индии (начиная с Раммохана Роя в индуизме и с Сайида Ахмад-хана в исламе).
- 1947 год – Современный этап. Период концепции секуляризма, закреплённого в Конституции Республики Индия [5, 133–134].

Соответственно, данную периодизацию представляется возможным применять при анализе эволюции ИНИ.

Политический аспект. В данном разрезе следует говорить о переходе ИНИ в политическое понятие **индийского национализма**. Индийский национализм базируется на понимании «особого пути» индийской цивилизации (нации), в то время как всякая другая нация также имеет собственный «особый путь». Один из вариантов определения индийского национализма дал пандит Джавахарлал Неру, по праву носящий титул «архитектора Индийского государства». «Панча шила», или «пять принципов», включают: а) взаимное уважение территориальной целостности и суверенитета; б) ненападение; в) невмешательство во внутренние дела; г) равенство и взаимная выгода; д) мирное сосуществование. Исторически индийскому национализму предшествовали **индусский** и **мусульманский национализм**, которые противостояли друг другу в рамках теории «двух наций» в период классической религиозной реформации. В XX веке под влиянием М.К. Ганди, Дж. Неру и А.К. Азада был выработан компромиссный подход в форме индийского **секуляризма**. Он заключается в следующих принципах:

- основной критерий секуляризма – рационализм;

- секуляризм – индивидуальная, а не общественная категория;
- секуляризм – приоритетная государственная задача, закрепленная в Конституции Индии;
- разграничение национализма и религии;
- разграничение государственно-общественных и религиозных институтов;
- принцип веротерпимости и свободы слова.

Таким образом, необходимо констатировать многообразие феномена индийской национальной идеи. Современный российский индолог Д.Б. Абрамов заключает, что ИНИ содержит в себе бинарное противоречие: а) стремление к унификации общества; б) стремление к дифференциации общества. Величина «разрыва» между ними составляет величину кризиса внутри индийского общества. Данный кризис измеряется либо автохтонными, либо аллохтонными критериями ИНИ:

1. Автохтонные критерии:
 - коммунизм;
 - фундаментализм;
 - генотеизм;
 - квазирелигиозность;
 - мультикультурность;
2. Аллохтонные критерии:
 - внешнее культурное влияние;
 - индийский национализм;
 - индийский секуляризм;
 - принцип веротерпимости [1, 5–15].

Литература и интернет-источники:

1. Абрамов Д.Б. Светское государство и религиозный радикализм в Индии. – М.: ИМЭМО РАН, 2011. – 187 с.
2. Диалектическая логика в Древней Индии. URL: <https://dialogic.livejournal.com/112153.html> (дата обращения: 17.10.2020).
3. Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии. – М.: «Наука» Восточная литература РАН, 1992. – 264 с.
4. Рыбаков Р.Б. Буржуазная реформация индуизма. – М.: 1981.
5. Majumdar R.C. History of the Freedom Movement in India. Vol. I. – Calcutta. Firma K.L. Mukhopadhyay, 1962.

© Ромашов Ю.А., 2020

ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИН-МИЗРАХИ В ИЗРАИЛЬСКОМ ФЕМИНИЗМЕ

Израильский феминизм как движение за права женщин возник в 1970-х годах под влиянием активно развивающегося американского феминизма. Традиционно активистками этого движения являлись женщины-ашкенази, то есть еврейские женщины, приехавшие в Израиль из европейских стран. Однако ашкеназы составляют лишь 30% всех израильских граждан. 50% населения Израиля и около 63% еврейского населения составляют *мизрахим* – еврей-выходцы из стран Азии и Африки. Они сами или их родители иммигрировали в Израиль в основном в 1950-х годах из арабского и мусульманского мира или из бывших окраин Османской империи: Марокко, Туниса, Египта, Йемена, Ирака, а также Турции, Ирана, Болгарии и Индии.

В данном докладе сделан акцент на место и роль женщин-мизрахи в движении израильского феминизма, а также тех проблем, с которыми сталкиваются женщины из-за своей расовой или этнической принадлежности.

Вопрос расовой идентичности остро стоит в израильском обществе. В то время как ашкеназские евреи, занимая высокое социальное и экономическое положение, имеют свободный доступ к образованию, качественной медицине и другим благам общества, еврей-мизрахи воспринимаются как граждане второго сорта, а у женщин-мизрахи практически нет доступа к образованию, и поэтому на рынке труда им достается черновая, низкоквалифицированная и трудоемкая работа. Одними из главных проблем для женщин-мизрахи стали плохое образование, бедственное положение матерей-одиночек, а также насилие и притеснение.

Однако израильский феминизм, привезенный из Америки ашкеназскими еврейками, оказался слеп к этнической принадлежности и не обращал достаточно внимания на проблемы, характерные именно для израильского общества. Женщины-ашкенази, доминировавшие в израильском феминизме, ориентировались на западный феминизм и отказывались признавать, что проблемы женщин-мизрахи, вызванные их цветом кожи, должны быть отдельно включены в повестку дня.

До недавнего времени женщины-мизрахи не были представлены в феминистском движении в Израиле. На 3-й ежегодной феминистской конференции в 1980 году из 255 зарегистрированных женщин только четыре были еврейками-мизрахи.

Универсализация израильского феминизма и отрицание существования неравенства на основе этнической принадлежности не могли не спровоцировать

серьезный внутренний конфликт. Середина 1990-х годов стала переломным моментом. Феминистки-мизрахи начали идентифицировать себя как отдельную группу, независимую от ашкеназских активисток феминизма, и выделили два основных вектора своей борьбы за равные права: борьбу против всеобщей расовой дискриминации евреев-мизрахи в израильском обществе и борьбу против подчинения конкретно женщин-мизрахи.

На 14-ой ежегодной феминистской конференции в 1999 году женщинам-мизрахи удалось привлечь внимание к своим проблемам, благодаря чему у них появились инструменты для борьбы за свои права на уровне широких общественных масс. Однако еврейки-мизрахи по-прежнему не имеют большого веса и влияния в политике, и этот вопрос только предстоит решить феминисткам-мизрахи.

Литература:

1. Henriette Dahan-Kalev. Tensions in israeli feminism: The mizrahi ashkenazi rift, Women's Studies International Forum Volume 24, Issue 6, November–December 2001, Pages 669-684.
2. Henriette Dahan-Kalev. Mizrahi Feminism in Israel, Jewish Women's Archive.
3. Michael Quinones. Intra-Jewish Discrimination in Israel: A Mizrahi Feminism Cut and Paste Primer, The Student Journal of International Affairs at The New School, September 24, 2014.
4. Smadar Lavie. Mizrahi Feminism and the Question of Palestine, Journal of Middle East Women's Studies Vol. 7 (2), pp. 56-88, spring 2011.

© Руновская М.С., 2020

ОТНОШЕНИЕ К ТРАДИЦИИ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТАЙПИНЦЗИН

Формирование идентичности, как известно, – процесс, всегда открытый изменениям и никогда не заканчивающийся. Основными факторами складывания национальной идентичности являются территориальные и климатические особенности, историческая память, политическое и экономическое устройство, языковое родство, но не менее важными составляющими выступают и культурные особенности, в том числе – философские и религиозные представления. В докладе особое внимание будет уделено последним.

Еще в 1927 году выдающийся китайский ученый и писатель Сюй Дишань высказал мнение о том, что для понимания китайского культурного кода в равной степени необходимо знание как конфуцианства, так и даосизма, поскольку даосизм обладает исключительным влиянием на повседневную жизнь людей Поднебесной, их мировосприятие. Но поскольку конфуцианство следует скорее рассматривать с позиций этико-политического учения, именно даосизм можно назвать собственно национальной религией Китая, выступающей одним из факторов этнической самоидентификации ханьского (и в целом – китайского) этноса.

В настоящее время в КНР даосизм сохранил свою исключительную «преемственность и непрерывность традиции», другими словами – жизнеспособность и основные положения своей доктрины. На Тайване же сложился своеобразный даосско-буддийский синкретизм, в результате которого даосизм приобрел и многие черты мировой религии, но, тем не менее, остался глубоко национальным верованием. Корни этой «преемственности» и неугасающего интереса не столько к психофизическим практикам, сколько к самому учению, безусловно, следует искать в литературных памятниках периода становления религиозного даосизма, которые способны пролить свет на этот конституирующий элемент «менталитета» китайской культуры.

К таким памятникам относится раннедаосский религиозный текст *Тайпинцзин* – «Канон о великом мире», датируемый II веком н.э. и излагающий взгляды на широкий круг политических, социальных, духовных проблем. Изначально Канон складывался в устной традиции на основе ранних религиозных даосских движений ханьского времени (в частности, школы Небесных наставников). Его гетерогенная структура, а также некоторые стилистические черты подтверждают возможный компилятивный характер памятника и его коллективное авторство. Некоторые поэтические особенности

памятника – такие как обилие повторов, экскламаций, этикетных фраз – указывают на присущий ему характер поучительного красноречия.

Вобравший в себя отдельные концепции учений Моцзы, Лаоцзы, а также черты религиозного идеализма, наивного материализма, доктрины о пяти превращениях *усин* и проч., *Тайпинцзин* чрезвычайно богат и разнороден в тематическом и идеологическом плане и имплицитно содержит в себе весь круг тем, разворачиваемых последующей эволюцией религиозного даосизма (концептуальный аспект, космологические представления, религиозная практика, а также социально-политическое учение). Вложенные в него идеи и подготовили начало институционализации даосизма Чжан Даолином и его потоками в I-II веках.

Идеалом *Тайпинцина* является воцарение на земле Великого равенства (*тайтин*), общество вырисовывается преисполненным социальной гармонии, воссозданной по изначальной гармонии Неба – системе *усин* (пяти первоэлементов), Инь-Ян, Неба-Земли и проч. *Ци* – эссенция – Великого равенства рождается из срединной гармонии *чжунхэ*, означающей единство всех *ци* космоса, встречных потоков Неба и Земли.

В отношении сотериологии, *Тайпинцзин* стоит на традиционно даосских позициях, ратуя за максимальное продление жизни и обретение бессмертия при жизни путем совершения добрых дел и употребления эликсиров, рецепты которых Небо посылает достойным из своих хранилищ. С этой доктриной связано учение о воздаянии (*бао*) и «переносе вины» (*чэнфу*).

Идея переноса вины – *чэнфу* – выступает одним из ключевых концептов памятника, избавление от ниспосылаемых Небом и Землей бедствий и несчастий за несправедные поступки людей прошлого должно совершиться весьма необычным путем, а именно – сверки и редактирования всех существующих писаний древности и современности. Таким образом, *Тайпинцзин* говорит о необходимости создания идеального канона, в котором была бы заключена вся мудрость веков, тесно связанная с воззрениями ханьской эпохи. *Тайпинцзин* дает подробные инструкции проведения этого трудоемкого и весьма запутанного «ритуала», обосновывает острую необходимость и даже предрешенную неизбежность его совершения.

Важно отметить, что, в связи с концепцией *чэнфу* и «сверкой» текстов и книг Ранней, Средней и Поздней Древности (одно из принятых в Древнем и Средневековом Китае периодизаций прошлого), в *Тайпинцине* происходит пересмотр традиционного определения «авторитетности» – достоверности и поучительности – текста на основе мудрости (т.е. изложения истин прославленными «мудрецами»). На первый план здесь поставлено небесное откровение и благодетельствование Неба, поскольку главной фигурой – своего рода проповедником – выступает обожествленный Небесный наставник, ниспосланный самим Небом для поучения и наставления «настоящих людей». Здесь еще раз ярко проявляются чисто религиозные черты памятника.

Таким образом, учение *Тайпинцзина* стало последней ступенью, предшествовавшей началу организационного оформления даосизма в качестве национальной религии. В результате возникла школа «Пути истинного единства» или «Пути Небесных наставников».

Развиваемые в Тайпинцзин идеи, в том числе – упомянутые выше *чэнфу* и *бао* (воздаяния и наказания через сокращение срока жизни) прошли через всю историю даосизма, получив развитие в таких трактатах, как *Баопу-цзы* («Мудрец, объёмлющий первоначальную простоту»), *Тайшан гань-ин пянь* («Главы высочайшего наставника о воздействии и отклике»), и многих других, усилившихся под катализирующим воздействием буддийской доктрины кармы.

Влияние заложённых в *Тайпинцзине* концепций простирается вплоть до XX века: ведь он не только послужил отправной точкой для религиозного даосизма во II-V веках н.э., но и стал идеологической базой для различных крестьянских движений Нового времени, движения Тайпинов (сер. XIX в.), а также во многом сформировал взгляды китайских реформаторов XIX-XX веков.

Можно заключить, что религиозный даосизм (зародившийся, в том числе, в *Тайпинцзин* и его основополагающих концепциях) был и является весьма активным элементом складывания этнопсихологии ханьцев. Сегодня даосизм остается действенной силой, определяющей отношение к миру широких слоев китайского народа.

Литература:

1. Торчинов Е.А., Даосизм: Опыт историко-религиоведческого описания. СПб.: Андреев и сыновья, 1993.
2. Ян Цзилин (楊寄林), Тайпин цзин (цюань саньцэ). 太平經 (全三册) . – Пекин, Чжунхуа шу цзюй (北京: 中華書局), 2019.
3. Hendrichske B., The scripture on Great Peace. The Taiping jing and the Beginnings of Daoism. University of California Press. 2006.
4. Puett, Michael, Temptation of sagehood: the rise and decline of sagely writings in Early China. — Harvard-Yenching Library Studies, № 8, 2007.

© Рязанова С.А., 2020

М. А. Савельева,
*аспирант кафедры социологии и психологии политики, факультет
политологии МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва*

З. Д. Утекова,
*аспирант кафедры социологии и психологии политики, факультет
политологии МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва*

ВЗАИМНОЕ ВОСПРИЯТИЕ РОССИИ И КАЗАХСТАНА

Между Россией и Казахстаном существует сеть неразрывных исторических, экономических, политических и культурных связей. Однако, несмотря на то, что обе страны высоко оценивают важность своего стратегического союза, за годы постсоветской независимости политический контекст взаимного восприятия значительно изменился. В настоящее время в нем существует ряд противоречивых тенденций, которые влияют не только на развитие двусторонних отношений, но и на взаимное восприятие жителей России и Казахстана.

Теоретической основой исследования является прежде всего *теория политического восприятия*, которая определяет ключевые структурные элементы образа страны, среди которых можно выделить образ территории, образ народа, образ власти, образ лидера и влияние страны на международной арене. В исследовании акцент был сделан на социально-демографических и психологических компонентах субъекта восприятия. Большое значение здесь для нас имели работы кафедры социологии и психологии политики факультета политологии МГУ им. М.В. Ломоносова [6, 121-123, 2, 34, 4, 66-75]. Также мы опирались на опыт казахстанских ученых, исследовавших восприятие страны – В. Адилова, Ж. Токбулатовой, Н. Мустафаева [1, 105; 5, 46-48, 3, 77-79].

Статья основывается на результатах качественно-количественного эмпирического исследования взаимного восприятия России и Казахстана, собранных авторами в период с 2017 по 2020 год. Методология исследования включала в себя 100 фокусированных полустандартизированных интервью (по 50 человек в каждой стране). В исследовании приняли участие респонденты из Казахстана, жители средних и крупных городов (94%): Нурсултан, Алматы, Караганда, Шымкент, Актау, Усть-Каменогорск, Акколь, Атбасар. В России это жители Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Севастополя, Екатеринбург, Твери, Нижнего Новгорода, Ростова-на-Дону, Сочи. Выборка в обеих странах была сбалансирована по полу, возрасту и образованию.

Для интерпретации данных использовались качественные методы с элементами количественных, в частности методы кодирования и шкалирования ответов на открытые вопросы, а также структурный анализ образа страны и её ключевых субъектов – образа территории, образа народа, образа власти, образа лидера и международной миссии.

Вербальные компоненты неосознаваемых аспектов образа страны фиксировались посредством выявления метафор и ассоциаций, давалась оценка когнитивной и эмоциональной составляющей в полученных ответах. Изучение восприятия образа страны осуществлялось под углом зрения ее привлекательности, силы и активности.

Взаимное восприятие стран в подавляющей степени дружественное. В целом образы России и Казахстана когнитивно-бедные, так как население слабо информировано друг о друге. Однако из-за того, что в Казахстане пользуются популярностью российские СМИ и Интернет-ресурсы, это дает гражданам более четкую и содержательную картину о современном политическом образе России, чего нельзя сказать в отношении российских респондентов, которые неоднократно подчеркивали слабое информационное освещение жизни союзного государства.

Политико-культурные традиции России предполагают более благосклонное отношение к тем странам, где у власти стоит «сильный и харизматичный руководитель», как, например, в Казахстане. Благодаря этому в целом повышается привлекательность, сила и активность образа страны.

Среди содержательных символов в представлении респондентов особенно выделяется категория «лидер» - это президенты В. Путин и Н. Назарбаев. У значительной части опрошенных именно они ассоциируются с современным образом власти. Исследование подтвердило, что такая персонификация связана с влиянием коммуникативного фактора – публичную активность президентов выделяли респонденты обеих стран.

Образы старшего поколения в большей степени когнитивно-сложные и эмоциональные, чем у молодых людей. Респонденты старшего и среднего возраста чаще характеризовали граждан соседней стран как «братьев», «родных людей», тогда как молодежь была более сдержанной в своих оценках.

Подавляющее число казахстанцев, говоря об образе российской власти употребляли слово «сильная», но далеко не всегда это соответствовало позитивным настроениям. Амбивалентность данного суждения в ответах зачастую подкреплялась такими сопровождающими эпитетами как *«коррупцированная»*, *«продажная»*. Отмечена негативизация образа России за счет «авторитарного характера» ее власти, который по мнению большинства респондентов не соответствует идеалам демократического общества. Также в категориях «внешнеполитический образ страны» и «образ территории» у многих респондентов проявилось убеждение в агрессивности политического курса России в отношении соседних стран – в «навязывание своей воли». В качестве аргументов, некоторые приводят «присоединение Крыма», которое было оценено ими как вмешательство во внутреннюю политику Украины.

Следует добавить, что относительно высокий процент опрошенных в Казахстане предрекают России «плохое будущее», в отличии от российских респондентов, которые в большинстве своем считают, что Казахстан будет

стабильно развиваться и «процветать».

Таким образом, результаты политико-психологического анализа демонстрируют наличие в сознании жителей России и Казахстана оснований для дальнейшего развития союзных отношений. Однако вместе с тем, существующие тенденции негативизации образа России в скором времени могут стать серьезной угрозой для интеграции евразийского макрорегиона.

Литература:

1. Адилов В. Образ России в Казахстане: опыт проектирования имиджа страны во внешней среде / дис... канд. соц. наук: 23.00.02: – Москва.: 2009. – 198 с.
2. Власть и лидеры в восприятии российских граждан. Четверть века наблюдений (1993–2018) отв. ред. Е.Б. Шестопап. М.: Издательство «Весь Мир», 2019 г. – 656 с.
3. Мустафаев Н. Восприятие России в Казахстане: политическое измерение / Вестник Евразии. 2008 г. – С. 118-124
4. Образы власти в постсоветской России. Политико-психологический анализ / под ред. Шестопап Е.Б. — М.: Алетейя, 2004. С.24.;
5. Токбулатова Ж. Образ Казахстана в России по материалам СМИ / Известия РАН. Серия географическая, 2019 г. № 5, с. 32–42
6. Шестопап Е.Б., Смутькина Н.В. Факторы восприятия постсоветских стран в современном обществе // Полис, 2018;

© Савельева М.А., Утекова З.Д., 2020

ХРИСТИАНЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА: НА ПЕРИФЕРИИ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

В V веке христианство переживало период догматических расколов, связанных с вопросом соотношения Божественного и человеческого начал Христа. Согласно учению антиохийской богословской школы – несторианства, в Христе находились две отдельные природы: Божество избрало Себе в качестве сосуда рожденного Марией человека – Христа. Отсюда происходит утверждение о том, что Марию следует называть не Богородицей, а Христородицей. Противоположным ему было монофизитство – александрийское учение о Богочеловеке, в котором соединились Божественная и человеческая природы. Александрийский патриархат в этот период добился пика могущества.

Рим и Константинополь объединились против возвысившейся Александрии, и в 451 году в Халкидоне был созван новый – Четвертый Вселенский Собор христианской Церкви, на котором был сформулирован догмат о двух совершенных, нераздельных, но и неслиянных природах Христа и осуждены монофизитство и несторианство.

Противоречия между диофизитской византийской Церковью и монофизитскими Церквями христианского Востока стали с тех пор одной из самых острых церковно- и государственно-политических проблем ранневизантийского государства. Монофизитство отражало особые политические устремления Египта и Сирии и служило коптскому и сирийскому сепаратизму лозунгом в борьбе против византийского владычества.

Политика византийских императоров и их подходы к неправославным христианам государства были переменчивы и неоднозначны. Случалось, что на престоле оказывались приверженцы монофизитства, как Василиск (475–476 гг.) или Анастасий (491–518 гг.), или предпринимались попытки найти компромисс и примирить распавшуюся Церковь, что, напротив, в случае с Зиномом (474/ 6–491 гг.) лишь обострило конфликт и привело к расколу между Константинополем и Римом. Покровительство монофизитству приводило к налаживанию отношений с ближневосточными провинциями империи, но и усилило гнев Запада и православного населения Нового Рима. Так, правление Анастасия, ярого приверженца монофизитства, было ознаменовано многочисленными религиозными восстаниями и мятежами.

Религиозное противостояние усугублялось противостоянием димов. «Синие» представляли греческое православие, в то время как «зеленые» являлись приверженцами монофизитства и других восточных ересей. Так, от

того, к какому толку относился правитель, зависело, какая партия будет в фаворе, а какая – в оппозиции.

Разрыв с монофизитской политикой Анастасия произошел при Юстиниане I Великом (527–565 гг.), который являлся ярким сторонником православия и придерживался концепции «одна Империя, одна вера». Для ее реализации ему было необходимо объединиться с Западом, разорвать отношения с монофизитами. Осознав, что поиски компромисса с еретиками не приведут к положительному результату, правитель перешел к более жестким мерам. Монофизитам было запрещено агитировать против Халкидонского собора, своими законами Юстиниан лишил еретиков права распространять свои учения,ставлять клириков, иметь храмы, осуществлять общественное богослужение и совершать таинства и требы. Еретикам также запрещалось занимать государственные должности. Браки православных с еретиками не признавались. Как правило, еретикам не разрешалось выступать свидетелями в суде. Часто имущество еретиков подвергалось конфискации.

Такие направленные против еретиков крутые меры угрожали власти Василевса, но отменить их он не мог, опасаясь реакции приверженцев Халкидона на Востоке и Рима на Западе. Здесь примечательна деятельность его супруги императрицы Феодоры, которая всегда, в противовес Юстиниану, покровительствовала монофизитам и была у них в большом почете.

Религиозный вопрос так и остался нерешенным и при следующих правителях Византии лишь обострялся. Отвоение восточных провинций у персов вновь поставило государство лицом к лицу с проблемой монофизитства. Попытка Ираклия примирить все стороны, выдвинув идею о монофелитстве – единой воле, не только не стала успешной, но и оттолкнула как православных христиан, так и монофизитов. В империи произошел еще один раскол и сформировалось новое течение, что только усложнило ситуацию в государстве.

Религиозное брожение, политическая и военная слабость империи стали причинами быстрого перехода восточных провинций – Египта и Сирии – под власть арабов-мусульман. Для монофизитов и других отвергнутых на Соборах течений приход мусульман, хоть и не был радостным событием, но и не вызывал яркого сопротивления, так как они не ощущали привязанности к Византии. Одно «иго» сменялось другим, завоевание проходило без существенных кровопролитий и разрушений, а копты и сирийские христиане порой становились помощниками арабов.

Иноверцы вошли в состав Халифата в качестве зиммиев. Слово зимма переводится как «защита, договор, обязательство», т.е. подразумевалось, что они добровольно вступили с завоевателями в неравные договорные отношения. Зиммиями могли стать лишь люди Писания, т.е. к ним относились лишь последователи авраамических религий: христиане и иудеи, а также сабии. Однако в дальнейшем завоеватели расширили этот круг. Для мусульман не имело значение, к какому толку относились те или иные иноверцы в рамках

своих вероучений, поэтому положение христианских еретиков значительно улучшилось: прекратились религиозные гонения и ограничения. Так, в Александрию возвратился любимый народом патриарх Вениамин.

Заклучив с мусульманами договор зимма, иноверцы сохраняли личную свободу и имущество, но их земли становились собственностью государства, которое могло сохранить за бывшими собственниками право пользования ими, на землю же налагался поземельный налог – харадж, а на население – подушная подать – джизья. Более того, налоги, установленные мусульманами, не превышали те, которые уже существовали во времена византийского владычества, а иногда могли быть и ниже. Зачастую процесс сбора налогов оставался в руках местных чиновников, и поэтому документация долгое время велась не на арабском языке. Подобный поземельный налог уже существовал накануне мусульманского завоевания в Византии и у персов, и принятие его арабами не изменило самой сути налога. Так, копты в Египте получали взамен поземельного налога покровительство Византии, налоговые льготы и возможность восстановить и расширить церковную собственность, что способствовало более плавному переходу к мусульманскому подданству, не привнесшему кардинально новых изменений в этой сфере.

Занятые вопросами укрепления своей власти и продолжения газавата, новые властители не интересовались своими новыми подданными из числа иноверцев, оставляя их на попечение местной администрации, которая в свою очередь не вмешивалась во внутренние дела общин зиммиев.

Несмотря на то, что правозаконными признавались только решения мусульманских судей – *кади*, иноверцы не исключались из правовой системы Халифата, в отличие от положения дел в Византийской империи. Сохранявшиеся же законы патриархов грозили лишь церковными карами. Также иноверцы, что сходно с положениями кодекса Юстиниана, как и рабы, не могли свидетельствовать в суде против мусульманина (православного в византийском случае) и даже против своего единоверца.

Подводя итог, можно сказать, что арабские завоеватели осознавали необходимость продуктивного взаимодействия с коренным населением, которое в первые века существования Халифата численно превышало мусульман. Поэтому зиммии были включены в правовую систему Халифата, поначалу обладали широкой автономией и даже были более свободны в религиозном плане, чем при прежних своих «покровителях». Мусульмане, пришедшие к власти, не интересовались вероисповедными вопросами иноверцев, для них существовали лишь истинно верующие и неверные, в то время как в эпоху византийского владычества монофизиты и прочие отвергнутые на Вселенских Соборах христиане подвергались жестоким гонениям.

Литература:

1. ‘Абд ар-Рахман ибн ‘Абд ал-Хакам. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса. Пер. с араб., предисл. и прим. С.П. Певзнера. – М.: Наука, 1985.
2. Абу Йусуф Йа‘куб б. Ибрахим ал-Куфи. Kitab ал-харадж. Пер. с араб. и коммент. А.Э. Шмидта – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.
3. Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока (VII – середина XIII в.). – М.: Наука, 1984.
4. Острогорский Г.А. История Византийского государства. Пер. с нем. – М.: Сибирская Благозвонница, 2011.
5. John of Nikiu. The Chronicle of John, Bishop of Nikiu. Transl. by R.H. Charles. – London: Williams & Norgate, 1916.
6. The New Cambridge History of Islam. Vol. 1. The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

© Саидова А.К., 2020

ИНТЕГРАЦИЯ ИММИГРАНТОВ В ЯПОНСКОЕ ОБЩЕСТВО

В последние годы заметны тенденции по активизации иммиграционных потоков в Японию: в 2016 году в Японии было официально зарегистрировано 2 382 822 гражданина зарубежных государств, в 2017 году – 2 561 848 человек, а в 2018 году – уже 2 731 093 [7]. В связи с ростом числа иммигрантов становится актуальной проблема их интеграции в японское общество. Известно, что Япония – мононациональное государство, в котором чуть более 2% населения приходится на иностранных резидентов, поэтому большой интерес представляет изучение особенностей процесса включения иммигрантов в японский социум.

Основная цель доклада заключается в анализе интеграционных явлений и актуальной иммиграционной ситуации в Японии.

В качестве материалов исследования были использованы источники на японском, английском и русском языках. Их можно разделить на следующие группы: нормативно-правовые акты Японии, новейшие статистические данные, подготовленные и опубликованные официальными властями, независимыми агентствами и СМИ, а также материалы японских и англоязычных средств массовой информации.

Говоря об усилении иммиграционных потоков, необходимо указать на причины, обуславливающие эти процессы. Однако определяющими факторами притока иностранного населения в Японию являются демографические проблемы, которые прямым образом влияют на появление экономических трудностей. Имеются в виду резкое сокращение населения, старение японского общества и нехватка рабочей силы, которую можно считать следствием сложной демографической ситуации.

Вследствие увеличения иностранного рабочего населения, как квалифицированного, так и неквалифицированного, Правительство почувствовало необходимость в активизации мер по включению их в японское общество. В 2018 году Правительство приняло пакет «Комплексных мер по принятию иностранных граждан и сосуществованию с ними».

Основными положениями плана являются:

1. Создание основы для обмена мнениями между японскими и иностранными гражданами с местными органами власти.

2. Осуществление информационно-просветительских мероприятий с целью создания «инклюзивного общества», в котором все люди поддерживают и ценят друг друга и права человека.

3. Обеспечение поддержки квалифицированным иностранным работникам.

4. Активная поддержка усилий местных органов власти по включению иммигрантов через программы субсидирования.

5. Расширение возможностей сдачи экзаменов по специализированным профессиям.

6. Укрепление инфраструктуры образования в области японского языка через Японский фонд и поощрение усилий, направленных на популяризацию японской культуры и общества.

В политике интеграции большую роль играет общественное мнение, так как для настоящих и глобальных изменений требуется поддержка населения. Важно отметить, что местное население очень дорожит «чистотой крови» и уникальной японской идентичностью, отказывается ее терять и делить с вновь прибывшими и уже ассимилировавшимися иммигрантами, не выражает желания принимать их и детей от смешанных браков за истинных японцев. В стране сильны националистические настроения. Показательным примером может выступить недавний прецедент, случившийся с известной теннисисткой интернационального происхождения Наоми Осака. Отец спортсменки родом из Гаити, а мать — японка. Известные японские комики обратили внимание на цвет кожи Осака, посоветовав ей воспользоваться отбеливателем и меньше загорать [20].

С целью постепенного смягчения отношений между японским населением и иммигрантами политическая элита все большее внимание уделяет вопросам благоустройства иностранных резидентов. В последнее десятилетие стали популярными дискуссии на тему «мультикультурного симбиоза», в частности, о возможности для бразильцев, испанцев, китайцев получать образование на родном языке.

В процессе социальной интеграции и адаптации иммигрантов значительную роль играют органы местного самоуправления, неправительственные организации и даже сообщество местных жителей. Местные власти выявляют потребности иммигрантов с помощью социологических опросов и анкетирования, организуют школы для обучения иностранцев японскому языку. Неправительственные организации помогают мигрантам в поисках жилья, трудоустройстве, контроле за соблюдением условий труда. Среди них — Общество помощи женщинам-выходцам из Азии, Общество солидарности с азиатскими рабочими, Азиатский центр иммиграции, Международное движение против дискриминации на расовой почве при Совете по экономике и социальным проблемам ООН, организация «Народы Азии вместе» и Центр по здоровью и правам мигрантов.

Усиливаются дискуссии о предоставлении иностранным резидентам, которые проживают на территории Японии длительное время, права голоса. Например, уже в 2009 году в городе Кавасаки власти приняли муниципальное постановление, согласно которому иностранные жители, достигшие восемнадцатилетнего возраста и проживающие в городе более трех лет, могут принимать участие в местных референдумах.

Те, кто поддерживает идею предоставления иммигрантам права голоса, считают, что этот шаг неизбежен, учитывая растущее число иностранных жителей, а также стремление правительства увеличить число иностранных рабочих в преддверии Олимпийских игр 2021 года.

Профессор университета Комадзава Накано Юдзи, специалист по иммиграционным вопросам, заявляет: «Международное сообщество может подвергнуть сомнению способность Японии гарантировать права человека, если государство будет продолжать отказываться признать долгосрочных жителей членами японского сообщества или не предоставит им определенные права» [18].

Вследствие крайней закрытости японского общества, исключительной однородности национального состава государства местное население проявляет враждебность по отношению к иммигрантам. Это отражается на условиях труда иностранных рабочих, ограничении их прав, выражается в оскорблениях и отсутствии гостеприимства, которым подвергается иностранное население. Тем не менее, несмотря на то, что руководство Японии не желает превращать страну в многонациональное государство и хочет сохранить его гомогенность, оно все-таки предпринимает попытки на пути к интернационализации. Сейчас основная задача состоит в преодолении недостатка рабочей силы с помощью иммигрантов и повышении уровня и авторитета Японии в науке путём привлечения ученых из зарубежных стран. Ведется активная деятельность по приглашению специалистов разной квалификации из других стран, создаются условия для их комфортной работы, поэтому неизбежно совершаются шаги на пути к интеграции иностранного населения в японское общество.

Источники:

На японском и английском языках

1. Закон об иммиграционном контроле и признании беженцев от 4.10.1951 г.
2. Закон №152 «О регистрации иностранцев» от 28.04.1952 г.
3. Официальный портал Иммиграционного бюро Министерства юстиции Японии, [Электронный ресурс] - URL: <http://www.immi-moj.go.jp/>
4. Официальный портал Министерства юстиции Японии, [Электронный ресурс] - URL: <http://www.moj.go.jp>
5. Официальный портал Статистического бюро Японии, [Электронный ресурс] - URL: <http://www.stat.go.jp/data/jinsui/index.htm>
6. «Комплексные меры по принятию иностранных граждан и сосуществованию с ними» Министерства юстиции Японии, [Электронный ресурс] - URL: http://www.moj.go.jp/nyuukokukanri/kouhou/nyuukokukanri01_00127.html
7. Отчет Иммиграционного бюро Министерства юстиции Японии по иммиграционному контролю, часть 1, [Электронный ресурс] - URL: <http://www.moj.go.jp/content/001310187.pdf>

8. Программа Министерства юстиции по привлечению высококвалифицированных специалистов, [Электронный ресурс] - URL: http://www.moj.go.jp/ENGLISH/m_hisho06_00043.html
9. Статистический ежегодник Японии за 2020 год, [Электронный ресурс] - URL: <https://www.stat.go.jp/english/data/nenkan/69nenkan/1431-02.html>

Литература и интернет-источники:

10. Маркарьян С.Б. Иммигранты в японском обществе: необходимы, но желательны ///Япония: экономика и общества в океане проблем/ Институт востоковедения РАН; Ассоциация японоведов. - М.: Вост. лит., 2012.
11. 30% иностранцев, живущих в Японии, заявляют о дискриминации, 31.03.2017, Маинити симбун, [Электронный ресурс] - URL: <https://mainichi.jp/english/articles/20170331/p2a/00m/0na/016000c>
12. Больше вьетнамских стажеров принуждают работать на зараженной территории Фукусимы, 18.04.2018, The Japan Times, [Электронный ресурс] - URL: https://www.japantimes.co.jp/news/2018/04/18/national/vietnamese-trainees-made-conduct-fukushima-decontamination-work-union-says/#.WuEcrFOFM_1
13. В преддверии Олимпиады 2020 возобновляются дебаты по поводу предоставления иностранцам права голосовать, 20.08.2014, The Japan Times, [Электронный ресурс] - URL: https://www.japantimes.co.jp/news/2014/08/20/national/politics-diplomacy/debate-foreigner-voting-rights-reignites-ahead-2020-olympics/#.WuEculOFM_1
14. «Японские комики извинились перед Наоми Осака», Barnaby Lane, 26.09.2019, Business Insider, [Электронный ресурс] - URL: <https://www.businessinsider.com/comedy-duo-apologize-for-saying-naomi-osaka-needs-some-bleach-2019-9>

© Санжиева А.Д., 2020

ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: РЕЛИГИОЗНОСТЬ VS ГРАЖДАНСТВЕННОСТЬ?¹

Конструирование государств в Центральной Азии, характеризующихся в современной науке как national-state, все более связывается с процессами формирования национальной и религиозной идентичностей, а также контекстной роли каждой из них. Этот регион при всей общности культурно-исторических процессов сохраняет высокую поляризацию с разницей в политических и управленческих механизмах, а также принципиальными отличиями в области экономики. Объединяющими тенденциями сегодня можно назвать общее стремление к укреплению институтов государства, где религия, мусульманская общность и национальная идентичность получают все большее значение. А наблюдаемый религиозный ренессанс представляется реакцией на распад СССР и последующую за этим деконструкцию прежних смыслов и привычного образа жизни населения.

Современные вызовы на постсоветском пространстве не ограничиваются лишь экономической повесткой, каждая из стран этого обширного региона находится в поиске внеэкономической «концепции» или же «идеи», которые могли бы гарантировать целостность и стабильность внутри общества. Центральная Азия в силу своего особого геополитического положения является регионом распространения подобных концепций: современные евразийская мысль, пантюркизм, идея алтайской цивилизации, и разного рода религиозные движения – являются реакцией правительств, общества и отдельных его представителей на структурные социальные изменения.

Распад СССР и появление принципиально новых общественных ценностей сформировали не только запрос на модификацию экономических механизмов, но и выявили ряд вопросов, связанных с процессом самоидентификации граждан в новых условиях. Отождествление себя с государством при всеобъемлющем плюрализме и глобализации очевидно осложнилось и выдвинуло на первый план различные формы идентичности: первенство гражданской идентичности стало не таким очевидным как в советскую эпоху, а национальная, религиозная и территориальная принадлежности вновь заняли свое место в фокусе общества. Подобное может объясняться стремлением независимых государств определить свое место в мировой истории, вернуть значение национальному языку, быть признанным международным сообществом [1, 131 - 135]. Конечно же, все эти

¹ Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ для молодых ученых-кандидатов наук МК-636.2020.6

направления нашли свое отражение в первых нормативных правовых актах новых государств и уже во многом стали страницами их национальных историй. Но однажды запущенный процесс продолжается. Сегодня он действует не столько по инерции, сколько потому как отвечает общественным настроениям.

Таким образом, целью данной работы является попытка рассмотреть процесс *ревитализации ислама* и изменения положения *тюркской национальной идентичности* в регионе, а также объяснить их значение в современном процессе национального строительства в Центральной Азии.

Литература:

1. Садохин А.П., Этнология – М.: 2001.

© Сапрынская Д.В., 2020

НАЦИОНАЛИЗМ В ЯПОНИИ: ТЕНДЕНЦИИ СРЕДИ МОЛОДЁЖИ

Для понимания современного японского патриотизма и национализма необходимо обратиться к истории страны. С 1990-х годов Япония теряет свои позиции в экономике: «лопается» экономический финансовый пузырь, что приводит к краху на фондовом рынке, долговому и банковскому кризисам. Изменяется и положение ее ближайших соседей — Китая и Кореи. Китай начинает играть лидирующую роль в регионе, что весьма непривычно для сознания японцев. Все это вызывает беспокойство в обществе. Японцев начинают объединять не только социальная идентичность, но и страх перед внешним врагом и внутренними проблемами страны. С 1997 по 2003 год наблюдается стремительное увеличение чувства незащищенности среди японцев, когда обеспокоенность возможными военными столкновениями возросла с 20 до 46 % [6, 84].

На этой почве усиливался и продолжает усиливаться японский государственный национализм. На современном этапе своего развития он представляет собой комплекс идеологических воззрений и политической практики японских властей, в которой центральное место отводится манипуляции массовым сознанием японцев от имени нации и ради ее блага [2]. Примечательно, что националистическая идеология в Японии не сошла на нет к началу нового тысячелетия вопреки предсказываемому упадку, а, наоборот, стала усиливаться. Национализм для японского государства до сих пор остаётся консолидирующей, оборонительной силой. Объясняется это тем, что такая государственная идеология всегда находила поддержку со стороны большей части общества. Японские правящие круги нацелены на поддержание у японцев веры в превосходство японской нации и государства, на распространение этой идеи, прежде всего, среди японской молодежи.

Согласно опросам Правительства Японии, в 2014 году процент японцев, любящих свою страну и испытывающих к родине патриотические чувства, впервые с 1987 года поднялся до 87 %. Можно даже сказать, что «японцы стали более откровенно выражать свою национальную гордость» [5]. Важно отметить, что факторами гордости выступают: безопасность жизни, красота японской природы, культура и искусство. Это свидетельствует о преобладании в японском обществе «конструктивного» патриотизма.

Среди молодых японцев 98 % гордятся, что родились в Японии, а 72 % готовы служить интересам страны [4]. Однако для них главную роль играет возможность удовлетворения своих потребностей, которая зависит от экономического потенциала страны. Удовлетворенность жизнью положительно влияет на восприятие собственной страны и стимулирует чувство принадлежности к нации.

В 2018 году было проведено исследование общественного мнения, в котором респондентам-японцам в возрасте 18-25 лет предлагалось ответить на вопросы, затрагивающие понятия национализм и патриотизм. Исходя из ответов молодых японцев, можно предположить, что они не подвержены неонационалистическим веяниям. Самым важным для них является тренд на мягкую силу во всех ее проявлениях (культура, искусство, технологии). Также большинство респондентов положительно отзывались о международном сотрудничестве и культурном обмене. Главными качествами лидера, с учетом специфики японского менталитета, молодыми японцами признаны умение строить диалог с гражданами, советоваться с ними и решать поставленные задачи. Данные характеристики вполне вписываются в концепцию Р. Шаца о конструктивном патриотизме, и достаточно ярко ее выражают. Подтверждением этому является то, что японцы критически относятся к своему нынешнему лидеру и считают, что ему не хватает решительности, независимости, смелости. Также в пользу конструктивного патриотизма говорит и то, что молодое поколение ясно видит проблемы в современном обществе. В отношении внешней политики можно также добавить, что молодежь настроена миролюбиво и желает сотрудничать со странами-соседями, несмотря на разногласия. Важно добавить, что молодые японцы очень чувствительны к любому проявлению военной агрессии. Они убеждены, что конфликты следует решать мирным путем; военное столкновение — неприемлемо. Современную молодежь отличает от старшего поколения то, что они могут спокойно говорить о войне, понимая, что это «черные» страницы истории, но которые уже в прошлом. Их патриотизм отходит от концепции «культуры стыда», и японцы перестают ассоциировать страну с военными преступлениями, а любовь или гордость за родину воспринимать как национализм.

Главной тенденцией можно считать ориентированность на культуру и кооперацию. Японская молодежь транслирует приверженность к мягкой силе и отрицает возможность военных конфликтов. Данное исследование позволяет сделать вывод о миролюбии молодежи и ее тяготении к «конструктивному» патриотизму.

Литература:

1. Корнилов М. Н. 2009. 03. 040-042. Современный молодежный национализм в Японии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 9, Востоковедение и африканистика: Реферативный журнал. 2009. №3.
2. Крупнянко М. И., Арешидзе Л. Г. Япония: идеология государственного национализма // История и современность, № 2, 2010, 185– 215;

3. Мельникова Н.М. Патриотизм и национализм глазами японской молодёжи // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2019. №3;
4. Kei K., Koichi T., Miwako H. The Survey of Japanese Value Orientations: Analysis of Trends over Thirty-Five Years // NHK Broadcasting Studies. 2010. No. 8. P. 1–62;
5. Machida S. National Sentiments and Citizens' Attitudes in Japan toward the Use of Force against China // Asian Journal of Comparative Politics. 2017. Vol. 2. No. 1. P. 87–103;
6. Tsunekawa K. Dependent Nationalism in Contemporary Japan and its Implications for the Regional Order in the Asia Pacific. Perth: Asia Research Centre, Murdoch University, 2006.

© Седых М.М., 2020

ПОЛИТИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ НАПРЯЖЕННОСТЬ МЕЖДУ ГОНКОНГОМ И КНР

Вопрос роли Гонконга в международной политике и мировой экономике актуален в сложившейся экономической и политической ситуации Азиатско-Тихоокеанского региона.

Гонконг со второй половины XX века играет ключевую роль в экономическом развитии Азии – предоставляет выгодные условия для участников международной торговли и занимает высокие позиции в рейтинге экономической свободы – 2 место после Сингапура в 2020 году.

Социальная нестабильность и антиправительственные выступления в Гонконге проходят с разной периодичностью с момента присоединения полуострова к Китаю как специального административного района (САР) по Совместной декларации по вопросу о Гонконге, подписанной в 1984 году.

Гонконг как бывшая британская колония переняла культурные традиции, принципы международной торговли, демократию. Когда возникла необходимость интеграции Гонконга в КНР, был разработан принцип, который делал возможным сосуществование коммунистических идей и демократии, принципов капитализма и социализма – «одна страна – две системы». Данный концепт стал основой договора 1997 года (англ. СЕРА), согласно которому на территории бывшей колонии был создан специальный административный район (САР).

Многие жители были против интеграции на исторических началах и предпочитали остаться независимыми от материка, что выразилось в ежегодных забастовках 1 июля (день присоединения Гонконга). Последние несколько лет митинги участились и их масштаб увеличился в несколько раз. Антиправительственные выступления связаны с попытками ограничить демократические свободы и нарушить принцип «одна страна – две системы».

Первая серьёзная попытка ограничения Гонконгского суверенитета – воздействие на остров путём внесения поправок в законодательство произошло в 2003 году. В июле в Гонконге прошло выступление против принятия закона «О национальной безопасности», также известного как «статья 23», так как в законопроекте упоминалось понятие государственной измены против КНР. Критики утверждали, что это законодательство подорвет свободу слова. Подозрения усугубились отказом правительства издать «Белую книгу» по этому законодательству (отчет, который информирует читателей о сложном вопросе и излагает позицию издающего органа по этому вопросу). В результате на улицы вышло более 700 тыс. протестующих, и законопроект был отложен на неопределенное время.

Образовательная система Гонконга – одна из самых передовых в мире, однако материковое правительство также попыталось подчинить её собственным интересам. В частности, в 2012 году КНР принял директиву, по которой в

гонконгских школах дети должны были посещать уроки патриотического воспитания. Население острова вновь отреагировало многочисленными демонстрациями, в которых приняли участие учителя, ученики и борцы за демократию. В результате разрешение на посещение данных уроков дают гонконгским ученикам их родители.

Совместно с политической напряженностью возникают и социальные конфликты между жителями острова и материка.

Различия в культурных ценностях и в поведении также остро проявились в 2012 году. Скандал был вызван инцидентом в гонконгском метро. Жительница материка с ребенком ели и мусорили в вагоне, чем вызвали неодобрительные высказывания местных жителей. Конфликт нашел отклик в прессе. Гонконгцы собрали в Интернете краудсорсинг для оплаты рекламы на всю страницу в местной газете Apple Daily, в которой приезд жителей материка в Гонконг сравнивался с нашествием саранчи.

Попытки КНР влиять на политику Гонконга продолжились в 2014 году. ПК ВСНП (Постоянный Комитет Всекитайского собрания народных представителей) требовал от гонконгского комитета по выдвижению заранее утвердить трёх кандидатов на выборах, прежде чем перейти к голосованию с привлечением широких слоев населения. Протесты вспыхнули из-за решения Пекина ограничить Гонконг в возможности избирать своего лидера. Демонстрация, получившая название «революция зонтиков», продолжалась 79 дней, число участников превышало миллион человек. Данная ситуация является одним из доказательств негативного отношения населения острова к попыткам ограничить их независимость. В ходе протестов пресса также подверглась давлению со стороны материка. Была создана Комиссия по национальной безопасности, итогом деятельности которой стало уведомление Государственного управления печати, публикаций, радио, кино и телевидения (SAPPRFT) для всех СМИ, указав, что им запрещено публиковать «критические отчеты» без предварительного разрешения их работодателей.

Исследование доверия населения к СМИ 2014 года, проведенное школой журналистики Китайского университета Гонконга, показало, что доверие ко всем формам СМИ упало до самого низкого уровня с 1997 года, а общественный рейтинг свободы прессы снизился до отметки 6,61 из 10.

Ярким примером проблем политического взаимодействия острова и материка является реакция гонконгского населения на закон об экстрадиции 2019 года. Суть законопроекта состояла в том, что местные власти могли бы задерживать и выдавать людей, находящихся в розыске, материковому Китаю и Тайваню. Данное предложение вызвало волну протестов, так как население опасалось, что законопроект поставит жителей Гонконга и приезжих под юрисдикцию материкового Китая, управляемого Коммунистической партией, что ограничит права граждан и подорвет автономию региона. Так же граждане опасались, что благодаря данному закону материковый Китай получил бы широкие полномочия на территории Гонконга и оказывал бы воздействие на демократический политический

строй Гонконга путем силового влияния на политиков, настроенных негативно по отношению к сближению КНР и Гонконга.

Протесты были приостановлены из-за пандемии COVID-19, но в феврале 2020 года продолжились. 30 июня Постоянный комитет Всекитайского собрания народных представителей (парламент КНР) принял закон об обеспечении национальной безопасности в Гонконге, чем вызвал ответную реакцию капиталистических стран мира и демонстрации на острове. Протестующие также утверждали, что введение данного закона может отрицательно повлиять на будущее экономическое сотрудничество с международными партнерами. Франция и Германия отказались ратифицировать соглашение с Гонконгом об экстрадиции. Великобритания и США запретили экспорт в КНР полицейского оборудования, поддержав возможность проведения дальнейших митингов.

Таким образом, напряжение в отношениях между Гонконгом и КНР проявляются в законодательной и социальной сферах, а также в сфере образования и культуры. Противоречия вызваны, во-первых, стремлением последнего подчинить САР своей политике. Принцип «одна страна – две системы» перестал работать с первой попыткой властей материка навязать свои идеи администрации острова. Во-вторых, многие социальные конфликты вызваны экономическим различием между регионом и материком, так как жители материка хотят пользоваться благами демократического капиталистического мира. В-третьих, социальная напряженность также вызвана культурными различиями – особенностями поведения и моральными ценностями.

Интернет-источники:

1. Великобритания распространила на Гонконг эмбарго на поставки вооружений КНР // ТАСС. 04.08.2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/9118885> (дата обращения: 19.10.2020)
2. Мельничук С. Погромы в Гонконге. Зачем протестующие штурмуют правительство // РИА Новости. 02.07.2019. [Электронный ресурс]. URL: <https://ria.ru/20190702/1556116091.html> (дата обращения: 19.10.2020)
3. Andrew Stevens. Beijing Says No to Open Elections in Hong Kong // CNN World. 05.09.2014. [Электронный ресурс]. URL: <https://edition.cnn.com/2014/08/31/world/asia/hong-kong-elections/index.html> (дата обращения: 20.10.2020)
4. Charles Custer. Hong Kong vs. China: What's All the Fighting About? // ThoughtCo. 12.11.2019. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.thoughtco.com/china-vs-hong-kong-687344> (дата обращения: 20.10.2020)
5. David Bandurski. Learning to Live with Our Differences // China Media Project. 08.02.2012. [Электронный ресурс]. URL:

- <http://chinamediaproject.org/2012/02/08/learning-to-live-with-our-differences/> (дата обращения: 19.10.2020)
6. Joyce Lau. Thousands Protest China's Plans for Hong Kong Schools // The New York Times. 29.07.2012. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.nytimes.com/2012/07/30/world/asia/thousands-protest-chinas-curriculum-plans-for-hong-kong-schools.html> (дата обращения: 20.10.2020)
 7. Mainland and Hong Kong Closer Economic Partnership Arrangement // Trade and Industry Department. The Government of the Hong Kong Special Administrative Region. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.tid.gov.hk/english/cepa/index.html> (дата обращения: 20.10.2020)
 8. Suzanne Pepper. After the Hong Kong Extradition Bill Row, Will a National Security Law Be Next on the Cards? 15.06.2019. [Электронный ресурс]. URL: <https://hongkongfp.com/2019/06/15/hong-kong-extradition-bill-row-will-national-security-law-next-cards/> (дата обращения: 20.10.2020)
 9. The Joint Declaration // Constitutional and Mainland Affairs Bureau. The Government of the Hong Kong Special Administrative Region of the People's Republic of China. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cmab.gov.hk/en/issues/jd2.htm> (дата обращения: 20.10.2020)
 10. Three Views of Local Consciousness in Hong Kong // The Asia-Pacific Journal. Japan Focus. 2.11.2014. [Электронный ресурс]. URL: <https://apjif.org/2014/12/44/No-fung-Hung/4207.html> (дата обращения: 20.10.2020)
 11. 2020 Index of Economic Freedom. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.heritage.org/index/?version=712> (дата обращения: 20.10.2020)

© Сидоркина Т.А., 2020

КОНЦЕПЦИЯ НАСИЛИЯ В АДИ ГРАНТХ

Пятый сикхский гуру *Арджуна Дэв* (1581 – 1606 гг.) вошел в мировую историю как великий реформатор. Обладая незаурядными качествами, он смог воплотить в жизнь ряд мер, повлиявших на облик общины сикхов. Известный российский исследователь К.А. Фурсов справедливо называет Арджуна «царем Соломоном сикхской истории» [2, 59], поскольку он возвел главную сикхскую святыню – *Хари Мандир* в Амритсаре. Именно при пятом гуру сикхизм окончательно вышел за рамки религии, а мученическая смерть Арджуна стала поворотным моментом в истории сикхизма. Сикхи осознали, что община должна уметь себя защитить, и с этого времени по-настоящему занялись вопросами военной организации [1, 65].

Кроме этого, пятый гуру провел компиляцию священного писания сикхов – *Ади Грантх*. Арждун ставил перед собой задачу получить подлинные сочинения своих предшественников и отсеять фальшивые. Здесь необходимо отметить, что вся гурта пятого гуру сопровождалась постоянной борьбой с самозванцами, которые стремились подорвать авторитет Арджуна, в том числе создавая ложные писания [5, 294]. К 1605 году работа по компиляции священной книги сикхов была завершена. В Ади Грантх были собраны воедино труды предыдущих гуру, а также религиозных деятелей, оказавших влияние на вероучение сикхов.

Основное внимание в писании уделяется понятию «Бога» и «спасения», делается упор на этику сикхской религии и отношения, которые выстраиваются между Творцом и человеком. Тем не менее, в писании есть немало мест, в которых затрагивается тема насилия и оружия. Ади Грантх не дает конкретный ответ о природе насилия и напрямую не легитимизирует военизацию общины. Содержание, скорее, основывается на общих моральных нормах, характерных для большинства религий мира.

Насилие и убийство жестко порицается и расценивается как страшнейший грех. Человек, стремящийся к миру, стремится к Богу и спасению. На 1103 странице (количество страниц канонизировано – 1430) Ади Грантх в строках, которые традиция приписывает известному индийскому религиозному деятелю Кабиру, говорится: «Ты убиваешь живое существо и называешь это благочестивым поступком? Скажи же мне, брат мой, что ты называешь неблагочестивым поступком? Сам себя ты называешь лучшим из ученых. Тогда кого бы ты назвал мясником?» Отсюда видно, что Кабир относится к насилию с явным пренебрежением, оставляя в своей религиозной доктрине место лишь пацифизму [4, 56].

Другой известный религиозный деятель Баба Фарид также отстаивает идею ненасилия. Его позиция имеет непосредственное сходство с евангельским наставлением «подставить другую щеку». На 1378 странице говорится: «Не оборачивайся и не ударяй в ответ тех, кто ударил тебя. Поцелуй их стопы и ступай к себе домой» [3, 1378].

Несмотря на то, что грубая сила критикуется в Ади Грантх, пацифизм не является лейтмотивом всего писания. Жестокие образы часто встречаются на страницах священной сикхской книги:

«Когда же будет угодно Тебе, то будут у нас мечи и отсечем же мы головы наших врагов...» [3, 146].

«Воин, сражающийся на поле битвы, должен идти в ногу и продолжать бой. Он не может уступить и не может отступить...» [3, 341].

«О Кабир, убей только того, кто, будучи убит, принесет мир. Все тогда будут называть тебя хорошим человеком, и никто не подумает, что ты плохой» [3, 1346].

Каждый из этих отрывков можно интерпретировать по-разному. На первый взгляд, строки напрямую призывают к насилию, хотя метафоричное толкование основывается на идеях пацифизма. Термин «битва», например, может относиться не к физическому конфликту, а к внутреннему, который подразумевает духовную борьбу против эгоцентризма. «Отсечем же мы головы...» может быть истолковано, как крайнее проявление любви и преданности адепта к Богу, а не его желание совершать насилие. В пользу этого говорят следующие строки:

«Люди не назвали бы смерть плохой, если знали ли бы, как умирать. Служите Всемогущему Господу и Учителю, и тогда ваш путь в мир иной будет легким. Благословенна лишь та смерть героев, которая одобрена Господом...» [3, 579-580].

«Не убедить Господа музыкой, песнями или же Ведами. Не убедить Его битвами и смертью храброго воина. Не убедить Его, став пылью масс. Этот рассказ написан любовью разума. О Нанак, Господа можно убедить лишь Его Именем» [3, 1237].

В каждом из этих отрывков можно отчетливо увидеть духовную борьбу, а не физический конфликт.

Таким образом, можно сделать вывод, что сложность текста Ади Грантх оставляет достаточно пространства для разнообразной интерпретации тех или иных гимнов. Сикхи считают, что «письменный Гуру» может служить единственным источником для того, кто находится в поиске ответов на моральные и духовные вопросы. Основной смысл текста заключается в том, что духовная сила превосходит физическую, а гимны, где речь идет о насилии и войне, как правило, имеют метафоричный характер, и являются скорее исключением, нежели правилом.

Литература и интернет-источники:

1. Успенская, Е.Н. Сикхизм / Успенская Е.Н., Котин И.Ю. – СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. – 381 с.
2. Фурсов, К.Е. Львы Пятиречья: сикхи – великие войны Азии / Фурсов К.Е. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2011. – 474 с.
3. Adi Granth. [эл. ресурс]. – URL: [file:///C:/Users/asus/Downloads/TheAdiGranthortheHolyScripturesoftheSikhs_10707647%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/asus/Downloads/TheAdiGranthortheHolyScripturesoftheSikhs_10707647%20(1).pdf). (дата обращения: 24.10.20).
4. Dorn, W. The Sword and the Turban: Armed Force in Sikh thought / W. Dorn, St. Gucciardi // Journal of Military Ethics – PP. 52 – 70. – [эл. ресурс]. – URL: https://www.researchgate.net/publication/233034784_The_Sword_and_the_Turban_Armed_Force_in_Sikh_Thought. (дата обращения: 15.10.20).
5. Singh, K. A History of the Sikhs. II vols. Vol.I. / K. Singh. – New Delhi: Oxford University Press, 2004. – 436 p.

© Силаев Г.А., 2020

САМУРАЙСКАЯ ЭТИКА КАК КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ ЯПОНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Понимание особенностей японской культурной идентичности невозможно без обращения к одной из его основ – самурайской этике. Как отмечает Н.Л. Богомазова, «решающее влияние на формирование своеобразной японской культуры и японцев как нации оказали самураи» [2, 4]. В этой связи представляется актуальным выделение универсальных этических характеристик самураев с последующей их актуализацией в современных условиях.

Самурайская этика находится в центре внимания ряда отечественных и зарубежных исследований, среди которых следует отметить статью Богомазовой [2], посвященную взаимосвязи философии «Бусидо» и японского менталитета, работу Коляды М.С. [4], отражающую особенности мировоззрения средневековых японских воинов, и труд Бенедикт Р. [1], в котором рассматриваются понятия, лежащие в основе системы японского общества. Тем не менее, разрозненность информации о влиянии самурайской этики на складывание японской идентичности приводит к необходимости определения универсальных качеств самураев на основании трудов Дайдодзи Ю. [3], Цунэтомо Я. [5] и Бенедикт Р. [1], что позволяет выявить образец поведения не только выбранного для анализа сословия, но и современных японцев. В центре внимания работы – основные категории самурайской этики и особенности их трансформации в современной Японии, что дает возможность определить ряд ключевых особенностей японской культурной идентичности.

В первую очередь, необходимо обратиться к духовному (氣 “*ки*”) аспекту личности самурая. Одной из ключевых категорий самурайской этики является понятие долга (恩 “*он*”). Акцент в понимании данной категории ставится именно на категории выплаты долга, поскольку достоинство сокрыто в ней [1, 155-156].

Первой категорией выплаты является 義務 (*гиму*) – неоплатный долг, за всю человеческую жизнь нельзя выплатить даже трети которого. *Гиму*, в свою очередь, подразделяется на 忠 (*тю*) – долг перед императором и страной и 孝 (*ко*) – долг в отношении родителей и близких поколений предков. Другой стороной выплаты является 義理 (*гири*) – точная выплата эквивалентно полученному одолжению в рамках отведенного на выплату времени.

Несмотря на течение времени, данное понятие актуально и для современной Японии, поскольку на нем базируются такие события, как, например, обмен подарками на праздники (отплачивать подарок следует, как минимум, эквивалентным по ценности).

Следующей категорией можно отметить самообладание (*平靜 хэйсэй*). Понятие *平靜* (*хэйсэй*) пришло из древности, а затем получило свой расцвет с появлением института самурайства (646 г.). В те времена непоколебимость духа тренировалась многочасовыми медитациями в абсолютно разных условиях. Когда воин достигал идеальной гармонии и спокойствия своего сознания, он был готов к бою и его последствиям [5].

Наиболее яркое проявление самообладания – харакири (яп. 腹 *хара* – живот). Ритуал совершения харакири – венец жизни самурая, явление его как человека сильного духом и телом, верного своим стремлениям и идеалам.

Наряду с долгом, самообладание занимает весомую нишу в жизни современных японцев, выражаясь, в основном, в том, как они приспосабливаются к различным природным состояниям (наводнения, землетрясения и т.д.): японцы принимают действительность такой, какая она есть, выстраивают механизм поведения в ситуации, предпочитая его панике и необдуманном действиям. Богомазова Н.Л. отмечает также актуальность сэппуку и то, как «японцы склонны оправдывать и даже восхищаться подобными самоубийствами» [2, 8].

Другим важным аспектом личности самурая является знание (*存じ дзондзи*). Интеллектуальное развитие – это левая рука воина, а военное – правая. Только соблюдая баланс развития, самурай может приблизиться к личной гармонии и совершенству.

Первым важным моментом в обучении самурая была наука (*論 рон*). Интеллектуальное развитие было «левой рукой» самурая и балансировало военное. Будущий воин обучался только практически важным для будущей жизни наукам – литературе, письму, истории и географии.

Еще одной немаловажной дисциплиной, которую надлежало освоить самураю, было стихосложение (*作歌 сакка*). Каждый воин должен был уметь складывать стихотворения, что считалось одним из наиболее подходящих вариантов досуга для него. Стихотворное мастерство ценилось так же высоко, как и владение мечом, оно было призвано не только гармонизировать жизнь воина, но и стать его последним посланием на смертном одре.

Для японцев стихотворное мастерство с давних времен имеет сакральный характер, который заключается не только в синтоистской гармонии космоса и человека, но и в самом смысле существования японского общества – коллективе.

Важной составляющей жизни самурая, истоки которой лежат в дзен-буддизме, был церемониал (*儀式 гисики*). Самурай не просто жил, он соблюдал определенную церемонию, постепенно ведущую его к смерти. Если обратиться к утренним ритуалам самурая, которые включали в себя обязательные омовения и новые чистые одежды, то будет явным сакральный смысл. Самурай не должен допускать неаккуратности своего облика, поскольку смерть – катарсис его жизни.

Церемония – неотъемлемая часть жизни и современного японца, которая проявляется во всех сферах жизни – от обмена рабочими визитками до искусства чая (茶道 *тядō* досл. “путь чая”).

Последним аспектом самурайской этики является сила (*力 тикара*). Она предполагает под собой физическое развитие воина 武術 (*будзюцу*), которое можно представить двумя основными направлениями: владение телом (躰道 *тайдō*) и владение оружием (武器 *буки*). Самурай должен был владеть рукопашным боем и уметь обращаться с разными видами холодного оружия и луками. Поскольку все боевые искусства Японии так или иначе содержат в себе иероглиф 道 (*дō*), это определяло то, каким именно образом будущий воин познает тот или иной «путь». Как знак духовной и физической зрелости воину выдавались настоящие оружия – *катана* и *вакидзаси*. Меч был вершиной философии *бусидо*, он олицетворял душу воина и сопровождал его от начала жизни до ее конца [2, 7].

В современном мире отражение понятия традиционной силы можно найти в различных боевых искусствах, которые не только не угасают по мере развития Японии, но и развиваются, обрстая новыми «путями» (*дō*).

Итак, ключевыми аспектами самурайской этики являются понятия долга, самообладания, знания и силы. Современные японцы переняли от самурайского сословия значительную часть моральных ценностей и кодекса поведения и, следовательно, самурайскую этику можно считать одной из основных характеристик культурной идентичности японцев.

Таким образом, самурайское сословие, находившееся у власти на протяжении нескольких столетий, не только стало механизмом реализации политической пропаганды в стране и за ее пределами [4, 11], но и внесло заметные изменения в духовную и повседневную жизнь Японии. Принимая во внимание глубокую связь и трепетное отношение японцев к истории, можно предположить, что, вопреки проникновению западных традиций в японскую культуру, основные особенности менталитета обещают долгое время оставаться такими, какими они являются на данный момент.

Литература и интернет-источники:

1. Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. – СПб: Наука, 2004. – 359 с.
2. Богомазова Н. Л. Отражение философии кодекса чести «Бусидо» в японском менталитете: традиции и современность // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2013. – С. 3-9. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/otrazhenie-filosofii-kodeksa-chesti-busido-v-yaaponskom-mentalitate-traditsii-i-sovremennost> (дата обращения: 14.10.2020).
3. Дайдодзи Ю. Будосёсинсю (напутствие вступающему на Путь Воина). – 14 с. URL: <https://www.litmir.me/bd/?b=74032> (дата обращения: 01.10.2020).

4. Коляда М. С. Мировоззрение средневековых японских воинов как предмет изучения в западных исследованиях (1990-2015 гг.) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2017. – С. 11-20. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mirovozzrenie-srednevekovyh-yaponskih-voinov-kak-predmet-izucheniya-v-zapadnyh-issledovaniyah-1990-2015-gg> (дата обращения: 02.10.2020).
5. Цунэтомо Я. Хагакурэ. Сокрытое в листве. Кодекс чести самурая. – М.: Центрполиграф, 2016. – 160 с.

© Слободян И.И., 2020

ВОПРОСЫ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ: ОПЫТ КАЗАХСТАНА

Радикальные изменения конца XX – начала XXI столетий, в результате которых произошло разрушение старых империй, создание новых государств, политических объединений, выявили актуальность исследования феномена идентичности, причин ее сохранения и трансформации в условиях интеграции и глобализации.

Казахстан, обретя независимость в 1991 году, столкнулся с широким кругом проблем, которые необходимо было решить в кратчайшие сроки. В связи с этим руководством страны был взят курс на ускоренную экономическую и политическую модернизацию, что позволило создать определенную основу для эффективных преобразований, изменивших облик молодого государства. Однако следует отметить, что в переходный период меняется не только внешний каркас социально-политических и экономических отношений, но и происходит трансформация гражданской идентичности. Так, в связи с распадом Советского Союза, в один момент казахстанцы перестали быть советскими гражданами и стали гражданами нового государства. Казахстану стала необходима новая культурная идентичность, новая консолидирующая идеология, планомерно и целенаправленно проводимая на основе демократических принципов.

Сложность выбора своей культурной идентичности для казахстанского общества была обусловлена своеобразным геополитическим положением Казахстана, который находится, по существу, в центре евразийского континента. Поэтому казахстанские исследователи задаются вопросом: существуют ли у граждан Казахстана стремление и основание относить себя всецело к Азии и Востоку, или, напротив – всецело к Европе и Западу. Ответ на это заключается в том, что у казахстанцев преобладает ориентация евро-азиатская, или евразийская [4, 102].

Еще одной из особенностей казахстанского общества является его полиэтничность, поликультурность. На протяжении многих столетий на территории Казахстана, находящегося в центре Евразии, оседали представители самых различных этносов, попавших сюда в результате миграционных процессов, колониальной политики Российской империи, советской политики индустриализации и освоения целины, политических репрессий сталинского периода. Сегодня в Казахстане проживают представители более 125 этносов, сохраняющих свой язык, культуру и традиции.

Однако в таких полиэтничных обществах, как казахстанское, национальная идея не может быть идеей какого-либо одного этноса. В свою очередь, национальную идею нельзя сконструировать и из совокупности национальных идей множества этносов. Поэтому национальная идея с самого начала должна быть общенациональной исходя из специфики формирования населения Казахстана и его истории. Этот факт нашел свое отражение в деятельности важного идеологического органа страны – Ассамблеи народов Казахстана, созданного в 1995 году при Главе государства. В его состав вошли представители почти всех этносов Казахстана. Его полномочия носили консультативно-совещательный характер. В 2007 году Ассамблея народа Казахстана придан конституционный статус, что значительно повысило общественно-политическую роль организации. Важное изменение произошло в 2008 году, когда она была переименована в Ассамблею народа Казахстана, представленного этносами, проживающими на территории государства [2]. В официальных документах понятие «нация» стало соотноситься с народом Казахстана в лице его многочисленных этносов. Традиционное определение Казахстана как «многонационального государства» как наследие советского прошлого было заменено на «полиэтническое государство». Как известно, в СССР под «нацией» понимали любой этнос, входящий в состав государства, поэтому длительное время для обозначения полиэтнической общности использовался термин «многонациональный народ», в том числе «советский народ» [1, 18].

Традиционно в научной литературе, а также в практике современных государств признается существование двух типов нации – гражданской и этнической. В первом случае понятие «нация» используется для обозначения гражданства, закрепленного правовыми отношениями между государством и отдельным лицом независимо от этнокультурного происхождения последнего. Во втором случае этот термин используется для обозначения определенного сообщества людей, говорящих на одном языке и характеризующихся набором схожих культурных и исторических традиций, схожими представлениями о своем прошлом, схожими устремлениями к своему настоящему и схожими представлениями о своем будущем [6].

Гражданское понимание нации легло в основу либерального национализма, предлагающего такую модель общественного устройства, которая была основана на включении в политический процесс представителей всех этнических и религиозных групп на их равноправном участии в политической и социальной жизни государства на основе гражданства. В этой связи интересна точка зрения российского исследователя В. Тишкова на гражданское понимание нации: «Государства имеют больше оснований называться нациями, поскольку только они имеют возможность фиксировать свое членство через гражданство... Нация служит символом в утилитарных целях достижения консолидации и общей лояльности населения по отношению к государству. Общая гражданская идентичность, которая достигается через понятие «нация», не менее важная для

государства, чем конституция, общие правовые нормы и охраняемые границы» [5, 158]

В связи с этим очевидно, что для современного Казахстана необходимо осуществлять процесс трансформации полиэтничного народа в единое согражданство, в котором гражданская и национальная идентификация совпадает с самооценками граждан себя как части независимого единого народа, обладающего основными признаками суверенитета. Данное понимание легло в основу общенациональной патриотической идеи «Мәңгілік Ел», впервые озвученной первым президентом Казахстана Н. Назарбаевым в 2012 году. Одной из главных предпосылок появления важного документа стали современные вызовы, обусловленные нарастающими процессами глобализации, активностью социальных сетей, что стало серьезным испытанием для идентичности казахстанского общества.

Важно отметить, что данный документ, в первую очередь, был ориентирован на развитие и формирование гражданской идентичности молодого поколения, в силу возрастных особенностей наиболее восприимчивого к влиянию внешней, не всегда дружественной среды. В одной из своих первых фундаментальных работ об этом писал первый президент Казахстана Н. Назарбаев: «Современная казахстанская молодежь в силу своей открытости и толерантности легко воспринимает культурные ценности западного общества и быстро адаптируется к новым культурным веяниям. В то же время необходимо отметить, что подобное восприятие чужих ценностей иногда приобретает крайний характер, и в этой ситуации избирательность заменяется неразборчивостью, все это в итоге приводит скорее к поверхностной диффузии западной культуры в среде казахской молодежи, порождая, в свою очередь, проблемы сохранения и трансляции традиционной культуры» [3].

Данная оценка молодого поколения актуализирует вопрос поиска эффективных инструментов формирования гражданской идентичности молодого поколения Казахстана, характеризующегося высоким уровнем социальной мобильности, активной жизненной позицией, компетентностью, умением выстраивать свои жизненные позиции с точки зрения своих индивидуальных потребностей.

Литература и интернет-источники:

1. Левада Ю.А. Возвращаясь к феномену «человека советского»: проблемы методологии анализа // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. 1995. – № 6. – С. 14 – 18.
2. Официальный сайт Президента Республики Казахстан. https://www.akorda.kz/ru/national_projects/assambleya-naroda-kazahstana (дата обращения: 19.10.2020).
3. Назарбаев Н. В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 с.

4. Темиргалиев К.А. Проблема культурной идентичности в процессе общественно-исторических трансформации (социально-философский анализ). – Караганда: ТОО «Дом печати», 2015.
5. Тишков В. Реквием по этносу: исследование по социально-культурной антропологии. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
6. Frunda G. The concept of «nation»: report to the Parliamentary Assembly of the Council of Europe. – URL: <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/X2H-Xref-ViewHTML.asp?FileID=11332&lang=en> (дата обращения: 19.10.2020).

© Смагулова Н.С., 2020

ОПИСАНИЯ КАЗАХСКИХ СТЕПЕЙ В ЗАПИСКАХ Я. ВИТКЕВИЧА

Воспетая Кипплингом Большая игра, которая, по его словам, «закончится, когда мы все умрём», противостояние Российской и Британской империй, по мнению Е.Ю. Сергеева, подразделяется на пять этапов: начальный (1856-1864 гг.), активный для России (1864-1873 гг.), конфронтационный (1874-1885 гг.), тупиковый (1885-1905 гг.) и завершающий (1905 – 1907 гг.) [9, 20-21]. Стоит отметить, что и до Крымской войны в Средней Азии присутствовали как русские, так и британские агенты, ведшие разведывательную деятельность в государствах региона. Первая фигура, на которой хотелось бы остановить внимание, обрела известность именно благодаря своей деятельности в качестве русского агента в первой половине XIX века.

В 1823 году в отдельный Оренбургский корпус¹ был отправлен за участие в деятельности общества «Черных братьев» польский шляхтич, уроженец Шавельского уезда Виленской губернии Ян² Викторович Виткевич (1808-1839 гг.), которому на тот момент было всего четырнадцать лет [5, 584].

Как и многие другие польские ссыльные, Виткевич мечтал о побеге из Сибири. Бежать он собирался через казахские степи и государства Средней Азии в британские владения. От этой идеи, однако, его отговорил известный путешественник Александр Гумбольдт³, оказавшийся в этих краях с целью сбора материалов. На протяжении всего визита ученого молодой шляхтич, знавший казахский язык, сопровождал его во время поездок в степь.

В дальнейшем же Виткевич, отказавшийся от плана побега, смог применить свои знания о «делах азиатских» на практике, когда по поручению

¹ За время, проведённое в Орской крепости, где он служил в качестве рядового 5-го батальона Оренбургского корпуса, Виткевич, оказавшийся весьма способным к изучению языков, овладел казахским, узбекским, равно как и фарси. Это, в частности, отмечает британский офицер Генри Роулинсон, встретившийся с Виткевичем по дороге в Кабул в 1837 году: «Я знал его [тюрки] достаточно, чтобы вести простой разговор, но недостаточно, чтобы удовлетворить свое любопытство. Было совершенно ясно, что именно этого хочет мой собеседник [Я. Виткевич]» [10, 85]. Стоит отметить, что в период с 1832 по 1834 годы в Оренбургский корпус было направлено на службу из расформированной после Ноябрьского восстания польской армии 3705 человек [1, 38].

² В российской историографии, равно как и в ряде официальных документов, его называют Иваном Виткевичем.

³ Сам Гумбольдт в первом томе своего труда «Центральная Азия» писал об идее побега Виткевича как о «прискорбной аванюре этого молодого поляка», а также сожалел о том, что и Виткевич, и А. Бёрнс, британский агент, погибли в молодости лет [2, 19 – 20].

генерал-губернатора В.А. Перовского¹ он отправился в октябре 1835 года в месторождения чумекейского рода для написания аналитической записки, которая бы выявила причину беспокойства среди казахского населения. Это, однако, не была единственная причина совершения данного путешествия. Так, к примеру, на расходы было выделено три тысячи рублей [7, 100], а кроме того, в записке, составленной Перовским² 29 октября 1835 года, было одно весьма любопытное указание, которое предписывало поляку обращать внимание на деятельность британцев в среднеазиатском регионе [3, 46-47]. По итогам данной поездки была составлена записка, переданная В. А. Перовскому в 1836 году.

«Цель и предмет отправления моего в Степь состояла собственно в том, чтобы проникнуть в положение и отношение дел, отдаленных от линии родов киргизских, действовать внушением на умы и дух ордынцев, доставить возможно верные и подробные сведения по делам этим, провести о влиянии бухарцев, хивинцев и англичан и, наконец, стараться о вырубке захваченного прошлым году в плен казака Степанова с женою.

Таким образом, назначение мое ограничивалось пределами степи, но обстоятельства принудили меня проникнуть далее и побывать даже в самой Бухаре» [4, 84].

Интересно в данном случае отметить следующее: Виткевич, в отличие от другого русского агента – П.И. Демезона, который посетил Бухару под видом татарского муллы по имени Мирза Джаффар³, совершил поездку в Среднюю Азию как частное лицо, так как среди его поручений не было визита Бухары. Вот как сам Виткевич писал о своем решении не оставаться инкогнито: *«Он [П.И. Демезон] был послан, а я частный человек и говорю всё что мне угодно».* Кроме

¹ Примечательно, что Виткевич должен был отправиться в азиатское путешествие ещё раньше, в 1833 году, когда была отправлена миссия в Бухару во главе с Петром Ивановичем Демезоном. Однако молодой шляхтич вместе с другими ссыльными поляками, среди которых Т. Зан и А. Сузин, был арестован по подозрению в подготовке восстания и побега. Обвинения эти некоторые исследователи, как, к примеру, В. Сливовская, считают необоснованными, тогда как другие, среди них В. Дьяков и Г. Сапаргалиев, считают, что заговор или хотя бы задумка побега имели место.

² В записке, в частности, говорилось следующее: «Бухарцы и хивинцы говорится в инструкции всегда готовы внимать советам, для нас невыгодным. Советы такие легко могут им быть предлагаемы европейцами, начавшими посещать соседние нам области Средней Азии и потому мы должны наблюдать тщательно за сношениями их. Легко быть может, что и во время нынешнего пребывания Вашего в степи появится в Хиве или в Бухарии кто-либо из таких людей, и поэтому предлагаю Вам употребить всякое возможное старание собирать верные сведения о действиях и намерениях его» [8, 119 – 120].

³ Такой отрывок из записки Виткевича можно привести в связи с этим: «Впрочем кушбегги говорил, что г. Демезону, как послу, стыдно было обманывать их и притворяться мусульманином и уверял, что с самого начала разгадали его и сами шутили над ним» [4, 108].

того, говоря о данной записке, стоит отметить, что сам Виткевич её лишь надиктовал, а записал её В. И. Даль¹, служивший в то время у Перовского.

«До 1824 года хивинцы грабили и обирали кайсаков ежегодно, но положенного сбора с них не было. После неудачного опыта нашего, посылки вооружённого каравана, хивинцы сделались смелее и стали высылать отряды далее, до самой Сырдарьи, и грабить ещё более и наглее... Ныне же насилие это вошло в употребление, и наши так называемые подданные, будучи с нашей стороны освобождены от всякой подати и в то же время подвергаясь, по беззащитности своей, всем произвольным притеснениям и поборам хивинцев, поневоле повинуются им более, чем нам и считают себя более или менее подведомственными хивинскому хану» [4, 86-87].

Здесь стоит отметить, что Виткевич, несмотря на то, что был польским шляхтичем, мыслил, и ниже будут приведены отрывки, также это подтверждающие, в данном случае не как поляк², а как русский верноподданный, отстаивающий внешнеполитические интересы Российской империи. Необходимо подчеркнуть важный факт влияния Хивинского ханства на южные территории Казахстана и ситуацию, при которой фактически казахские роды, в данном случае – чумекей, находились в двойном подданстве [6, 309].

«Кайсаки называют хивинцев презрительно сарт, а в лицо – оралды или ургянджи. По Кувану чумекейцы наши сеют много хлеба; богатые кочуют... Если кто из кайсаков скроет скот или хлеб, то с ним обходятся крайне жестоко; с него берут что хотят, всё, и нередко ещё убивают... [хивинцы] толковали кайсакам непрестанно, что каждый кусок баранины будет харам, нечист и поведёт их прямо в ад, если они не уплатят положенного закята правоверным, или если осквернят стада свои, уплачивая из оных подать христианам-русским» [4, 87].

Подобное давление, не только силовое, но и идеологическое, религиозное, не могло не возыметь успех [6, 309]. Однако подобные действия со стороны хивинцев отнюдь не вынуждали казахские роды просить защиты у Российской империи. Скорее наоборот: Российская империя, а точнее кадры на местах, такие как Перовский, понимая, что «подданные» фактически платят налоги другому государству и не подчиняются, что будет показано ниже, русской

¹ Одно из объяснений данного факта заключается в том, что, возможно, сам Виткевич не владел в совершенстве русским языком, о чем пишут В.Г. Волошников и Н.А. Халфин [4, 14].

² Я. Виткевич погибнет при невыясненных обстоятельствах в 1839 году. Официальная версия его смерти – самоубийство. Одна из гипотез, которая проливает свет на возможные обстоятельства трагической гибели шляхтича, заключается в том, что Виткевич незадолго до своей гибели встречался с другим поляком – Тышкевичем. Этот последний обвинил Виткевича в том, что он является пособником русского колониализма, порабощающего народы Средней Азии, тогда как родина самого Виткевича «страдает от русского гнета». Эта беседа, по мнению некоторых исследователей, и стала переломным моментом, надломившим молодого поляка [3, 53].

администрации, принимали решение о дальнейшем продвижении на юг, которое также было продиктовано нарастающим соперничеством с Великобританией и Большой игрой.

«Если бы стать твёрдою ногою на Сыре, то нет никакого сомнения, что хивинцы сделались бы совершенно ничтожными, схоронились бы в берлогу свою, кайсаки наши были бы в безопасности, и между Сыром и Уралом водворилось бы совершенное спокойствие и повиновение. Это можно предсказать с совершенною уверенностью... Ныне власть и влияние нашего управления простирается почти не далее пограничной черты Урала и не внушает ни кайсакам, ни областям Средней Азии особенного уважения и страха, который необходим для повиновения. На любовь и привязанность нравственную, добровольную, основанную на убеждении и рассуждении, на такую привязанность ни считать, ни полагаться нельзя. Снисходительное и миролюбивое правительство наше доселе тщетно надеялось достигнуть этим путём повиновения и спокойствия в орде зауральской. Неоднократно случалось мне слышать в ответ от кайсаков, которых хотел я устрашить угрозами и заставить отречься от воровского промыслов своего: что русские нам сделают? Не в первый раз слышим мы эти угрозы, не в первый раз грабим их, и поколе Аллах милостив – всё сходит с рук. Хивинцы – дело иное, тех не тронь» [4, 88-89].

И вновь здесь явно прослеживается мысль о том, что необходим более жесткий контроль и военное присутствие Российской империи на южных рубежах. Причем данное стремление присуще не только русским, но и британцам. К примеру, упоминавшийся выше А. Бёрнс также писал о необходимости покорения «азиатцев».

Впоследствии Виткевич, повстречавшийся в Бухаре с Хуссейном Али¹ – послом Афганского властителя Дост Мухаммада, совершит путешествие в Кабул, куда прибудет в декабре 1837 года. Однако он не смог во время этой миссии заключить с эмиром никаких договоров, так как само присутствие русского агента в Афганистане заставило Лондон надавить на Санкт-Петербург, вынудив МИД отказаться на неопределённый срок от идеи дипломатической и экономической экспансии в регион² [9, 57].

Весной 1839 года Виткевич возвратился в столицу Российской империи, обретя славу как успешный агент. Однако 9 мая его нашли мертвым в

¹ *«Вместе с возвратившимся в последних числах апреля прапорщиком Виткевичем, посланным мною [В. А. Перовским] собственно в степь и навестившим по особым обстоятельствам и Бухару, прибыл посланный от Кабульского владельца в Россию афганец Гуссей-Али» (Записки о Бухарском ханстве, с. 14).*

² Также стоит отметить, что во время этого путешествия произошла встреча, нашедшая отражение в романах М. С. Гуса «Дуэль в Кабуле» и В.С. Пикуля «Опасная дорога в Кабул», в ходе которой Виткевич повстречался с упомянутым выше А. Бёрнсом, который нашел поляка «вполне джентльменом, приятным, интеллигентным и хорошо информированным» [10, 88].

меблированных комнатах «Париж». Обстоятельства его смерти загадочны. Так, обширные сведения, собранные и задокументированные во время путешествий, не были найдены – предположительно уничтожены самим Виткевичем, перед тем как последний «самопроизвольно» лишил себя жизни, о чем было сказано в предсмертной записке. Существует две основные версии случившегося: самоубийство, вызванное причинами, о которых было написано выше, и убийство, за которыми могли стоять британские агенты [3, 52].

Литература и источники:

1. Горизонтов Л.Е. Парадоксы имперской политики: Поляки в России и русские в Польше (XIX – начало XX веков). – М.: Индрик, 1999.
2. Гумбольдт А. Центральная Азия, т. I. – М., 1915.
3. Дьяков В.А., Сапаргалиев Г.С. Общественно-политическая деятельность ссыльных поляков в дореволюционном Казахстане. – Алма-Ата: Издательство «НАУКА» Казахской ССР, 1971.
4. Записки о Бухарском ханстве (Отчеты П.И. Демезона и И.В. Виткевича). – М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983.
5. Записки Песляка // Исторический вестник. – СПб., 1883. – Т.13.
6. Ниязатов М. Россия на Востоке: противостояние великих держав (XIX век). – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014.
7. Рудницкий А.Ю. Виткевич. Бунтарь. Солдат империи. – СПб.: Алетейя, 2019.
8. Сапунов Д.А. Судьбою связанный с востоком: И.В. Виткевич и русская разведка в Средней Азии. // Вестник Челябинского государственного университета. – №1. – т. 10. – 2004.
9. Сергеев Е.Ю. Большая игра, 1856-1907: мифы и реалии российско-британских отношений в Центральной и Восточной Азии. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2012.
10. Хопкирк П. Большая Игра против России: Азиатский синдром. – М.: Рипол Классик, 2004.

© Соколовский И.В., 2020

ПОЛОЖЕНИЕ ЭФИОПСКИХ ЕВРЕЕВ В ИЗРАИЛЕ В XXI ВЕКЕ

Около 150 тыс. эфиопских евреев живут на данный момент в Израиле [2]. Многие из них являются потомками эфиопов, которые были возвращены в Израиль в ходе «спасательных» операций, таких как «Моисей» (1984 год) и «Соломон» (1991 год). Подобно другим группам евреев-иммигрантов, которые совершили алию (репатриацию) в Израиль, эфиопским евреям пришлось преодолеть препятствия для интеграции в израильское общество. Большинство представителей эфиопской общины в Израиле моложе 40 лет, многие из них прибыли в Израиль сиротами без средств к существованию.

Следует учесть, что в Декларации о независимости Израиля всем гражданам страны гарантированы равные социальные и политические права, без различия религии, расы и пола. При этом стоит обратить внимание, что в законодательстве Израиля довольно много постановлений, направленных против дискриминации по расовой принадлежности. Например, наказание по статье 144 (часть бэт, вав) УК Государства Израиль за распространение призыва к расизму, преступления на почве ненависти в отношении общества из-за вероисповедания, принадлежности к религиозной группе, этнического происхождения, сексуальных наклонностей может достигать от 1 до 10 лет тюремного заключения [1]. Также законом предусмотрены отдельные статьи о равенстве возможностей на работе, а также в вопросах получения медицинской помощи, образования и пр. Однако проблема эфиопских евреев в Израиле часто поднимается в СМИ и на заседаниях Кнесета.

Официальный правовой статус эфиопских евреев соответствует статусу других граждан Израиля. Однако источники свидетельствуют о том, что процесс интеграции этой группы в израильское общество проходит с большим трудом.

Так, в СМИ встречается информация о дискриминации эфиопских евреев при получении образования. В 2009 году школьникам эфиопского происхождения было отказано в приеме в три религиозные школы в городе Петах-Тиква. Эфиопских евреев взял под защиту лидер израильской религиозной партии ШАС Овадия Йосиф, который еще в 1970-е годы признал эфиопов фалашмура евреями, что в дальнейшем позволило им репатрироваться [6].

Как свидетельствуют некоторые источники, дискриминация эфиопов существует и в сфере здравоохранения. В 2010 году произошел скандал, когда израильское министерство здравоохранения на официальном уровне признало, что женщинам эфиопского происхождения вводили гормональные контрацептивы без их согласия, иногда женщины не понимали последствия этого шага. В результате рождаемость в этой общине упала на 50% [9]. После этого инцидента проведение таких процедур было прекращено.

Некоторые статистические исследования, проведенные в Израиле, показывают, что уровень заработной платы эфиопских евреев ниже, чем средняя зарплата в Израиле [3, 8]. Растет преступность среди членов общины, хотя далеко не все преступления, приписываемые эфиопским евреям, действительно совершают именно они [5].

Эфиопские евреи отмечают, что существует негативное отношение к ним на бытовом уровне [5]. Так, в апреле 2015 года эфиопский солдат Армии обороны Израиля стал жертвой нападения со стороны израильского полицейского, однако в итоге сам был арестован и обвинен в нападении на полицейского. Эфиопский еврей считает, что этот инцидент произошел на расовой почве. Это довольно распространённое явление: эфиопов обвиняют, сажают в тюрьму, искусственно повышая уровень преступности в данной общине. В Иерусалиме и других городах прошел ряд протестов с требованием разобраться в этом деле. Премьер-министр Израиля Б. Нетаньяху лично встретился с потерпевшим, напавший на него полицейский был уволен.

Многие израильские аналитики объясняют проблемы эфиопских евреев особенностями их исторического развития, культурным и технологическим отставанием от Израиля на момент репатриации. Следует учесть тот факт, что «эфиопский иудаизм» был неоднозначно принят раввинами.

Однако, несмотря на затруднительное положение многих эфиопских евреев, известны случаи, когда представители общины добивались определенного положения в обществе. Например, в 2012 году было объявлено о назначении Б. Зевади послом Израиля в Эфиопию. Также следует выделить Пнину Тамано-Шату, которая стала первой женщиной эфиопского происхождения, назначенной министром по делам иммиграции и интеграции Израиля [7]. Отдельно стоит отметить эфиопских женщин, которые эмансипировались в Израиле. Некоторые из них работают в банковской сфере, в качестве социальных работников, клерков, стоматологических помощников и т. д. [10].

Таким образом, эфиопские евреи живут в Израиле уже более трех десятилетий, однако подавляющее большинство продолжает находиться на социальной периферии Израиля. Источники свидетельствуют о существовании фактов дискриминации по отношению к эфиопам при получении образования, медицинских услуг, а также на бытовом уровне. Сохраняется социально-экономический разрыв между эфиопскими израильянами и населением страны в целом.

Интернет-источники:

1. Дорфман М. Закон об уголовном праве Израиля. Постатейный перевод с иврита на русский язык. Иерусалим: 2010. URL: <http://libed.ru/knigi-nauka/1191505-3-zakon-ugolovnom-prave-izrailya-postateyniy-perevod-ivrita-russkiy-yazik-sudya-marat-dorfman-avtor-perevoda-i.php> (дата обращения: 07.10.2020)

2. Сайт Центрального Статистического Бюро Израиля URL: <https://www.cbs.gov.il/en/mediarelease/Pages/2019/The-Ethiopian-Population-in-Israel.aspx> (дата обращения: 28.09.2020)
3. Среднегодовой отчет Национального Эфиопского проекта. 2016-2017. (Ethiopian National Project Mid-Year Report 2016-2017) URL: https://www.enp.org.il/pics/database/report/27_file.pdf (дата обращения: 11.10.2020)
4. Ханин В. (Зеэв). Социальные и политические аспекты «эфиопского скандала» в Израиле// Институт Ближнего Востока. 26.01.2012. URL: <http://www.iimes.ru/?p=14030> (дата обращения: 07.10.2020)
5. Black and Jewish: Young Ethiopian Israelis Fight for Equality URL: <https://fanack.com/israel/history-past-to-present/black-and-jewish-young-ethiopian-israelis-fight-for-equality/>
6. Deal reached on Petah Tikva Ethiopian olim// Jerusalem Post URL:<https://www.jpost.com/Israel/Deal-reached-on-Petah-Tikva-Ethiopian-olim> (дата обращения: 15.10.2020)
7. Ethiopian Jewry: The Situation of Ethiopian Jews in Israel// Jewish Virtual Library. URL: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/the-situation-of-ethiopian-jews-in-israel> (дата обращения: 12.10.2020)
8. Mekelberg Y. The plight of Ethiopian Jews in Israel// BBC. 24.05.2015 URL: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-32813056> (дата обращения: 11.10.2020)
9. Neshet T. State admits 'problematic' birth control shots for Ethiopian women// Haaretz Jan.27, 2013 URL: <https://www.haaretz.com/1.5226540>
10. Weil S. Ethiopian women in Israel// My Jewish learning. URL: <https://www.myjewishlearning.com/article/ethiopian-women-in-israel/> (дата обращения: 11.10.2020)

© Соляникова Ю. А., 2020

ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПОЛОЖЕНИЕ КОРЕЙЦЕВ-ДЗАЙНИТИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

В докладе рассматриваются изменения, произошедшие с корейцами-дзайнити на современном этапе, главным образом приводится описание третьего и последующих поколений этой группы. В большинстве случаев сам термин корейцы-дзайнити (также *дзайнити*, *чэиль кёпхо* или *чэиль тонпхо* (кор. 재일교포 и 재일동포 соответственно)) употребляется по отношению к тем корейцам, которые остались жить в Японии после окончания Второй мировой войны. Во время японской оккупации Корейского полуострова большая часть корейцев приезжала в Японию добровольно, в основном на заработки, либо с целью получения образования, однако с конца 1930-х годов корейцев перемещали в Японию насильно. После окончания Второй мировой войны некоторые корейцы не репатриировались на родину, но остались жить в Японии (при этом они не обладали никакими правами, так как дипломатические отношения между Японией и КНДР/РК установлены не были).

С окончательным разделением Кореи на два государства после Корейской войны сообщество дзайнити также раскололось на про-северокорейское (организация «Чхонрён») и про-южнокорейское (организация «Миндан»), которые чётко артикулировали свою принадлежность к одной из Корей. Этот факт долгое время был определяющим в процессе формирования идентичности корейских дзайнити. Чэиль кёпхо того периода также активно проявляли свою позицию по поводу внутривосточной ситуации в Республике Корея, так, например, в 1970-х годах они протестовали против авторитарного руководства Пак Чонхи, а в 1980 году – против силового подавления протеста в Кванчжу [7].

Долгое время дзайнити были довольно маргинализированной группой, однако с экономическим развитием Японии их социально-экономическое положение начало улучшаться, и эта тенденция продолжается до сих пор. Ким Бомсу [6] отмечает, что «по-видимому, одновременно развиваются две разные тенденции: с одной стороны, социально-экономический разрыв между корейцами-дзайнити и большинством японцев сокращается, но в то же время увеличивается разрыв между самими корейцами-дзайнити». В гораздо большей степени снизилась и враждебность японцев по отношению к корейцам-дзайнити. И хотя некоторые ультраправые до сих пор продолжают использовать «язык ненависти» [2] по отношению к дзайнити (также возникают ситуации, связанные с исторической памятью – например, при реконструкции дневника японского школьника, в котором присутствовали крайне негативные суждения о корейцах в Японии [16]), важно отметить, что есть прецеденты заведения уголовных дел

[9] и последующего наказания за такие действия, в том числе за оскорбления в интернете [13]. Более того, созданная в 2001 году организация юристов-дзайнити LAZAK занимается подачей исков по таким делам, а также общей защитой прав дзайнити [18].

Подвергается фрагментации и сама организационная структура дзайнити, с 1980-х годов появляются новые организации, представляющие их интересы. Старые же организации, в особенности Чхонрён, испытывают множество трудностей. С 2002 года, когда КНДР призналась в похищении японских граждан, организация испытывает довольно серьёзный кризис, в 2019 году она была лишена финансирования, и количество её членов неуклонно падает [13, 12]. По причине того, что Чхонрён являлся довольно удобной мишенью для японских ультраправых, всё больше и больше молодых дзайнити предпочитают не отождествлять себя с этой организацией [11, 72]. Исследователи, которые брали интервью у чэиль кёпхо, отмечают, что многие делают акцент на своём личном опыте и персональных/семейных нарративах, а не на коллективной идентичности, связанной с какими-либо организациями [13].

Можно заключить, что корейцы-дзайнити третьего и последующих поколений, выросшие в Японии и говорящие на японском, практически неотличимы от самих японцев. Так, один из представителей общины корейцев-дзайнити [19] сообщает: «я родился в Японии, получил [здесь] образование и ходил в японскую школу, так что я не говорю по-корейски. Поэтому, даже если мне скажут «возвращайся в Корею», я не могу уехать». С 1970-х годов для дзайнити стало легальным использование *цумэй* (японские имена) для устройства на работу [5, 252-253]. К тому же идея натурализации чэиль тонпхо, которая раньше была строгим табу, сегодня набирает популярность. С каждым годом число натурализованных корейцев, а также их браков с японцами растёт [12, 93-94]. Кроме того, происходит активная коммодификация корейских товаров в Японии [1].

В целом институциональной дискриминации по отношению к дзайнити стало гораздо меньше – они получили базовые права [8, 152-153], в том числе и право избираться в органы местного самоуправления (примеры такого участия действительно есть [18]). Некоторые исследователи, однако, приводят примеры «повседневных исключений» [5, 287]. Интересно отметить, что вспышки дискриминаторных действий и протестов обычно связаны с действиями южнокорейского правительства, а не северокорейского. Так, например, отношения между дзайнити и японцами обострились после визита президента Ли Мёнбака на острова Лианкур в 2012 году [17]. Однако стоит отметить, что «торговая война» между Японией и Кореей отразилась больше на отношении к приезжим корейцами, и в меньшей степени к самим дзайнити. Хотя, по заявлениям чэиль кёпхо, институциональная дискриминация всё ещё существует [4].

Таким образом, с 1990-х годов и по настоящее время весьма отчетливо наблюдается тренд на полную ассимиляцию дзайнити посредством натурализации, либо путем вступления в брак. Их идентичность в последнее время становится фрагментированной, не связанной ни с организацией Чхонрён, которая находится в упадке, ни с самой Республикой Корея и организациями, ассоциирующимися с ней. Также стоит отметить тенденцию к увеличению количества организаций и демонополизацию дискурсов Чхонрён и Миндан по отношению к чэиль тонпхо. Большая часть дзайнити, особенно третье и последующие поколения, выросшие в Японии и почти не знающие корейского языка, не могут считаться «своими» ни в одной из Корей. Снизилась и привязка дзайнити к внутривосточной жизни КНДР и Республики Корея. Стирание коллективной идентичности дзайнити ведёт к тому, что на первый план выходит индивидуальная идентичность, связанная с конкретным опытом человека, либо с историей его семьи.

Литература и интернет-источники:

1. Demelius, Y. (2019). "Stories of Kimchi and Zainichi Koreans in Japan." Anthropology News. Электронный доступ: <https://www.anthropology-news.org/index.php/2019/12/20/stories-of-kimchi-and-zainichi-koreans-in-japan/>
2. Donga. (2020). "재일 교포·한국인 말살하자"... 日 만남의 집 협박 엿서. Электронный доступ: <https://www.donga.com/news/article/all/20200107/99114369/1>
3. Hester, J. T. (2008). Datsu Zainichi-ron: An emerging discourse on belonging among ethnic Koreans in Japan. In H. H. Nelson, J. Ertl, R. Tierney, & R. Kenji (Eds.), Multiculturalism in the new Japan: Crossing the boundaries within, New York, NY: Berghahn Books, 144–150.
4. KBS News. (2020). 일본 영주권자도 재입국 금지... 재일한국인 차별 논란. Электронный доступ: <https://news.kbs.co.kr/news/view.do?ncd=4465270>
5. Kim, B. (2011). "Blatant Discrimination Disappears, But ...": The Politics of Everyday Exclusion in Contemporary Japan. Asian Perspective, 35(2), 287-308.
6. Kim, B. (2011). Changes in the Socio-economic Position of "Zainichi" Koreans: A Historical Overview. Social Science Japan Journal, 14(2), 233-245.
7. Lee, M. (2014). The Japan-Korea Solidarity Movement in the 1970s and 1980s: From Solidarity to Reflexive Democracy", The Asia-Pacific Journal, Vol. 12, Issue 38, No. 1.
8. Lie, J. (2008). Zainichi (Koreans in Japan): Diasporic Nationalism and Postcolonial Identity.
9. MBC 뉴스. (2020). 日경찰 '재일한국인 말살' 위협 전직 지방 공무원 체포. Электронный доступ: https://imnews.imbc.com/news/2020/world/article/5808807_32640.html

10. Ryang, S. (2014). Space and Time: The Experience Of The "Zainichi", The Ethnic Korean Population of Japan. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development*, 43(4), 519-550.
11. Shipper, A. (2010). Nationalisms of and Against Zainichi Koreans in Japan. *Asian Politics & Policy*, 2. 55-75.
12. Tamura, Toshiyuki. 2003. "The Status and Role of Ethnic Koreans in the Japanese Economy." In *The Korean Diaspora in the World Economy*, eds. C. Fred Bergsten and Inbom Choi. Washington, DC: Institute for International Economics, 77-97.
13. Wickstrum, Y. (2019) 岡山大学全学教育・学生支援機構教育研究紀要第4号, 11 - 30.
14. YTN. (2019). "재일 한국인은 박테리아 같다"...혐한 글에 첫 형사처벌 Электронный доступ: <http://news.kbs.co.kr/news/view.do?ncd=4465270>
15. 경향신문. (2019). '재일동포 3세' 김철민 "일본 우익 '혐한' 문제 심각... 동포 변호사들도 차별 받아". Электронный доступ: http://news.khan.co.kr/kh_news/khan_art_view.html?art_id=201909232117015
16. 민단. (2020). NHK히로시마의「인종차별 트윗」민단이 삭제 요청 Электронный доступ: https://www.mindan.org/kr/news_view.php?number=1732 [дата обращения: 22.10.2020]
17. 연합뉴스. (2012).李大통령 독도방문...한일관계 급랭(종합) Электронный доступ: <https://www.yna.co.kr/view/AKR20120810139100043> [дата обращения: 22.10.2020]
18. 연합뉴스."재일한국인 범죄자 일부 언론 실명보도...우려스럽다" Электронный доступ: <https://www.yna.co.kr/view/AKR20190829083100371> [дата обращения: 22.10.2020]
19. 한국일보. (2019). "일본에서 안전하게 살 수 있기를" 재일교포 3세의 호소.

© Старшинов А.С., 2020

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ ТОРГОВО-РОСТОВЩИЧЕСКИХ КАСТ В СВЯЗИ С РАСПРОСТРАНЕНИЕМ КАПИТАЛИСТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ИНДИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВВ. И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ ИНДИЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ (ПО МАТЕРИАЛАМ БРИТАНСКОЙ СТАТИСТИКИ)

Ещё XVII веке с установлением британского господства в стране начал складываться слой компрадоров – индийских торговцев, выступавших посредниками английского капитала в эксплуатации страны.

В 1858 году Индия перешла под контроль британской Короны, в дальнейшем в интересах промышленного капитала и монополий Индия стала рынком сбыта, источником сырья, местом приложения капитала. Начался перенос развитых форм капитализма на индийскую почву, создавалось и развивалось коммерческое право, система образования, кредитно-банковская система, транспорт и связь, фабричная промышленность.

За изменениями в экономике последовали и перемены в социальной структуре общества. С последней четверти XIX века в Индии при активной поддержке британских властей начал формироваться класс национальной буржуазии.

Параллельно индийцы получили возможность участвовать в политике, в 1885 году была создана первая политическая партия – Индийский национальный конгресс. И нарождающейся буржуазией, и новой политически активной элитой стали представители торгово-ростовщических каст.

Все экономические и социальные процессы в Индии происходили в прошлом и происходят сейчас в кастовой форме. Касты и сегодня не имеют тенденции к отмиранию.

В качестве источника для настоящей работы выступают т.н. *газеттиры* – справочники в форме словаря по разным темам, по дистриктам Индии. В них освещалось текущее положение дел. Информацию собирали чиновники Департамента налогов, на основе документов, рассказов местных жителей и пр.

Газеттир, на котором базируется доклад, посвящен кастам и племенам Бомбейского президентства [6]. Оно было одним из крупнейших центров торговли и местом зарождения национальной промышленности. Англичане присутствовали здесь с середины XVII века, имели плотные связи с местной элитой, в том числе с торгово-ростовщической.

В традиционных обществах торговля считалась занятием не слишком престижным. В древней Индии она была свойственна третьей по престижности социальной страте – *варне вайшьев*.

Кастовая организация оказалась удачной базой для развития торговли. И поэтому ряд торговых каст в Новое время (в XIX веке) смогли превратиться в

настоящие торговые корпорации, объединяющие тысячи торговцев и имеющие свои представительства по всему свету – от Китая до Африки. Именно эти торговые касты стали основными посредниками между европейцами и местным населением Индии. Можно выделить несколько видов этих торговых каст.

Религиозные меньшинства, осмысляемые как касты, которым торговля предписана религией:

Любопытно, что на особую коммерческую активность религиозных меньшинств указывал ещё немецкий социолог Вернер Зомбарт в знаменитой книге «Буржуа» [2], говоря, что религиозные меньшинства часто занимались торговлей, так как им был закрыт доступ к более престижным занятиям.

Среди коммерчески ориентированных религиозных меньшинств отметим парсов, джайнов, а также евреев, которые названы в газеттире *Бене-Израэль*. Каждой из этих групп посвящена отдельная статья газеттира, так как европейцы с этими кастами взаимодействовали довольно близко. В связи с этим можно было получить информацию из первых рук, непосредственно от представителей каст.

В определенный момент истории сложилась «естественная монополия» парсов на торговлю вином. Именно из парсов вышли крупнейшие предприниматели Бомбея и Индии в целом. Парсом был Джамшедджи Тата, один из первых промышленников в Индии. Он заработал свой капитал на торговле опиумом и хлопком и создал первую текстильную фабрику в Бомбее. Его сыновья продолжили дело отца, начав инвестировать в металлургическую промышленность. В период первой мировой войны компания Тата была главным поставщиком металла для строительства железных дорог в Египте, Палестине, Иране. Сегодня прямые наследники Джамшедджи управляют компанией Tata Group, которая является крупнейшей компанией Индии с рыночной капитализацией более \$ 160 млн [8,1].

Следующая этно-религиозная группа, занимающая торговлей – евреи. Или Бене-Израэль, как они названы в тексте газеттира [3]. Примечательно, что в Индии они стали восприниматься как каста.

Джайны описаны в отдельной статье газеттира в качестве религиозной группы. Для джайнов основополагающей является идея *ахимсы* – не причинения вреда живому. Поэтому джайну не полагается заниматься сельским хозяйством, вследствие чего многие джайны занимаются торговлей, ростовщичеством. Таким образом, торговля вытекает из их религии.

Индусские и мусульманские касты торговцев:

Широко представлены индуистские и мусульманские торговые касты. Среди мусульманских стоит отметить, например, касту *бахтия* [4].

Крупнейшей индусской кастой считается *банья*. Из гуджаратских банья происходят многие политики, начиная с М.К. Ганди и заканчивая нынешним премьер-министром Индии Нарендрой Моди.

Именно выходцы из крупных торговых каст сформировали европейски образованный класс предпринимателей, который смог сравниться по предприимчивости и успешности в делах с европейскими торговцами, а позднее

и превратиться в главную базу национально-освободительного движения, когда роль младших торговых партнеров европейцев перестала их устраивать.

В документе «Minute on Education» Томаса Макколея – члена Совета при генерал-губернаторе Индии в 1833-38 годах ставилась задача создать класс индийцев, которые являются индийцами по крови и цвету кожи, но европейцами по образованию и вкусам [7]. Такие люди зачастую были выходцами из торговых каст.

Торговое происхождение индийской интеллигенции и политического класса сказалось на формировании индийской национальной идеи. Её важнейшей составной частью является **минимизация насилия**, чему учил Махатма Ганди. Это в высшей степени «торговая» идея: торговец хороший коммуникатор и переговорщик, он знает и понимает людей. Вторая составляющая – это **постепенность**. Торговец склонен к постепенному накоплению богатства, к его эффективному использованию, к минимизации рисков. Завоевание независимости тоже происходило скорее эволюционным, чем революционным путём. Третья составляющая – это **опора на традиции**. Торговец не склонен резко, а уж тем более насильно изменять обычаи, привычки и психологию людей – он принимает людей такими, какие они есть, учитывая особенности их культуры и менталитета.

Таким образом, торговые касты стали мотором и опорой независимой Индии.

Литература:

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской. – М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001.
2. Зомбарт В. Буржуа: Пер. с нем./ Ин-т социологии. – М.: Наука. 1994
3. Ганди М.К. Моя жизнь, М., Гл. ред. Восточ. литературы изд-ва «Наука», 1969.
4. Киреев В.С. Диссертация на соискание научной степени кандидата исторических наук по теме «Роль торгово-ростовщических каст в формировании индийской идентичности (колониальный период)», автореферат. Москва, 2004.
5. Котин И. Ю., Тюрбан и «Юнион Джек»: Выходцы из Южной Азии в Великобритании, СПб: Наука, 2009.
6. R. Enthoven, The tribes and casts of Bombay, т. I, New Delhi: J. Jetley for Asian Educational Services, 1922 (reprint 1990).
7. Macailay T. Minute on education. The website of Columbia University in the City of New York http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minut_e_education_1835.html (03.05.2020).
8. Официальный сайт Tata Group. <https://www.tata.com/> (03.05.2020)

ЛОКАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ КУЛЬТУРЫ ЛИННАНЬ И РАЗВИТИЕ РАЙОНА БОЛЬШОГО ЗАЛИВА ГУАНДУН- ГОНКОНГ-МАКАО В ЮЖНОМ КИТАЕ¹

Бурно развивающийся район Большого залива Гуандун-Гонконг-Макао в южном Китае является важным пунктом глобального проекта «Морского Шёлкового пути XXI века» и имеет ряд характерных особенностей. На протяжении столетий здесь складывался специфический контекст, послуживший благодатной почвой для развития района, ставшего двигателем китайской экономики. При этом важнейший механизм консолидации населения данного района – формирование локального самосознания представителей культуры Линнань и кантонской культуры как наиболее яркой её части.

Приморская городская агломерация в области дельты р. Чжуцзян, которую и называют районом Большого залива, строится по формуле «7+2»: семь городов провинции Гуандун², а также два специальных административных района (САР)³ – Гонконг и Макао. Здесь на общей территории в 56 тыс. кв. км постоянно проживает 70 млн человек (на 2018 г.), а общий ВВП этого густонаселённого района в 2017 г. составил около 10 трлн юаней, ВВП на душу населения – 163 тыс. юаней. Так, район Большого залива занимает менее 0,6% территории Китая, в нём проживает менее 5% населения страны, при этом на него приходится 12% от государственного общего экономического объёма [1, 23].

По мнению китайских исследователей Линь Сяньян и Тань Хуали [1], успех проекта, помимо прочего, заключается в том, что население всех субъектов этого единого территориального блока имеет общий культурный фон. Также исследователь Чжан Лэй [5] пишет о необходимости наиболее эффективного сохранения культуры Линнань в качестве социально-культурной матрицы для консолидации населения района Большого залива.

Традиционно в Китае выделяют регион аграрной культуры, регион степной культуры и регион приморской культуры, который, в свою очередь, включает

¹ Данный доклад подготовлен в качестве тезисного изложения одного из разделов статьи «Историко-культурные предпосылки создания района Большого залива в южном Китае», которая в данный момент готовится к публикации в журнале «Вестник Московского университета. Серия 8. История».

² Гуанчжоу, Шэньчжэнь, Чжухай, Фошань, Дунгуань, Чжуншань, Цзянмэнь, Хуэйчжоу, Чаоцин.

³ САР – особые территориально-административные единицы КНР, пользующиеся высокой степенью автономии.

культуру У Юэ, культуру Миньтай и культуру Линнань¹, исторически охватывающую провинцию Гуандун, остров Хайнань, Гуанси-Чжуанский автономный район и северный Вьетнам [4]. В рамках культуры Линнань выделяют ещё пять локальных культур, но в районе Большого залива превалирует кантонская культура [5].

Именно дельта реки Чжуцзян, как центральная часть современного проекта района Большого залива, является местом зарождения культуры Гуанфу в рамках более широко распространённой культуры Линнань. И культуру Гуанфу, и культуру Линнань в различных источниках обобщённо называют кантонской культурой. На протяжении веков здесь бурно развивалась торговля, шли международные контакты, формировались принципы взаимодействия и складывалось локальное самосознание населения.

Исторические данные свидетельствуют, что ещё до н.э. по распоряжению императора Цинь Ши хуанди (259 г. до н. э. – 210 г. до н. э.) с северных территорий сюда, в нетронутый набегами район, переселялись военные и торговцы. Во времена династии Западная Хань (206 г. до н. э. – 24 г. н. э.) на территории существовало несколько центров, однако в итоге единым центром стал город Гуанчжоу (Кантон) с его культурой Гуанфу. При династии Тан (618 – 907 г.) здесь были налажены торговые связи с севером. В эпоху Сун (960 г. – 1127 г.) по политическим причинам сюда было направлено ещё больше военных и чиновников [4].

Несмотря на активное присутствие северян, культура Линнань, а именно представители кантонской культуры, сохранили общий язык (ныне кантонский диалект), что явилось важным фактором относительной самостоятельности местной культурной системы [1, 151].

Автор Чжан Лэй отмечает особую роль культуры Линнань, он пишет: «культурное и национальное самоопределение, а также культурная самобытность жителей района Большого залива и вдохновили [проект]. Так, широкие народные массы [принадлежащие культуре Линнань] проявляют смелость и выполняют историческую миссию в духе патриотизма» [5, 1].

Другой автор, Чэнь Вэйцзюнь, пишет, что на основе данной культуры «выплавился» так называемый кантонский дух, характерный для общества, тяготеющего к переменам. Действительно, принадлежащие культуре Линнань люди, в особенности китайские эмигранты *хуацяо*, стали ведущей силой революционного движения в Китае начала XX века, реформаторский дух и прагматизм проявились и позже – в 70-е годы XX века, когда начался бурный рост экономики в регионе [6] [3].

¹ По мнению профессора Сюй Яньлинь [4], название «Линнань» (岭南) происходит от концепта 五岭, что означает «пять горных хребтов» (Пики Даюйлин, Юэчэнлин, Дупанлин, Мэнчжулин и Цитяньлинь), таким образом название данной культуры может переводиться как «к югу от пяти пиков» или «южный перевал».

Председатель отделения Всекитайской ассоциации работников литературы и искусства (ВАРЛИ) в провинции Гуандун Лю Сыфэнь [2] подчёркивает, что кантонская культура как часть культуры Линнань отличается высокой жизнеспособностью и широкой адаптивностью, что сказывается на успехе экономических проектов в данном регионе.

Исследователь Чэнь Цзин также отмечает, что наличие единого культурного фона в будущем поможет не только образовать единую среду, но и повысить узнаваемость бренда, то есть самого проекта Большого залива, в мире, усилить его имидж в международном позиционировании, а также поможет наиболее эффективно транслировать свой опыт миру [7, 149-152].

Исследователи Чэнь Чэнь и Ло Лян считают, что сегодня правительство Китая уделяет особое внимание охране памятников культуры Линнань и распространению ценностей данной культуры. Культура Линнань позиционируется как важнейший фактор и для дальнейшей интеграции района Большого залива [8, 47].

Таким образом, к специфическим чертам культуры Линнань можно отнести ориентированность на коммерцию, открытость, толерантность, прогрессивность, доступность, плюрализм, демократизм и прагматизм. Названные характеристики определяют культурную идентичность населения и служат мощным драйвером развития экономического района Большого залива Гуандун-Гонконг-Макао в южном Китае.

Литература и интернет-источники:

1. Линь Сяньян 林先扬, Тань Хуали (ред.) 谈华丽. Юэганъао даваньцзюу чжиши дубэнь 粤港澳大湾区知识读本 («Книга для чтения о районе Большого залива»). Гуанчжоу: Гуандун жэньминь чубаньшэ, 2019. 216 с.
2. Лю Сыфэнь 刘斯奋. Линнань вэньхуа дэ хуэйгу юй цянъчжань 岭南文化的回顾与前瞻 («Обзор и перспективы культуры Линнань») // Линнань да цзянтань – вэньхуа лунътань. URL http://theory.southcn.com/llzhuanti/lndjt/zxwz/content/2009-07/20/content_5387552_3.htm (дата обращения: 22.03.2020).
3. Стровский Л.Е. Роль хуацяо в развитии китайской экономики// Международные экономические отношения. URL: http://elar.uurfu.ru/bitstream/10995/54126/1/vestnik_2008_2_006.pdf (дата обращения: 20.03.2020).
4. Сюй Яньлин 徐燕琳. Фэйша вэньхуа цзянтань ди 192 цзян: линнань вэньхуа манътань - Шан 菲莎文化讲坛第192讲: 岭南文化漫谈-上 («Лекция 192 Форума культуры Фэйша. Обсуждение культуры Линнань. Часть 1») // Лекция в Общественной библиотеке Ричмонда. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Vk73zkFH2rY> (дата обращения: 01.03.2020).

5. Чжан Лэй 张磊. Цзоусян чжунхуа вэньхуа дэ сецзоуцой — Юэганъао даваньцой цзяньшэ юй линнань вэньхуа 奏响中华文化的协奏曲 —— 粤港澳大湾区建设与岭南文化 («Концерт китайской культуры – Строительство Большого залива Гуандун-Гонконг-Макао и культура Линнань») // Журнал «Культура Линнань». Гуанчжоу: Гуандун шэнвэнь шиянь цююгуань чжубань, 2019. №2, с. 1.
6. Чэнь Вэйцзюнь 陈伟军. И линнань вэньхуа ханши даваньцой жэньвэнь диюнь 以岭南文化夯实大湾区人文底蕴 («Объединение культурного наследия Большого залива посредством культуры Линнань») // Жэньминь луньтань, 2019. №19, URL: <http://www.rmlt.com.cn/2019/0717/552116.shtml> (дата обращения: 10.06.2020).
7. Чэнь Цзин 陈璟. Юэганъаодаваньцой IP: юэганъао даваньцой цзячжи фацзюэ юй IP дацзао 粤港澳大湾区IP: 粤港澳大湾区价值发掘与IP打造 («Район Большого залива Гуандун-Гонконг-Макао как интеллектуальная собственность: выявление ценности и формирования интеллектуальной собственности района Большого залива Гуандун-Гонконг-Макао») // Пекин: Цзинцзи гуаньли чубаньшэ, 2019.
8. Чэнь Чэнь 陈晨, Ло Лян 罗亮. Шилунь юэганъао даваньцой дэ вэньхуа чжэнхэ 试论粤港澳大湾区的文化整合 («О культурной интеграции района Большого залива Гуандун-Гонконг-Макао») // Шицзянь юй сыкао. С. 45-49.

© Струкова П.Э., 2020

ПОЛИТИКА ЯПОНСКОГО ПРАВИТЕЛЬСТВА В ОТНОШЕНИИ АЙНОВ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

В данной работе рассматривается политика действующего японского правительства в отношении айнов – коренного народа, исторически проживающего на севере Японии. Проблема этнической политики существует в политическом дискурсе Японии с начала XX века, однако стремление японского правительства к формированию положительного образа страны на международной арене на фоне предстоящих Олимпийских игр в Токио и ЭКСПО 2025 в Осаке привели к изменению статуса айнов в японском социуме. В докладе рассматриваются деятельность и инициативы японского правительства и местных органов власти по отношению к государственной этнической политике и ее связь с образом страны на международной арене.

Исторически айны или айну являются коренными жителями Хоккайдо, Сахалина и Курильских островов, и территорий, расположенных в самых северных регионах Японии. По данным исследования 2017 года, население айну составляет 13 000 человек [10]. Стоит отметить резкое сокращение численности этноса – подобное исследование правительства Хоккайдо за 2006 год отмечало, что на острове проживало 24 000 айну. Представитель Ассоциации айнов острова Хоккайдо объясняет, что такая разница в результатах исследований может быть связана с тем, что многие не хотят участвовать в социологических опросах и сотрудничать с правительством [7,5]. Также одной из причин является дискриминация в современном японском обществе.

Вплоть до 1997 года правительством Японии проводилась политика принудительной ассимиляции, которая не была направлена на поддержание, сохранение и популяризацию коренной культуры айну. Отношение к проблеме малых народов начало меняться с принятием Закона о поощрении культуры айну, который предусматривал финансовую поддержку для обучения, популяризации и исследования культуры. Стоит отметить, что данная инициатива была встречена критически со стороны правозащитных организаций, так как подразумевала только социальную поддержку, в то время как от правительства ожидали признания исключительных прав малого народа, экономической независимости, а также выработки и дальнейшей реализации этнической политики [4, 205].

В конце 1990-х и начале 2000-х годов проблема притеснения коренных народов на территории Японии попала в поле зрения международной общественности. В 1992 году на тот момент глава Ассоциации айнов острова Хоккайдо Гиити Номура выступил с речью о положении айну в Японии на заседании ООН, что побудило правительство Японии к более активному

решению данной проблемы. В 2007 году Токио поддержал принятие Декларации о правах коренных народов ООН, а в 2008 году обе палаты японского Парламента единогласно проголосовали за резолюцию о признании народа айну коренным населением Японии [9].

Для формирования новой этнической политики и подхода к налаживанию коммуникации между айну и японцами в декабре 2009 года был создан Консультативный совет по разработке будущей политики в отношении айну. Совет возглавляет главный секретарь Кабинета министров Японии, а заседания, на которых обсуждается ключевая политика комплексного и эффективного продвижения мер для решения насущных проблем, проходят два раза в год [8]. Так, на заседании 31 июля 2012 года рабочая группа по продвижению политики айнов предложила проект «Символического пространства для гармоничного межнационального взаимодействия», завершение проекта запланировали на 2020 год к началу Олимпийских игр в Токио. За основу комплекса было предложено взять музей культуры айнов в городе Сираои, где люди изучают и передают историю и культуру айнов [6]. Символическое пространство также будет включать в себя музей, традиционные дома, ремесленные мастерские и другие объекты, чтобы обеспечить многостороннюю передачу и распространение культуры айнов.

Стоит отметить, что законодательство 1997 и 2008 годов признавало только культурные права народа. Социально-экономические и политические права по-прежнему ограничены, а японское правительство не предпринимает шаги для вовлечения этнического меньшинства в политическую жизнь страны. Такое решение японского правительства отделить политически неконфликтную сферу культурного наследия айнов от политически спорных вопросов и экономических прав коренных народов подверглось критике со стороны защитников и активистов [1]. Они утверждали, что сохранение культуры айнов не столь значимо, когда права на исторические земли нарушаются, а политические и экономические права не соблюдаются.

В правительственных отчетах также отражаются последствия недостаточной экономической и политической свободы айнов. Например, отмечается, что уровень благосостояния, образования и заработная плата в общинах айнов несоразмерно ниже, чем среди японцев [2]. Для многих общин айнов усилия правительства по продвижению культуры айнов с помощью языковых курсов и других культурных мероприятий воспринимаются негативно на фоне экономических трудностей, с которыми они сталкиваются.

Требования активистов пересмотреть действующее законодательство в отношении айнов стали причиной формулирования и принятия 5 февраля 2019 года нового законопроекта, который должен соответствовать новым принципам политики Токио и Декларации ООН. «Постановление о продвижении мер по созданию общества, в котором уважают гордость народа айну» запрещает дискриминацию в отношении народа айнов и содержит положения о новых

субсидиях для продвижения туризма на самый север острова Хоккайдо. В законопроекте говорится, что его цель – это создание общества, которое будет уважать права айнов как этнической группы, а ряд правовых ограничений будут смягчены, чтобы позволить айнам заниматься традиционными промыслами.

Этот законопроект также был встречен в обществе неоднозначно. Если японские и иностранные СМИ дали ему положительную оценку и отметили, что он вводит запрет на дискриминационные действия и направлен на осуществление комплексных мер для развития айнских общин и местной промышленности, то представители народа айну и местные правозащитные организации говорят о том, что новый законопроект также узконаправлен, как документ 1997 года, и не соответствует международным стандартам в области защиты прав коренных народов. Кроме того, они отмечают, что к разработке законопроекта не был привлечен коренной народ и что он не отражает интересы всех сообществ айнов.

Центральная часть законопроекта посвящена строительству нового музейного комплекса в г. Сираои. Вместе с тем закон не предусматривает введение стипендий для айнов, которые обучаются в высших учебных заведениях, не содержит конкретных мероприятий, направленных на улучшение социально-экономического положения [5]. Активисты считают, что такое упорство японского правительства в продвижении культуры айну и готовность выделить на это в 2019 году 9 миллиардов долларов на самом деле призвано помочь правительству в достижении цели по увеличению числа иностранных туристов до 40 миллионов человек в год и созданию нового привлекательного туристического направления на фоне грядущих Олимпийских и Паралимпийских игр в Токио и ЭКСПО 2025 в Осаке. Такой подход к наследию коренного народа подтверждает и высказывание на тот момент главного секретаря кабинета министров Ёсихидэ Суга, который посетил Хоккайдо в августе 2018 года. Тогда на пресс-конференции он сказал, что «Если мир поймет прекрасные аспекты культуры айнов, это может привести к продвижению туризма» [3].

Предстоящие Олимпийские игры 2020 года в Токио побудили японское правительство проводить политику и проводить кампании, подчеркивающие международную роль Японии в мире, где с каждым годом все больше внимания уделяется признанию этнического многообразия. За последние 2 года в СМИ активно освещались успехи японских спортсменов из смешанных браков и роль иностранцев в японском спорте, правительство приняло меры для языковой и государственной поддержки иностранцев, проживающих в Японии, и изменило ранее суровую иммиграционную политику. Японское правительство сделало разнообразие и открытость ключевым направлением во внутренней и внешней политике, что также затронуло и этническую сторону политической жизни. Внимание со стороны мирового сообщества и выросшая активность этнических групп потребовало от правительства пересмотра статуса коренных и этнических

меньшинств. Однако ряд законопроектов, направленных на удовлетворение требований айну, представляют собой скорее план развития туристического потенциала региона за счет уникальности коренной культуры, а не реальные меры по соблюдению экономических и политических прав айну. Несмотря на положительную оценку этих действий со стороны японских и иностранных СМИ, представителям правозащитных организаций айнов еще предстоит доказать право коренного народа на более справедливое положение в японском обществе.

Литература и интернет-источники:

1. Ainu People Reclaim Their Rights. URL: <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/ainu-people-reclaim-their-rights> (дата обращения: 22.10.2020).
2. Ainu People Today - 7 Years after the Culture Promotion Law. URL: <https://www.hurights.or.jp/archives/focus/section2/2004/06/ainu-people-today---7-years-after-the-culture-promotion-law.html> (дата обращения: 22.10.2020).
3. Bill Finally Recognizes Ainu as Indigenous People of Japan // The Asahi Shimbun. 2019. February 6. URL: <http://www.asahi.com/ajw/articles/AJ201902060037.html> (дата обращения: 22.10.2020).
4. Maruyama H. Japan's Post-war Ainu Policy. Why the Japanese Government has not Recognised Ainu Indigenous Rights? // Polar Record. 2013. No. 49 (2). P. 204—207.
5. No Rights, No Regret: New Ainu Legislation Short on Substance. URL: <https://www.nippon.com/en/in-depth/d00479/no-rights-no-regret-new-ainu-legislation-short-on-substance.html> (дата обращения: 22.10.2020).
6. Overview of the Master Plan for the “Symbolic Space for Ethnic Harmony”. URL: https://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainusuishin/pdf/symbolicspace_e.pdf (дата обращения: 22.10.2020).
7. Исследование реальных условий жизни айнов Хоккайдо 2006 г. URL: http://www.pref.hokkaido.lg.jp/ks/ass/ainu_living_conditions_survey.pdf (дата обращения: 22.10.2020).
8. Консультативный совет по разработке будущей политики в отношении айну. URL: https://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainusuishin/index_e.html#:~:text=Ainu%20Policy%20Promotion-,The%20Council%20for%20Ainu%20Policy%20Promotion%20aims%20to%20comprehensively%20and,of%20Ainu%20people%20into%20consideration.&text=With%20the%20participation%20of%20several,by%20the%20former%20Advisory%20Council (дата обращения: 22.10.2020).

9. Резолюция о признании айнов коренным народом. URL: http://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_gian.nsf/%20html/gian/honbun/ketsugian/g16913001.htm (дата обращения: 22.10.2020).
10. Число айнов на Хоккайдо сократилось на 40% за более чем 10 лет, что не соответствует реальной ситуации. URL: <https://www.nikkei.com/article/DGXMZO34630960X20C18A8CR8000/> (дата обращения: 22.10.2020).

© Сукиасянец Н.Н., 2020

ПРОБЛЕМА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ИСЛАМСКОМ МИРЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В современном глобальном мире многие политические принципы, считавшиеся основополагающими в Новое время, подвергаются эрозии. Например, уже ни для кого не секрет, что национальное государство в его классическом виде вряд ли сможет функционировать в XXI веке, хотя право наций на самоопределение в наши дни продолжает активно применяться в международной практике. Такие совсем юные полностью или частично признанные государственные образования, как Косово, Южный Судан и Эритрея, возникли совсем недавно и, невзирая на масштабные конфликты и внутреннюю нестабильность, демонстрируют политическую жизнеспособность. Однако в исламский мир как глобализация, так и принцип национального государства не принесли никаких положительных или передовых результатов. Некоторые мусульманские государства смогли стать национальными (Турция, Египет), у других же получилось лишь создать видимость светских национальных республик (Сирия, Ливия), как это продемонстрировали недавние события Арабской весны 2011 года. Третьи государства мусульманского мира негласно тяготеют к теократии (Иран) и исламизму (Пакистан). При этом последние попытки опираться на конфессиональную принадлежность в государственном строительстве для Западной и Центральной Европы закончились с заключением Вестфальского мира (1648 г.). Северная Америка была знакома с религиозным ригоризмом в политике лишь совсем недолго (во второй половине XVII в.). Почему же в исламском мире западноевропейский и североамериканский политический опыт не приживается? Вероятно, причины такого отторжения кроются в традиционной мусульманской политической культуре и основанной на ней оригинальной политической идентичности мусульман. Но так ли это? В данной работе мы рассматриваем специфику исламской политической культуры и предпринимает попытку выделить ее уникальные черты, отличные от иных политических культур глобального мира.

Формирование мусульманской политической культуры началось вместе с внешней экспансией ислама на самой заре хиджры. Еще при жизни пророка Мухаммеда молодая религия распространилась по Аравии и прилегающим территориям военным путем, что обусловило необходимость единства политической и духовной власти. Пророк действительно сосредотачивал обе ветви в своих руках, но его смерть поставила перед мусульманами непростой вопрос престолонаследия. Ведь Мухаммед, согласно исламской доктрине, был «печатью пророков», последним боговдохновенным правителем, и больше никакой человек этим качеством обладать не может. Решение нашли оригинальное, учредив должность халифа, то есть заместителя пророка. Будучи

человеком по своему природному естеству, халиф выполнял светские и духовные обязанности главы общины верующих. Он считался одновременно *имамом*, то есть духовным главой, и *эмиром*, военным предводителем мусульман, хотя халифы редко лично руководили походами [1, 305]. До тех пор, пока династия родственников пророка не прерывалась, мусульмане сохраняли единство, однако после смерти Али, четвертого праведного халифа (661 г. н. э.), легальных претендентов на престол не нашлось. Поэтому исламский мир вскоре раскололся на религиозные течения, совпадающие с политическими движениями: сунниты, хариджиты и шииты. Сунниты настаивали на выборном замещении халифской должности, причем претендента должны были выбирать знатоки богословия и шариатского права – так называемые *муджтахиды*. Хариджиты полагали, что халифа должны выбирать голосованием все верующие, а при необходимости – смещать халифа с должности или даже обходиться без него. Шиизм признавал только династическое единство и быстро превратился в махдизм, то есть ожидание Мессии (Махди), настоящего кровного наследника пророка Мухаммеда, который возглавит общину верующих незадолго до конца света. До прихода Махди шииты предложили разграничить светскую и духовную власть, признавая любого политического лидера, если он не покушается на шариат, но духовное руководство доверяя лишь имаму – авторитетному богослову, ведущему подвижнический образ жизни.

Так сложились два типа мусульманской политической культуры, и ни один из них не имел к национальному критерию никакого отношения. Сунниты и хариджиты полагали, что власть халифа законна над мусульманами любой этнической принадлежности, и сам халиф может происходить из любого мусульманского народа. А шииты власть халифа отрицали и предпочитали подчиняться светским предводителям – султанам, в духовном отношении оставаясь верными своим имамам. В Средние века сектантство шиитского происхождения, ждущее Махди буквально со дня на день, доставило багдадским халифам немало неприятностей [5, 117], но шиитская община в политическом отношении была слишком слабой для того, чтобы уничтожить халифат.

Политическая открытость суннитского халифата для любых племен и национальностей, сопровождаемая непримиримостью к чужой вере, сослужила этому институту добрую службу. Ведь в то время как халифат в государственном отношении уже не существовал, должность халифа сохраняла непререкаемый духовный авторитет. Варварские вторжения, приходившие в исламский мир из степи, почти всегда растворялись в общине мусульман, тем самым давая ей новых прозелитов. Например, тюркский султан, завоевав Багдад в 1055 году, объявил себя защитником халифа, хотя на деле, конечно же, проводил самостоятельную политику [4, 83]. Не все кочевники были столь лояльны к халифату. Так, халиф ан-Насир (1180-1225 гг.) необдуманно пригласил Чингисхана к совместной войне против Хорезма, что в дальнейшем привело к разрушению Багдада монголами хана Хулагу и долгому господству иноверцев в Персии и Месопотамии [6, 205]. Однако авторитет халифата спас этот институт и на этот раз: наследник убитого монголами халифа бежал в Каир, ставший

резиденцией халифов до 1517 года. С 1517 по 1924 годы халифскую власть монополизировали османские султаны, обычно де-факто передававшие духовные полномочия особым чиновникам или назначавшие халифами своих близких родственников. Гибель Османской империи в 1922 году и создание на ее территории Турецкой Республики привело к ликвидации османского халифата в 1924 году. Последний законный халиф умер в 1944 году, не указав преемника, хотя правитель индийского княжества Хайдарабад безуспешно пытался им стать [3, 98].

В процессе колонизации Леванта, Месопотамии и Северной Африки европейцы воспринимали жителей этих мест не по конфессиональному, а по национальному принципу, который не был понятен мусульманам. Это приводило к организованному сопротивлению, вдохновлявшемуся религиозными идеями. Так, в Судане войной против англичан руководил самозванный Махди, а в северной Нигерии колонизаторам противостоял самопровозглашенный халифат Сокото. В 1940-1960-е годы бывшие колонии получили независимость и были устроены англичанами и французами по привычному для европейцев принципу национального государства. С этого момента в исламском мире начались серьезные проблемы.

Шиитский Иран пережил ликвидацию халифата и учреждение националистических правительств безболезненно. Ведь конфессиональные границы шиитов почти всегда совпадали с контурами этнической Персии. А вот для Северной Африки, Леванта, Ирака и Пакистана наступил период неопределенности. Светские националистические режимы быстро скомпрометировали себя проигранными войнами против иноверцев (Индии, Израиля), что дало мощный импульс религиозно-политическому движению исламизма [2, 39]. Пакистанский политик А.-А. Маудуди и египетский идеолог С. Кутб во второй половине XX века открыто отвергли принцип светского национального государства, выступая за учреждение религиозно-политического суннитского единства. Тем самым они дали идейную основу многим современным экстремистским и террористическим движениям, дестабилизирующим обстановку на границах исламского мира в наши дни.

Подводя итоги, хотелось бы отметить, что европейские политические идеи не только не прижились в мусульманском обществе, но и привнесли в него идеологический и административный хаос. Современный радикальный исламизм, невзирая на свою молодость, является закономерной реакцией на разрушение устоев традиционной политической культуры. И если бесцеремонное насаждение чуждых принципов в мусульманской общине принесло столько проблем, то сколько же их принесет глобальная политическая унификация всего мира?

Литература:

1. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата / В. В. Бартольд. – М.: Восточная литература, 2002. – 784 с.

2. Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма / Ж. Кепель. – М.: Ладомир, 2004. – 468 с.
3. Петров И. А. Ислам в современной Индии: мусульманская община Хайдарабада / И. А. Петров // Ислам в современном мире. – 2016, №4. – С. 95-114.
4. Райс Т. Сельджуки. Кочевники – завоеватели Малой Азии / Т. Райс. – М.: Центрполиграф, 2004. – 238 с.
5. Сулимов С. И. Халифат: анахронизм или потребность современности? / Сулимов С. И., Черниговских И. В., Трегубова Д. Д. // Ислам в современном мире, 2016, №4. – С. 115-128.
6. Юрченко А. Г. Золотая Орда: между Ясой и Кораном (начало конфликта) / А. Г. Юрченко. – СПб.: Евразия, 2012. – 368 с.

© Сулимов С. И., 2020

ВЛИЯНИЕ АМЕРИКИ НА КУЛЬТУРНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ЯПОНИИ

Не секрет, что на многовековую культуру и мировоззрение японского народа сильное влияние оказывают географическое положение страны, климатические и рельефные особенности и, кроме того, постоянные природные катаклизмы, что отражается в особом почитании японцами окружающей природы как живого существа. Однако с течением времени всё большая часть японской культуры стала подвержена не столько природному, сколько антропогенному влиянию извне.

С 1930-х годов Япония начала активно контактировать с западными странами. А вместе с этим происходил обмен достижениями культуры, идеями и другими её компонентами. Особенно ярко эта тенденция проявлялась в отношениях с Соединёнными Штатами.

Следует начать с того, что самым подверженным любому влиянию видом искусства является музыка. Именно она отражает в себе веяние того или иного времени, особенности народа и его менталитета. Так, в послевоенное время в Японии огромную популярность приобрели ранее неизвестные здесь западные артисты [1, 216], японцы увлеклись джазом, блюзом, рок-н-роллом.

Отходя от темы музыки, стоит упомянуть другие направления популярной культуры. Например, кинематограф, изначально считавшийся в Японии недостойным искусством, стал популярным в конце 1930-х годов именно с открытием Японии для культурной дипломатии с западным миром. Не стоит забывать и про еще один общеизвестный факт: тенденция рисовать персонажам аниме крупные глаза была перенята у мультфильмов популярного западного мультипликатора Уолта Диснея.

В XXI веке японо-американское культурное сотрудничество только усиливается. Например, в 2018 году на международном дипломатическом форуме «Меридиан» в Вашингтоне дипломаты и эксперты в области искусственного интеллекта, бизнеса, спорта и оборонного сектора подчеркнули важность давних двусторонних отношений между США и Японией. Представив многогранный взгляд на обе страны через призму культуры, экономики, технологий и безопасности, они подчеркнули, что японо-американские отношения непосредственно способствовали национальному процветанию и международному статусу обеих стран [4]. А 11-12 мая 2019 года в Центральном парке в Нью-Йорке прошёл масштабный фестиваль, посвящённый Дню Японии.

В последний год культурная интеграция Японии и США проходила довольно слабо. Вызвано это, в первую очередь, распространением COVID-19, в

связи с чем все культурные мероприятия были закрыты или отложены. Однако активно продолжается культурный обмен в СМИ и интернете – дистрибуция фильмов, аниме, музыки и т.д.

Таким образом, Япония за последний век значительно изменилась в культурном плане. И данная метаморфоза связана, в первую очередь, не с развитием собственной культуры, а с впитыванием и адаптацией под собственные нужды западных достижений в данной сфере. Эта тенденция в определенной мере сохраняет свою актуальность и по сей день.

Интернет-источники:

1. Мир японской популярной музыки – Япония Ежегодник – М.: 2010 – URL: <https://yearbookjapan.ru/index.php/issue-ru/28-ezhegodnik-yaaponiya-2010> (дата обращения: 17.10.2020). – Текст: электронный. С.209-232
2. Смена императорской власти в Японии: причины и следствия– Япония Ежегодник – М.: 2019 – <https://yearbookjapan.ru/index.php/issue-ru/39-ezhegodnik-yaaponiya-2019> (дата обращения: 17.10.2020). – Текст: электронный. С.9-24
3. Японо-американский союз: полет нормальный – РСМД, 2017. – URL: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/yapono-amerikanskiy-soyuz-polet-normalnyy/> (дата обращения: 22.10.2020). – Текст: электронный.
4. CULTURE AND COOPERATION: U.S.-JAPAN BILATERAL RELATIONS – Diplomatic Courier, 2018. – URL: <https://www.diplomaticcourier.com/posts/culture-and-cooperation-u-s-japan-bilateral-relations> (дата обращения: 22.10.2020). – Текст: электронный.

© Твардиевич М.А., 2020

РАЗВИТИЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ СИБИРСКИХ КОЛЛЕКЦИОНЕРОВ О КИТАЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА: СТЕПЕНЬ ИЗУЧЕННОСТИ ТЕМЫ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Во второй половине XIX века с развитием разных информационных каналов, в том числе и строительства железной дороги, города Восточной Сибири становятся центрами формирования информационного, культурного пространства. Развивается представление об искусстве. В связи с административно-территориальными, культурными, образовательными преобразованиями в Восточной Сибири возвышается роль Иркутска, Томска, Енисейска и других. Во второй половине XIX века активно развивается творческое пространство, проводятся выставки, создаются организации художников, формируются коллекции живописи и графики у многих известных жителей городов [3, 12]. Стоит отметить, что во второй половине XIX века в коллекциях известных сибирских купеческих династий, особое место занимают предметы искусства, раскрывающие особенности Китая. Иркутск и Кяхта являлись известными каналами для реализации торговых отношений со странами востока [1]. Иркутские купцы привозили из Китая разные предметы, которые носили особую ценность. Коллекции В.Н. Баснина (1799-1876 гг.), А.М. Сибирякова (1849-1933 гг.), В.П. Сукачева (1849-1920 гг.) пополнялись редкими тканями, полотнами, рисунками, эскизами, статуэтками и украшениями [2, 31]. Они являлись составной частью интерьеров купеческих усадеб Восточной Сибири во второй половине XIX века. Многие посещали дома известных людей города и знакомились с произведениями искусства. Таким образом, формировался особый образ о культуре, искусстве Китая. Предметы становились объектами сосредоточения внимания жителей городов Восточной Сибири [7, 54].

Историю формирования художественных представлений сибирских коллекционеров о Китае во второй половине XIX века изучали многие исследователи. Они собирали уникальный архивный материал: отчёты, протоколы, статистические данные, воспоминания и письма мастеров. Подробно проводили анализ жизни и деятельности художников, рассматривали историю написания работ [5, 96-107]. Многие историки сосредотачивали своё внимание на изучении фондов. Художественные коллекции музеев изучали А.Д. Фатьянов, В.В. Фалинский, Л.Н. Снытко, Т.А. Крючкова и т.д. Историю развития художественной жизни городов Восточной Сибири представили в своих работах П.Д. Муратов, Л.Н. Малкина, Ю.П. Лыхин, Т.Г. Ларева и другие. Деятельность сибирских художников изучал в своей работе В.П. Токарев «Изобразительное искусство Сибири XIX в.» (1973 г.) [4, 122-126]. Каждый исследователь своими научными методами раскрывает механизмы развития разных художественных школ, направлений, но в целом историческим работам не хватает широты и

глубины познания темы [6, 27-31].

Таким образом, в современной исторической науке, несмотря на обширные исследования по культуре, искусству городов Восточной Сибири во второй половине XIX века, не существует фундаментальных работ по истории формирования художественных представлений сибирских коллекционеров о Китае. В работах отсутствует применение комплексных методов изучения темы, так как она носит междисциплинарный характер. Авторы не раскрывают процессы в полной степени. Многие сведения о мастерах того времени требуют уточнения, подтверждения, продолжения поиска.

Не все картины и рисунки имеют датировку, не установлено авторство. Не изучена история создания коллекций, раскрывающих историю Китая.

Литература:

1. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. Р-3518. Оп. 1. Д. 7. Л. 3.
2. Копылов А.Н. Очерки культурной жизни Сибири XVII – начала XIX века. / А.Н. Копылов. – Новосибирск, 1974.
3. Лыхин Ю.П. Художественная жизнь Иркутска (первая четверть XX в.) / Ю.П. Лыхин. – Иркутск: 2002.
4. Лыхин Ю.П., Крючкова Т.А. Иконописцы, мастера и художники Иркутска (XVII век – 1917 год). Биобиблиографический словарь. – Иркутск: Изд. АЭМ «Тальцы», 2000. С. 122-126.
5. Ткачев В.В. Деятельность творческих организаций художников Восточной Сибири в период политических потрясений и Гражданской войны (1917-1920 гг.) / В.В. Ткачев // журнал «История и современность» № 2 (36) – Волгоград: Изд-во «Учитель», 2020. С. 96-107.
6. Шахеров В.П. К вопросу о формировании информационного пространства городских поселений Сибири в XVIII – начале XIX в. / В.П. Шахеров // Сибирь в изменяющемся мире. История и современность. Материалы Всероссийской научно-теоретической конференции, посвященной памяти профессора В.И. Дулова. – Иркутск, 2013. С. 27-31.
7. Художники Иркутска: иллюстрированный альбом творчества художников / Т. Г. Ларева; Авт. вступ. ст. А. Д. Фатьянов. – Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1994.

© Ткачев В.В., 2020

ВЛИЯНИЕ ТНК КИТАЯ НА ЭКОНОМИКУ СТРАНЫ И МИРА

В настоящее время происходит рост китайской экономики и ее взаимозависимости с экономиками других стран. Главный вопрос состоит в расширении геополитического влияния Китая.

Мы можем наблюдать увеличение влияния Китая на примере недавнего продвижения инициатив и организаций, формально призванных содействовать экономическому развитию как соседних, так и более отдаленных регионов. Масштабные проекты по финансированию и строительству завязанной на Китае инфраструктуры наземного и морского транспорта, энергетики и телекоммуникаций. При этом китайское руководство постоянно подчеркивает, что его приоритет — экономическое развитие, и традиционно стремится убедить соседей, США и собственное население в том, что внешнеполитические задачи, которые ставит перед собой Китай, служат в первую очередь интересам развития национальной экономики.

Целью данной работы является рассмотрение влияния транснациональных компаний (ТНК) Китая на экономику и политику в стране и в мире. Для достижения поставленной цели представляется необходимым в рамках исследования решение следующих задач:

1. раскрыть содержание государственной стратегии Китая в области развития, поддержки и продвижения национальных ТНК;
2. рассмотреть основные этапы формирования транснациональных компаний;
3. определить приоритеты дальнейшего развития китайских ТНК;
4. выявить влияние на экономику страны и мира.

Как было сказано выше, в настоящее время можно наблюдать активное развитие экономики Китая и её ТНК. В 2010 году в рейтинге Fortune Global 500 уже присутствовало 46 китайских компаний, к 2020 году за 10 лет их количество выросло более чем в два с половиной раза и составило 124 компании [5]. Это свидетельствует о масштабном росте китайских предприятий и их инвестиционной деятельности за рубежом. При этом четко прослеживается отраслевая специфика и динамика развития наиболее крупных компаний. Доминирующими отраслями являются ресурсодобывающая, банковская, страховая, строительная и телекоммуникационная. Динамика движения компаний в рейтинге, а также их развитие отражают стабильный рост китайской экономики. В этой связи представляется необходимым понимание причин роста и характера развития китайских транснациональных корпораций.

Кроме того, Китай является главным рынком, на который стремится выйти каждая ТНК. Китай по-прежнему является привлекательным местом для инвестиций транснациональных компаний в будущее. За последние 40 лет бизнес международных компаний быстро развился в Китае [8], [6].

Следует отметить, что, несмотря на значительную степень либерализации китайской экономики в период реформ, правительство сохранило значительное участие в управлении транснациональными корпорациями. Руководство страны понимало, что корпорации приносят в Китай технологические инновации, валюту, сырье и энергоресурсы, а также расширяют присутствие на зарубежных рынках. Все эти компоненты крайне важны для поддержания темпов роста КНР. Постепенно государство добровольно передает контроль над собственностью представителям различных групп. Этот процесс сопряжен со множеством проблем: правовой вакуум порождает рентоориентированное поведение части бюрократии, реформы зачастую выходят половинчатыми и не решают поставленной задачи. Тем не менее, процесс уже выглядит необратимым и, как замечают некоторые аналитики, в ближайшее время может привести к ускорению политических и социальных изменений в КНР.

Проследив этапы становления и развития китайских ТНК, можно отметить, что с 1999 года китайская экономика находится на этапе интенсивного роста масштабов транснациональной деятельности по всему миру. Движущими факторами расширения ТНК на международные рынки являются: ресурсы, технологии, новые рынки, диверсификация и стратегические активы. Исходя из столь быстрых этапов развития ТНК в Китае, мы обращаемся к геоэкономическому подходу, которому придерживаются некоторые специалисты американских и европейских аналитических центров [7]. Поскольку этот подход наглядно демонстрирует ситуацию на мировом уровне.

Яркие представители геоэкономического взгляда на внешнюю политику Китая обычно делают основной акцент на применении китайскими властями инструментов экономической политики для достижения более общих внешнеполитических или геостратегических целей. Наглядным примером являются работы индийского специалиста по международным отношениям Брахмы Челлани. По его словам, «стремление Китая насадить в Азии свои порядки ни для кого не секрет. Все крупные проекты, от инициативы «Один пояс — один путь» до учреждения в Пекине Азиатского банка инфраструктурных инвестиций, медленно, но верно приближают Китай к его стратегической цели — построению китаеццентричной Азии» [4]. Таким образом, Челлани выражает озабоченность тем, что Пекин использует инициативы для усиления своих политических и геостратегических позиций.

По мнению некоторых аналитиков, разделяющих принципы геоэкономического подхода, если стратегия Китая не будет уравновешена адекватными мерами, он закрепит свою доминирующую позицию в регионе и в значительной части третьего мира. В конечном счете, логика геоэкономического

подхода подводит к выводу о близящемся конце экономического, политического и стратегического влияния США и их европейских союзников с последующим крахом либерального миропорядка.

В настоящее время мы уже можем наблюдать ТНК на форумах и мероприятиях ООН. Например, на 10-ом совещании по Конвенции ООН о биологическом разнообразии, состоявшемся в октябре 2010 года, на консультативном уровне присутствовало 100 представителей крупного частного бизнеса [2].

ТНК и ТНБ, имея практически неограниченные возможности использования корпоративных СМИ, масштабные финансовые ресурсы для спонсорства, организуют формально независимые общественные организации, лоббирующие интересы транснационального бизнеса. В конечном итоге в ряде случаев международные компании превращаются в своеобразный «полос власти» в мировой экономике. Возникают моменты, когда от положения корпорации зависит полностью экономика страны. Они определяют динамику, структуру, уровень конкурентоспособности товаров и услуг на мировом рынке, контролируют международное движение капитала и прямых иностранных инвестиций.

Проанализировав ситуацию с китайскими ТНК, мы пришли к выводу, что в настоящее время происходит распространение их влияния на экономику не только своей страны, а в более глобальном масштабе, на соседние страны и на мир в целом. С одной стороны, успехи восхищают, оказывается помощь нуждающимся странам, происходит экономический и технологический рост, а с другой стороны ситуация настораживает, мы видим экономическую экспансию и расширение геоэкономического влияния Китая.

Необходимо более конкретно определить тенденции развития китайских ТНК, которые представляют интересы страны, для ограничения влияния на субъекты внешней экономической деятельности.

Литература и интернет-источники:

1. Ба Цзиньсинь. Формирование транснациональных корпораций в Китае // Проблемы Дальнего Востока. 2005. № 5
2. ООН, «Конвенция о биологическом разнообразии». URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/biodiv.shtml (дата обращения 19.10.2020)
3. Blackwill R.D., Harris J.M. War by Other Means: Geoeconomics and Statecraft. — Harvard University Press, — 2016.
4. Chellaney B. Upholding the Asian Order. — Project Syndicate. — 2016. — January 22. URL: <https://www.project-syndicate.org/commentary/asian-powers-cooperation-for-regional-order-by-brahma-chellaney-2016-01?barrier=true> (дата обращения 18.10.2020)

5. «Global 500». URL:https://fortune.com/global500/2020/search/?fg500_country=China (дата обращения 17.10.2020)
6. Gong Li, Bo Wang, Yali Peng. Can Chinese companies win in the global big leagues? // Outlook by Accenture, 2011, № 3.
7. Harding H. Has U.S. China Policy Failed? — Washington Quarterly 38. — 2015. — № 3.
8. «跨国公司为何40年来坚持选择中国? » («Почему транснациональные компании настаивают на выборе Китая в течение 40 лет?»). URL: http://www.xinhuanet.com/2019-10/19/c_1125126410.htm (дата обращения 18.10.2020)

© Турубаров П.Н., 2020

ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ПОНТИЙСКИХ ГРЕКОВ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ И ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Выбор темы доклада обуславливается современной политикой «неоосманизма», проводимой президентом Турецкой Республики Реджепом Эрдоганом. Помимо наращивания турецкого влияния в странах, входивших ранее в состав Османской империи, одной из целей данной политики является возрождение культуры и традиций Порты в современной Турции, которая считает себя её преемницей. Национальная политика Османской империи имела неоднозначный характер по отношению к немусульманским народам, что влекло за собой их постепенную исламизацию и тюркизацию. В таких условиях развитие языка, традиций и культуры неисламских народов империи было затруднено и в значительной степени ограничено, что приводило к постепенной утрате ими важнейших черт своей национальной идентичности. Не удалось избежать этой участи и понтийским грекам («ромеям», как они называют себя), вот уже несколько тысяч лет проживающим в северо-восточной части черноморского побережья Малой Азии.

Цель данной работы – доказать всю сложность сохранения греками-понтийцами, проживающими в Анатолии, своей национальной идентичности во времена Османской империи и в современной Турецкой Республике. В работе рассматривается история появления понтийских греков в регионе; становление их государственности; анализируется положение понтийских греков в Османской империи, выявляются основные проблемы сохранения ими своей национальной идентичности; оценивается степень сохранения греками-понтийцами Турецкой Республики своей национальной идентичности в наше время и рассматриваются действия турецкого правительства по отношению к нетурецким народностям.

Греки-понтийцы проживали на северо-востоке черноморского побережья Анатолии – регионе Понт – с VII века до н. э. В силу географической, а затем и политической отрезанности региона от «материковой» Греции понтийская культура и собственный диалект греческого языка начали развиваться самостоятельно. Особенности культуры и языка вместе с православной верой оказали существенное влияние на формирование идентичности понтийских греков.

В 1461 году османский султан Мехмед Завоеватель подчинил земли Трапезундской империи, последнего независимого государства понтийских греков в Малой Азии, включив Понт в состав империи. Сегодня эти земли входят в состав Турецкой Республики. Основные столпы понтийской национальной идентичности – религия, язык, культура – подверглись опасности. Многие греки-

понтийцы были вынуждены принять ислам для облегчения своего положения в империи, что зачастую приводило к их дальнейшей тюркизации. Были среди них и криптохристиане, а многие принявшие ислам перешли обратно в православие в середине XIX века. Те же, кто не принял ислам, находились в неравном социальном положении относительно мусульман. Понтийская культура – одежда, быт, традиционные занятия – также подверглись сильному турецкому влиянию. Не избежал этого влияния и понтийский диалект греческого языка («ромеика»), который, однако, сохранился в качестве языка повседневного общения в среде понтийцев, несмотря на активное распространение турецкого языка.

К началу XX века в регионе Понт проживало около 350 тыс. греков-понтийцев, большинство из которых были мусульманами. Среди них были крупные торговцы, промышленники, владельцы банков. В регионе действовала греческая гимназия, несколько школ, театр, филармония. Однако последствия Первой мировой войны и греко-турецкого конфликта стали для понтийцев катастрофическими. 240 тыс. «ромеев» были вынуждены покинуть родной Понт и навсегда переселиться в Грецию в рамках обмена населением между двумя странами.

На данный момент на территории всей Турецкой Республики проживает около 200-300 тыс. понтийцев. Они исповедуют ислам, называют себя «туркос» или «ромей», владеют турецким языком, носят турецкие имена и фамилии и отделяют свой народ от греков. Более 5 тыс. человек владеют греческим понтийским языком и используют его в качестве языка общения. Тем не менее, согласно данным ЮНЕСКО, понтийский язык и культура находятся под серьезной угрозой.

Изучив историю понтийских греков, проживающих в Анатолии, а также проанализировав их текущее положение в Турецкой Республике, можно прийти к выводу о том, что этому древнему народу пока что удастся сохранять свою национальную идентичность и самосознание. Тем не менее, есть основания полагать, что дальнейшее культурное развитие этой общности зависит от многих внешних факторов и на данный момент выглядит весьма проблематично.

Литература и интернет-источники:

1. Франгуланди А. Греки-понтийцы: дорога длиной в 2,5 тысячи лет. – Текст: электронный // URL: http://www.rummuseum.ru/lib_f/frangulandi31.php (дата обращения: 20.10.2020).
2. Crypto-Christian Greeks of Pontus - Between Islam and Christianity – Текст: электронный // REPAIR – Armenian-Turkish platform. – URL: <https://repairfuture.net/index.php/en/identity-standpoint-of-turkey/crypto-christian-greeks-of-pontus-between-islam-and-christianity> (дата обращения: 20.10.2020).

3. Exclusive: Meet the Pontian Greek-speaker keeping Hellenism alive in Turkey through her music – Текст: электронный // Greek City Times. – URL: <https://greekcitytimes.com/2020/04/16/exclusive-meet-the-pontian-greek-speaker-keeping-hellenism-alive-in-turkey-through-her-music/> (дата обращения: 20.10.2020).
4. Karimova N., Deverell E. Minorities in Turkey // The Swedish Institute of International Affairs. – 2001. – Occasional Paper No. 19. – P. 2-24., -P.11
5. Moseley Christopher (ed.). Atlas of the World's Languages in Danger, 3rd edn. Paris, UNESCO Publishing. Текст: электронный // UNESCO. – URL: <http://www.unesco.org/culture/en/endangeredlanguages/atlas>. 2010. (дата обращения: 20.10.2020).
6. Pentzopoulos Dimitri. The Balkan exchange of minorities and its impact on Greece. C. Hurst & Co. Publishers, 2002. pp. 29-30.
7. Pontic Greek Still Spoken by Thousands in Northern Turkey- Текст: электронный // Greek Reporter. – URL: <https://greece.greekreporter.com/2019/05/18/pontic-greek-still-spoken-by-thousands-in-northern-turkey/> (дата обращения: 20.10.2020).
8. The Pontian Greeks fought hard and bravely against genocidal barbarity - Текст: электронный // Greek City Times. – URL: <https://greekcitytimes.com/2020/05/19/the-pontian-greeks-fought-hard-and-bravely-against-genocidal-barbarity/> (дата обращения: 20.10.2020).

© Федотов А.А., 2020

РАЗМЫШЛЕНИЯ О СУДЬБЕ СУДАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТА ЮСУФА БАШИРА АТ-ТИДЖАНИ

Судан является этнически и лингвистически неоднородной страной. Эта территория – место смешения африканских и арабских традиций и верований, здесь проживают арабы, нилоты, нубийцы, беджа и более 500 других племен, говорящих примерно на 150 языках. Судан смог сохранить свою культурную аутентичность во многом за счет своего географического положения и изолированности от других арабских стран и влияний иностранных государств. Исламизация этой территории произошла лишь в XVI веке с образованием первого мусульманского королевства Фундж. Из этого можно заключить, что народная литература формировалась без сильного влияния ислама.

С точки зрения литературного прогресса Судан отставал от всего остального арабского мира. В то время как арабское возрождение (nahḍa) развивалось на территории Ливана, Сирии и Египта уже к началу XIX века, до Судана изменения дошли лишь к его концу.

На формирование национального самосознания суданцев оказали влияние и долгие годы (с 1821 по 1956 гг.) борьбы против иностранных интервентов. Впервые захватил власть и разделил Сеннарский султанат Мухаммад Али паша в 1821 году. В то время территория Судана представляла собой скопления деревень, в которых существовала прослойка грамотной элиты поэтов. Их стихотворения переняли арабскую культуру доисламского и исламского периодов, сохраняя при этом местные особенности, сформировавшиеся без каких-либо влияний. С вхождением в Османскую империю Судан продолжил оставаться изолированным. Коррупционность власти, ее жестокость и высокие налоги подготовили благоприятную почву для антиколониального восстания махдистов в 1882 году. Однако свободный от империализма Судан просуществовал недолго, режим «Махдия» был свергнут объединенными силами Британии и Египта в 1898 году. После этого Суданом стала управлять оккупировавшая его британская администрация.

Именно с установлением власти кондоминиума среди суданцев начали распространяться националистические настроения. Во многом они были навеяны египетскими антиколониальными восстаниями в 1919 и 1921 годах, а также многочисленными публикациями египетских периодических изданий, распространявшимися в Судане. После прошедшего в 1924 году суданского восстания образованное население столкнулось с враждебным отношением и суровым обращением со стороны власти: военный колледж был закрыт, студентов больше не отправляли учиться в Каир, учебные курсы по управлению были прекращены. Поскольку политическое или военное сопротивление было невозможно, суданский национализм нашел свое выражение в литературе и

публицистике. Литературные журналы и общества, первоначально созданные для развития и демонстрации писательского мастерства, позже также были втянуты в политический диспут.

Одним из участников такого литературного общества, аль-Фаджр (*āl-Fajr*), был поэт ат-Тиджани Юсуф Башир (1910-1937 гг.). Ат-Тиджани получил классическое религиозное образование, а его семья принадлежала к суфийскому тарикату Тиджания (*at-Tijāniya*). Он изучал классическую и современную арабскую поэзию, а также западные произведения в переводах на арабский. Его поэтический язык наполнен коранической и суфийской лексикой, редкими словами и вычурными фразами (сказалось влияние неоклассического направления). Творчество ат-Тиджани также подвергалось сильному влиянию народной поэзии (народный стих, арабский дубейт, суфийский стих, поэзия улемов), которая была популярна вследствие того, что уровень грамотности в Судане до начала XX века был низким, а религиозные школы уделяли мало внимания литературному языку и поэзии. В стихотворениях ат-Тиджани сливаются новаторские западные модели с религиозной высокопарностью и насыщенными темами народной поэзии.

Хотя до Второй мировой войны произведения подвергались жесткой цензуре, и писатели не так активно выражали свою гражданскую позицию, мы можем найти в произведениях ат-Тиджани и его современников обеспокоенность судьбой своей страны и недовольство британской администрацией. Поэта заботило качество жизни в Судане, из которого черпали ресурсы страны-колонизаторы, ничего не привнося взамен. В статьях ат-Тиджани видно, как сильно его волнует судьба суданской литературы. С одной стороны, он гордится уникальностью поэзии, считает ее отличающейся от поэзии других стран. С другой, его пугает, что вследствие неблагоприятной обстановки в стране духовная жизнь отходит на второй план, а в сфере литературы и искусства наблюдается стагнация. В статье «Наши литература и искусство» (*Al-ʿadabu wa-l-fannu ʿindanā*) писатель обеспокоен тем, что литература в Судане больше не на том уровне, что была прежде. Писатели, увлеченные публицистическими статьями, забыли о красоте поэзии. Она застыла на месте, поэты вернулись к традиционным паттернам и отложили новаторские идеи, которые бы добавили ей живость и искренность, продвинули бы ее вперед, что уже произошло в других странах. Подчеркивая уникальность и ценность культуры своей родины, он просит обратить внимание на ее литературный потенциал, обращаясь к нынешним студентам, начинающим писателям, в чьих силах изменить текущее положение вещей.

В стихотворении «Революция» (*Tawra*) перед нами предстает поэт-воин, который будет бороться пером за благополучие своей страны. Но в то же время он скорбит о бедственном положении, в котором сейчас находится Судан:

(*qalamī ʿarāmī wa ʿirṣī majnī*) - قلمي صارمي وطرسي مجني

Перо – мой меч, лист бумаги – мой щит
(waylu haḍā-l-ʔanāmi min qalbī-l-bākī) – ويل هذا الأنام من قلبي الباكى

Горе этим людям от моего плачущего сердца

В финале стихотворения поэт устами лирического героя не только открыто выражает недовольство властью, но и заявляет, что намерен уехать. Это стихотворение, как и многие другие у ат-Тиджани, заканчивается на пессимистичной ноте:

يَسْتَدِرُّ الْأَجَانِبَ الْخَيْرَ مِنْهَا (yastaddirru-l-ʔajānibu-l-ḥayra min-hā)

Иностранцы выкачивают из нее [страны] все хорошее

(wa bi-ḥasabī min ḥājatīn ʔawazun yadfaʔu nafsī ʔilā firāqin wa baynin)

وَبِحَسْبِي مِنْ حَاجَةِ عَوْزٍ يَدْفَعُ نَفْسِي إِلَى فِرَاقٍ وَبَيْنٍ –

Нужда толкает меня к отъезду и расставанию

Арабская критика склонна приписывать поэту революционность и национализм, поскольку ат-Тиджани является одним из выдающихся арабских романтиков. Его пессимизм чаще всего списывался на отчаяние, вызванное колониальным гнётом. В действительности же он не был настолько политически ангажированным, а его пессимизм во многом носил экзистенциальный или религиозный (отчаяние из-за покинувшего его божественного вдохновения) характер. В рассуждениях о судьбе литературы в своей стране он осознавал уникальность культурного наследия Судана и хотел, чтобы поэзия развивалась, и о ней узнавали в других странах. Как и многие его современники, он хотел лучшего будущего для своей родины.

Литература:

1. Демидчик В.П. Суданская поэзия XX века [Текст]: Очерк / Отв. ред. д-р филол. наук Ю. Н. Завадовский; АН ТаджССР. Ин-т востоковедения. – Душанбе: Дониш, 1972.
2. Al-Tijani Y. B. Ishraqah.- Second Edition.-Khartoum, 1947 (التجاني يوسف الخراطوم بشير.- الطبعة الثانية.-الخرطوم /Ат-Тиджани Ю.Б. Просветление.-2-е изд.-Хартум, 1947).
3. Babiker O.Y. The al-Fajr movement and its place in modern Sudanese literature. – University of Edinburgh, 1979.
4. El-Shoush M.I. Some background notes on Modern Sudanese Poetry. – Sudan Notes and Records, Vol. 44. – University of Khartoum, 1963. – P. 21-42.
5. Riyad H. Al-Tijani Yusuf Bashir. Šāʔiran wa nāʔiran.-Beirut, 1966 (?) (هنري رياض /التجاني يوسف بشير: شاعرا و ناثرا / Riyad Г. Ат-Тиджани Юсуф Башир. Поэт и прозаик. – Бейрут, 1966).
6. Soghayroon Th. Sudanese Literature in English Translation: An Analytical Study of the Translation with a Historical Introduction to the Literature. – University of Westminster, 2010.

Ю. С. Филаретова,
Ассистент, УрФУ, Екатеринбург

Б. Агие,
Ассистент, инженер-исследователь, УрФУ, Екатеринбург

ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ И ПОЛИТИЧЕСКОМ УЧАСТИИ СИРИЙСКИХ ХРИСТИАН В СОВРЕМЕННОЙ СИРИИ

Ближний Восток – это родина трех монотеистических религий: иудаизма, христианства и ислама. Сирия, будучи структурным компонентом Ближнего Востока, подвержена всем происходящим в регионе процессам и катаклизмам, в том числе религиозным. Сирия была одной из первых стран, где стали проповедовать христианство. Именно из Дамаска апостол Павел начал миссионерский путь в Европу. Какое положение занимает христианство в Сирии сегодня? В данной статье будет рассмотрена проблема определения идентичности христианских сирийцев, а также выявлена современная роль христиан в политическом участии в Сирии.

С закреплением и распространением ислама на территории государств Ближнего Востока, мусульманское население по численности стало преобладать над немусульманским. Арабские завоевания, и обращение в новую веру, появление халифатов, гонения христиан и рост миграционных потоков вследствие монгольских завоеваний и роста Османской империи, коренным образом изменили среду для христианского населения Ближнего Востока, в том числе Сирии [4, 31-37].

Так, одним из последствий произошедших исторических явлений стал вопрос об идентичности христиан. Христиане Ближнего Востока принадлежат к разным ветвям христианства и зачастую имеют разные идентичности. В частности, члены греко-православной, греко-католической и протестантской церкви исторически были активны в партиях и организациях, в которых принято подчеркивать арабский/этнический фактор. Другие же – церкви, которые имели особый литургический язык, например, арамейский, сирийский или коптский. Они стремились к развитию идентичности, отличной от арабской [6].

Попытки выработать национальную идентичность также предпринимались рядом христиан-мыслителей, сыгравших новаторскую роль в *нахде* – литературном возрождении середины девятнадцатого века, центром которого была Великая Сирия. Так, Бутрос аль-Бустани был одним из первых, кто заявил о существовании естественной сирийской нации. Работы другого мыслителя, Халиля Джебрана, занимают центральное место в исследовании идентичности. Философ выражал свою веру в сирийский национализм и патриотизм и говорил: «...стоять перед башнями Нью-Йорка и Вашингтона,

Чикаго и Сан-Франциско, говоря в сердце: Я потомок народа Дамаска и Библа, а также Тира и Сидона, и Антиохии...» [2].

В настоящее время ярким примером поиска сирийской идентичности в целом являются идеи, исходящие из Сирийской социал-националистической партии, действующей как в Сирии, так и в Ливане, Иордании, Ираке и Палестине. Эта партия выступает за создание сирийского национального государства на территории Плодородного полумесяца, включая нынешнюю Сирию, Ливан, Ирак, Кувейт, Иорданию, Палестину, Израиль, Кипр, Синай, юго-восток Турции (Александретта и Киликия), основываясь на географических границах и общей истории, которую разделяет население перечисленных территорий и государств [9].

Наряду с формированием понятия *идентичности*, христиане Сирии принимали активное участие в политической жизни страны. Одним из самых ярких примеров является христианский активист Мишель Афляк, который в 1940-е годы сыграл ведущую роль в формировании идеологии арабизма. Мишель Афляк, греко-православный философ и социолог, стал одним из основателей Арабской социалистической партии (Баас) вместе со своими сирийскими коллегами мусульманином-суннитом Салах ад-Дином Битаром и мусульманином-алавитом Заки аль-Арсузи. Их видение арабской нации было отражено в партийном лозунге «вахда, хуррия, иштирахкия» (единство, свобода, социализм) [3], и потому оказало влияние на формирование современной Сирии как мультикультурного государства. Эти идеи имели большое значение, учитывая, что партия Баас является правящей партией в Сирии с 1963 года по настоящее время. Партия стремилась минимизировать религиозную идентичность на политической арене, обращаясь к инклюзивной версии арабского национализма, а не делая акцент на религиозной принадлежности [6].

Еще одной выдающейся личностью, оказавшей политическое влияние на развитие страны, стал протестантский христианин Фарис аль-Хури, который возглавил Министерство по делам вакуфов и ислама Сирии. Ранее он занимал пост председателя Сирийского Парламента в 1936 году и в 1943 году, а также пост Президента Сирийского совета министров и позднее министра образования и внутренних дел в 1944 году. Затем он стал представителем Сирии на учредительной сессии Организации Объединенных Наций, подписал решение об эвакуации французов из Сирии, и более того, председательствовал в Совете Безопасности ООН в 1947–1948 годы. [11].

Христиане Сирии, в настоящее время являющиеся последователями Греческого Православного Патриархата Антиохии и Всего Востока, Греческой Православной Церкви, Мелькитской Греко-католической Церкви, Национального Евангелического Синода Сирии и Ливана, Армянской Святой Апостольской Православной Церкви и др., и сейчас продолжают вносить свой вклад в развитие политической жизни страны. Сирийцы-христиане

представлены в правительстве, национальном собрании, партии Баас и государственной администрации.

Тем не менее, участие христиан в политической жизни все еще затруднено. Это выражается в ограничениях христиан на получение доступа к высоким политическим постам, в частности, поста главы государства. Данное ограничение закреплено в статье 3 Конституции САР, в которой провозглашается, что религией президента республики является ислам [1]. Тем не менее, сегодня христиане продолжают занимать посты министров и высокопоставленных офицеров армии. Так, Давуд Абдалла Раджиха с 2011 года по 2012 год был министром обороны Сирии. Еще одним из редчайших примеров может стать христианин Басиль Насралла, назначенный советником муфтия Сирии. По словам самого Б. Насраллы, «для христианина нет ничего странного в том, чтобы стать советником какой-либо партии, будь то политической, социальной, культурной или какой-либо другой, но быть советником первого мусульманского религиозного деятеля в стране, это удивительно» [10].

Стоит отметить, что в Сирии запрещены партии, базирующиеся на религиозном, секторальном или этническом принципе. Тем не менее разрешенные партии включают в свой состав представителей из числа христиан, тем самым иллюстрируя включенность различных групп, в том числе христиан, в политическую систему страны. Так, показательными примерами присутствия христиан в сегодняшней политической системе Сирии могут служить Хаммуда Юсеф Саббаг, являющийся первым христианином, занимающим пост спикера Парламента Сирии с 2017 года [8], а также бывший член Парламента Мария Сааде [5] и Нора Ариссян, избранная в Парламент Сирии в 2020 году [7].

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что на Ближнем Востоке, в частности, в Сирии, религия в целом сохранила свое социальное значение и продолжает влиять на формирование национальной идентичности и на политическое участие граждан.

Сирия сохраняет интеграцию христиан в политическую и общественную жизнь страны, имея при этом определенные ограничения. Стоит отметить, что Центральное статистическое управление Сирии проводит исследования и переписи населения не на основе «религии», «секты», «этнической принадлежности» или «расы» [12]. Сирийцы автоматически наследуют религию своих родителей, которые, в свою очередь, унаследовали ее от своих предков.

Таким образом, подобные политические ограничения основаны на ненадежных цифрах, отличающихся от реального положения дел в сирийском обществе. Так, распространенные данные не учитывают «атеистов», «нерелигиозных людей» или «агностиков». Можно заключить, что принцип «один размер для всех», имплементируемый в мультикультурных, полиэтнических и многоконфессиональных обществах, на примере Сирии доказал свою неэффективность.

Литература и интернет-источники:

1. Constitution of the Syrian Arab Republic. International Labour Organisation. 2012.
2. Gibran Kh. To Young Americans of Syrian Origin. URL: http://www.alhewar.com/gibran_to_young_americans.htm
3. Hinnebusch R. Syria: revolution from above. London: Routledge, 2001.
4. Maila J. The Arab Christians: From the Eastern Question to the Recent Political situation of the Minorities. Oxford: Clarendon Press, 1998.
5. Maria Saadeh, Syrian Christian former member of parliament, speaks at IDC Side Event. URL: http://www.idc-europe.org/en/Maria-Saadeh--Syrian-Christian-former-member-of-parliament--speaks-at-IDC-Side-Event?fbclid=IwAR21DignRTP0xX0PmNY_O-tQnBH5Zb8Rw3fEY_aSIId3ARfYecqkGKB3TY-I
6. McCallum F. Christian Political Participation in the Arab World. University of St Andrews.
7. Nora Arissian MP. Facebook. URL: <https://www.facebook.com/أريد-سديان-ذورا-د-Nora-Arissian-Syrian-MP-144779629248676/?hc>
8. Official Reception in Honor of His Excellency Speaker of the Syrian Parliament Mr. Hammouda Sabbagh. URL: <https://syriacpatriarchate.org/2018/01/official-reception-in-honor-of-his-excellency-speaker-of-the-syrian-parliament-mr-hammouda-sabbagh/>
9. Syrian Nation – En. URL: <https://www.facebook.com/SyrianNationEN>
10. بآسل قس نصر الله "الآن عرفت أنك مسيحي" URL: https://alkalimaonline.com/Newsdet.aspx?id=437687&fbclid=IwAR1EDe4EV75doDYXzHA-72m_SN4Kb6X8gKIRs0z0wv1H9raGYsXb3_-bl8
11. لماذا أجمع السوريون على محبة فارس الخوري؟
الخوف ارس-مدية-على-ال-سوريون-أجمع
المكتب المركزي للإحصاء URL: <http://cbssyr.sy/?fbclid=IwAR0hNgzMIA99OphXqiaM33vo1Xvo0nXSRL-r8ABwyy2JoPA1IQYsGgkLfJg>

© Филаретова Ю.С., Атие Б., 2020

РОЛЬ ВАССАЛЬНО-ДАННИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ С КИТАЕМ В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ КОРОЛЕВСТВА РЮКЮ

В докладе рассматривается феномен вассально-даннических отношений в истории королевства Рюкю с целью выявления основных механизмов воздействия на жизнь современных рюкюсцев.

В период «Сандзан-дзидай» (1314-1429 гг.) де-факто на острове Окинава выделялись три враждующих между собой княжества: Хокудзан, Нандзан и Тюдзан. Наибольшим влиянием обладало княжество Тюдзан ввиду весомого количества морских портов и крупных, профессионально выполненных с технологической точки зрения, замков [1, 45].

Первая история королевства «Тюдзан сэйкан» повествует о правителе Сатто (Дзанамой) в княжестве Тюдзан. Сатто стремился решить актуальные проблемы экономики и культуры островов путем сотрудничества с ближайшими государствами-соседями.

Основной акцент сотрудничества был смещен в сторону Китая. Дело в том, что весь азиатский мир, в том числе и Королевство Рюкю, был поражен грандиозным успехом китайцев в победе над монгольской агрессией Чингисхана. Кроме того, для Рюкю также был важен опыт преодоления гражданских войн первым императором китайской династии Мин Хунью.

В 1372 году император Хунью отправил послов на дипломатическую миссию в Тюдзан. Аппарат чиновников Тюдзана осознавал, что острова целиком зависят от морского сообщения и ценовой политики в отношении торговых пошлин. Договор с Китаем о вассалите закрепил обретение хотя и формального, но сильнейшего союзника на Дальнем Востоке. В 1374 году по согласию Сатто Хунью подтвердил сюзеренство Тюдзан. Позже с прошением о вассально-даннических отношениях выступили правители Хокудзан и Нандзан [2, 65].

Признание китайского двора способствовало тому, что картографы императорской династии Мин все чаще стали указывать острова на соответствующих географических документах. Тогда же появились понятия: «Большой Рюкю» (острова Рюкю) и «Малый Рюкю» (остров Тайвань). Сложившиеся традиции приема послов Мин привнесли в жизнь населения особые виды танцев, такие как «укансэн-удуи», а также элементы театрального искусства в качестве пьес «куми-одори». В дальнейшем они использовались на церемониях инаугурации рюкюских королей [3, 70].

Между Китаем и Рюкю активно развивалась торговля. Каждый второй год к границам Поднебесной подходили минимум три корабля [2, 72]. Важно отметить, что и товары имели свою определенную специфику, возможно

выделить две их категории: «выступающие в качестве дани» и «дополнительные».

Подобный рынок способствовал проникновению элементов китайской культуры на территорию островов Рюкю. На места торговли попадали предметы быта, музыкальные инструменты, письменные материалы – все, что могло так или иначе закрепиться в развивающейся культуре королевства.

Например, щипковый трехструнный музыкальный инструмент сансин в последствии стал одним из популярных предметов утвари каждого рюкюсца. Технология шитья «икат» послужила формой создания женских и мужских платьев. Знаменитая лакировка изделий Рюкю была изобретена китайскими соседями [1, 119]. Глазурованный вид керамики «дзэяки» был также одним из подарков китайских послов XIII-XIV веков.

В 1393 году первые иммигранты из Китая обосновались на островах Рюкю. Первых поселенцев называли «36 семьями». Среди них встречались люди различных профессий: мастера, ремесленники и ученые [1, 47]. Тесный контакт позволил перенять китайские знания о градостроительстве, кораблестроении, навигации, письменности и искусстве. Иммигранты открыли островитянам религию с совершенно новой стороны – конфуцианской морали.

Культурные и этнические маркеры королевства Рюкю отражаются на социальных нормах префектуры Окинава. Попытки самоидентификации в «Сандзан-дзидай» и дальнейшее успешное применение акцепторного механизма при столкновении с китайскими элементами общества стали основой национального наследия региона. Молодые поколения продолжают обращать внимание на традиции и пытаются сохранить свою идентичность вопреки «однонациональной» политике Японии.

Вассально-данныческие отношения с Китаем послужили своеобразной точкой отсчета для становления уникальной культуры Рюкю. Экономический подтекст сюзеренства позволил правителям княжества Тюдзан через формирование единого культурного поля создать условия для дальнейшего объединения земель в полноценное государство. Рюкюская этнокультура – феномен «столкновения цивилизаций» на периферии, где Китай смог оставить свой яркий след.

Литература:

1. Пустовойт Е.В. История королевства Рюкю / Е. В. Пустовойт. – Владивосток: Изд-во Дальневосточ. ун-та, 2019. – 176 с.
2. Kerr G. H. Okinawa: The History of an Island People / G. H. Kerr. – Boston: Tittle Publishing, 2000. – 573 p.
3. The History and Culture of Okinawa. – Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2000. – 79 p.

4. 琉球国中 [Electronic resource]. – URL:
https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1217404?itemId=info%3Andljp%2Fpid%2F1217404&__lang=ja Тюдзан сэйкан королевства Рюкю.

© Хайтметов Д. А., 2020

**ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ
В СЮЖЕТНО-КОМПОЗИЦИОННОЙ СТРУКТУРЕ
ПОЭМЫ «САР ГЕРЕЛ» Д.Н. КУГУЛЬТИНОВА**

По мнению известного российского филолога, искусствоведа, культуролога, профессора Д.С. Лихачева, в произведении «Сар Герел» события происходят вне исторического времени, а в эпоху первотворения [5, 225]. Это мифическое время также называется ранним временем, когда появляется вселенная, и обычно отражается в космогонических, этиологических и других мифах сотворения мира.

Композиционное построение поэмы «Сар Герел» Давида Кугультинова состоит из Посвящения, Пролога, семи глав и Эпилога. В Посвящении прославляется мужество знаменитой Валентины Терешковой – первой в мире женщины-космонавта.

В Прологе звучит фольклорно-мифологический мотив. Согласно мифологии древних ойратских племен, люди верили, что перемещения небесных светил и созвездий могут оказывать существенное влияние на всех живых существ на Земле [2, 150]. Автор описывает небесные светила и главный образ Солнца, которое наблюдает за рождением земной девушки, предназначенной ему судьбой.

Интересно, что в сюжетно-композиционном содержании передается ритуальное действие поклонения все очищающему огню. Этот ритуал связан с распространенным у калмыков обрядом подношения огню – символу домашнего очага и жизни.

В сюжетной развязке проявляется «мотив жертвенности», который демонстрирует чувство глобальной ответственности обычной земной девушки Герел перед семьей, обществом и всем человечеством.

В эпилоге, согласно сюжету космогонического мифа, земная девушка обращается в Луну, вечно скрывающуюся от Солнца. Но Герел на все времена сохранит в своем сердце любовь к пастуху Церену.

Сюжетно-композиционное содержание поэмы «Сар Герел» Д. Кугультинова пропитано авторскими и лирическими отступлениями, характерными приметам кочевого образа жизни и обычаев, а также элементами религиозно-философских и фольклорно-мифологических мотивов, продиктованных традиционной культурой калмыцкого народа.

Богатейшее устное народное поэтическое творчество было и остается главным и ценным достоянием духовного наследия калмыцкого народа. Фундамент письменной литературы составляет фольклор, из которого

заимствуются основные сюжеты и образы [1, 147]. В настоящее время национальная культура калмыцкого народа, в том числе и калмыцкая художественная литература, располагает богатейшим наследием и устоявшимися многовековыми традициями.

Калмыцкая художественная литература, как и многие другие национальные литературы, возникла на основе богатейшего фольклорного наследия и устоявшихся многовековых традиций, влияние которых не снижается, а трансформируясь, сохраняется на протяжении всего периода развития литературного творчества. Современная калмыцкая литература, в частности, эпическая поэзия, основываясь на фольклорных традициях и ассимилируя художественный опыт прошлого, достигает значительных художественных высот. Устная народная культура калмыцкого народа продолжает сохранять свою ценность и значение для литературного творчества на протяжении всей истории развития, включая современность.

Без имени Давида Кугультинова сложно представить современную мировую художественную литературу. Одним из немногих, кто связывает людей из различных культур в единое человеческое общество, является народный поэт Калмыкии Д. Кугультинов, внесший неоценимый вклад в развитие многонациональной литературы России и СНГ. Поэт расширил геокультурное пространство калмыцкой литературы, которая вошла в систему мировой художественной культуры. В этом заключается исключительно важная заслуга Д. Кугультинова как национального гения калмыцкого народа [6, 17].

Ценнейшее по своему идейно-эстетическому содержанию поэтическое творчество Д. Кугультинова, определено, заслуживает пристального внимания исследователей в выявлении его особенностей, своеобразия и представляется одной из ведущих проблем современного калмыцкого литературоведения.

Одним из важных источников, оказавшихся перед настоятельной необходимостью интенсивного изучения в свете выявления фольклорных мотивов, является поэма «Сар Герел» Д. Кугультинова, являющаяся отражением духовной культуры своего времени, продолжением преемственности и традиций многовековой истории калмыцкой литературы. Произведение «Сар Герел» Д. Кугультинова представляется важной вехой в поэтическом творчестве художника слова; оно написано в 1963 году (на русском языке в переводе Ю. Нейман опубликовано в 1968 году) и широко известно не только в России, но и далеко за ее пределами [4, 1981].

Устное народное творчество в сочинениях Д. Кугультинова и определило настоящую суть его поэтического слова. Фольклоризм самобытного творчества поэта, специфически преломляясь, представляется уже в виде литературной традиции. В данном аспекте эпическая поэзия, как и все поэтическое творчество Д. Кугультинова, является своеобразной квинтэссенцией устной и письменной традиций. Во многом благодаря оригинальному смешению фольклорной и литературной традиций возникли многие самобытные по своей сюжетно-

композиционной структуре и идейному содержанию литературные поэмы Д. Кугультинова.

Произведения Д. Кугультинова наглядно демонстрируют, что фольклор был и остается сосредоточием главного идейного содержания, сюжетов, мотивов, образной системы, национальных характеров, поэтических средств и способов выражения художественной мысли.

Фольклорные мотивы в идейно-эстетическом содержании литературной поэмы-сказки «Сар Герел» Д. Кугультинова в очередной раз подтверждают, что сказочные и мифологические архаичные представления калмыцкого народа позволяют успешно решать самые глубокие философские проблемы современного литературоведения. К сожалению, финал литературной поэмы-сказки «Сар Герел» Д. Кугультинова несколько отличается от народной сказки, в которой обычно добро и любовь всегда одерживают верх над темными силами. Таким образом, литературная сказочная поэма «Сар Герел» Д. Кугультинова в соответствии с жанровой принадлежностью перенимает опыт фольклорного источника, в частности – космогонической мифологии, и в то же время не остается вне поля зрения авторской позиции. Сюжетно-композиционное содержание поэмы «Сар Герел» Д. Кугультинова пропитано авторскими и лирическими отступлениями, характерными приметам кочевого образа жизни и обычаев, а также элементами религиозно-философских, фольклорно-мифологических мотивов, продиктованных традиционной культурой калмыцкого народа.

Соответственно, созерцание, понимание автором произведения, накопленного нравственно-эстетического и философского опыта многовековой народной культуры позволяет ему приобщить подрастающее поколение современных читателей к общечеловеческим ценностям. Своеобразие творческого наследия Д. Кугультинова заключается в нравственных и художественных поисках новых творческих решений, в исключительно бережном отношении к устной народной культуре и фольклорным традициям калмыков.

Литература:

1. Бадмаев А.В. Сила художественного слова. – Элиста. Издательство Калмыцкого университета, 2013. – С. 184.
2. Басаев Д.Э. Космогонические легенды калмыков // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2: Филология и искусствоведение. – 2008. – № 6. – С. 150-152.
3. Джангар. Малодербетская версия / Сводный текст, перевод, вступительная статья, комментарии, словарь А.Ш. Кичикова. – Элиста: АПП «Джангар», 1999. – 272 с.
4. Кугультинов Д.Н. Сар Герел // Избранное в 2 т. Т. 2 / Пер. с калм. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. – С. 173-242.

5. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Известия РАН. Серия литературы и языка. 1993. – Т. 52. – № 1. – С. 3-9.
6. Эфендиев С.И. Давид Кугультинов и мировая художественная культура // Литературная Кабардино-Балкария. № 2. – Нальчик: КБР, 2007. – С. 17-19.

© Хамраев М.Я., 2020

ИЗ ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ РЕПАТРИАЦИОННОЙ ПОЛИТИКИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Политика репатриации, осуществляемая Республикой Казахстан после распада СССР, стала неотделимой частью миграционной политики страны. Миграционные процессы в Казахстане обрели новый облик. Непрерывающиеся миграционные движения в новой суверенной Республике актуализировались, прежде всего, в силу демографических и политических обстоятельств.

Этнодемографическая ситуация в Казахстане в составе СССР и после распада сложились таким образом, что с точки зрения численности казахи оставались меньшинством.

В работе демографа А.Н. Алексеенко можно проследить, как менялась этнодемографическая ситуация в Казахстане начиная с 1897 года по настоящее время. Период с 1897 по 1959 годы ученый определяет как «европейский» в истории населения Казахстана. В 1959 году казахов на территории Казахстана проживало в 1,3 раза меньше, чем в конце XIX века, а их удельный вес в общей численности населения снизился до 30%. Период между 1959–1989 годами ученый охарактеризовал как «промежуточный», «инерционный». В 1960-е годы рождаемость среди казахов увеличилась, в то время как сократился приток европейского населения в Казахстан. Третий, суверенный, этап 1989–2009 годы ликвидировал этно-демографические последствия первых двух этапов [2]. В конце XX – начале XXI века казахи стали абсолютным большинством населения в Казахстане благодаря государственной политике, в которой рост населения страны производился за счет репатриационной политики.

Миграция казахов из-за рубежа началась сразу после обретения независимости Республики. В истории современного Казахстана закон, определяющий права репатриантов, был принят в 1997 году. Согласно закону, репатриантам был присвоен статус «оралман», а также внедрены положения, по которым определялись права переселенцев в особо важных сферах, такие как образование, здравоохранение и покупка жилья. Они рассматривались как особая категория граждан.

В работах казахстанских и зарубежных исследователей можно найти материалы по истории переселения казахов из-за рубежа. Например, видный казахстанский ученый Г.М. Мендикулова утверждает, что «суверенитет и идеологическая свобода в национальной жизни спонтанно начали процесс репатриации казахов на историческую родину» [1]. По мнению ученой, репатриация условно делится на два этапа: с 1992 по 1997 годы и с 1997 года, когда государство внедрило квотную систему регулирования репатриации, по настоящее время [3]. Питер Финки профессор, антрополог департамента по изучению Центральной Азии Цюрихского Университета в своих работах подробно пишет о причинах переселения казахов Монголии в начале 90-х годов.

Основной причиной автор считал экономическую, которая связана с аграрной системой Монголии.

А. Динер изучал причины репатриации казахов из Монголии через концепт родины и пришел к выводу, что объективной мотивацией является поиск не родной земли и восстановление связей с этническими собратьями, а лучших, по сравнению с Монголией, экономических возможностей, и в качестве примера приводит экономический кризис в Монголии 1990-х годов. Те, кто имел достаточно высокий социальный статус, сумели успешно адаптироваться к реалиям современного Казахстана, для остальных невозможность заниматься кочевым скотоводством на земле предков привела к решению вернуться в Монголию [6].

Также стоит отметить работу ученого антрополога ТГУ, которая в течение нескольких лет осуществляла экспедиции в Восточно-Казахстанскую область по исследованию проблемы репатриации с антропологической точки зрения и на примере повседневных практик воспроизводства границ между различными группами казахов. Автор разделяет на подкатегории казахов для более глубокого понимания проблемы. Вносит такие категории как: русские – казахи; русские – оралманы; казахи местные – оралманы; оралманы из Монголии – оралманы из Китая; оралманы, переехавшие в 1990-е годы, – оралманы, переехавшие в 2000-е годы; оралманы в городе – оралманы в селе (Шығысе); оралманы Китая из района Алтай – оралманы Китая из района Тарбагатай. Эти границы во многом конструируются государственной политикой – через статус «оралман» со всеми преференциями. В ходе работы выявлены различия казахов на повседневном уровне [5].

В первые годы независимости приток переселенцев из Монголии регулировался. Этническим казахам было предоставлено право переселяться по квоте, выделяемой правительством РК. Трудовая миграция была приостановлена в связи с тем, что Монголия не разрешает двойного гражданства. Эта ситуация освещалась как в СМИ, так и в научных кругах, в которых обсуждались последствия вышеописанной практики. Те, кто приехал по трудовому договору, т.е. несколько десятков тысяч репатриантов, не имели казахстанского гражданства, паспортов, прописки, работы. Можно привести пример из статьи в журнале «Демоскоп»: «по словам А. Джагановой, председателя казахстанского Агентства по миграции и демографии, эта проблема стоит «особенно остро ... среди монгольских репатриантов, из которых к началу 1999 года только 24% получили гражданство нашей страны».

Репатрианты из Монголии не могут стать полноправными гражданами Казахстана вследствие сложности осуществления процедуры получения гражданства, а, значит, по-прежнему, не имеют паспортов, прописки и не имеют права приобретать собственность. В поисках работы этнические казахи из Монголии начали переселяться в южные регионы Казахстана, более близкие переселенцам по климатическим условиям. Процесс вторичного переселения внес элементы стихийности и создал проблемы для администраций южных областей Республики. Граждане Монголии выезжают в Китай и другие страны,

с которыми Монголия имеет безвизовый режим, что также порождает некоторые правовые коллизии и способствует усилению нерегулируемости миграционных процессов в Казахстане» [4].

Литература:

1. Всемирная история и Казахстан в XXI в.: Материалы респ. науч.-теор. конф, 2007. - С. 304, С. 170.
2. Казахстан: проблемы иммиграционной политики. Миграция и диаспоры в социокультурном, политическом и экономическом пространстве Сибири: Рубежи XIX–XX и XX–XXI веков. / Николаевич А.А. – Иркутск: 2011.
3. Мендикулова Г. Достижения миграционной политики Республики Казахстан // Н. Назарбаев и строительство современного государства. - С. 242.
4. Оценка численности и типы нелегальных миграций в Казахстане // Демоскоп, 2001. – Т.: 37-38.
5. Поправко И.Г. Чужие среди своих: репатрианты, аутентичность и повседневные границы Восточном Казахстане // Известия Иркутского государственного университета. Серия: Политология. Религиоведение. 2014. - Т. 10.
6. Хизат А. Казахи Монголии как трудовые мигранты: причины миграции в республику Казахстан: магистерская диссертация по направлению подготовки: 46.04.03 - Антропология и этнология, 2017.

© Хизат А., 2020

МЕТОДЫ СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ В ЮЖНОЙ КОРЕЕ

Тенденции распространения мультикультурализма в конце XX века наблюдались не только в европейском мире, где с развитием интенсивного миграционного потока практически стерлись грани «национальной идентичности», но и в этнически однородных обществах, примером которых может служить Южная Корея. Проблема сохранения этнической идентичности и национального самосознания в последнее время здесь стоит довольно остро, учитывая ощутимый наплыв иностранных мигрантов и масштабное участие Республики Корея в процессах глобализации. На таком проблемном фоне нарастает потребность южнокорейского общества в понимании «себя» как единого этноса, занимающего особое место в полиэтническом мире, что напрямую связано с модернизацией национального самосознания.

В отличие от Запада Республика Корея формулирует собственную повестку и набор методов при проведении политики мультикультурализма. Её специфика состоит в том, что корейцы традиционно считают себя «единой нацией с общей культурой и происхождением» и ни в коем случае не намерены отказываться от такой самооценки. Подобная этническая и культурная консолидация корейского общества неизбежно приводит к ксенофобной реакции со стороны местного населения в ответ на приток рабочих и прочих мигрантов из стран Юго-Восточной и Центральной Азии, Китая и России [5,22; 6,837].

Растущие потребности и нежелание южнокорейской молодежи заниматься физическим и низкооплачиваемым трудом вынуждают правительство Республики Корея пересмотреть взгляды на привлечение иностранных граждан для работы на низкоквалифицированных должностях. Так, в 2020 году число проживающих в Южной Корее на положении резидентов иностранцев превысило 2,5 млн чел. [4]. В условиях столь большого притока иностранных мигрантов стратегия корейского «мультикультурализма» заключается в минимальном изменении этнической составляющей собственного населения. Власти Республики Корея преимущественно предоставляют рабочие места и послабления в визовом режиме так называемым «고려인 / корёин» – иностранцам, имеющим корейские этнические корни.

Показательно, что до 2000 года иностранные неквалифицированные рабочие не допускались на южнокорейское производство по ряду причин, при этом не последнюю роль играла «угроза особой социальной сплоченности» [1,680]. Однако, как уже было упомянуто выше, возросший спрос на низкоквалифицированный труд вынудил власти предпринять меры по более активному привлечению рабочей силы из-за рубежа. Опасаясь бесконтрольного притока мигрантов, способных вступить в антагонизм с местными культурными

и религиозными традициями, приоритет отдавали этническим корейцам из других стран. Они привлекались посредством реализации «программ производственной стажировки, целевой аудиторией которых стали неквалифицированные и низкоквалифицированные рабочие» – этнические корейцы из Центральной Азии и России [1,680]. Привлечение мигрантов корейского происхождения позволяет не только удовлетворить собственные экономические потребности без вреда для целостности нации, но также «смягчить» националистически настроенную часть собственного населения, в целом негативно относящуюся к рабочим мигрантам.

Увеличение количества трудовых мигрантов дополняется демографическими проблемами (нехваткой женщин брачного возраста и гендерными диспропорциями в сельской местности). Для их разрешения требуется приток в страну молодых женщин, готовых вступить в брак с местными корейцами; межнациональные браки становятся дополнительным фактором, из-за которого Южная Корея постепенно теряет свой моноэтнический характер. Организация экономического сотрудничества и развития¹ отметила, что число межнациональных браков между жителями Южной Кореи и резидентами других стран настолько увеличилось, что, «начиная с 2008 года Республика Корея практически теряет статус страны с единой нацией».

Тем не менее, несмотря на растущее число рабочих мигрантов и межнациональных браков, корейцы твердо придерживаются политики мононации «*단일민족 / таниль минджок*», нацеленной на сохранение государства с единой этно-расовой основой [2,76]. Таким образом, вопреки заявленной политике мультикультурализма, Южная Корея позиционирует себя как уникальное моноэтническое государство с сильным национальным самосознанием и позволяет вторгаться в своё общество извне исключительно при условии, что иностранные резиденты полностью адаптируются, а в последствии и ассимилируются в местной культуре.

Литература и интернет-источники:

1. Chung E.A. Workers or Residents? Diverging Patterns of Immigrant Incorporation in Korea and Japan / E.A. Chung // Pacific Affairs. – 2010. – Vol. 38, № 4. – P. 680.
2. Em H. The Great Enterprise: Sovereignty and Historiography in Modern Korea / H. Em. – Durham, NC: Duke Univ. Press, 2013. – P. 76-77.
3. For Korea's Dan-il Minjok Citizens, There Is One International Marriage out of Every Ten Marriages. – URL: <http://news.mk.co.kr/outside/view.php?year%20=2008&no=568525> (Access: 14.10.20).

¹Организация экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) – международная экономическая организация развитых стран, признающих принципы представительной демократии и свободной рыночной экономики.

4. Number of Foreign Residents in Korea Tops 2.5 Million // Yonhap News Agency.
– URL:
[https://en.yna.co.kr/view/AEN20200217003000315#:~:text=17%20\(Yonhap\)%20%2D%2D%20The%20number,time%2C%20government%20data%20showed%20Monday](https://en.yna.co.kr/view/AEN20200217003000315#:~:text=17%20(Yonhap)%20%2D%2D%20The%20number,time%2C%20government%20data%20showed%20Monday) (Access: 6.10.10).
5. Shin G.-W. Ethnic Nationalism in Korea: Genealogy, Politics, and Legacy / G.-W. Shin. – Palo Alto, CA: Stanford Univ. Press, 2006. – P.22
6. Wright M. Diversity and the Imagined Community: Immigrant Diversity and Conceptions of National Identity / M. Wright // Political Psychology. – 2011. – № 32. – P.837 - 862

© Хисамова З.В., 2020

ТАЙВАНЬ – РАЗМЕННАЯ МОНЕТА В АМЕРИКАНО-КИТАЙСКИХ ОТНОШЕНИЯХ?

В иерархии национальных интересов Китая тайваньский вопрос занимает одно из ведущих мест. С момента основания Китайской Народной Республики эта проблема беспокоит всех руководителей Поднебесной, а для нынешнего правительства Китая во главе с председателем Си Цзиньпинем с весьма амбициозными планами, а также ввиду обострения американо-китайских отношений, актуальность этого вопроса еще более возрастает.

В ходе народной революции 1946-1949 годов в Китае сложилось два противоборствующих блока, по итогам которой Чан Кайши и его партия Гоминьдан были вынуждены эвакуироваться на Тайвань, куда также эмигрировало много ханьцев с континентальной части Китая, по разным оценкам 1.5-2 млн. человек. В местном населении острова преобладали этнические группы гаошань, а также малайские племена. Тем временем в материковом Китае утвердился коммунистический режим во главе с Мао Цзедунем. Однако правительство Чан Кайши утверждало, что оно является легитимным руководством Китая. Это признавали многие западные страны. Однако с 1971 года ситуация начала меняться. Все больше стран отказывалось признавать Тайвань суверенным государством. Несмотря на это, по сей день острову присущи многие признаки независимого государства, к примеру, своя конституция, выборы, вооруженные силы, валюта, флаг, де-факто своя внешняя и внутренняя политика [2].

С момента возникновения конфликта, отношения Пекина и Тайбэя сменялись относительно мирными и враждебными временами. С конца XX века риторика Поднебесной смягчилась. Пекин выдвинул формулу «одна страна – две системы», согласно которой Тайваню была предложена автономия в составе Китая. Однако Тайбэй без особого интереса отреагировал на это предложение, но тоже смягчил свою политику в отношении Китая. В 1991 году между сторонами официально прекратилась война. Но оттепель оказалась недолгой. С 2000 года, когда был избран президентом Чэнь Шуйбянь из Демократической прогрессивной партии, отношения вновь ухудшились. Тайбэй взял курс на независимость. Спустя 8 лет, когда к власти пришел представитель партии Гоминьдан Ма Инцзю, экономические отношения сторон значительно улучшились, но этот цикл оборвался через 8 лет – в 2016 году, когда президентом была избрана представитель демократов Цай Инвэнь, переизбранная в 2020 году, которая заявила, что принцип «одна страна – две системы» нивелирует статус острова, поэтому неприемлем для Тайваня. В целом госпожа Цай Инвэнь

высказывается за урегулирование отношений между Пекином и Тайбэем, но подходы сторон и их воззрения по решению спора – различны.

С 1949 года – момента провозглашения Тайваня Китайской республикой, в мировом сообществе не сформировалось единое мнение касательно этого вопроса. Самым важным союзником Тайбэя был и остается Вашингтон, который в конфликте занял сторону Чан Кайши, а после его эвакуации на Тайвань, продолжал оказывать помощь острову и провозгласившему руководству. Стороны активно сотрудничают в области обороны: Тайвань покупает у США оружие, а через Тайваньский пролив проходят американские корабли. Экономические связи сторон также придерживаются высоких показателей. Но кроме всего прочего для США Тайвань всегда был главным рычагом давления на Китай. В разное время это осуществлялось разными способами и в основном зависело от отношений между руководителями США и Китая. Так, с наступлением оттепели в отношениях администрации Белого дома во главе с Ричардом Никсоном и председателем КНР Мао Цзедунем в 1972 году, в треугольнике США-Китай-Тайвань был предпринят ряд шагов для урегулирования ситуации. В 1972-1982 годах были приняты 3 коммюнике, также Закон об отношениях с Тайванем и «Шесть гарантий» Р. Рейгана, на которых базировались взаимоотношения сторон. В 1979 году США нормализовали отношения с КПК, что повлекло переход к неофициальным отношениям с Тайванем. В том же году президент США подписал закон, регламентирующий эти отношения. С этого времени все виды взаимодействий с островом осуществлялись через некоммерческую корпорацию – Американский институт на Тайване.

Однако политика «одного Китая», которую США проводит с 80-х годов прошлого столетия, отличается от китайского понимания этого принципа. К примеру, поддерживаются и расширяются коммерческие связи между Вашингтоном и Тайбэем, у Тайваня легкий доступ к рынкам США, остров пользуется финансированием экспортно-импортного банка и другими привилегиями. Согласно подписанным коммюнике Соединенные Штаты не вмешиваются в переговорный процесс Пекина и Тайбэя, но выступают гарантом безопасности острова, содействуют расширению участия Тайваня в международных организациях [3]. Все это Вашингтон старался делать аккуратно, дабы не нарушить принцип «одного Китая» и подписанное в 1982 году коммюнике, в котором указано, что США намерены придерживаться долгосрочной политики продажи оружия Тайваню, то есть не превышать уровень поставок за последние несколько лет, а постепенно сводить их на нет. Однако Белый дом оправдывает продажи оружия согласно Закону об отношениях с Тайванем [4]. В целом, все перечисленное Китаем воспринимается как угроза территориальной целостности Поднебесной, а действия США – как попытки дестабилизировать ситуацию. Хрупкий баланс по тайваньскому вопросу сохранился до истечения второго президентского срока Барака Обамы.

Новый виток напряженности начался с приходом к власти США президента Дональда Трампа в 2016 году. Впервые с 1979 года, после формального разрыва дипломатических отношений между Вашингтоном и Тайбэем, состоялся телефонный разговор между лидерами, который произвел фурор. Пекин сразу выразил негодование и обвинил администрацию Д. Трампа в нарушении принципа «одного Китая». Но это было лишь началом. В 2018 году Д. Трамп подписал Закон, который поощряет визиты на высоком уровне между США и Тайванем. Закон был принят в продолжение Закона о взаимоотношениях с Тайванем [4]. Также Тайвань подключился к Индо-Тихоокеанской стратегии США, а в докладе Пентагона от 2019 года по этой стратегии, Тайвань и вовсе позиционируется в ряде государств, с кем США следует укреплять региональное сотрудничество. В 2020 году Дональд Трамп подписывает закон, который требует усиление американской поддержки острова на международном уровне. В целом, действия Вашингтона можно рассматривать, как намерение восстановить дипотношения с Тайбэем, что, безусловно, вызывает жесткую реакцию со стороны Пекина, так как Поднебесная рассматривает подобные акты, как вмешательство во внутренние дела своей страны. На этом этапе недовольства Китая политикой США в отношении Тайваня ограничивается отменой запланированных ранее двусторонних встреч, громкими заявлениями и критикой, приостановкой контактов по военной линии, угрозами применения экономических рычагов давления – санкций – в отношении американских корпораций, временными ограничениями пользования портом Гонконга для американских военных кораблей и т.п.

С 2005 года в Китае действует «Закон о противодействии расколу государства», согласно которому Китай готов применить силовые меры для сохранения своей территориальной целостности, если возникнет угроза мирному воссоединению материкового Китая и Тайваня. Следовательно, провозглашение Тайванем независимости и попытка пересмотра Конституции может повлечь со стороны Пекина военное вмешательство. Это осознает руководство Тайваня, поэтому и не спешит менять статус острова. К тому же, в уставе Демократической прогрессивной партии сказано, что единственный способ признать независимость Тайваня – референдум, а не односторонние решения какой-либо партии. А опросы 2019-2020 годов показывают, что небольшое количество населения острова высказывается в поддержку курса на продвижение к независимости [1].

Тайваньский вопрос будет оставаться разменной монетой в отношениях США и КНР, однако он лишь часть широкого круга имеющихся разногласий между сторонами, что из торговой войны постепенно перетекает в холодную войну 2.0. Нельзя полностью исключить развертывание военного конфликта, угроза которого нарастала летом 2018 года, когда 2 эсминца ВМС США прошли через Тайваньский пролив, что стало причиной резких протестов китайской стороны [5], однако полномасштабное военное столкновение между ядерными

державами маловероятно. Скорее, если даже боевые столкновения произойдут, они будут ограничиваться применением обычного типа вооружений, а поводом может послужить – «случай».

Судьба Тайваня будет и дальше во многом зависеть от балансирования отношений США и КНР, которые в обозримой перспективе будут охлаждаться. Однако, на этом этапе возгорание конфликта в зоне Тайваньского пролива не в интересах сторон треугольника. Поэтому и США, и Китаю необходимо выработать средства реализации своих интересов в регионе, которые должны учитывать возможные издержки их деятельности как в отношении друг друга, так и тайваньского вопроса. Практика 80-ых годов показывает, что рациональные дипломатические шаги и попытки мирного способа урегулирования вопроса оказывались ненепригодными. Придерживаясь этого курса, вероятно, результат будет вновь впечатляющим.

Литература и интернет-источники:

1. Китай по обе стороны границы. История тайваньского вопроса [Электронный ресурс] // Официальный сайт ТАСС. – Режим доступа: <https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/8768973> (дата обращения 23.09.2020).
2. Лазарева Т.В. Зигзаги национальной политики Китая // ААС. 2010. № 3. С. 18–25; № 4. С. 13–17.
3. Лексютина Я.В. США и политика «одного Китая» / Я.В. Лексютина // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. – 2017. – № 10. – С. 99-115.
4. Joint Communiqué on Arms Sales to Taiwan 1982 [Электронный ресурс] // Taiwan Document Project. Режим доступа: <http://www.taiwandocuments.org/communique03.htm> (дата обращения 19.09.2020).
5. Taiwan Travel Act [Электронный ресурс] // U.S. Government Publishing Office – Режим доступа: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/PLAW-115publ135/html/PLAW-115publ135.htm>. – 10.03.2019 (дата обращения 21.09.2020).
6. The real problem between the US and China [Электронный ресурс] // Gulf news opinion. – Режим доступа: <https://gulfnnews.com/opinion/thinkers/the-real-problem-between-the-us-and-china-1.2204938>. – 10.03.2019 (дата обращения 22.09.2020).

© Хорбаладзе Э.Л., 2020

НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА И ЭТНИЧЕСКИЕ МЕНЬШИНСТВА КНР В КИТАЙСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

Кинематограф является важнейшей частью современной китайской культуры. С самого своего появления он тесно связан с государством и политической идеологией, поэтому в фильмах можно найти отражение проблем современного китайского общества и отражение государственной политики, что привлекает внимание политологов и исследователей медиа по всему миру. Данная работа посвящена фильмам об этнических меньшинствах 50-60-х годов и их возможным «преемникам» – современным фильмам о меньшинствах. Кинематограф в контексте современного китайского национализма может являться как отражением националистических идей, так и инструментом для их распространения. Именно поэтому анализ фильмов о меньшинствах через призму национальной политики позволяет глубже изучить изменения и тенденции развития китайского общества.

Целью данной работы было сравнение фильмов о меньшинствах в кинематографе в контексте национальной политики КНР в два периода: 1950-1960-х годов, и 2000-2020 года. Для анализа была создана выборка фильмов, выделены критерии репрезентации меньшинств и их отличительные особенности. Помимо анализа фильмов как первичных источников, исследование опирается на научную литературу о китайском кинематографе: были проанализированы работы В. Торопцева [4], В. Франгвилль [7], Ш. Лю [11]. Особое внимание было уделено статьям Б. Шаффера [10] и Д. Глэдни [8], Юань И Минь [12], которые специализируются на жанре «фильмы о меньшинствах». Из авторов, чьи работы помогли составить представление о национальной политике КНР, хотелось бы выделить В.С. Глинкина [1], И.И. Грузинова [2], Н.А. Соловьеву [3].

В ходе проведенного исследования было выяснено, что фильмы 50-60-х и современные фильмы действительно имеют схожие черты. Одной из главных задач КПК в период 50-60-х годов при работе с меньшинствами было распространение революционных социалистических идей, то есть было необходимо стимулировать их отказаться от традиций в пользу современности [6]. Для этого и создавались фильмы, где был показан традиционный уклад жизни, а затем возрастающий энтузиазм по отношению к социализму, и, в особенности к политике интеграции. Отличительными чертами фильмов о меньшинствах 50-60-х являются типичность и унификация персонажей, утрированная яркость обычаев и упрощение национальных особенностей. Такой традиционный образ противостоит современности и изменениям в культуре, что

мешает модернизации и демонстрирует «отсталость от прогресса». Фильмы данного периода – это удовлетворение «любопытства» большинства, его интереса к экзотике, развлечение и инструмент пропаганды [9].

Несмотря на то, что проблематика современных фильмов стала более разнообразной по сравнению с фильмами 50-60-х годов, кинематограф продолжает быть зависимым от властей, кроме того, именно государственный аппарат контролирует репрезентацию этнических меньшинств [11]. Это приводит к тому, что в современных фильмах остаются такие особенности репрезентации национальных меньшинств, как экзотичность, утрированность, отсталость от современности и на первый взгляд современные фильмы действительно напоминают «фильмы о меньшинствах», но считать их полноправными «преемниками» нельзя.

В современных произведениях наблюдается по меньшей мере два вида репрезентации, что отличает их от более ранних фильмов. Первый вид – аутентичная репрезентация, представлен в фильмах «Святые молчаливые камни» [10] и «Пути душ» [4] и отличается крайней реалистичностью. Такие фильмы похожи на документальные, они полностью посвящены меньшинствам – сняты в районах, где живут народности, часто режиссерами – представителями этих национальностей. Второй вид можно охарактеризовать как истории индивидуальностей в среде меньшинств. Как можно наблюдать в фильмах «Свадьба Туи» [9], «Пистолет Лалы» [11], «Путь в тысячу миль» [12], этот тип репрезентации уделяет внимание индивидуальным особенностям персонажа, а не его национальной идентичности. На первом плане «поворот к человеку», обращение к его внутреннему миру и переживаниям.

В данной работе было проведено сравнение особенностей репрезентации меньшинств в фильмах двух периодов китайской истории в контексте национальной политики, благодаря чему стало возможным отрицательно ответить на вопрос о том, являются ли современные фильмы «преемниками» картин 50-60-х годов. Современные фильмы отличаются от «фильмов о меньшинствах» контекстом создания и видом репрезентации.

Литература:

1. Глинкин В.С. Периодизация национальной политики КНР (1949 г. – начало XXI в.) // Вестник Томского государственного университета. 2018. №51. С. 81-84.
2. Грузинов И. И. Понятие «Китайская нация» в концепции «Китайской мечты» // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2017. №1.
3. Соловьева Н. А. Механизмы влияния на модификацию культуры национальных меньшинств Китая // Дискуссия. 2013. №11 (41). С.29-36.
4. Торопцев С.А. Китайское кино в "социальном поле", 1949-1992. М.: Наука, 1993.

5. Brady, A. We Are All Part of the Same Family: China's Ethnic Propaganda // Journal of Current Chinese Affairs. 2012. Vol. 41, №4. Pp.159–181.
6. Clark, P. Artists, Cadres, and Audiences: Chinese Socialist Cinema, 1949–1978 // A Companion to Chinese Cinema. Ed. by Yingjin Zhang : Blackwell Publishing Ltd, 2012.
7. Frangville V. The Non-Han in Socialist Cinema and Contemporary Films in the People's Republic of China // China Perspectives. 2012. Vol.10. Pp. 135-140.
8. Gladney, D. Tian Zhuangzhuang, the Fifth Generation, and Minorities Film in China // Public Culture.1995. Vol. 8.Pp. 161-175.
9. Shambaugh, D. China's propaganda system: Institutions, processes and efficacy // The China Journal. 2007. №57. pp. 25-58
10. Shaffer B. Happy Dancing Natives. Minority Film, Han Nationalism, and Collective Memory. School for International Training. China: 2007.
11. Transnational Chinese cinemas: identity, nationhood. Ed. by Sheldon Hsiao-peng Lu. Honolulu: University of Hawai'i press, 1997. 414 p
12. Юань И Минь «Шоушуньцзю дяннин де вэньхуа гоуцзянь цзи чанье тэчжэн юй фачжань» (Юань И Минь. Особенности создания, производства и развития фильмов о национальных меньшинствах // Вестник Синнаньского университета национальных меньшинств. – 2016. – Вып.4. – С. 163-167) [袁一民 «少数民族电影的文化构建及产业特征与发展»] URL: http://xnmxbsk.ijournal.cn/ch/reader/view_abstract.aspx?file_no=20160428&flag=1 (Дата обращения 10.03.2020)

Список фильмов:

1. «Ашима» «阿诗玛» [фильм «Ашима»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: https://www.youtube.com/watch?v=__29B2Q4ХаА (дата обращения: 10.10.2020).
2. «Биншаньшан дэ Лайкэ» «冰山上的来客» [фильм «Гости с ледяных гор»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch> (дата обращения: 10.10.2020).
3. «Бу До Цзинь Хуа» «五朵金花» [фильм «Пять Золотых Цветов»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=FRZcTtWDHLo> (дата обращения: 20.10.2020).
4. «Ганженьбоци» «冈仁波齐» [фильм «Пути душ»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=Ss0ZluL-VSs> (дата обращения: 10.10.2020).
5. «Лю Сань Цзе» «刘三姐» [фильм «Третья Сестра Лю»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch> (дата обращения: 10.10.2020).

6. «Мэнлунша» «勐垵沙» [фильм «Деревня Мэнлунша»]. [Электронный ресурс]. // Dianying. URL: <http://www.dianying.com/en/title/mls1960> (дата обращения: 10.10.2020).
7. «Но Ма дэ Шици Суй» «诺玛的十七岁» [фильм «Когда Но Ма было 17 лет»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: <https://www.youtube.com> (дата обращения: 10.10.2020).
8. «Нун Ну» «农奴» [фильм «Рабы»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch> (дата обращения: 10.10.2020).
9. «Туя Дэ Хуньши» «图雅的婚事» [фильм «Свадьба Туи»]. [Электронный ресурс]. // URL: <https://w1.zona.plus/movies/svadba-tui> (дата обращения: 02.06.2018).
10. «Цзинцзин Дэ Манэ Ши» «静静的嘛呢石» [фильм «Святые молчаливые камни»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=LXCH8gxjt5Q> (дата обращения: 10.10.2020).
11. «Цюнь Лала Дэ Цян» «滚拉拉的枪» [фильм «Пистолет Лалы»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch> (дата обращения: 10.10.2020).
12. «Цяньли Цзоу Даньци» «千里走单骑» [фильм «Путь в тысячу миль»]. [Электронный ресурс]. // YouTube. URL: <http://chinese.videoess.com> (дата обращения: 10.05.2018).

© Хухрова Е.И., 2020

МОДЕРНИЗАЦИЯ КАК КОНСТРУИРОВАНИЕ ВООБРАЖАЕМОГО СООБЩЕСТВА: ВОСПРИЯТИЕ И ПЕРЕРАБОТКА ЯПОНСКИМИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛАМИ ИДЕЙ Г. СПЕНСЕРА

Быстрое развитие незападных стран, в особенности стран с сильным конфуцианским культурным ядром, демонстрирует эффективность особого пути модернизации без отказа от традиций и на основе утверждения национальной идентичности. В этих странах движение по собственному пути сопровождается поиском общей цивилизационной незападной перспективы, когда собственные ценности предлагаются миру в качестве всеобщих. Опыт Японии интересен тем, что именно эта страна приняла вызов западного империализма уже в середине XIX века рядом активных шагов, целью которых было гарантировать выживание Японии в качестве суверенного государства. Для этого было необходимо встретить Запад на собственных условиях, внедрить в своей стране современные науку и технику с целью трансформации традиционного общества Японии в индустриальное под эгидой современного национального государства. Используя терминологию Б. Андерсона, можем сказать, что в период Мэйдзи Япония стала «социальным организмом, двигающимся по гомогенному пустому времени» [1, 26]. Иными словами, создавалась качественно новая форма (модель) воображаемого сообщества, в конструировании которого определенную роль играли политические и интеллектуальные элиты, черпавшие вдохновение в том числе и из западных источников.

Одним из таких источников были идеи Г. Спенсера, пик популярности в Японии которого пришелся на 1870-1880-е годы периода Мэйдзи – так называемый «спенсеровский бум». На тот момент Британская империя была одной из самых могущественных мировых держав, и Г. Спенсер, будучи одним из наиболее уважаемых ученых этой державы, не мог не вызывать определенный интерес у японской интеллигенции, с энтузиазмом знакомившейся с интеллектуальными достижениями Запада. Так, ряд японских мыслителей и политиков того времени достаточно активно использовал теории Г. Спенсера в своих политических и интеллектуальных дебатах, касавшихся будущего их страны, однако впоследствии интерес к британскому ученому относительно быстро угас [3].

Благодаря «спенсеровскому буму» в наших руках имеется определенная источниковая база, способная продемонстрировать то, как этот ученый воспринимался в японской среде. Это представляет особый интерес, так как Г. Спенсер и его интерпретации становились частью модернизационного общественного дискурса, связанного с конструированием национальной идентичности.

Так, Т. Сохо, известный японский журналист и историк позднего Мэйдзи, в 1886 году выпустил в свет свою книгу «Будущая Япония» [5], представлявшую собой авторскую интерпретацию идей Г. Спенсера, приложенных к тому, как Т. Сохо видел возможное будущее своей страны. Данная книга практически сразу стала бестселлером. Некоторые ученые указывают на то, что в Японии эта спенсеровская интерпретация в свое время скорее всего охватила большую аудиторию, чем работы самого Г. Спенсера, которые были более сложными для понимания [3].

Г. Спенсер считал, что человеческое общество подобно живому организму. По типу он, в свою очередь, разделял общества на военные и промышленные. В частности, общество военного типа подразумевало добычу благ через насилие и принуждение, а общество промышленного – через добровольное производство и обмен. Переход от военного типа общества к промышленному ученый связывал с развитием индивидуализма. Так, в обществе военного типа жизнь индивида жестко регламентировалась и принадлежала государству, а классовое правление основывалось на удовлетворении нужд армии [2].

Что касается промышленного типа общества, его Г. Спенсер затруднялся обрисовать так четко, так как реальность показывала, что на планете еще не было ни одного развитого государства, которое не имело бы военные структуры хотя бы для своей потенциальной защиты. Таким образом, зачатки промышленного общества появлялись с относительным снижением роли военного общества, когда могли развиваться гражданские и индивидуальные свободы. Промышленный тип не отрицал борьбу за существование, однако она бы проходила между игроками, фактически соревнующимися в интеллекте и морали [4].

Основываясь на работах Г. Спенсера, Т. Сохо указывал на то, что сама история человечества и, в особенности, XIX век были полем битвы между военным и промышленным типом обществ, чью дихотомию он считал неразрешимой. Промышленный тип, по его мнению, в перспективе выигрывал эту войну, являвшейся для Японии внешней средой обитания, к которой необходимо было адаптироваться или же разделить судьбу Бирмы и Вьетнама, захваченных Западом. Он также отмечал, что многие европейские державы, по сути, демонстрировали сильные признаки обществ военного типа, в частности, Россия и Германия. В связи с этим он рекомендовал скорее обратиться к примеру Британии, и, в особенности, США, которые были, по его мнению, ближе к промышленному типу обществ [3].

Интересно то, как Т. Сохо воспользовался идеями Г. Спенсера для интерпретации прошлого Японии. Так, период Токугава, по его мнению, хорошо подпадал под определение военного типа общества с его искусственным распределением благ, что приводило к большому материальному разрыву между правящим классом и простым народом. Система Токугава фактически создала две разные группы людей – первая имела безграничные права, а вторая – безграничные обязанности по отношению к первой. Ученый называл глупостью то, что в этой системе хозяин должен был хорошо заботиться о своих рабах.

Высокопоставленным самураями, по его мнению, это было совершенно не нужно, так как они имели безграничную власть и неисчерпаемый источник дохода, производимый трудом простого народа. Все это в итоге и привело к краху режима Токугава, который имел неравную систему распределения благ по причине того, что сам тип общества был неравным [5, 142-143].

Что касается будущего Японии после свершившейся революции, как бы доказывающей эволюционный переход от одного типа общества к другому, Т. Сохо прямо говорил, что Японии нужно выбрать путь развития, который бы привел к промышленному и, как следствие, к демократическому обществу. Таким образом, приняв мирный путь развития, свободную международную торговлю, главенство международных законов и демократию, Япония, по его мнению, стала бы преуспевающей торгово-промышленной демократической страной, народ которой бы процветал. Свою книгу автор завершал предупреждением, что если необходимые либеральные реформы, продолжавшие бы дело революции Мэйдзи, не будут проведены, то «голубоглазые и рыжебородые народы подобно бурным волнам ворвутся в Японию» и проведут эти реформы сами [5,184].

Таким образом, как мы можем заметить, на этом этапе своего интеллектуального творчества Т. Сохо был довольно последовательным сторонником идей Г. Спенсера. Он успешно применил их в своей книге в качестве методологической основы для интерпретации японского исторического опыта, хотя, в отличие от Г. Спенсера, отрицал, что военный и промышленный тип могут быть достаточно близки по своим характеристикам. Кроме этого, оба ученых верили в идеал промышленного типа общества, который должен был сменить военный тип. Именно эта вера, по-видимому, заставляла Т. Сохо закрывать глаза на многие реалии конца XIX века: борьба за колониальные владения между мировыми державами обострялась, на горизонте маячил призрак Великой войны. Такое силовое противостояние не очень соответствовало его идеалистическому представлению о мирном промышленном обществе. Получался парадокс: в своей книге Т. Сохо не переставал упоминать об агрессивной колониальной политике западных держав, однако довольно наивно считал, что конфликты в конце XIX века можно будет разрешить без непосредственной войны.

Литература и интернет-источники:

1. B. Anderson. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. – London: Verso, 2006.
2. D.M. Hart, G. Chartier, R. M. Kenyon, R. T. Long. Social class and state power: Exploring an alternative radical tradition. – Palgrave Macmillan, 2018.
3. G. Clinton Godart. Spencerism in Japan: Boom and Bust of A Theory [Электронный ресурс]. – URL: https://web.tohoku.ac.jp/modern-japan/wp-content/uploads/Spencerism_in_Japan.pdf (дата доступа: 18.10.2020).

4. P. Schuurman. Herbert Spencer and the paradox of war [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/17496977.2016.1220734> (дата доступа: 18.10.2020).
5. T. Soho. The Future Japan. – The University of Alberta Press, 1989.

© Черненко Я.В., 2020

КОРЕЙСКИЕ ПРИМЕТЫ И ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ЯВЛЕНИЯМИ ПРИРОДЫ (НА ПРИМЕРЕ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО ГОСУДАРСТВА СИЛЛА): ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ КОРЕЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В мире существует множество стран, народов и культур. И у каждого народа свои традиции, приметы и обычаи. На востоке многие традиции весьма похожи, несмотря на то, что каждая страна по-своему уникальна. Если рассмотреть регион Северо-Восточной Азии, то Корея и Япония заимствовали многие традиции из Китая, лишь немного трансформировав их и добавив свои особые черты. Целью данного исследования было изучить приметы и обычаи, связанные с явлениями природы, на Корейском полуострове в период Трёх государств (I в. до н.э. –X в. н.э) на примере государства Силла, а также в рамках общей темы объяснить, как повлияли эти традиции на формирование корейской национальной идентичности.

В древности у корейцев, как и у других народов, существовали различные формы верований: тотемизм, анимизм, фетишизм. Они верили в духов, силы природы, искали знаки Небес в различных явлениях и событиях. Задачами исследования было выяснить, какие явления считались положительными, а какие негативными, а также установить, какие из них требовали совершения специальных обрядов. Кроме того, необходимо было понять, остались ли они до наших дней и какую роль сыграли в складывании менталитета корейцев.

Исследование строилось на анализе источников по этому периоду: «Самгук саги» [6] и «Самгук юса» [11]. Первый составлен в XII веке, является официальной историей Кореи периода Трёх Государств. Второй составлен позднее, в XIII веке, в него включены различные легенды об основателях государств, каких-либо необычных явлениях и проч. «Самгук юса» написан под влиянием буддизма, поскольку ряд глав посвящен жизнеописаниям монахов и различным буддистским чудесам.

В ходе исследования было выявлено, что существует целый ряд явлений, в которых корейский народ видел негативный смысл. Различают крупные стихийные бедствия, такие как землетрясения, наводнения, засухи, следствием которых была смерть *вана*. Считалось, что эти бедствия происходят из-за недостатка добродетели у вана. Это суеверие можно объяснить верой корейцев в силу Неба [4]. Существовали и бедствия меньшего масштаба: появление белой радуги, изменение цвета воды на красный, кровавый, желтый туман, а также бури. Часто после них также следовала смерть правителя, или же происходило

нападение на Корею соседних государств. Обвалы гор тоже считались дурным предзнаменованием. Были и приметы, связанные с небесными явлениями. Например, звездопад, появление кометы, двух и более Солнц на небе, падение Небесного пса (метеорита) – после них обычно следовала смерть вана или иного важного лица, или явления служили предупреждением о скором несчастье.

Что касается обрядов, то практически все из указанных явлений требовали проведения молений или жертвоприношений для нейтрализации их последствий. Основной целью обрядов, упомянутых в «Самгук саги», было предотвращение бедствий. Зачастую молились у алтарей Основателя или предков, в некоторых случаях вызывали монаха для чтения молитв. Однако в большинстве случаев совершать обряд должен был ван как представитель народа. Когда происходили бедствия, правитель лично проводил амнистии, открывал склады с зерном, отказывался от роскошной пищи или же обращался к народу с речью. А в некоторых случаях, как, например, с кометами, никакие моления и жертвоприношения не могли ликвидировать негативные последствия явлений.

Важно при этом отметить, что все эти обычаи, основанные по большей части на дальневосточной концепции веры в волю Небес, почти не сохранились до наших дней. Никто не ищет негативный смысл в падении кометы или неурожае. Однако вера в то, что в случае несчастий стоит молиться духам предков, и тогда все наладится, осталась и стала одной из составляющих самосознания современного корейца.

Литература:

1. Волков С.В. Ранняя история буддизма в Корее: сангха и государство. – М., 1985.
2. Воробьев М.В. Очерки культуры Кореи. – СПб., 2002.
3. Ионова Ю.В. Обряды, обычаи и их социальные функции в Корее: середина XIX – начало XX в. – М.: «Наука», 1982.
4. Ионова Ю.В. Этнография Кореи. – М.: Первое марта, 2011.
5. Кан Мангиль, Тихонов В.М. История Кореи с древнейших времен до 1876 года. – Т. I. – М., 2003.
6. Ким Бусик. Самгук саги. Летописи Силла. Издание текста, перевод, вступительная статья и комментарии М.Н. Пака. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 384, VI, 202, VIII с. (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 1).
7. Ким Г.Н. История религий Кореи. – Алматы, Казак университеті, 2001.
8. Курбанов С.О. Конфуцианский классический «Канон сыновней почтительности» в корейской трактовке. Корейское восприятие универсальной категории «почтительности к родителям». – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007.

9. Симбирцева Т.М. Владыки старой Кореи. – М.: РГГУ, 2012.
10. Хан Ёнъу. История Кореи. Новый взгляд. – М.: «Восточная литература» РАН, 2010.
11. Ilyon. Samguk Yusa: Legends and history of the Three Kingdoms of Ancient Korea. Transl. by Tae-Hung Ha, Grafton K. Mintz. – Seoul, 1972.

© Чёрная Е.А., 2020

Для заметок

Для заметок

Для заметок

Научное издание

**ЭТНО-СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ В СТРАНАХ АЗИИ И
АФРИКИ: ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ**

Сборник материалов

Международной научно-практической конференции молодых учёных

30 октября 2020 г.

В редакции авторов

Компьютерная верстка

В. Кузнецова

ISBN 978-5-98604-786-7



Подписано в печать 11.12.2020. Формат 60x84/16. Печать цифровая.

Гарнитура Times. Объем 24,18 усл. печ. л. Тираж 50 экз.

Отпечатано в типографии издательства «ПРОБЕЛ-2000».

Тел.: +7 (495) 287-06-19; e-mail: probel-2000@mail.ru